

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

MİZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

سنة /Year/ 2022 • العدد /15/ : Sayı/Number/

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv./

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية

İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv./

المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة إزمير كاتب شلي

Prof. Dr. Saffet KÖSE

مدیر التحرير / Responsible Editorial Director / Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Doç. Dr. Mehmet DİRİK

رئيس التحرير / Editor in Chief / Baş Editör

Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU

المحررون المسؤولون / Section Editors / Alan Editörleri

Doç. Dr. Hamide ULUPINAR

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية / Temel İslam Bilimleri Alan Editörü / Basic Islamic Sciences Section Editor

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ERKEN

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة العربية / Araçça Yazı Alan Editörü / Arabic Works Section Editor

Doç. Dr. Coşkun BABA

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإجتماعية والإنسانية / Sosyal ve Beşeri Bilimler Alan Editörü / Social Sciences and Humanities Section Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BÜKÜM

المحررون المسؤولون عن قسم تاريخ الإسلام وفنونه / İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü / Islamic History and Arts Section Editor

Prof. Dr. Murat KAYACAN

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة الإنجليزية / İngilizce Yazı Alan Editörü / English Works Section Editor

Doç. Dr. Bekir EMİROĞLU

المحررون المسؤولون عن المقالات التريفية (مثل التعريف بالكتب والنوادر العلمية) / Tanıtım Yazıları Alan Editörü / Review Editor

مساعدو رئيس التحرير / Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Arş. Gör. Elif OKUR, Arş. Gör. Şule Yüksel ARICI, Arş. Gör. Mehmet DEMİR, Arş. Gör. Tubanur KAYA

محررو التفتيح الإملائي / Yazım Editörleri / Copy Editors

Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU, Arş. Gör. Rale Zehra CENGİZ, Arş. Gör. Yusuf Ziya AKGÜN

محررو اللغة / Dil Editörleri / Language Editors

Prof. Dr. Murat KAYACAN

هيئة التحرير / Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Bilal GÖKKIR, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, Üniv. of St. Thomas, • Prof. Dr. İbrahim KÜTLÜAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. İlhan KÜTLUER, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Sukrija RAMIC, Üniv. of Zenica, • Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, Yalova Üniv., • Prof. Dr. Sevgi TÜTÜN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Doç. Dr. Mehmet DİRİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

الهيئة الاستشارية / Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, Qatar Üniv., • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, Victoria Üniv., • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Samsun Ondokuz Mayıs Üniv., • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. David JASPER, Üniv. of Glasgow, • Prof. Dr. David THOMAS, Üniv. of Birmingham, • Prof. Dr. Ednan ASLAN, Universität Wien, • Prof. Dr. Enes KARIC, Univerzitet u Sarajevu, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, Yale Üniv., • Prof. Dr. Hamid ALGAR, Üniv. of California, Berkeley, • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniv., • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, Universiti Teknologi Malaysia, • Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet AKGÜL, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, Üniv. of Kentucky, • Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, SUNY, • Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniv., • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., • Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, Üniv. of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia Üniv., • Prof. Dr. Zekiya GÜLER, İstanbul Üniv.

تصميم الغلاف / Kapak Tasarım / Cover Design

Doç. Dr. Uğur BAKAN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

خط الهلال / Hilal Hattı / Crescent Calligraphy

Hattat İsmail ÖZTÜRK

مراسلة / İletişim / Correspondence

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir

Tel.: +90 232 329 35 35 (çhat 8701-8729) • dergipark.org.tr/mizan • mizanalihak.org • mizanalihak@ikc.edu.tr

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ni Tarayan Dizin ve Veritabanları / Indexed and Abstracted by /

الفهارس وقواعد البيانات التي تصنف من خلالها مجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية.

Tübitak Ulakbim (TR DİZİN), Atla Religion Database (Atla RDB), ProQuest Religion, Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBİAD), ISAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı, Bielefeld Academic Research Engine (BASE), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), ResearchBib Research Bible Academic Resource Index, Directory of Research Journals (DRJI), Modern Language Association (MLA), CiteFactor Academic Scientific Open Access Journals Index, Directory Of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Matriz de Información para el Análisis de Revistas/Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Idealonline, OpenAIRE.



Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İlke ve Kurallarımız, dergimizin sonunda yer almaktadır.

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتُشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة. شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

İçindekiler

Table of Contents

جدول المحتويات

ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

İmâmiyye Şîası'nda İlelü'l-Hadîs İlmî ve Zayıf Hadîsle Münasebeti <i>The Science of Ilal al-Hadîth in Şîa and Its Relationship with Weak Hadîth</i> İbrahim KUTLUAY.....	1-32
el-Bakara 2/30'da Geçen Halife Kavramının Sûfi Yorumu Üzerine <i>On the Sufi Interpretation of the Concept of the Caliph in al-Baqara 2/30</i> İskender ŞAHİN	33-61
Bakara Sûresi 184. Âyet Bağlamında Ramazan Orucu Fidyesi <i>Sûrah al-Baqarah the Ransom of the Ramadan Fasting in the Context of the 184. Verse</i> Muhammed ÇUÇAK	63-90
Bâkîllânî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Adlı Eserinin Bedî Sanatları Açısından İncelenmesi <i>Investigation of al-Bâkîllânî's Work titled İ'jâz al-Qur'an in terms of Badî Arts</i> Adnan ARSLAN.....	91-106
Ferezdaq'ın Şairliği ve Arap Edebiyatındaki Yeri <i>al-Farazdaq's Poetry and His Place in Arabic Literature</i> Esat AYYILDIZ	107-133
Gerçekle Kurgu Arasında: Refik Halid Karay'ın Kadınlar Tekkesi Romanında Din Anlayışı <i>Fact versus Fiction: The Understanding of Religion in Refik Halid Karay's Kadınlar Tekkesi Novel</i> Mehmet Şamil BAŞ	135-177
Doktrin de Çocuk Evliliği Kabul Edilen Yaş Sınırı Bağlamında Günümüz İslam Topluluklarının Aile Hukuku Kanunlarında Aşgari Evlilik Yaşı <i>Minimum Age of Marriage in Family Laws of Contemporary Islamic Societies in the Context of the Age Limit Accepted for Child Marriage in the Doctrine</i> Adem YENİDOĞAN	179-204
Ahlak İlkeleri Açısından Peygamberlerin Sıfatları <i>Attributes of Prophets in Terms of Moral Principles</i> Maksut ÇETİN	205-225
Hadis İliminde Fehrese Literatürü <i>Fihrist (Catalog/Index) Literature in Hadith Science</i> Ahmet EŞER	227-261

Tefsir İlminin Bilinmeyen Siması Molla Huveys; Hayatı ve <i>Beyânu'l-Me'ânî</i> Adlı Tefsiri <i>The Unfamous Person in Science of Tafsir, Mullah Huveys; His Life and His Commentary Beyân al-Me'ânî</i> Seyfullah EFE, Mehmet AYDEMİR	263-295
Ahmed b. Muhammed el-Esedî el-Mekkî ve "<i>İhbâru'l-Kirâm bi Ahbârî'l-Mescidi'l-Harâm</i>" Adlı Eseri Üzerine -I- <i>A Study on Aḥmad b. Muḥammad al-Asadî al-Makkî and on His Book Called Ikbâr al-Kirâm bi-Akhbâr al-Masjid al-Harâm -I-</i> Nilgün ÇEVİK, Tahsin KOÇYİĞİT	297-333
Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın Romanlarında Âyet ve Hadis Bağlamında Metinlerarasılık <i>Intertextuality in the Context of Aya and Hadith in Muhammad Abdalhalim Abdallah's Novels</i> Encümen Bayram, Yasin Pişgin.....	335-359
الاعتماد على الأبحاث الطبية المنشورة في الغرب في بناء الحكم الشرعي Şer'î hükmün Oluşturulmasında Batıda Yayınlanan Tıbbi Araştırmalara Güvenmek <i>Relying on Medical Research Published in the West in Building Sharia Rulings</i> Bahaeddin ALJASEM	361-388
12. ve 15. Yüzyılda el-Ezher'e İlmî Yolculuklar ve Bunun Batı Afrika'daki Bilimsel Gelişmeye Etkisi <i>The Scientific Journey to al-Azhar in the 12th and 15th Centuries and Its Impact on Scientific Development in West</i> Mohamadou Aboubacar MAIGA.....	389-409
Mezhepler Arası Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Mehîr <i>The Mahr in Islamic Law as Comparative Between Sects</i> Muhammed Mehdi AKSOY	411-437
Modern Arap Şairlerinin Fasîh Dil Ve Günlük Konuşma Dilleri Arasındaki İlişki Diyalektîği <i>The Relationship Dialectic Between Faşîh Language And Daily Speaking Languages of Modern Arab Poets</i> Abdelkarim Amin Mohamed SOLİMAN, Senem CEYLAN.....	439-466
İlahiyat/İslâmî İlimler Fakültelerinde Kur'ân-ı Kerîm Dersleri: Ezber mi, Yüzünden Okuma mı? <i>How Qur'an Lessons Should Be in Theology/Islamic Sciences Faculties: Memorizing Surahs or Reading the Text?</i> Fatih CANKURT	467-490
القرائن الحديثة الخارجية وعلاقتها بما يفيد الثابت من أخبار الآحاد Hadislerde Hâricî Karineler ve Bunların Sahih Âhâd Hadislerin İfade Ettiği Hükümlerle İlişkisi <i>The Hadith External Signs and Its Relations to What the "Ahaad" Hadeeths Give Either Possibility or Certainty</i> Asaad Rezaq Ahmed ALKHAWLANİ	491-518
Gizli Yara: Ahlîki Yaralanma <i>The Hidden Wound: Moral Injury</i> Merve Altınlı MACİÇ.....	519-554
Dini Transhümanizmin Bir Örneği Olarak "Tersem Trans-Dini" <i>"Tersem Trans-Religion" as an Example of Religious Transhumanism</i> Büşra YEŞİLYURT, Muhammet YEŞİLYURT.....	555-574
Mısır'ın "Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm" Adlı Yazma Eseri <i>Mısır's Written Work Titled "Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm"</i> Mustafa DİLSİZ.....	575-596

Kur'an Kıssalarında Bir Üsve-i Hasene Sunumu: Ebeveyn ve Eğitici Rolüyle Hz. Ya'küb (a.s)
Presentation of a Good Example in the Stories of the Qur'an: Hz. Ya'kub (a.s) in the Role of Parent and Educator
İsmail KILIÇ..... 597-617

موقف البرؤلوة من علم رسول الله صلعم بالغيب
Rasûlullah'ın (s.a.s.) Gayb Bilgisi Hakkında Barelvîler'in Görüşü
Barêlwies' Notion Regarding the Prophet's (pbuh) Knowledge of Unseen
Muhammad Masharib Shah SYED - Ahmet Tahir DAYHAN..... 619-644

VEFAYÂT / Obituary / وفيات

Bitmeyen Bir Yolculuk Olarak Dostluk Üzerine - Sıddık Korkmaz ile Dostluğumuzun Tükenmez Anısına-
On Friendship As An Unending Journey - On The Inexhaustible Memory Of Friendship With Sıddık Korkmaz-
Mehmet EVKURAN 647-659

Sıddık Korkmaz'ın Akademik Çalışmalarına Dair Bir Değerlendirme
A Consideration on the Academic Studies of Sıddık Korkmaz
Ömer Faruk TEBER-Muzaffer TAN 661-671

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب

Sıddık KORKMAZ, İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri
Muhammet ÇİFTÇİ 675-678

Henry CORBİN, Tanrının Yüzü, İnsanın Yüzü: Yorumbilgisi ve Tasavvuf
Naciye ÖZKAN..... 679-683

Hamdi TAYFUR, Vahyin Tarihsel Mahiyeti
Salih TUNA 685-694

Muhammed Muhammed EBÛ MÛSÂ, Mürâca'ât fî Usûli'd-Dersi'l-Belâğ
İsmail ARAZ..... 695-699

Sıddık KORKMAZ, Türklerin İslâm Düşüncelerine Katkıları Mâtürîdî, Yesevî ve Türk Dünyası Üzerine Çalışmalar
Muhammet Fatih EREN..... 701-705

Mehmet Macit SEVGİLİ, İmamü'l-Haremeyn Cüveynî
Hasan DEMİR 707-710

Takdim

Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ın Aziz Hatrasına

İKÇÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi Mîzânü'l-Hakk'ın bu sayısını 25 Haziran 2022 tarihinde meydana gelen elim bir trafik kazasında Hakk'a uğurladığımız Dekanımız Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ın aziz hatrasına atfettik. Sıddık Hocamız, her yıl mutad olarak bir fakültenin ev sahipliğinde düzenlenen İlahiyat-İslami İlimler Fakülteleri Dekanlar toplantısının 2022 Ordu programına üniversitemizi temsilen iştirak ettiği sırada *rahmeti Rahman'a kavuştu*.

Dergimizin bu sayısında onun yazılarını okumak yerine sayıyı atfetmenin derin hüznünü yaşıyorum. Bu sayı vesilesiyle hocamızı anmayı, ondan söz etmeyi, vefa duygumuzun bir ifadesi olarak hocamız hakkında birkaç kelimem söylemek için yazıyorum.

Bizim tanışıklığımız oldukça eski yıllara dayanır. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak Sıddık Korkmaz hocamız ile yakın bir zamanda başlamıştık. O günden itibaren aramızda bir hukuk oluştu. Onun zihnimde kalan en önemli yanı; okumayı-yazmayı sevmesi, yurt içi ve dışında bilimsel toplantılara katılmayı ilke edinmesidir. Yoğun çalışma temposu nedeniyle gezmeye vakit bulamadığından genelde odasında kitapları ile baş başa kalmayı yeğledi. Odalarımızın aynı katta olması dolayısıyla birbirimizi ziyaretlerimiz ve bunlar esnasında yaptığımız müzakereler bugün bile tazeliğini koruyan değerli hatıralardır.

Rektör olarak İKÇÜ İslami İlimler Fakültesine Dekan ve Mezhepler Tarihi hocasına olan ihtiyacı birleştirip Sıddık Hoca'yı üniversitemize davet ettim. Telefon ile ulaştığımda kendisi Azerbaycan'da bulunuyordu. Sonuçta davetimi kabul edip fakültemizde göreve başladı. Uzun süre burada da birlikte görev yaptık. Onun ilme olan merakı, ciddiyeti, farklı konuları bilimsel açıdan değerlendirmedeki mahareti hep dikkatimi çekmiştir. Sıddık Hoca'nın uzunca bir zamandır hayata geçirmek istediği bir hafızlık projesi vardı. Geldiği günden itibaren onu hayata geçirmek için neredeyse her akşam kafa yorardık. İslami İlimler Araştırma Vakfı'nı çeşitli nedenlerle faaliyete geçiremediğimizden projeyi tam olarak başlatamadık. Bu duruma rağmen "mü'minin niyeti amelinden hayırlıdır" (Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebir, Riyad 1415/1994, VI, 185) hadisinin ifade ettiği üzere hoca, vefatında o yolda bulunuyordu. İş adamlarından bir grubun talebi üzerine haftada bir yaptığımız sohbetler de uzunca bir süredir devam etmekteydi. Bunlar ve burada yazamadığım birçok faaliyet inşallah onun hayır hanesine yazılacaktır.

Benim için Sıddık Korkmaz, neredeyse her akşamın bir-iki saatini birlikte geçirdiğimiz, İslami İlimler Fakültesinin geleceğini, Müslümanların ahvalini, dini-dünyayı konuştuğumuz, sohbet ettiğimiz iyi bir dosttu. Fakültemize de önemli hizmetlerde bulundu. Bu sayıda onu tanıtan hayatı ve ilmi çalışmaları ile ilgili yazılara yer veriliyor. Onunla ilgili söylenebilecek çok şey var ancak bu konuları burada ayrıntılarıyla okuyacağınızdan detaylarını ilerideki sayfalara havale ediyorum. Ben hocayı ebedi aleme yolcu ettiğimiz o güne ilişkin bazı hususları ifade etmek istiyorum;

Vefat haberini aldığımızda ailesine haberi verme görevini yerine getirmemiz hayatımızın en zor anlarından birisidir. Gerçekten bir taraftan derin üzüntünün verdiği güçsüzlük diğer taraftan haberi ailesine ulaştırmanın ağır yükünü taşımamanın zorluğunu hissettik. Eşim ile birlikte Fakültemizden Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ ve eşi, Üniversite Genel Sekreteri Nuretdin MEMUR ile Tıp Fakültemizin Dekanı Prof. Dr. Fatih Esat TOPAL'ı da davet ederek bu üzücü haberi birlikte verdik. Zaman ilerleyince insanı bir tepki olarak dinmeyen gözyaşları arasında son dünyevi görevlerimizi ifa etmek üzere ailesi ile gerekli görüşmeleri yaptık. Bu arada YÖK Başkanımız sayın Prof. Dr. Erol ÖZVAR ile Diyanet İşleri Başkanımız sayın Prof. Dr. Ali ERBAŞ Sıddık Hocamızın eşine taziyelerini ilettiler. Aile tarafından Aksaray'a defin kararı alındı. Ordu Üniversitesi Rektörümüz Prof. Dr. Ali AKDOĞAN'ın yakın ilgisi ile teçhiz işlemleri yapıp cenaze ertesi gün Aksaray'a getirildi. Somuncu Baba Külliyesinde şahsımın kıldırıldığı ikindi namazını takiben Sıddık Hocamız, babasının bulunduğu Ervah Kabristanlığına

defnedildi. Cenazesinde Aksaray eşrafı yanında birçok şehirden gelen kalabalık bir cemaat vardı. Cenaze merasimi sırasında yapmış olduğum konuşma metnini sizlerle paylaşıyorum:

“Değerli kardeşlerim,

Şu anda Aksaray’ımızın yetiştirdiği değerli bir bilim adamına son görevimizi yapmak, kendisini Hakk’a uğurlamak üzere toplanmış bulunuyoruz.

Prof. Dr. Sıddık Korkmaz ile arkadaşlığımız 1995 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi olarak vazifeye başladığından itibaren kesintisiz şekilde devam etmekteydi. 2019 yılında İKÇÜ İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı görevine davetimize icabet etmesiyle birlikteliğimiz daha özel bir hale geldi. Her yıl mutak olarak yapılan ve bu yıl Ordu Üniversitesi’nin ev sahipliğinde düzenlenen İlahiyat-İslami İlimler Fakülteleri Dekanlar toplantısına katılmak üzere gittiği Ordu’da geçirdiği trafik kazasında hayatını kaybetti. Emir O’nun, hüküm O’nun, takdir O’nun, O’na aidiz ve O’na döneceğiz, takdir ettiği kadar ömrümüz var, takdire tedbir kâr etmiyor! Biz “elest bezmi”ndeki sözleşme ile zaten O’na teslim olmuşuz. Dolayısıyla o da takdire boyun eğdi ve Rabbine kavuşmak üzere yola çıktı. Hz. Peygamber (s.a.s.), “ilim için yola çıkan dönünceye kadar Allah yolundadır” (Tirmizî, “Fazlu’l-ilm”, 2) buyurur ve Allah yolunda ölen de şehid hükmündedir, biz Sıddık hocamızın bu paye ile Rabbine kavuştuğuna inanıyoruz. Çünkü ülkemizin yetiştirdiği değerli bir bilim adamı olarak hep ilim yolunda oldu, alanına değerli katkılar sağladı, öğrenciler yetiştirdi, eserler yayımladı, bulunduğu yerde bilimsel konuları tartıştı ve ömrü de yine ilim uğruna gittiği ve İlahiyat-İslami İlimler Fakültelerinin amaçlarını daha verimli şekilde gerçekleştirebilmelerinin önünü açacak görüşmelerde nihayete erdi.

Dostlar! İnsan olarak bizim hayatımızın iki gerçeği var:

Birincisi bu dünyanın fani olduğu ve can taşıyan bütün varlıkların ölümü tadacağı gerçeği! Kim olursak olalım ölüm ile bir gün mutlaka yüzleşeceğiz. Önemli olan ölüm değil nasıl öldüğümüz ve geride ne bıraktığımız! Çünkü yaşadığımız gibi öleceğiz ve geride bıraktıklarımız ile anılacağız!

İkinci gerçeklik de ölümün bir yok oluş değil bizi yoktan var eden Yüce Rabbimize kavuşma anı, ölümün de onun giriş kapısı oluşudur.

Bu iki gerçekliği de dikkate alarak şunu söylemek isterim ki bu dünyadan giderken eli boş gitmemek, yaratılış gayesine uygun hareket edip Rabbimizin huzuruna alınımız açık şekilde varabilmek, insanlar için faydalı işlere imza atabilmek, hoş bir sada bırakabilmektir. Ben değerli kardeşim Sıddık Korkmaz’ın arkasında üç şey bıraktığını söylemek isterim:

Birincisi, itibar bıraktı. Ülkemizin muhtelif şehirlerinden cenazesine gelen birçok insan, okunan dualar, hatimler, binlerce taziyeler bunun şahididir.

İkincisi, alanı ile ilgili değerli eserler bıraktı. Bu çalışmalarının Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadis-i şeriflerinde ifade buyurduğu üzere “sadaka-i cariye” olarak amel defterinin açık kalmasını sağlayacak şekilde olduğuna inanıyorum.

Üçüncüsü, temiz bir aile bıraktı. Eşine vefat haberini vermeye gittiğimizde, Çiğli Gençlik Merkezi’nde insanımızın sorunları ile meşgul bulunuyordu. Ümmete hizmetkâr olacak üç evlat bıraktı. Kendilerine sabr-ı cemil ve hayırlı, bereketli, istikamet üzere bir ömür diliyorum.

Bu vesile ile Sıddık Korkmaz kardeşim�e tekrar rahmet diliyorum. Mekânı cennet, makamı âli olsun. Allah taksiratını affetsin.”

Ruhu şad, mekânı cennet olsun.

Prof. Dr. Saffet KÖSE

Izmir Kâtip Celebi Üniversitesi Rektörü

Editörden

Allah'a hamd, Rasûlü'ne salât ve selam olsun.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*nin on beşinci sayısını siz değerli okuyucularımızla paylaşmaktan büyük mutluluk duymaktayız. Dergimiz, her sayıda yayın kalitesini daha ileri seviyeye taşımayı amaç edinerek akademik üslûp ve etik değerlerden ödün vermeden yoluna devam etmektedir. Dergimize gönderilen çalışmaların her biri, yayın ilkelerimize uygunluk bakımından ön değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Ön değerlendirme ile birlikte çalışmalar, intihal programı ile kontrol edilmektedir. Dergimize gönderilen makaleler, *iThenticate* yazılımı ile benzerlik taramasından geçirilmektedir.

Dergimizin on beşinci sayısı, 25 Haziran 2022 günü elim bir trafik kazası sonucu vefat eden, İslami İlimler Fakültesi Dekanı merhum Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ın aziz hatırasına ithaf edilmiştir. Dolayısıyla bu sayımızda araştırma makaleleri yanı sıra merhum Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ın anısına ailesi ve meslektaşları tarafından kaleme alınan üç adet vefayât yazısı da yer almaktadır. Kitap incelemeleri bölümünde de, dört farklı kitap incelemesinin yanında, merhum Korkmaz'ın kitaplarını değerlendirmek üzere iki kitap incelemesi hazırlanmıştır. Merhum dekanımızın hatırasını yâd etmek üzere vefayât yazısı kaleme alma zahmetinde bulunan meslektaş ve dostlarından Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Prof. Dr. Ömer Faruk Teber ve Doç. Dr. Muzaffer Tan'a müteşekkirimiz. Yine merhum dekanımızın hatırasını yâd etmek üzere iki eserini değerlendirme zahmetinde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Çiftci ve Arş. Gör. Muhammet Fatih Eren'e teşekkürlerimizi sunarız. Vefayât yazıları ve kitap incelemeleri ile okuyucularımız, merhum Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ın akademik hayatı ve çalışmaları daha yakından inceleme ve tetkik etme fırsatı bulmuş olacaktırlar.

Emek mahsülü çalışmalarını yayımlamak üzere dergimizi tercih eden kıymetli yazarlarımıza, makaleleri titizlikte inceleyen değerli hakemlerimize, dergimize gönderilen yazıları özenle gözden geçirecek gerekli işlemleri yapan alan editörü, yazım editörü, dil editörü, editör yardımcısı ve son okuyucu görevlerinde bulunan değerli meslektaşlarımıza teşekkürlerimizi sunarız.

Gayret bizden, tevfik şânı yüce Allah'tandır.

Doç.Dr. Raşit Çavuşoğlu

Baş Editör

Babam Prof. Dr. Sıddık Korkmaz

Babam Prof. Dr. Sıddık Korkmaz Aksaray'ın Sarayhan Kasabası'nda 1970 yılında doğdu. İlk ve orta öğrenimini Aksaray ve Develi'de tamamladı. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1992 yılında mezun oldu. Aksaray İmam-Hatip Lisesi'nde Meslek Dersleri Öğretmeni olarak memuriyete başladı. 1995 yılında Selçuk Üniversitesine İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak atandı ve bu alanda dersler vermeye başladı. "Abdullah b. Sebe" adlı teziyle Yüksek Lisansını tamamladı. Doktora eğitimine Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam etti. Bu dönemde, bir yıl süreyle Ürdün Amman Üniversitesi'nde alanıyla ilgili araştırma ve incelemelerde bulundu. Yurda döndükten sonra doktora çalışmasını tamamlamak üzere Ankara Üniversitesi'ne tayin edildi. "Tarihi Süreç İçerisinde Sebeiyye" isimli teziyle doktorasını tamamladı. Doktorasını tamamladıktan sonra tekrar Selçuk Üniversitesi'ndeki görevine döndü ve alanı ile ilgili dersler vermeye başladı. "Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi ve Oluşum Süreci" isimli çalışması ile Doçentlik unvanı elde etti. Amerika Birleşik Devletleri, Indiana eyaletindeki Bloomington Üniversitesinde 2011 yılında üç ay süreyle misafir hoca sıfatıyla bulundu. Selçuk Üniversitesinin önce Konya daha sonra ise Necmeddin Erbakan Üniversitesi adını aldığı dönemde İlahiyat Fakültesinde profesörlük kadrosuna atandı. 2019 yılında İzmir Kâtip Çelebi İslami İlimler Fakültesinde dekan olarak görevlendirilmiş, vefatına kadar bu görevini sürdürmüştür.

Babam Prof. Dr. Sıddık Korkmaz, yayınlanmamış altı yayınlanan on iki toplamda ise on sekiz kitabı olan, iyi bir eğitmen ve yazardı. Öğrencilerini çocuklarından ayırmamış, kendisini yetiştiren bu devlet ve millete aynı şekilde faydalı olabilmeyi kendine görev bilmiş bir ilim adamıydı. Bu yolda Hindistan'dan Amerika'ya, İran'dan Bosna Hersek'e, Kazan'dan Almanya'ya birçok coğrafyada sempozyumlara katılmış ve bilimsel araştırmalarda bulunmuştur. İngilizce dışında Farsça ve Arapça öğrenmiş ve bu dildeki kaynakları orijinal dilinde okumaya özen göstermiştir.

Taha Korkmaz

*Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi eski dekanı
merhum Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ın oğlu*

Araştırma Yazıları
Research Papers
البحوث



İmâmiyye Şîası'nda İlelü'l-Hadîs İlmî ve Zayıf Hadîsle Münasebeti

Öz: Zâhiren sahib görünen hadisin isnad ya da metnindeki inkıtâ, irsal, tedlîs, idrac, iklab, teârûz, tashîf gibi gizli ve kapalı kusurları inceleyen bir ilim olan ilelü'l-hadîs, hadîs ilimleri içinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu ilimde söz sahibi olabilmek için hadîs râvîlerinin hâllerine, isnadlara ve hadîs metinlerine vukûfiyyetin yanı sıra, güçlü bir hafıza, tecrübe ve uzmanlık gerekmektedir. Erken dönemden itibaren Ehl-i sünnet âlimleri bu ilme ehemmiyet vermiş ve bu alanda kıymetli eserler telif etmişlerdir. Ehl-i sünnet'e nisbetle Şii ülemânın ilelü'l-hadîs konusuyla daha az ilgilenmesi dikkat çekicidir. Şîa hadîs usulü eserlerinde, Ehl-i sünnet kaynaklarında ilelü'l-hadîsle ilgili verilen bilgiler büyük ölçüde tekrar edilmiştir. Bu ilmi, sadece Şîa hadîs kaynakları üzerinden örneklerle inceleyen yeterli çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma; illet ve ilelü'l-hadîs konusunda Ehl-i sünnet ve Şîa arasında bir fark olup olmadığını, cerh ve ta'dîl ilmi sayesinde tesbit edilen zayıf hadîs ile ilelü'l-hadîs ve mu'alel hadîsin münasebetini, Şîa'da ilelü'l-hadîs konusunda nispeten az çalışma yapılmasının sebeplerini konu edinmektedir. Bu çerçevede Şii âlimler tarafından telif edilen hadîs usulü eserlerinde verilen bilgiler ve ilelü'l-hadîs konusunda telif edilmiş az sayıdaki eser esas alınarak Şîa'nın ilelü'l-hadîs ilmine bakışı değerlendirilecek ve büyük ölçüde Tûsî'nin *Tahzîbü'l-ahkâm*'i ile sınırlı olarak illetin sebebi ve illetli hadîslerin nasıl tesbit edildiği üzerinde durulacaktır. Literatür taraması ve bilgilerin analizinin metod olarak benimseneceği çalışmada illet ve ilelü'l-hadîs konusu, Sünnî usul ve ilal kaynaklarındaki bilgilerle Şîa kaynakları mukayese edilerek Ahbârî ve Usulî ekollerin illet konusuna yaklaşımları değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, İlelü'l-hadîs, İllat, Şîa, Ulûmü'l-hadîs.

İbrahim
KUTLUAY* 

The Science of Ilal al-Hadith in Shīa and Its Relationship with Weak Hadith

Abstract: As a sub-branches of Hadith science *Ilal al-hadith* examines the hidden and implicit fault such as *inqita* (interruption), *irsal* (loosing), *tedlīs* (misrepresentation), *idraj* (interpolation), *iqlab* (mixing up), *ikhtilāf* (disruption), *tashīf* (misreading) in the chain of hadiths (*isnad*) or text which seem apparently authentic. To be expert in this science, a *muhaddith* needs to know the states of the transmitters of hadith, *isnads* and hadith texts and besides having a strong memory, experience and expertise. From the early period, Ahl al-Sunnah scholars gave importance to this science and wrote valuable works in this field. It is noteworthy that Shiite scholars have less studies on *ilal al-hadith* compared to Ahl al-Sunnah. Shia hadith methodology books just repeat to a large extent the information about *ilal al-hadith* taking place in the sources of Ahl al-Sunnah; because there are not enough studies examining this science with examples on just Shia hadith sources. Therefore, basically our study tries to answer three questions; is there any difference between Ahl al-Sunna and Shīa on the issue of *illa* and *Ilal al-hadith*, what is the relationship between weak hadith and defective hadith, which were determined by the science of *al-jarh wa al-ta'dīl* (discrediting and accrediting) and is there any role of Akhbārî approach on *al-Kutub al-Arbaa* in the producing relatively little study on *Ilal al-hadith* in Shīa. In this context, based on the information given in the hadith methodology books written by Shiite scholars and the few works that have been written on *ilal al-hadith*, it will be evaluated the view of Shīi scholars on the science of *ilal al-hadith* and studied the reason of *illa*, and how defective hadiths are determined mostly with framework of Tûsî's *Tahzīb al-Ahqām*. In this study, in which the literature review and analysis of the information will be adopted as a method, the approach of the Akhbārî and Usulî schools to the subject of *illa* will be evaluated by comparing the information about the subject of *illa* and *ilal al-hadith* in the methodology books of Ahl al-Sunna.

Keywords: Hadith, Ilal al-hadith, Illa, Shīa, Hadith Sciences.

* Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, E-Posta: ibrahim.kutluay@ikcu.edu.tr ORCID ID: orcid.org/0000-0003-31499556.

Giriş

İlelü'l-hadîs ilmi, hadis ilimleri içinde önemli bir yeri hâiz olup bu alanda ancak uzman olanlar söz sahibidir. Bu ilmin kıymeti yüksek olmakla birlikte, onunla meşgul olan âlimlerin sayısı pek azdır. Bunun sebebi, ilelü'l-hadîsin zor ve meşakkatli bir ilim olmasıdır. Ancak bu ifadeden bu ilmin ihmal edildiği sonucu çıkarılmamalıdır; zira o, Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) sünnetine ve hadislere hizmet etmektedir. İlelü'l-hadîsin inceliklerini ve yöntemlerini iyi bir şekilde öğrenebilmesi için araştırmacının hadisleri ve râvileri derin bir incelemeye tâbi tutmaya ihtiyacı bulunmaktadır. Neticede bu ilmin hakkının yerine getirilemeyeceği, ancak ciddi gayretler sonucu ilelü'l-hadîste uzmanlaşabileceği anlayışı, onunla ilgilenenlerin sayısının az olmasına yol açmıştır.¹

İlelü'l-hadîsin mahiyeti, bütün rivayetlerle mi, yoksa belli özelliklere sahip rivayetlerle mi ilgilendiği, illel konularıyla hangi âlimlerin alâkadar olduğu soruları önem arz etmektedir. Sünnî usul âlimlerinden İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) illet ve muallel hadisle ilgili olarak "Esasen illetler, hadisi mecrûh yapan "gizli kusurlar"dan oluşur. Bu sebeple *muallel hadis*, zâhirinde illet yokmuş gibi görünse de, hadisin sıhhatine zarar veren bir illetin tesbit edildiği hadistir. Tetkik işlemi, zâhiren sıhhat şartlarını kendinde toplayan sika râvilerin oluşturduğu isnada (ve metne) uygulanır. Bir râvinin hadisin rivayetinde tek kalması, diğer râvilerin ise ilgili hadisi tek başına rivayet edenin hadisine muhalif olarak rivayette bulunması, söz konusu hadisteki kusurun tesbit edilmesine yardım eder. Ayrıca bazı karfîneler, meselâ mevsûl hadiste irsal yapılması (mevsûl rivayetinin mürsel olarak nakledilmesi), merfû hadisin mevkûf olarak nakledilmesi veya bir hadisin diğer hadise katılması yahut da bir râvi tarafından başka tür hataların (vehm) yapılması gibi (hadisin illetli olabileceği) hususlarda alanın uzmanı muhaddisi uyarır. Muhaddis, bu konuda zann-ı gâlibine göre hareket ederek hadisi şüpheli görür veya tereddüd eder yahut da hüküm vermeyip *tevakkuf* eder. Bütün bunlar var olduğu müddetçe, hadise sahih hükmünün verilmesine engel teşkil eder"² diyerek illetin zâhiri sahih görünen sika râvilerin rivayetlerinde söz konusu olduğuna vurgu yapmıştır.

*Dirâyetü'l-hadis*le uğraşan münekkid âlimler, hadisin hem isnadını hem de metnini değerlendirmişlerdir. Onlar, hadisin sahih sayılabilmesi için her ikisinin de sahih olması şartını aramışlar ve "Senedin sahih olması metnin de sahih olmasını gerektirmez"³ şeklinde bir kaide geliştirerek bunu hadislerle tatbik etmişlerdir. *İllet*

¹ Bk. Âdil Abdülcebbar Sâmîr Şâtî, *İlelü'l-hadîs fi Tehzîbi'l-ahkâm* (Necef: Şirketü'l-Ârif li'l-A'mâl, 1434/2013), 69-70.

² Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs* (thk. Nureddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1423/2002), 89-90; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs Tercümesi* (Arapça Metinle Birlikte), çev. İbrahim Kutluay (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 120.

³ Bk. Cemal b. Muhammed es-Seyyid, *İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ve cühüdühü fi hidmeti's-sünneti'n-*

konusu, bu kâidenin uygulandığı en geniş alandır; zira illet, sahih bir hadisi, sahihlik derecesinden düşürmektedir.⁴ Dolayısıyla hadis illetli ise *muallel* adını almakta ve neticede o hâliyle zayıf hadis kategorisine girmektedir.

Öte yandan usûl-i hadîse dair eser kaleme alan Şîî âlimlerin ilel konusundaki tarif ve terimleri, bu konuda öncü olan Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014) ve İbnü's-Salâh gibi Ehl-i sünnet âlimlerinden aldıkları, ancak söz konusu tanımlara hadisin kaynağı olarak Hz. Peygamber'e on iki mâsum imamı ve Hz. Fatıma'yı da dâhil ederek ilel konusunu yorumladıkları dikkat çekmektedir.⁵ Hatta bazı Sünnî araştırmacılar Şîa'da ilelül'-hadîs ilminin mevcut olmadığını ifade etmişlerdir.⁶ Şîî hadis usulü müellifleri, usûl kitaplarında tedlîs konusuna yer vermişler, ancak Şîî kaynaklarda yeterli misâl bulamadıklarından Sünnî usûl eserlerinde verilen örneklerle başvurmaya zorunda kalmışlardır.⁷

Ehl-i sünnet'ten Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813), Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. el-Medîni (ö. 234/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Zür'a ed-Dımaşkî (ö. 281/894), Bezzâr (ö. 292/905), Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 307/919), İbn Adî (ö. 365/976), Dârekutnî (ö. 385/995), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi ulemâ, ilel konusunda mütehasis olup bu alanda önemli eserler⁸ telif etmişlerdir.⁹ Ayrıca yakın dönemde ilelül'-hadîse

nebevîyye ve ulûmihâ (Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye, 2004), 1/356; ayrıca bk. Sezai Engin, "Hadisin Tashîhinde Sened ve Metnin Sihat İlişkinine İlet ve Şâz Bağlamında Metodolojik Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/31 (2015), 159.

⁴ Yavuz Ünal, "Hadiste İlet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadisin Değerlendirilmesi", *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 42.

⁵ Abdullah b. Muhammed Hasan el-Mâmekânî, *el-Mikbâsü'l-hidâye fî ilmî'd-dirâye* (Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1921), 1/274; Adil Sâmir Şâtî, *İlelül'-hadîs fî Tehzîbi'l-ahkâm* (Necef: Şirketü'l-Ârif lî'l-A'mâl, 2013), 64.

⁶ Eşref Cizâvî, *İlmül'-hadîs beyne asâleti ehlî's-sünne ve intihâlî's-Şîa* (Mısır: Dâru'l-yakîn lî'n-neşr ve't-tevzî, 1430/2009), 302.

⁷ Bk. Serdar Demirel, *Ulûmül'-hadîs beyne ehlî's-sünne ve'l-cemâah ve's-Şîati'l-İmâmiyye el-İsnâ Aşariyye*. International Islamic University of Malaysia (IIUM). IIUM Press, 2009), 296-297.

⁸ Şu'be b. Haccâc'ın (ö. 160/777) *el-İlel'*; Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/847) *el-İlelül'-menkûle an Yahyâ b. Maîn'*; Ali b. Medîni'nin (ö. 234/848) *Kitâbü'l-ilel'*; Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifetü'r-ricâl'*; İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *İlelül'-hadîs'*; Darekutnî'nin (ö. 385/995) *el-İlelül'-mütenâhiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye'si*; İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-İlelül'-vâride fî'l-ehâdisi'l-nebevîyye'si*; İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) *Şerhu 'İlel't-Tirmizî'si* bunlardan bazılarıdır. Bk. Tirmizî, *el-İlelül'-kebîr* (Muhakkıkın mukaddimesi), 9; Müctebâ Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 160-162; Rahile Yılmaz, "İbn Ebî Hâtim er-Râzî ve 'İlelül'-hadîs Adlı Eseri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 11/2 (2013) 45-71.

⁹ Geniş bilgi için bk. Hemmâm Abdürrahîm Saîd. *el-İlel fî'l-hadîs: Dirâse menheciyye fî dav'i erhi ilel't-Tirmizî li İbn Receb el-Hanbelî* (by. ts. 1400/1980), 27-34.

dair Ehl-i sünnet âlimleri tarafından yapılmış birtakım çalışmalar¹⁰ varsa da Türkçe'de Şîa'da doğrudan ilelü'l-hadîs ilmini ve problemlerini inceleyen bir çalışma tesbit edemedik. Şîa ile ilgili araştırmalarından tanıdığımız Serdar Demirel, Ehl-i sünnet ve Şîa açısından hadis ilimlerini değerlendirdiği çalışmasında, sahih hadisin tanımında onun şâz ve illetli olmaması gerektiğine dair tartışmaları zikretse de müstakil bir başlık altında ilelü'l-hadîse yer vermemiştir.¹¹ Âdil Abdülcebâr Sâmîr Şâtî *İlelü'l-hadîs fî Tehzîbi'l-ahkâm*¹² adıyla bir çalışma yapmıştır. Araştırmamızda bu eserden istifade ettik.

Aşağıda önce hadislerin isnad ve metinlerine zarar veren illetlerin ne olduğu, cerh- ta'dîl ile ilelü'l-hadîsin münasabeti üzerinde durulacak ve makalenin hacmi de düşünülerek bu illetler, genellikle Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü'l-ahkâm*'ında yer alan rivayetlerle sınırlı olarak örneklendirilecektir. Ayrıca Ehl-i sünnet'le mukayese edildiğinde Şîa'da ilelü'l-hadîs ilmine dair pek az çalışma yapılmasının Ahbârî anlayışla alâkasının olup olmadığı sorgulanacaktır. Usulcülerin kullanımında hükmün kendisine bağlandığı durum, gerekçe, sebep ve hikmet anlamındaki illet, araştırmamızın dışındadır.

1. Hadis İliminde İlet

Aşağıda illetin tanımı, sebepleri, çeşitleri ve zayıf hadise muallel denip denmeyeceğine dair tartışmalar üzerinde durulacaktır.

1. 1. İletinin ve Muallel Hadisin Tanımı ve Mahiyeti

Sözlükte illet; (عَلَّ) fiil kökünden masdar olup “hastalık ve kusur” gibi anlamlara gelmektedir.¹³ Bununla beraber bu kelimenin “tekrar”, “meşgul olma”, “sebep” gibi anlamları da bulunmaktadır.¹⁴ Bu kelimenin ihtiva ettiği “tekrar” anlamı, tekrar tekrar bakıp hadisin isnad ve metnini değerlendirme gerektirdiği için, terim mânasıyla alâkalı görülmüştür. *İlet* kökünden türetilip kusurlu hadis

¹⁰ Meselâ Muhittin Düzenli, “Klasik Literatürdeki İlet Tanımı ve Kapsamı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/22 (2009), 97-121; Rahile Yılmaz, “İbn Ebî Hâtim er-Râzî ve 'İlelü'l-hadîs Adlı Eseri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 11/2 (2013), 45-71; Sezai Engin, “Hadisin Tashîhinde Sened ve Metnin Sihat İlişkinine İlet ve Şâz Bağlamında Metodolojik Bir Yaklaşım”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/31 (2015), 141-165.

¹¹ Demirel, *Ulûmü'l-hadîs beyne ehlî's-sünne ve'l-cemââh ve's-Şîati'l-İmâmiyye el-İsnâ Şariyye*, 122.

¹² Necef: Şirketü'l-Ârif li'l-A'mâl, 1435/2013.

¹³ Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzumi, İbrahim Samerrâî (Beyrut: Müessesetül-A'lemî, 1408/1988), 1/88; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî el-Cevherî, *es-Sihâh Tacü'l-lüga ve sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Atar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1376/1956), 5/1773.

¹⁴ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tacü'l-lüga ve Sıhahu'l-Arabiyye*. 5/1773. thk. Ahmed Abdülgafûr Atar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1376/1956), 5/1773; Muhyiddin el-Müsevî el-Gureyfi, *Kavâidü'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1406/1986), 233.

anlamına gelen *muallal* ise (عَلَّلَ kökünden) *muallün, muallelün, ma'lûlün* şeklinde de okunur. Bunlar içinde daha çok kullanılan *muallal*, (تَعْلِيل) masdarından ism-i mef'ûl olup “ileti/kusuru açığa çıkarılmış” demektir.¹⁵ Fıkıhta *illet*, hükmün konmasına zemin teşkil eden “sebeup ve gerekçe”, hadiste ise “hastalık” ve “kusur” anlamlarında kullanılır.¹⁶

Bir hadis terimi olarak *illet* “hadislerde bulunan, ancak mütehasıs âlimlerin tesbit edebileceği, gizli, kapalı ve çoğunlukla hadisin sıhhatine zarar veren kusur” anlamına gelmektedir.¹⁷ İletin daha genel anlamı ise “hadisin sıhhatine zarar veren her türlü kusur”dur.¹⁸ Seneddeki zâhirî illetlere *irsal, tedfîs, inkıta, ta'lik, i'dal* örnek olarak verilebilir. Metinde illet ise hadisin Kur'ân-ı Kerim'e, sabit bir hadise, akl-ı selime, tarihî gerçeklere ve ilmî tecrübelerle aykırı olmasıdır. Hâkim, illeti ilk tarif eden ve ilelül-hadîs ilmine müstakil bir bölüm tahsis eden muhaddistir.¹⁹

Muallal/illetli hadis ise “zâhirî kusursuz görüldüğü hâlde mütehasıs âlimler tarafından metin ve senedinde gizli ve sıhhatine zarar veren bir kusur tesbit edilen hadis”tir.²⁰

¹⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1773; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 11/467; Ebü'l-Feyz Murtaşâ Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülalim Tahâvî (Kuveyt: Vizâretü'l-İ'lam, 1968/1387), 30/44; Mehmet Efendioğlu, “Muallal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/312-313; Hasan es-Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye fi şerhi'r-risâle el-mevsûme bi'l-vecîze li'l-Bahâî*, nşr. Mâcid el-Garbvî (by. yy. 1413/1992), 293.

¹⁶ Mâlik Mustafa Vehbî el-Âmilî, *Buhûs fi ilmi'd-dirâye ve'r-rivâye şerhu Vecîzeti's-Şeyh el-Bahâî* (Beyrut: Dâru'l-Hadîf, 1428/2008), 128.

¹⁷ Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 44; Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Hamevî İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fi muhtasar ulûmi'l-hadis'n-nebevî*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986). 52; Hüseyin b. Abdissamed el-Hârisî el-Âmilî, *Vusûlü'l-ahbâr ilâ usûli'l-ahyâr* (Bağdat: Mecmau'l-İmam Hüseyin), 2015), 1/412.

¹⁸ Ahmed Naim Babanzâde, “Mukaddime”, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 1/183; Abdullah Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 134.

¹⁹ Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987), 1/21; Âmilî, *Vusûlü'l-ahbâr ilâ usûli'l-ahyâr*, 1/412.

²⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 187; ayrıca bk. Ebû Muhammed Zeynüddin b. Ali Şehîd-i Sâni, *er-Riâye li hâli'l-bidâye fi ilmi'd-dirâye*, thk. Gulâm Hüseyin Kayseriyahya, *Resâil fi dirâyeti'l-hadis* içinde I-II, yay. haz. Ebü'l-Fazl el-Hâfızân Bâbulî (Kum: Dâru'l-hadis, 1424/2003), 1/141; Âmilî, *Vusûlü'l-ahbâr ilâ usûli'l-ahyâr*, 1/412; Abdullah Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 1/412; Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed el-Hârisî Bahâî, *el-Vecîze fi ilmi'd-dirâye* (*Resâil fi dirâyeti'l-hadis* içinde, thk. es-Seyyid Hasan el-Hüseynî Âlî'l-Müceddid eş-Şirâzî I-II (Kum: Dâru'l-hadis, 1382/1962), 1/543; Mühezzibü'd-Dîn Ahmed b. Abdullah er-Rıza el-Basrî, *el-Mukniatü'l-enise ve'l-mukniatü'n-nefise*, thk. Ali Rıza Hezzâr, *Resâil fi dirâyeti'l-hadis* içinde, yay.

İllet metinde de bulunmakla beraber daha çok isnadda bulunur.²¹

Öte yandan Şîa hadis usulünde, sahih hadisin illetli olmaması gerektiği şartı hususunda farklı görüşler vardır: Meselâ Şehîd-i Sâni (ö. 966/1559), "Ehl-i sünnet muhaddisleri, sahih olabilmesi için hadisin illetli ve şâz olmaması gerektiği şartını getirmişlerdir; ashâbımız ise sahih hadisin tanımında bu ikisine yer vermez; ancak ihtilaf, mücerred ıstılahtır. Âmme (Ehl-i sünnet), şâz ve muallel hadisi kabul ederler. Hâlbuki biz, bazı karîne ve alâmetlerle (*avâriz*) sahihe dâhil olsalar da bu tür hadisleri kabul etmeyiz"²² diyerek aslında tanımda zikredilmese bile zımnen hadisin illetli olmaması gerektiğini ifade eder. Nitekim Şehîd-i Sâni'nin oğlu Sâhibü'l-Meâlim diye tanınan Hasan b. Zeyniddin (ö. 1011/1602), haberin illetli olmamasını şart koşmuştur.²³ Gureyfi'nin (ö. 1412/1992), sahih hadisi "İsnadı muttasıl, (isnad ve metninin) illetsiz, her tabakada âdil ve zâbit râvilerin mâsuma kadar ulaşan bir isnadla rivayet ettikleri hadistir"²⁴ şeklinde tanımlanması, diğerlerine nisbetle daha uygun gözükmektedir.

Muallel hadisin muhtelif tanımlarındaki müşterek hususlar isnad ya da metindeki illetin gizli ve hadisin isnad ya da metnini yaralayıcı olması; kusurun isnadda, metinde ya da her ikisinde olabilmesi, hadisin zâhirinin kusurdan sâlim görünmesidir. Bununla birlikte bazı araştırmacılara göre, *muallelin* "râvileri arasında cerhe uğramış bir râvinin yer aldığı hadis" şeklindeki tanımı²⁵ dikkate alındığında illeti, "gizli kusur" yerine hadisin sıhhatine zarar veren, *metâinü aşere* olarak belirlenen kusurlardan kaynaklanan "her türlü kusur" olarak anlamak, daha kapsayıcı olduğu ve illel kitaplarının muhtevaları ile örtüştüğü için daha isabetli gözükmektedir.²⁶ Ancak kanaatimizce şu ayırımı dikkat etmek gerekmektedir: Hadisin bir ya da birkaç râvisi *metâinü aşere* diye nitelenen "açık kusurlar"dan biri ya da birkaçı sebebiyle cerh edilmişse bu râvi zayıf olup

haz. Ebü'l-Fazl Hâfizyân el-Bâbilî (Kum: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003), 2/25; Molla Abdürrezzâk b. Ali Rıza el-Hâirî el-İsfehânî el-Hemedânî, *el-Vecîze fî ilmi dirâyeti'l-hadîs*, thk. Rıza Kubâdlû, *Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde, yay. haz. Ebü'l-Fazl Hâfizyân el-Bâbilî (Kum: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003), 2/546; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/253-254; Ca'fer es-Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs ve'l-ahkâm fî ilmi'd-dirâye* (Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1425/2004), 114; Seyyid Ali Hasan el-Hâşimî, *Buhûs fî nakdi rivâyeti'l-hadîs* (Kum: Menşûrâtü Nâzirîn, 1329/2008), 57.

²¹ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîrî-nezîr*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-Arabî, 1405/1985), 44.

²² Şehîd-i Sâni, *er-Riâye*, 1/166; Gureyfi, *Kavâidü'l-hadîs*, 233.

²³ Sâhibü'l-Meâlim Hasan b. Zeyniddin el-Âmilî, *Münteka'l-cümân*, Kum: Mektebetü Ehlil-Beyt (1362/1943), 1/8.

²⁴ Gureyfi, *Kavâidü'l-hadîs*, 26.

²⁵ Abdullah Aydınli, *Hadîs İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 188-189.

²⁶ Muhittin Düzenli, "Klasik Literatürdeki İllet Tanımı ve Kapsamı Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/22 (2009), 101.

naklettiği hadis *zayıf* sayılır. *Muallel hadis*ın zayıftan farkı ise râvisinin sika olması, ancak naklettiği hadisın derin araştırma ve uzmanlıkla tesbit edilebilen gizli kusur taşımasıdır; zira “gizli bir kusur olarak” illet, sahih hadislerde bulunur. Bunun cerhle bir alâkası yoksa da son tahlilde böyle bir hadis makbul değildir.

1. 2. İletin Sebepleri ve Çeşitleri

Sünnî hadis usulü kaynaklarında illetin meydana gelme şekilleri bir hadisın bir tarikten mürsel iken diğer tarikten müsned (muttasıl), dolayısıyla sahih hadis olarak rivayet edilmesi, hadisın belli bir sahâbîden nakledilmesi meşhur iken başka belde halkının onu farklı bir sahâbîden nakletmesi, bir sahâbîden mahfuz olarak rivayet edilen rivayetin bir tâbîiden sıhhatine zarar verecek şekilde aktarılması, *an'ane* ile rivayet edilen bir hadiste irsalin bulunduğunun mahfûz olan başka tarîk sayesinde anlaşılması, müsned rivayet edilen bir rivayetin mürsel tarîkinin mahfûz olması, râvinin bir tarikten şeyhinin ismini zikrederken diğer tarîkte onu mübhem bırakması, bir şeyhten hadis semâi bilindiği hâlde, rivayet ettiği bir hadisi ondan semâi etmemiş olması, hadisın tarîklerden birinde merfû, diğerinde ise mevkûf olarak rivayet edilmesi, râvinin ma'ruf bir tarîki olup onunla rivayet ederken, bu tarîkteki bir râvinin, bu ma'ruf tarîki bırakıp hadisi başka bir râviden rivayet etmesi ve râvinin bu değişikliğin farkına varmaması şeklinde özetlenebilir.²⁷

Şîi kaynaklarda aynı şekilde illet sebepleri; râvinin yalancılığı (*kizb*), fıskı (kebâir işlemesi), hıfzının zayıf olması, rivayetinde teferrüd etmesi, diğer hadislerle muhalif olarak rivayette bulunması (*şâz*), mevşûl hadiste irsalin mevcut olması, merfû hadisi mevkûf olarak nakletmesi (*vakf*), irsalde bulunduğuna dair karînelerin bulunması, bir hadisın diğer hadise katılması (*müdreç*),²⁸ râvinin ihtilata maruz kalması, tefâvütü,²⁹ kitaplarının yanması ya da bunların suya mâruz kalarak telef olması sonucu hıfzı sağlam olmadığı için ezberinden naklederken vehim ve hata etmesi, hadisi semâ ya da edâ esasında iyi muhafaza etmemiş olması, sohbetinin azlığı, semâının zayıf olması, tedlîste bulunması,

²⁷ Örnekler için bk. Babanzâde, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (Mukaddime)*, 1/183-188.

²⁸ Ebû Muhammed Zeynüddin b. Ali Âmilî Şehîd-i Sâni, *el-Bidâye fî ilmi'd-dirâye*, thk. Gulâm Hüseyin Kayseriyaha, *Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde I-II, yay. haz. Ebü'l-Fazl el-Hâfızyân Bâbulî (Kum: Dâru'l-hadîs, 1424/2003), 1/130; a.mlf., *er-Riâye*, 1/199; Ali Muhammed el-Hindî en-Nasîrâbâdî, *el-Cevheretü'l-azîze fî şerhi'l-vecîze*, thk. Muhammed el-Bereket ve Nimetullah el-Celîlî, *Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde, yay. haz. Ebü'l-Fazl Hâfızyân el-Bâbilî (Kum: Dâru'l-hadîs, 1424/2003), 1/397.

²⁹ Kitabına güvenip hadisini iyi ezberlemeyen râvinin, kitabı zâyi olunca ezberinden rivayet etmesidir. Böyle bir râvinin hıfzından naklettiği hadis, *telkine* mâruz kalabileceği için kusurlu olabilir. Bazen de râvi ilerleyen yaşlarında görme ve işitme duyusunu kaybedebilir.

metne önem verip isnadı ihmal etmesi, mâna ile rivayette bulunması, hadis ilmini ihmal edip fıkıh vb. ilimlerle iştigal etmesi gibi hususlardır.³⁰

İlletin meydana geldiği yere/alana gelince yukarıda da ifade edildiği gibi *illet*, isnadda ya da metinde, bazen her ikisinde olabilir.³¹ *Metinde illet* mâna ile rivayet, kişinin râviye ya da kendisine ait olup mâsumaya ait olmayan sözü, açıklama sadedinde, hadisin metnine katması ve onu işiten râvilerin söz konusu fazlalığı hadisin aslından zannederek o şekilde nakletmeleri (idrac),³² metni ziyadeli olarak nakletme, rivayetın diğer metinlerle çelişmesi (ihtilaf, teâruz); hadiste geçen bir kelimenin nokta, hareke ve harflerinde onları yanlış zabtederek mânayı değiştirecek şekilde tashifte bulunması, râvinin rivayet ettiği hadisle amel etmemesi, hadisin terkinin bozuk olması ve mâsumun sözüne benzememesi, hadis metninin üslubunun Arapça kaidelerine aykırı olması, kat'ı bir delile ters düşmesi gibi hususlarla meydana gelir. Bütün bunlar râvinin zabtının sağlam olmadığını ve hadisin illetli olduğunu gösterir.³³ Bunlar hadislerdeki illetleri tesbit etmede yardımcı unsurlardır.

Senedde illet ise râvinin kesinlikle bir araya gelmediği bir râvi (şeyh)den hadis nakletmesi (tedfîs), senedde başkalarının böyle bir râviye (münkerü'l-hadîs) muhalefet etmeleri, mevşül hadisi mürsel olarak nakletmesi ya da aksi, merfû rivayeti mevkûf yapması (vakf), bir seneddeki râvileri diğer senedin içine katması (idrac), başka hiçbir kimsenin nakletmediği rivayeti tek başına nakletmesi (münker), rivayetın diğer rivayetlerle çelişmesi (şuzûz), râvilerin baba ve oğul adlarını zikrederken takdim - tehir gibi yollarla değişiklik yapması (kalb), hadiste nokta hatası (tashîf) ya da hareke ve harf hatası yapma (tahrif) gibi yollarla olur.³⁴ Görüldüğü gibi gerek illetin tanımında gerekse illetin meydana gelme sebepleri ve geldiği yerler hususunda Ehl-i sünnet hadis usulü ile Şîa hadis usulündeki bilgiler örtüşmektedir.

1. 3. Zayıf Hadise Muallel Denip Denmeyeceğine Dair Tartışmalar

Hâkim en-Nîsâbûrî ve İbnü's-Salâh'ın illetin tanımında "sahih hadislerde bulunan cerhle alâkası olmayan gizli kusur" kaydını koymaları,³⁵ *ileti* ve *muallel* hadisi cerh ve tâ'dilden ayırmaktadır. Bu ayırım sonucu, zâhiri kusursuz

³⁰ Bk. Şâtî, *İlelü'l-hadîs fî Tehzîbi'l-ahkâm*, 98-111.

³¹ Âmilî, *Vusûlü'l-ahbâr ilâ usûli'l-ahyâr*, 1/412.

³² Sözün kime ait olduğu belli ise bu *idrac* değildir. bk. Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû - Mevkûf İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 236.

³³ Bk. Şâtî, *İlelü'l-hadîs fî Tehzîbi'l-ahkâm*, 191, 192, 223.

³⁴ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahyâr*, 1/412.

³⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 90; Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, 359.

gözükmele birlikte uzmanlar tarafından diğer *şâhid* ve *mütâbî*lerini toplama; râviyi, şeyhlerini ve hadis elde ettiği yer ve zaman gibi hususları derin araştırma neticesinde gizli kusuru (illet) tesbit edilen rivayetlere *muallal* denilmiştir. Nevevî (ö. 676/1277) illeti, “zâhiri sâlim görünse de kapalı ve hadisi yaralayıcı bir kusur” olarak değerlendirmiştir.³⁶ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Hâkim ve İbnü's-Salâh'ın görüşünü benimseyerek hadisin muallal olarak nitelendirilebilmesi için gizli bir kusurunun tesbit edilmiş olmasını şart koşmuştur.³⁷ Buna Şîî kaynaklar tarafından da iktibas edilen bir misâl zikredeceğiz:

Ya'lâ b. Ubeyd < Süfyân es-Sevrî < Amr b. Dînâr < İbn Ömer < Nebî (s.a.v) “*Alıcı ve satıcı (birbirlerinden ayrılmadıkça) muhayyerdir*” hadisinin metni sahih olmakla beraber isnadı *muallal* olup sahih değildir. İsnadda yer alan Amr b. Dînar, Abdullah b. Dînâr'ın kardeşidir. İkisi de sikadır. Sevrî'nin ashâbı ondan rivayet etmişlerdir. Ya'lâ, Abdullah b. Dînar yerine kardeşinden naklederek vehimde bulunmuştur.³⁸

Öte yandan zikrettiğimiz *illet* tanımları, bazı ilel kitaplarında cerh edilen râvi ve rivayetlerle ilgili değerlendirmelere zıt gözükmektedir. Bu durum daha sonraki dönemde illet kavramında “genişleme olduğunu”, her türlü kusurun illet olarak değerlendirildiğini düşündürmektedir; buna açık cerh sebepleri de dâhildir. Nitekim Endülüslü ve Mağribli muhaddislerin çoğunluğuna göre hadisteki kusurun gizli olması şart değildir; kabul şartlarına uymayan irsâl, inkitâ, i'dâl, tedlîs ve iztrâb gibi kusurları ihtiva eden bütün rivayetler *muallal*dir. Bundan dolayı bazen kizbû'r-râvî, gaflet, sû-i hıfz gibi zayıflık sebepleri ilel olarak da nitelendirilmiş de bu isabetli değildir. Hatta Tirmizî, neshi illet sebeplerinden biri olarak kabul etmiştir.³⁹ Karışıklığa sebep olmamak için ilel kaynaklarındaki metrûk, münkerü'l-hadîs gibi râvilerin açık kusurlarına taalluk eden cerh tabirlerini, illete hamletmek gerekir.⁴⁰ Zira hadiste açık bir inkita varsa bu, rivayeti doğrudan münkatı ve zayıf yapar. Ancak muallal böyle değildir, zira onun râvisinin zâhîrde sika, rivayetin illetsiz olması gerekir. İşte zâhiri sahih görünen bir rivayetin derin araştırma sonucu kusuru tesbit edilmişse mezkûr kusura bağlı olarak bu rivayet yeni bir ad alır. Meselâ merfû olarak rivayet edilmiş olan bir hadisin araştırma sonucunda doğrusunun mevkûf olduğu

³⁶ Nevevî, *et-Takrîb*, 44.

³⁷ İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbnî's-Salâh*. thk. Rebî' b. Hadi Umeyr (Riyad: Dâru'r-Raye, 1409/1988), 2/710, 745-746. 2/710, 745-746.

³⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 91; Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdü'tullâbi'l-haka'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik sallallahu 'aleyhi ve sellem*, thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi (Medine: Mektebetü'l-İman, 1408/1987), 1/243.

³⁹ Tirmizî, *el-İlel*, 5/736; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 93; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 44; Âmilî, *Vusûlü'l-ahbâr ilâ usûli'l-ahyâr*, 1/412.

⁴⁰ Abdürrahîm Saîd. *el-İlel fi'l-hadîs*, 26.

anlaşılsa⁴¹ bunun merfû şekli *muallel*, mevkûf şekli ise *sahih* adını alır.⁴² Meselâ İbn Ebî Hâtim < Babası Ebû Hâtim < Süleyman b. Ubeydillah er-Rakkî < Ubeydullah b. Amr < Abdümelik b. Umeyr < Câbir b. Semure isnadiyla nakledilen rivayete göre, birisi Resûlullah'a (s.a.v.) 'Ailemin giydiği elbise içinde namaz kılabilir miyim? diye sormuş, Resûl-i Ekrem, "Evet, ancak o elbiseye bulaşmış (onu necis hâle getiren) bir şey görürsen onu yıka!" buyurmuştur. İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), babası Ebû Hâtim'in (ö. 277/890) bu hadis hakkında "Bu hadisi Süleyman b. Ubeydillah bu isnadla merfû olarak rivayet etmişse de o (Câbir b. Semure'nin [ö. 60/680] söz ve görüşü olup) mevkûftur"⁴³ dediğini dile getirmiştir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, isnadın zâhiri sahih olup sika râvi(ler), sikadan rivayet etmişse ve hadisin metninde zâhirî bir muhalefet ve teâruz yoksa cerh - ta'dîl ilminin bu noktada görevi biter, bundan sonra zâhiri kusursuz görünen hadiste gizli kusur bulunup bulunmadığını arama faaliyeti başlar. Bu, ilelül-hadîsin konusudur.⁴⁴ Bununla birlikte Tirmizî'nin (ö. 279/892) *İlel'*inde *bid'atü'r-râvi*, *ittihâm bi'l-kizb*, *fuşu'l-galat* gibi *metâinü aşere* içinde yer alan cerh sebeplerini zikretmesi⁴⁵ ile râvinin yalancı olması, hafızasının zayıflığı gibi cerh sebeplerinin hadisi illetli hâle getirdiği,⁴⁶ hatta Tirmizî'nin, neshi illet olarak değerlendirdiği dikkate alındığında, cerhin illetle çok sıkı bir ilişkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. *Sahîh muallel*, *sahih şâz* gibi taksimat,⁴⁷ her illet ve şâzın hadisi sahih olmaktan çıkarmayacağını ortaya koymaktadır.

İllet kavramının "gizli ve kapalı" anlamı, istilâhî mânasıyla alâkalıdır. Ancak Düzenli'nin de vurguladığı gibi pratikte illet, gizli olsun açık olsun hadisin sıhhatine zarar veren her türlü kusur olup illel türü eserlerin muhtevasına uygun düşmektedir.⁴⁸ İlelül'-hadîs disiplininin açık-gizli bütün kusurları kapsayacak genişlikte bir muhtevaya sahip olduğu belirtilmektedir.⁴⁹ Bununla beraber zâhiri

⁴¹ "İçkiden sakınınız, çünkü o kötülüklerin anasıdır" sözünün Hz. Osman'a ait (mevkûf hadis) olduğu tesbit edilmiştir. Bununla birlikte o, hataen Hz. Peygamber'e izâfe edilmiştir (merfû hadis). Şu hâlde bu rivayetin merfû olarak rivayet edilmesi illetli, mevkûf şekli ise sahihtir. Bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *İlelül'-hadîs*, thk. Sa'd b. Abdillâh el-Hamîd, Halid b. Abdurrahman vd. (byy. Metâbiu'l-Hamidî, 1427/2006), 4/486.

⁴² Geniş bilgi için bk. Sabri Çap, *Hadis İliminde Merfû - Mevkûf İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 212-235.

⁴³ İbn Ebî Hâtim, *İlelül'-hadîs*, 2/506.

⁴⁴ Tirmizî, *el-İlelül'-kebir*, derleyen Ebû Tâlib el-Kâdî, thk. Seyyid Subhî es-Sâmerrâî vd. (Beyrut: Âlemül'-Kütüb, 1409/1989), muhakkıkın mukaddimesi, 8.

⁴⁵ Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Muammer Fuad Abdülbâki (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 5/839.

⁴⁶ Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 44.

⁴⁷ Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 44.

⁴⁸ Bk. Düzenli, "Klasik Literatürdeki İlet Tanımı ve Kapsamı Üzerine Bazı Mülâhazalar", 117, 118.

⁴⁹ Mustafa Macit Karagözoğlu, "İlelül'-hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV

sahih olan hadisin metninin ya da râvisinin gizli bir kusur/illet (mualllel) taşıması ile râvinin açık bir kusur taşıması (zayıf hadis) arasında, başka bir ifade ile *ilelül-hadîs* ile *cerh* arasında erken dönemde bir ayırma gidildiğini, daha sonra her türlü *illet* sebebinin *cerh* içinde değerlendirilmeye başlandığını söyleyebiliriz.

Şîa'ya gelince daha önce de ifade ettiğimiz gibi Şehîd-i Sâni'nin sahih hadis tanımı, hadisin illetli ve şâz olmaması gerektiği ve zabt şartına yer vermediği için tenkit edilmiştir. Bununla beraber Şehîd-i Sâni, ashâbımız sahih hadisin tanımında bu iki şartı zikretme de şâz ve illetli hadisi kabul etmemektedir. Ehl-i sünnet ise tanımda şart olarak aradıkları hâlde illetli ve şâz hadisleri kabul ederler diyerek kendisini savunmaktadır.⁵⁰ Adalet şartının zabtı ihtiva ettiği ileri sürülse de zabtın ayrıca zikredilmesi gerekir.

Şehîd-i Sâni'nin mualllel hadisi zayıf içinde değerlendirmesini Vehbî el-Âmilî problemler bulur. Vehbî el-Âmilî, Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tezhîb*'indeki mualllel rivayetler meselesini tartışır.⁵¹ Onun ifadesine göre hadis zâhirde illetsiz ve râvileri sika ise onların naklettiklerine, hadisin illetli olmama ihtimaline binaen, itimat edilir. Hadisin zımında illetli olması, onu zayıf yapmaz.⁵² Zira illeti henüz tespit edilememiştir ve hadisin zâhiri sahihtir. *İllet* ve *şuzûz* ise hadisin sahih olmasına engeldir. Bundan dolayı Şîi âlim Vehbî el-Âmilî'nin *şâz olmayan sahih*, *şâz sahih*; *illetli olmayan sahih* ve *mualllel sahih* gibi kategorilerden söz ettiği, gerek *mualllel sahihin* gerekse *şâz sahihin* reddedileceği görüşünde olduğu dikkat çekmektedir. Zira ona göre bir haberde illet olduğuna dair tek başına zan, haberin zayıf sayılıp reddedilmesi için yeterli değildir. Ancak illetin varlığı kesin biliniyorsa ya da zan, muteber bir zan ise bu durumda haber zayıf sayılır.⁵³ Vehbî el-Âmilî; "Şehîd-i Sâni, Tûsî'nin *Tezhîbü'l-ahkâm*'ında yer alan bazı ahbârın isnad ve metinlerde bu türden illetlerin çok sayıda olduğunu zannetmiştir" diyerek onun bu görüşüne katılmadığını ifade etmektedir. Vehbî el-Âmilî'ye göre Mâmekânî (ö. 1351/1932), iyice araştırmadan Şehîd-i Sâni'nin görüşünü benimsemiştir.⁵⁴ Ancak doğrusu, Tûsî'nin *Tezhîbü'l-ahkâm*'ın telif amacını ifade ederken belirttiği gibi, imamlardan nakledilen ahbâr arasında ihtilafı, münkâtı, mürsel, müdelles, müdrec, musahhaf, muzdarib rivayetlerin mevcut olduğudur.⁵⁵

Yayınları, 2020), 22/84.

⁵⁰ Şehîd-i Sâni, *el-Bidâye*, 1/130; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/253-254. Geniş bir değerlendirme için bk. İbrahim Kutluay, "İmâmet Nazariyesinin Şîa Hadis Metodolojisi Üzerindeki Tezâhürleri", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 11.

⁵¹ Bk. Vehbî Âmilî, *Buhûs fî ilmi'd-dirâye ve'r-rivâye şerhu Vecîzeti's-Şeyh el-Bahâî*, 128-130.

⁵² Vehbî Âmilî, *Buhûs fî ilmi'd-dirâye ve'r-rivâye şerhu Vecîzeti's-Şeyh el-Bahâî*, 129.

⁵³ Bk. Vehbî Âmilî, *Buhûs fî ilmi'd-dirâye ve'r-rivâye şerhu Vecîzeti's-Şeyh el-Bahâî*, 119-130.

⁵⁴ Vehbî Âmilî, *Buhûs fî ilmi'd-dirâye ve'r-rivâye şerhu Vecîzeti's-Şeyh el-Bahâî*, 130. O, Şehîd-i Sâni'nin her kitaba itimat ettiğini ileri sürerek onu eleştirmiştir.

⁵⁵ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî. *Tezhîbü'l-ahkâm*. thk. es-Seyyid Hasan Horsan.

2. İlelü'l-Hadîs İlimi

Bu başlık altında ilelü'l-hadîsin tanımı zikredilecek, ayrıca onun önemine, aralarında derin farklılıkların görüldüğü Ahbârî ve Usûlîler'in illet ve ilelü'l-hadîs konusuna yaklaşımlarına değinilecektir.

2. 1. Şîa'ya Göre İlelü'l-Hadîsin Tanımı ve Konusu

Yukarıda illetin tanımı üzerinde durmuş, Şîa hadis usulü kaynaklarının Ehl-i sünnet hadis usulü kaynaklarında geçen tanımları iktibas ettiklerini belirtmiştik. Şîa kaynaklarına göre, hadislerdeki gizli ve hadisin sıhhatine zarar veren illetleri inceleyen *ilelü'l-hadîsin*⁵⁶ konusu, "İsnadı zâhîren muttasıl gözükse de isnadın irsal ve inkita ya da idrac, iklab gibi kusurlarla hadisin metninin *muallal* olması" dir. Hâlbuki haberin delil olabilmesi için illetli olmaması gerekir.⁵⁷

İlelü'l-hadîs ilmi, zayıflardan daha çok, sika râvilerin ve meriviyatının durumu, onlara âriz olan her bir kusurun tetkiki ile ilgilenir. Bu ilmi kıymetli yapan husus budur. Bu maksatla *ilel* âlimleri çeşitli metotlar kullanırlar. İlelü'l-hadîs ilmi, râvinin vehm, ihtilat gibi sebeplerle zayıf sayılması gibi zabt kusurlarını inceler, muhaddisin rivayet ettikleri ile akranı olan diğer muhaddislerin rivayetlerini mukayese eder. Bu suretle hadisi zabt bakımından râvinin akranı arasındaki konumu belirlenmiş olur; zira bunun râvinin zabtının sağlam ya da zayıf olmasında rolü bulunmaktadır.⁵⁸ Görüldüğü gibi Şîa usûl kaynaklarında zikredilen bilgilerden de anlaşılın, ilelü'l-hadîs ilminin konusunun, uygulamada böyle gerçekleşme de, teorik olarak sika râviler ve rivayetleri olduğudur.⁵⁹

2. 2. İlelü'l-hadîs İlminin Önemi ve İletleri Tespit Etme Yolları

Hadis râvi ve metinlerine derin bir vukûfiyet gerektiren bu ilme muhaddisler büyük ehemmiyet atfetmişlerdir. Zahiri sahih görünen bir hadis, birçok yönden illetli olabilir; hâlbuki bu illetler tespit edilmedikçe hadisi mecrûh yapmaz; zira mecrûh bir hadis, sâkit ve zayıftır. Sika râvilerin illetli olduğunu bilmeden rivayet ettikleri rivayetlerde illete çok rastlanır. Bu durumda hadis ma'lûl/illetli sayılır.

Hadislerdeki illeti bilmenin yolu ve bu konudaki hüccet hıfz, derin anlayış ve bilgi sahibi olmak, hadisin çeşitli tariklerini bir araya getirip karşılaştırmak, râvilerin farklılaşmasına dikkat etmek, zabt ve sağlamlık durumlarını değerlen-

Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363/1944), 1/2 (Mukaddime).

⁵⁶ Şehîd-i Sâni, *el-Bidâye*, 1/130; Âmilî, *Vusûlü'l-ahbâr ilâ usûli'l-ahyâr*, 1/412-413.

⁵⁷ Gureyfi, *Kavâidü'l-hadîs*, 233.

⁵⁸ Şâtî, *İlelü'l-hadîs fi Tehzîbi'l-ahkâm*, 54.

⁵⁹ Şâtî, *İlelü'l-hadîs fi Tehzîbi'l-ahkâm*, 301.

dirmektedir.⁶⁰ Nitekim Hâkim, hadis ilminin şubelerinden olan *ilelü'l-hadîs* önemini ifade sadedinde Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) "Bir hadisin illetini bilmem bana (daha önce rivayet hakkını elde etmediğim) yirmi yeni hadis yazmamdan daha sevimlidir" dediğini nakletmiştir.⁶¹ İlel konusunda uzmanlık ise sezgi ve ilhamla kazanılır ve bu, uzun bir tecrübe gerektirir. Bunu ifade sadedinde Abdurrahman b. Mehdî, "Hadisin kusurlarını tanımak ilhamla olur. Hadisi illetli diye nitelendiren bir münekkide 'Bunun illetli olduğunu nereden bildin?' diye sorsan onun bir delili yoktur (ancak onun illetli olduğunu tecrübe ve uzmanlığı ile bir şekilde bilir) demiştir.⁶² Keza İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), "O, hadis ilimlerinin üstünü, en hassası ve saygın olanlarındandır. Bu ilimde ancak hıfzı kuvvetli, uzman ve derin kavrayış sahibi kimseler mâhir olabilir" diyerek ilelü'l-hadîs âlimlerinde bulunması gereken özelliklere vurgu yapmıştır.⁶³

Şîî ulemâya göre de hadislerin isnad ve metinlerindeki illeti bilme, hadis ilimlerinin en büyüklerinden ve hassas olanlardandır. Bu sebeple ilelü'l-hadîs, üstünlük bakımından hadis ilimlerinin başında yer alır. Bu ilimde ancak hadislerin ve hadis ilimlerinin derinliklerine nüfuz edebilenler, hıfzı çok olanlar, bu alanla çok meşgul olanlar,⁶⁴ râvilerin hâl ve dereceleri konularında uzmanlaşanlar başarılı olabilir.⁶⁵ Bunların yanı sıra hadis münekkidinin sahih isnadları bilmesi, sika râvileri tanınması, beldelerin râvi ve rivayetlerine vâkif olması, râvilerin vefat tarihlerini bilmesi, müdellis ve muhtelit olanlardan haberdâr olması gerekir.⁶⁶ Bundan dolayı hadislerin ihtiva ettiği illetleri, her muhaddis çabucak ve kolayca anlayamaz. Bu konuda bir misâl vermekle iktifa edeceğiz:

Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Verrâk < Ebû Hamîd Ahmed b. Hamdûn el-Kassâr < Müslim b. Haccâc isnadıyla naklettiği bir rivayete göre Müslim b. Haccâc (ö. 261/875) hocası Buhârî'nin (ö. 256/870) yanına gelerek onu alnından öpmüş "Ey hocaların hocası, muhaddislerin seyyidi, ilel konusunda hadisin tabibi! Müsaade et, ayağını da öpeyim demiş ve size

⁶⁰ Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 44.

⁶¹ Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyî' Muhammed en-Nîsâburî Hâkim, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed b. Fâris (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1424/ 2003), 359.

⁶² Hâkim, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, 359. Hâkim, Abdurrahman b. Mehdî'nin görüşlerini İbn Ebî Hâtim'in *İlelü'l-hadîs*'inden (1/19) nakletmiştir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *İlelü'l-hadîs*, 1/19.

⁶³ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 90.

⁶⁴ Şâtî, *İlelü'l-hadîs fî Tehzîbi'l-ahkâm*, 58.

⁶⁵ Şehîd-i Sâni, *el-Bidâye*, 1/130; a. mlf., *er-Riâye*, 1/199; Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahyâr*, 1/412; Nasîrâbâdî, *el-Cevheretü'l-azîze*, 2/397; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/275; Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 114.

⁶⁶ Geniş bilgi için bk. Şâtî, *İlelü'l-hadîs fî Tehzîbi'l-ahkâm*, 112-120.

Muhammed b. Selâm < Muhalled b. Yezîd el-Harrânî < İbn Cüreyc < Mûsâ b. Ukbe < Süheyl < Babası < Ebû Hüreyre < Nebî (s.a.v.) isnadıyla gelen ve meclisin kefâretine dair “*Kim bir mecliste bulunur ve orada yaygara ve ileri geri konuşmalar çoğalırsa meclisten kalkmadan önce şöyle dua ederse bu mecliste işlediği günahlar bağışlanır: “Sübhâneke Allâhümme ve bihmadik, lâilâhe illâ ente ve etübü ileyk/Allahım sana hamd ederek Seni bütün noksanlıklardan tenzih ederim. Senden başka ilah/ma’bud yoktur. Sana tevbe ederim”* şeklindeki metni nakletmiştir. Müslim hocası Buhârî’ye “Bu hadisin illeti nedir?” diye sorduğunda Buhârî, ‘Bu hoş bir hadistir. Dünyada bu konuda bu hadisten başka rivayet bilmiyorum. Ne var ki yukarıdaki isnad (tedlîs sebebiyle) malûldür. Buhârî, metni aynı olan hadisin sahih olan isnadını şöyle sevk etmiştir: ‘Buhârî < Mûsâ b. İsmail < Vüheyb < Süheyl < Avn b. Abdillah...’⁶⁷ Buhârî’nin belirttiğine göre Mûsâ b. Ukbe’nin Süheyl’den hadis semâi bilinmemektedir.⁶⁸ Bu durumda Vüheyb’in zikredilmediği önceki hadisin isnadında tedlîs bulunmaktadır.

Hadis münekkitleri mevkûf rivayetleri merfû yapan, tedlîste bulunan râvileri tesbit etmişler ve rivayetleri konusunda dikkatli davranmışlardır. Meselâ İbn Adî (ö. 365/975), Ebû Ali el-Hasan b. Ali b. Şebîb el-Muammerî’nin (ö. 295/907) mevkûf hadisleri merfû olarak naklettiğini ve hadislere aslında olmayan eklemeler yaptığını tesbit etmiştir.⁶⁹

Hülâsa ilelü’l-hadîs ile cerh ve ta’dîl ilmi, Sünnet’i muhafaza ve müdafaa noktasında birbirini tamamlar. Şu farkla ki ilelü’l-hadîs, hadisin zâhiri sahih olsa da onu yaralayıcı gizli ve kapalı kusurları tespit etmeyi amaçladığından daha fazla uzmanlık gerektirmektedir. Bu ilimde zayıf râvilerin yanı sıra güvenilir râviler de zabt durumlarına göre mukayeseli olarak incelenir ve hataya düştükleri rivayetler belirlenir.⁷⁰

2. 3. Ahbârî ve Usûlîler’in illet ve İlelü’l-Hadîs Konusuna Yaklaşımları

Şîa’da iki hâkim ekol olan Ahbârî ve Usûlîler’in arasında illet ve ilelü’l-hadîs konusunda imamların ahbârına yaklaşımlarından kaynaklanan bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Mezkûr iki ekolün bu husustaki görüşlerini bilmeden ahbârın cerh ve ta’dîle ihtiyacı olup olmadığı iddiasını anlamlandırabilmek mümkün değildir.

⁶⁷ Hâkim, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs*, 361-362. Ahmed b. Hanbel’in isnadı < Haccâc < İbn Cüreyc < Mûsâ b. Ukbe < Süheyl b. Ebî Sâlih < Babası < Ebû Hüreyre < Resûlullah (s.a.v.) şeklindedir. *Müsned*, 16/261.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târihu’l-kebîr* (Haydarabâd: Dâru’l-Meârifî’l-Usmâniyye, ts.), 4/105.

⁶⁹ J. Brown, “Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Hadîth Scholars Approached the Backgrowth of Isnâds in the Genre of ‘Ilal al-Ĥadîth”, *Islamic Law and Society* 14/1 (2007), 10.

⁷⁰ Karagözoğlu, “İlelü’l-hadîs”, 22/49.

Kısaca ifade etmek gerekirse Şîa'nın aşağıda müstakil bir başlık altında inceleyeceğimiz ilelü'l-hadîse dair pek az çalışma yapmasının, hatta sahih hadisin tanımında illetli ve şâz olmama şartını zikretmemesinin temelinde, şeriatta karînelerle desteklenen ve mâsumlardan gelen haberleri (ahbâr), bunlarla amel edilmiş olmasını dikkate alarak kat'î ve yakîn ifade eden bir delil olarak kabul eden Ahbârî anlayış yatmaktadır. Bu sebeple Şîa içinde tarihî süreçte teşekkül eden Ahbâriyyûn (Ehl-i eser)⁷¹ ile Usûliyyûn'un (Ehl-i re'y) hadis anlayışları ile illet ve ilelü'l-hadîse yaklaşımlarını dikkate almak gerekmektedir.

Ahbârîler, hadisleri sahih ve zayıf olarak ayırmakta ve illeti zayıf hadis içerisinde mütalaa etmektedirler.⁷² Ahbârîler'e göre, müdekaddimûn dönemi fakîhlerinin yanında bulunan ve karîne ya da delillerle desteklenmiş haberler hüccettir.⁷³ Mâsum imamdın geldiği kat'i olmayan ve karînelerle desteklenmeyen haberlerde ise o haberin isnadını tetkik etmek gerekmektedir. Usûlîler'in aksine genel olarak Ahbârîler, cerh ve ta'dîl ilmine ehemmiyet vermemektedirler. Öyle ki onlar râvinin güvenilir olup olmasının değil, naklettiği hadisle amel edilip edilmemesinin ve bu konudaki şöretin esas alınacağını ileri sürmüşlerdir. Buna göre meşhur ve amel edilen rivayete aykırı olan haber terk edilir. Buradaki ölçü ricâl ilmi değildir.⁷⁴ Ancak rivayet meşhur değilse, onunla amel edildiği ya da ona muhalif bir rivayetin olup olmadığı bilinmiyorsa, bir râvi ya da rivayetle amel edenler ya da onu terkedener eşitse yahut da birbirine yakınsa nasıl hareket edileceği sorusu cevapsız kalmaktadır.

Ahbârîler'in isnadlarla az ilgilenmelerinin sebebi, *ahbâr* hakkındaki telakkileridir. Ahbârîler'e göre *Kütüb-i Erbaa*'daki hadislerin kaynağı *câmiler* olup onlar, iddia edildiğine göre mâsum imamların sayıları dört bini bulan talebeleri tarafından imamların kontrolünde tasnif edilen ve onayından geçen⁷⁵ *dört yüz asıla*⁷⁶ dayanmakta, dolayısıyla *asıllar* hem *câmilerin* hem de dolaylı olarak *Kütüb-i Erbaa*'nın kaynağını teşkil etmektedir. Bu anlayış, râvilerin araştırmaya gerek olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Hatta Hür el-Âmilî'nin (ö. 1104/1692) yaptığı gibi, Şîi kaynaklardaki isnadların teberrüken zikredildiğini

⁷¹ Tûsî, tabii olarak Ahbârîler'in yanında *hasen*, *müvessak* ve bazı zayıf hadis çeşitleri ile ilgili istihlâhların bilgisinin olmadığını belirtmiştir.

⁷² "Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin Usûllere Yöneltilti Eleştiriler Üzerine Bazı Mülahazalar", 561-579.

⁷³ Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, "Sistemik Ahbârîliğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (2021), 15.

⁷⁴ Vehbî el-Âmilî, *Buhûs fi ilmi'd-dirâye ve'r-rivâye şerhu Vecîzeti's-Şeyh el-Bahâî*, 72.

⁷⁵ Geniş bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve Isnad* (İstanbul: BSR Yayıncılık, 2011), 177-183; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 50, 136.

⁷⁶ Asılların sayısı ihtilâfî olup ancak "on altı" asıl neşredilmiştir. Nşr. Şeyh Mustafavî, Tahran: 1321/1904.

belirtenler vardır.⁷⁷ Onlara göre mütekaddimûn dönemi âlimleri mâsum olan imamlara zaman açısından yakın olduklarından onlardan gelen haberleri elde etmeleri daha kolaydı, onlar bu güvenle isnadlarda yer alan râvileri araştırmaya gerek duymamışlardır. Tûsî, bunlara mütekaddimûn muhaddislerinin yanında, isnad zayıflık içerse bile haberin doğruluğunu gösteren delillerin çok olduğu gerekçesini ilave etmiştir.⁷⁸

Usûlîler'e gelince, dönem itibarıyla Ahbârîlik'ten sonra geldikleri için bu karîneler, onlara gizli kalmış ya da onlara ulaşamamıştır. Delil teşkil edebilmesi için haber-i vâhidin sahih olması şart olduğundan isnaddaki râvilerin incelenmesi ve hadislerin kısımlara ayrılması kaçınılmaz olmuştur. Böylelikle haberin hadis türlerinden hangisine girdiğine bakılmıştır.⁷⁹ Rivayetlerin kaynağı ile araları açılınca Usûlîler'in onlardan şüphe duymaları ve ıstılahta ayırma gitmeleri ve yeni hadis terimleri ihdas etmeleri kaçınılmaz olmuştur.

Bununla birlikte mütekaddimûn döneminde ortaya çıkan Ahbarîler ile müteahhirûn döneminde zuhur eden Usûlîler isnadı, "delillere dayanan" ve "delillere dayanmayan" şeklinde ikiye ayırmada ittifak etmişlerdir. Aynı şekilde karînelerle desteklenen ve mâsum imamdan geldiği kat'i olan haberle -senedi zayıf olsa bile- amel etme noktasında da ittifak etmişlerdir.⁸⁰ Nitekim Tûsî'ye göre bir haberin hücciyeti isnadın zayıflıktan sâlim olması, rivayeti sahih hâle getiren karîneleri⁸¹ taşıması gibi iki şarttan biri ile sabit olur. Mütekaddimûn ve müteahhirûn ulemâsı bu iki tür haberle amel etmiştir.⁸² Zira karîneli haberler ilim ifade ederler ve onlarla amel etmek caiz olur. İsnâaşerî fırka bu hususta icmâ etmiştir. Tûsî, onların hadis ve usûl kitaplarında rivayet edip kaydettikleri bu tür haberlerle amel etmede birleştiklerini, bunları reddetmediklerini gördüğünü vurgulamıştır.⁸³

⁷⁷ Muhammed b. Hasan Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsîli mesâilü's-şerîa*, thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî (Kum: Müessesetü Âli Beyt li ihyâ't-Türâs, 1414/1993), 30/258.

⁷⁸ Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 16-19.

⁷⁹ Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 16-19.

⁸⁰ Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 23.

⁸¹ Hür el-Âmilî karîneleri şöyle sıralamıştır: a) Râvinin sika olması ve yalan söyleme âdeti olmadığından emin olunması, b) Hadisin, üzerinde icmâ olan *Asıllar'* da ya da sika kişilere ait kitaplarda yer alması, c) Hadisin Kütüb-i Erbaa'nın birinde tahrir edilmiş olması, d) Hadisin *ashâb-ı icmâdan* birinin kitabında yer alması, e) Çeşitli mutemet kitaplarda tekrar edilmiş olması, f) Kendisine muarız bir hadisin bulunmaması. Bk. Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsîli mesâilü's-şerîa*. 30/244-246 (Hâtime); Abdülhâdî Fadlî, *Usûlü'l-hadis* (Beyrut: Merkezü'l-Gadîr, 1430/2009), 118-119; İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 217.

⁸² Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 23.

⁸³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî (Kum: Sitare, 1417/1997), 51; Gureyfi, *Kavâidü'l-Hadis*, 23.

Bununla birlikte Ahbârîler'in savunduğu *Asıllardaki* bütün rivayetlerin zamanın imamına tasdik ettirildiği görüşü,⁸⁴ mücerret bir iddiadan ibarettir. Her ne kadar imamların talepleri tarafından derlenmiş olsa da *Asılların* sayılarının ve mahiyetinin tartışmalı olması ve *Asıllardan* ancak on altısının neşredilmesi,⁸⁵ imamların ahbârının olduğu gibi zabtedildiği iddiasını problemlili hâle getirmektedir. Ayrıca *Asılların câmilere* tam ve sağlam bir şekilde intikal edip etmediği de şüphelidir. Bu sebeple Mirzâ Ebu'l-Hasen eş-Şârânî (ö. 1902-1975), Muhammed Takî et-Tüsterî (1903-1995), Hâşim Ma'rûf el-Hasenî (1919-1983), Âsîf Muhsinî el-Afgânî (1935- 2019) ve Muhammed Bâkır el-Behbûdî (1928-2015)⁸⁶ gibi çağdaş Şîî âlimler, Şîa hadis kaynaklarını tenkide tâbi tutmuşlardır.

Netice olarak Usûlîler açısından *Kütüb-i Erbaa'* da zayıf rivayetlerin varlığı sabit⁸⁷ olduğuna göre bu durum, cerh- ta'dîl ile ilelü'l-hadîs ilimlerine başvurulmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim Usûlîler, *Kütüb-i Erbaa'*daki bazı hadislerin sahih, bir kısmının ise zayıf, hatta merdud olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁸⁸ Buna karşılık Muhammed Emin el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624) gibi Sistematik Ahbârîlik dönemi Ahbârîleri⁸⁹ metinler mâsum imamlardan, senedler ise imamların ashâbından geldiği için sened ve metinleri tetkik ve tahkik ihtiyacı olmadığını ileri sürmüşlerdir. Son tahlilde Usûlîler'in bu hususta daha isabetli davrandıkları anlaşılmaktadır.⁹⁰

⁸⁴ Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî*'sinin zamanın sefiri vasıtasıyla gâib imama arz edilip Gâib İmam Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin (255-/869-) onun hakkında "Şîa'mıza kâfidir" dediği nakledilse de *el-Kâfî*'de yer alıp tenkid edilen rivayetler bu iddiayı sorunlu hâle getirmektedir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Küleynî, *el-Kâfî* (Beyrut: Menşûratü'l-Fecr, 1428/2007), 1/25; Abdullah b. Muhammed Hasan el-Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl fi ahvâlî'r-ricâl* (Necf: yy. 1350/1932), 3/22.

⁸⁵ *Usûl-i sittete aşara mine'l usûlî'l-evveliyye* (thk. Ziyâüddîn el-Mahmûdî), Kum: Dâru'l-hadîs lî't-tibâati ve'n-neşr, 1381.

⁸⁶ Öyle ki Behbûdî'ye göre *Kütüb-i Erbaa'*'nin ilki olan *el-Kâfî*'deki 16194 rivayetten ancak 4428'i sahihtir. Bu neredeyse dörtte birine tekâbül etmektedir.

⁸⁷ Celâlî'ye göre *el-Kâfî*'de 5072 sahih, 144 hasen, 178 müvessak -ki bu eksik zikredilmiştir- 302 kavî, 9485 zayıf rivayet bulunmaktadır. Bk. Seyyid Muhammed Hüseyin el-Hüseyinî el-Celâlî, *Dirâyetü'l-hadîs*, thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseyinî (Beyrut: Müessesetü'l-'Âlâmî lî'l-Matbûât, 1435/2004), 265.

⁸⁸ Abdurrahîm Ahmed Kaveştî, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbârîyyîn ve'l-Usûlîyyîn* (London: Tekvîn, 1436/2015), 82.

⁸⁹ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî - es-Seyyid Nureddin el-Amilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, thk. Rahmetullah er-Rahmeti el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşrî'l-İslamî, 1424), 181-182; Demir, "Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin Usûlîlere Yöneltilmiş Eleştiriler Üzerine Bazı Mülahazalar", 561 vd.

⁹⁰ Hûî, onların bu görüşünü tenkit etmiştir. Bk. Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim Müsevî el-Hûî, *Mu'cemü ricâlî'l-hadîs ve tafsilü tabakâtî'r-rûvât* (Necf: Mektebetü'l-İmam el-Hûî, ts), 1/22.

2. 4. Şîa'da İlelü'l-Hadîse Dair Literatürün Az Olmasının Sebepleri

Şîa'da ilelü'l-hadîs ilmiyle ilgili müstakil eser sayısının pek az olduğu dikkat çekmektedir. Şîa'nın bu alanda yeterince eser telif etmemesinin sebeplerinin başında, yukarıda özetlediğimiz üzere özellikle Ahbârîler'in *Kütüb-i Erbad'*daki rivayetlerin kat'i olduğuna inanmaları ve ilelü'l-hadîs ilmine ihtiyaç duymamaları gelmektedir.⁹¹

Diğer bir sebep ise bu ilmin Tûsî'nin vurguladığı gibi "hadislerle ve râvilerin hâllerine vâkıf olmayı ve onlarla uzun süre iştiğal etmeyi ve güçlü bir hafızayı ve hıfzıtmeyi (hadislerin isnad ve metinleri ile, râvi biyografilerine vâkıf olmayı) gerektirmesidir. Dolayısıyla bu alanda çok az kişi söz sahibi olabilir.⁹²

Şîa'da ilelü'l-hadîs konusunda az sayıda müstakil eser telif edilmesinin yanında erken dönemde telif edilen eserlerin günümüze ulaşmamış ya da matbu olmamaları da önemli bir faktördür. Bu sebeple ilelü'l-hadîsle ilgili bilgiler, daha çok hadis usûlüne dair eserlerde yer almaktadır. Bununla birlikte Seyyid Hasan es-Sadr (ö. 1354/1935) *Nihâyetü'd-dirâye* adlı eserinde Şîa'da ilelü'l-hadîs ilmine dair bazı çalışmaların isimlerini kaydetmiştir.⁹³ Ricâl kitaplarında verilen bilgilerden hareketle *ilel* adı taşıyan eserlere;

a. Yûnus b. Abdîrrahman'ın *Kitâbü ilelî'l-hadîs ve Kitâbü'l-ilelî'l-kebîr*'i,⁹⁴

b. Ahmed b. Hâlid el-Berkî'nin *Kitâbü ilelî'l-hadîs*'i,

c. Fadl b. Şâzân'ın *Kitâbü'l-ilel*'i,⁹⁵

d. Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî'nin *Kitâbü'l-ilel*'i,⁹⁶

e. Seyyid Ali Sâhib'in *Risâle fi'l-ille ve'l-ma'lûl*'u,

f. Muhammed b. İbrahim b. Muhammed Kâsım et-Tâlikânî'nin *Risâle fi'l-ille ve'l-ma'lûl*'ü⁹⁷ misâl olarak zikredilebilir.

Ne var ki mezkûr eserlerin günümüze ulaşım ulaşmadığı bilinmemektedir. Daha önemlisi bu eserlerin ilelü'l-hadîse tahsis edildikleri de kesin değildir. Kitabın adı

⁹¹ İbrahim Kutluay, *İmâmîyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 55-61.

⁹² Şâtî, *İlelü'l-hadîs fi Tehzîbî'l-ahkâm*, 58.

⁹³ Hasan es-Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 29.

⁹⁴ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abbâs en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010), 427.

⁹⁵ Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 295.

⁹⁶ Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 87.

⁹⁷ Mektebetü'l-Bürûcirdî, 1140. Bk. Muhammed Muhsin Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tasânîfi'ş-Şîa* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1403/1983), 15/329.

ilel olarak belirlenmiş olsa da muhtevası hadisin yanı sıra ahkâma ya da fıkha yönelik de olabilmektedir.

3. Şîa Hadis Kaynaklarında İletli Hadisler ve Sebepleri

Yukarıda Şîa hadis usulü ve hadis kaynaklarında illetli hadislerin sebepleri irsal, inkita, tashîf ve tahrif, tedlîs ya da hatalı râviden rivayet etme, isnadda mechul râvinin yer alması, isnadın diğer rivayetle çelişmesi (ızdırab) ve mâna ile rivayet olarak özetlemiştik. Nitekim girişte de bahsettiğimiz çağdaş araştırmacılardan Âdil Abdülcebbar Sâmîr Şâtî *İlelül'l-hadîs fî Tehzîbî'l-ahkâm li'ş-Şeyh et-Tûsî*⁹⁸ adlı bir çalışmada illet ve ilelül'l-hadîsle ilgili kıymetli bilgiler vermesinin yanında *Tehzîbî'l-ahkâm*'da yer alan bazı illetli hadisleri kitabının *Tehzîb'de İletli Hadisler* başlığını taşıyan son bölümünde *senedle ilgili olanlar, metinle ilgili olanlar* şeklinde iki başlık altında değerlendirmiş, onların illetlerine işaret etmiş ve buna dair pek çok örnek zikretmiştir. Şâtî'nin, illeti daha geniş mânada alarak zayıflık sebeplerini de illet içinde (muallal hadis olarak) değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Biz aşağıda illet sebeplerinin her birine birer örnek rivayet zikretmek suretiyle temas edeceğiz.

Şehîd-i Sâni (ö. 966/1559), “isnadın illetli olması” şeklindeki isnad türünün Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü'l-ahkâm*'ında çokça bulunduğunu ifade eder.⁹⁹ Yukarıda zikrettiğimiz Şîi araştırmacı Şâtî, mukaddime kısmında *ahbâr* arasındaki ihtilaf/teâruzlar sebebiyle Ehl-i sünnet gibi mezheplerin Şîa'yı tenkit ettiklerini, onların bu tenkitlerinin bu alanda bilgisi ve lafızların mânasını değerlendirmede basiretleri olmayan kimselerde şüphe uyandırdığını ifade etmiştir. O, “ihtilafli haberlerin ve birbiriyle çelişen hadislerin te'villeri ile ilgilenmek, dindeki en mühim işlerdendir” diyerek¹⁰⁰ niçin bu çalışmayı yaptığını temas etmektedir. Aşağıda illet sebepleri örnek hadisler üzerinden incelenecektir.

3. 1. İrsalden Kaynaklanan İlet

İrsâl kökünden ism-i mef'ûl formundaki *mürsel*, hadis terimi olarak, “tâbiîn neslinden birinin (sahâbeyi atlayarak) doğrudan Hz. Peygamber'den,¹⁰¹ daha genel bir tanımla râvinin mülaki olmadığı mâsum imamdan aradaki vasıtayı (imamın ashâbını) zikretmeden rivayette bulunmasıdır.¹⁰²

Tûsî; el-Hasan b. Muhammed < Bir adam < Abdullah b. el-Vaddâh < Ebû Basîr <

⁹⁸ Necef: el-Ârif li'l-matbûât, 2013.

⁹⁹ Şehîd-i Sâni, *er-Riâye*, 1/200; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/277-278.

¹⁰⁰ Vehbî el-Âmilî, *Buhûs fî ilmi'd-dirâye ve'r-rivâye şerhu Veczeti'ş-Şeyh el-Bahâi*, 294.

¹⁰¹ Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/254-255.

¹⁰² Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 107.

İmam Ebû Abdillâh (Ca'fer es-Sâdık [ö. 148/765]) isnadıyla naklettiği haberde imama, vefat edip arkasında vâris olarak kocasını, annesini, babasını ve erkek kardeşlerini bırakan bir kadının (mirasının nasıl taksim edileceği) hakkında soruldu. İmam miras altı hisse olarak kabul edilir. Bundan kadının kocası, altı hissenin yarısını, yani üç hisse alır; baba iki adet üçte bir alır. Anne altıda bir alır, erkek kardeşler herhangi bir hisse almaz. Onlar (varlığı ile) annenin hissesinin azalıp babanın hissesinin artmasına sebep olurlar. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. ...”¹⁰³

Küleynî (ö. 329/941) ise aynı metni Humeyd b. Ziyâd < el-Hasan b. Muhammed b. Semâa < Ali b. el-Hasan b. Ribât < Abdullah b. Vaddâh < Ebû Basîr < Ebû Abdillâh (Ca'fer es-Sâdık) şeklinde *irsal* ihtiva etmeyen muttasıl bir senedle nakletmiştir.¹⁰⁴ Şu hâlde Tûsî'nin isnadından Ali b. el-Hasan b. Ribât düştüğünden rivayet münkatî'dir. Bunun gibi *Tehzîbü'l-ahkâm*'da irsal sebebiyle illetli kabul edilmiş pek çok rivayet bulunmaktadır.¹⁰⁵

3. 2. İnkıtadan Kaynaklanan İlet

Münkatî, (اِنْقِطَاع) fiilinin ism-i mef'ûlü olup “kesilmiş” anlamına gelir; ittisâlin zıddıdır.¹⁰⁶ Terim anlamı ise “ne tür inkita olursa olsun, senedi muttasıl olarak Hz. Peygamber'e ya da mâsum imama ulaşmayan hadis”tir.¹⁰⁷

Tûsî; el-Hüseyin b. Saîd < el-Kâsım b. Süleyman isnadıyla naklettiği haberde râvi el-Kâsım b. Süleyman, İmam Ebû Abdillâh'a (Ca'fer es-Sâdık) hastalığı sırasında borcunu ikrar ve itiraf eden bir kişinin borcunun ödenip ödenmeyeceğini sordu. İmam “Hasta olan kişinin bu vaziyette ne vâris (lerinden birin)e vasiyette bulunması caizdir ne de mûrisin itirafı” diye cevap verdi.¹⁰⁸

Tûsî'nin kaydettiğimiz bu isnadı, münkatîdir. Sahih olan isnad, el-Hüseyin b. Saîd < en-Nadr b. Süveyd < el-Kâsım b. Süleyman şeklindedir.¹⁰⁹ Zira el-Hüseyin b. Saîd, Kâsım'dan doğrudan hadis rivayet edemez. Bunun sebebi ikisi arasında en-Nadr b. Süveyd'in olmasıdır.¹¹⁰ *İnkita*, aynı hadisin farklı isnadlarının

¹⁰³ en-Nisâ 4/11. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, thk. es-Seyyid Hasan Horsan (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1944), 9/285.

¹⁰⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 7/98.

¹⁰⁵ Diğer örnekler için bk. Şâtî, *İlelü'l-hadis fi Tehzîbü'l-ahkâm*, 229-236.

¹⁰⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1266; Mehmet Efendioğlu, “Münkatî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/12.

¹⁰⁷ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûlü'l-ahyâr*, 1/407.

¹⁰⁸ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/200.

¹⁰⁹ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/137.

¹¹⁰ el-Hüseyin b. Saîd < en-Nadr b. Süveyd < el-Kâsım b. Süleyman isnadı için bk. Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*,

karşılaştırılması ile anlaşılır.¹¹¹

3. 3. Tashîf ve Tahriften Kaynaklanan İlet

Tashîf “sahifede hata etmek” demektir.¹¹² Bu kelimedden türetilen ism-i mef'ûl formundan *musahhaf* “hadisin isnadında yer alan râvilerde veya metninde değişiklik yapılmış haber”dir.¹¹³ *Tashîf* (musahhaf hadis) ile *tahrifin* (muharref hadis) farklı şeyler olduğunu, tashifin harfin noktasında, tahrifin ise harf ve harekede hata yapmaya dendiğini ifade edenler varsa da genel olarak âlimler bu ikisinin aynı anlama geldiği görüşünü benimsemişlerdir. *İsnadda tashîf*; hatalı yazmaktan, kelimelerin birbirine benzemesinden, harflerdeki nokta ve hareketlerden veya nokta koymayı ihmal etmekten yahut da hadisi semâ edenin onu iyi işitmemesinden, râvinin hadisin isnadında geçen bir ismi ya da metnindeki bir kelimeyi, okunuşu yakın olan bir kelime ile karıştırıp yanlış zabt etmesinden kaynaklanır.¹¹⁴ Meselâ Tûsî; Ahmed b. Muhammed < Abbâs b. Ma'rûf < Safvân < Salih en-Neylî < Muhammed b. Ebî Umeyr < Ebû Abdillâh (Ca'fer es-Sâdık) isnadıyla naklettiği haberde Muhammed b. Ebî Umeyr, imama “Meni isabet etmiş yaygı üzerinde namaz kılabilir miyim? diye sormuş, imam “Bunda bir beis yoktur” cevabını vermiştir.¹¹⁵

Bu rivayetin senedinde yer alan Salih en-Neylî isminde tashîf bulunmaktadır. Doğrusu isnaddaki râvinin adının Salih en-Neylî değil es-Sekûnî olmasıdır. Zira Tûsî aynı lafızlarla bu haberi Ebû Abdillâh'tan (sahih isnadla) nakletmiştir. Şöyle ki onun ikinci isnadı; Tûsî < Ahmed b. Muhammed < Babası < Sa'd b. Abdillâh < Ahmed b. Muhammed < Salih < es-Sekûnî < Muhammed b. Ebî Umeyr < Ebû Abdillâh (Ca'fer es-Sâdık) şeklindedir.¹¹⁶ Şu hâlde birinci isnadda, doğrusu es-Sekûnî olan isim, Salih en-Neylî diye zabtedilerek tashîf yapılmıştır.

3. 4. Tedlîsten ya da Hatalı Râviden Rivayet Etmekten Kaynaklanan İlet

Tedlîs sözlükte “bir malın kusurunu müşteriden gizlemek”, “göz boyamak”, “hile yapmak” gibi anlamlara gelir.¹¹⁷ Terim olarak *müddelles* “senedde bulunan kusur

4/178; 6/230; 9/359.

¹¹¹ Muhammed Bâkır el-Behbûdî, *İlelül-hadîs* (Tahran: İntişarat senâ, 1378/1958), 114.

¹¹² Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1384; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 24/ 5.

¹¹³ Şehîd-i Sâni, *el-Bidâye*, I, 127; Basrî, *el-Mukn'atü'l-enîse*, II, 24; Molla Abdürrezzâk, *el-Vecize fî ilmi dirâyetü'l-hadîs*, 2/540-441; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/187; Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 77.

¹¹⁴ Şâtî, *İlelül-hadîs fî Tehzîbi'l-ahkâm*, 247.

¹¹⁵ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/370.

¹¹⁶ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/148.

¹¹⁷ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/ 86.

gizlenerek rivayet edilen hadis” anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁸ Bu hususta Şii ulemânın Sünnî kaynaklardan alıp örnek olarak zikrettikleri bir hadise tekrar yer vereceğiz:

Ya'lâ b. 'Ubeyd (b. Ebî Ümeyye) et-Tanâfisî > Süfyânü's-Sevrî > Amr b. Dînar > İbn Ömer > Nebî (s.a.v.) isnadıyla gelen hadiste Resûlullah'ın (s.a.v.) “...Alıcı ve satıcı buldukları meclisi terkedip birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler”¹¹⁹ buyurduğu nakledilmiştir.¹²⁰

Şii âlim Mâmekânî'nin (ö. 1351/1932) belirttiğine göre Ya'lâ b. Ubeyd (b. Ebî Ümeyye) et-Tanâfisî'nin bu hadisi Amr b. Dînar'dan nakletmesi hatadır; doğrusu Abdullah b. Dînar olmalıdır; dolayısıyla bu isnad illetlidir. Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde ise bu rivayet; Muhammed b. Yahyâ > Ahmed b. Muhammed > İbn Mahbûb > Cemil b. Fudayl > Ebû Abdillâh (Ca'fer es-Sâdık) isnadıyla ve aynı sözlerle geçer.¹²¹

Mâmekânî'nin ifade ettiğine göre, bu hadisin Sünnî kaynaklarda yer alan “yukarıdaki isnad” illetlidir; zira Ya'lâ b. Ubeyd, isnadda Amr b. Dînar'ın ismini zikretmişse de doğrusu Abdullah b. Dînar'dır. Bu durumda hadisin metni sahih ve merfû olsa da isnadı *mualleldir*.¹²² Bu noktada iki hususa işaret etmemiz gerekmektedir:

Bunlardan birincisi, Mâmekânî'nin tedlîsten ya da hatalı râviden rivayet etmekten kaynaklanan illete misâl olarak Sünnî hadis kaynaklarındaki bir rivayeti zikretmesidir. İkinci husus, Sünnî kaynaklarda Resûlullah'ın sözü (merfû hadis) olarak geçen bu rivayetin, Şîa kaynaklarında Ca'fer es-Sâdık'ın sözü olarak nakledilmiş olmasıdır. Şîa hadis usûlüne göre mâsum imamın söz, fiil ve onaylarının merfû sayıldığı bilinmektedir. Bu husus Şîa açısından problem olmasa da aslında Hz. Peygamber'e ait bir hadisin sanki hadisin ilk kaynağı imiş gibi Şîa kaynaklarında mâsum imama atfedildiği görülmektedir. Ehl-i sünnet açısından böyle bir haber, isnadından birden fazla kişi düştüğü için mu'dal, hatta muallaktır. Ayrıca merfû hadisin maktû yapılması söz konusudur. Şîa hadis kaynaklarındaki çoğu haber böyledir.

¹¹⁸ Bahâî, *el-Vecîze*, 1/543; Sübhânî, *Usûlü'l-hadis*, 114.

¹¹⁹ Hadisin diğer isnad ve kaynakları için bk. Buhârî, “Büyü”, 19, 22, 42, 43, 44, 46, 47; Müslim, “Büyü”, 43, 46; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 51; Tirmizî, “Büyü”, 26. Küleynî ve Tûsî, bu rivayeti Ca'fer es-Sâdık'ın sözü olarak nakletmiştir. Bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 5/101; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/20.

¹²⁰ Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 44; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/277.

¹²¹ Krş. Küleynî, *el-Kâfî*, 5/101; krş. İbn Sinân > İbn Mahbûb isnadı ile benzeri nakledilmiştir. *el-Kâfî*, 5/101.

¹²² Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/277. Bu râvî, Süfyân es-Sevrî'den rivayetleri hariç, sika sayılmıştır. İbn Hacer ondaki problem “fihî leyyin” diyerek ifade etmiştir. Dokuzuncu tabakadaki râvilerden olduğu ve 200'lü yıllarda doksan yaşında iken vefat ettiği kaydedilmiştir. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer *Takrîbü't-Tehzîb*, yay. haz. Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996), 538.

3. 5. İsnadda Mechul Râvinin Yer Almasından Kaynaklanan İlet

Cehl (cehâlet) sözlükte “bilmemek, tanımamak”, “hadis öğrenimi ve öğretimi bilinmeyen”, “tek râvisi olan kimse” anlamındadır. *Cehâletü'r-râvi*, hadis öğrenimiyle meşhur olmamış veya âlimler tarafından ilim talebesi olarak tanınmamış ve kendisinden sadece bir râvinin rivayet ettiği hadisin ve böyle bir râvinin sıfatıdır.¹²³ *Mechûlü'l-ayn* ise tek bir rivayeti olduğu için “kim olduğu bilinmeyen râvi”dir. Râvi hadis aldığı şeyhini zikretmeyip ya da bilinmeyen bir râviyi *haddesenî sika* (bana sika biri rivayet etti) ya da “itham edilmemiş biri rivayet etti” vb. diyerek isnadı sevk eder. Râvilerin hallerini araştırma, mechul râvileri tanıma son derece yararlıdır. İsnadda *mechûlü'l-ayn* (*mechûlü'z-zât*) olan râviden nakletme sebebiyle de hadis illetli hâl gelir. Meselâ;

Muhammed b. Ali b. Mahbûb > el-Amrekî el-Bûfekî > Ali b. Ca'fer > kardeşi Mûsâ'dan naklettiğine göre o, kardeşi İmam Mûsâ el-Kâzım'a (ö. 183/799) yolu kesilmiş veya eşyaları batmış olduğundan çıplak kalmış kişinin namaz vakti girmişse bu hâlde nasıl namaz kılacağını sordu. İmam Mûsâ el-Kâzım “*Eğer ot/yaprak gibi bir şey bulursa onunla (kaba) avret yerlerini örter. Rükû ve secde de yaparak namazını tamamlar; üstünü - başını örtecek hiçbir şey bulamazsa namazını ayakta îma ile kılar*” diye cevap verdi.¹²⁴

İsnadda aslında İbn Mahbûb ile el-Amrekî arasında Muhammed b. Ahmed el-Alevî olması gerekirken o, düşmüştür. Dolayısıyla bu rivayette inkıta bulunmaktadır. Ayrıca bu râvi, “*mechûlü'l-hâl*”¹²⁵ olduğundan rivayeti mualleldir.¹²⁶ Diğer bir misâl şöyledir:

Tûsî < Ahmed b. Muhammed < Muhammed b. Hassân < (İdrîs b. el-Hasan) < Ali < Ebû Abdillâh (Ca'fer es-Sâdık) isnadıyla gelen haberde imamın “(Şahitlik edeceğiniz mesele ya da olayı) avucunuzun içini bildiğiniz gibi bilmedikçe şahitlik yapmayınız” dediği nakledilmiştir.¹²⁷

¹²³ Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, 172, diğer tanımlar için bk. a.g. e. 172-173; Mahmûd et-Tahhân, *Teyşîru mustalahî'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1432/2011), 149.

¹²⁴ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/365.

¹²⁵ Muhammed Cevad el-Hüseynî'nin *el-Muayyen alâ Mu'cemi ricâlî'l-hadîs li's-Seyyid el-Hûî* adlı eserinde *Kütüb-i Erbaa'* da yer alan mechul râviler zikredilmiştir. Ayrıca II. Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Bihâru'l-envâr*'ında mechul olan rivayet ve râviler özellikle belirtilmiştir. Meclisî, (II. Meclisî) Muhammed Bâkir b. Muhammed Takî, *Bihâru'l-envârî'l-câmia li-düreri ahbârî'l-eimmeti'l-athâr*, thk. Ali en-Namâzî eş-Şâhrûdî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1429/2008.

¹²⁶ Muhammed Bâkir Muhammed Mü'min Sebzevârî, *Zahîratü'l-meâd fî şerhi'l-irşâd* (Şîa Mektebetü'ş-Şâmîle), 3/296-297. Ancak es-Sebzevârî, arada ne atlanan bir râvi olduğunu ne de Şeyh et-Tûsî'nin bu rivayeti vaslettiğini tasrih etmiştir. A.mlf., aynı yer.

¹²⁷ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 6/1148.

Bu rivayetin isnadında İdrîs b. el-Hasan yer almakta ise de onun biyografisi hakkında ricâl kitaplarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun *el-Kâfî*, *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstıbsar*'da rivayetleri bulunmakta, altı yerde ismi geçmektedir. Mâmekânî, bu ravinin ricâl kaynaklarında hakkında bilgi verilmeyen râvilerden olduğunu belirtmiştir.¹²⁸

Şu hâlde *mechûlü'l-ayn* (kim olduğu belli olmayan râvi) olan bu râvi, aslında *metâinü aşere* içinde yer alan, râvinin adaleti ile ilgili *cehâletü'r-râvi* kusuruna dâhildir, dolayısıyla zayıftır. Bununla birlikte bu rivayet illetli olarak değerlendirilmiştir.

3. 6. İsnadın Diğer Rivayetle Çelişmesinden (Izdirab) Kaynaklanan İlet

Sözlükte *muzdarib* “Bir işteki karışıklık, düzende bozukluk”, “dalgaların birbirine çarpması” gibi anlamlara gelir.¹²⁹ Terim olarak *muzdarib*, “birbirine muhalif olarak rivayet edildikleri için metnin ve senedinin hangisinin esas alınacağına ihtilaf edilen hadis”tir. İhtilaf, ister tek bir râvide veya birçok râvide olsun, isterse ihtilaf müelliften veya istinsah edenlerden kaynaklansın hüküm aynıdır.¹³⁰ Aynı derecedeki iki râvinin birbirine zıt rivayeti arasında tercih yapamama anlamındaki *izdirab*, hadislerde görülen en önemli illetlerden olup râvinin zabtının iyi olmamasından kaynaklanır. Öyle ki râvi hadis aldığı şeyhlerini ve onlardan hadis alan râvileri tam olarak temyiz edemez.

Izdirab senedde, metinde veya her ikisinde olabilir. Meselâ *senedde izdirab*, râvinin bir defasında babası vasıtasıyla dedesinden rivayette bulunması, başka bir defasında ise babasını zikretmeden dedesinden rivayette bulunması ya da bu ikisi dışında üçüncü bir kişiden nakletmesidir.¹³¹

3. 6. 1. Izdirabın Senedde Olması

İsnadda râviler takdim ve tehir edilmişse veya fazladan râvi eklenmiş veya bir ravi çıkarılmışsa, başka bir isnadda olan râvi zikredilmemişse bu tür durumlar *isnadda izdiraba* girer. Izdirabın senedde olmasına aşağıdaki haber örnek olarak zikredilebilir:

Tûsî < el-Hasan b. Muhammed < Muhammed b. el-Hasan el-Attâr < Babası < Ebû Abdillah (Ca'fer es-Sâdık) isnadıyla gelen rivayete göre o şöyle demiştir: “*İkindi*

¹²⁸ Mâmekânî, *Tenkihü'l-makâl*, 8/320; Şâtî, *İlelü'l-hadis fi Tehzîbi'l-ahkâm*, 265.

¹²⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 1/254.

¹³⁰ Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/285; Sübhânî, *Usûlü'l-hadis*, 117.

¹³¹ Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Hüseynî es-Esterâbâdî Dâmâd (Mîr Dâmâd), *er-Revâhişü's-semâviyye fi şerhi ehâdisi'l-İmâmiyye* (Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzma el-Mar'aşî en-Necefi, 1041/1631), 190; Şâtî, *İlelü'l-hadis fi Tehzîbi'l-ahkâm*, 255.

namazını vaktinde kılmayı, güneşin batma(ya yüz tutma)sından evvel kılmamdan daha çok severim.”¹³² “Güneş batmadan evvel kıldığımda (vaktinde eda etmemiş olacağımdan) onun sevabını umamam; ikindi vaktinde kıldığımda ise o geçerli olup kabul edilir.”¹³³

Bundan sonra el-Hasen b. Muhammed b. Semâa < Muhammed b. el-Hasan el-Attâr < Abdullah b. Süleymân < Ebû Abdillâh isnadıyla zikredilen rivayette imamın “*Öğle namazını ikindi vaktinde kılarım*” dediği nakledilmiştir. Hadisin devamı ayındır. Bu rivayetin isnadında *ızdırab* bulunmakta olup bu, râvi el-Attâr’dan kaynaklanmaktadır. Zira o, hadisi bir defasında babası Hasan’dan, diğer seferinde Abdullah b. Süleymân’dan nakletmiştir.¹³⁴

3. 6. 2. Iızdırabın Bazen Metinde Olması

Hadisin metninde bir kelime veya ibarenin başka bir kelime ve ibare ile değiştirilmesi, tashîf yapılması, metnin ihtisar yoluyla nakledilmesi, hazifte bulunulması gibi hususlar, metinde ızdıraba girmektedir. Iızdırabın metinde olmasına aşağıdaki haber misâl olarak zikredilebilir:

Tûsî < Ahmed b. Muhammed < el-Hasan b. Mahbûb < Cemîl < Semâa < İmam Ebû Abdillâh (Ca’fer es-Sâdık) isnadıyla nakledilen bir habere göre, İmam Ca’fer es-Sâdık’a ‘Bir kişi cemaatle kılınan namaza bir rek’at kılındıktan sonradan yetişmiş olsa, imam vehimde bulunup dört rek’atlı namazı beş rek’at olarak kıldırılmışsa bu durumda *sâbık*, nasıl hareket etmeli?’ diye soruldu. İmam, ‘*Bu kişi, beşinci rek’atı (yeniden kılıp) iade ederek namazı tamamlar; imamın vehmetmiş olması dikkate alınmaz*’ diye cevap verdi.¹³⁵

Sadûk < el-Hasan b. Mahbûb < Cemîl < Semâa < İmam Ebû Abdillâh (Ca’fer es-Sâdık) isnadıyla sevk edilen diğer bir rivayette ise aynı soruya, Ca’fer es-Sâdık ‘*İmam bu rek’ati kaza eder, imamın vehmetmiş olması dikkate alınmaz*’ şeklinde cevap vermiştir.¹³⁶

Tûsî’nin kaydettiği rivayette, mezkûr kişinin (dördüncü rek’ata yetişememiş olsa onu nasıl kılıyorsa aynı şekilde) beşinci rek’atı (eda gibi kılarak) “iade edeceği”,

¹³² Krş. Küleynî, *el-Kâfi*, 5/101; krş. İbn Sinân > İbn Mâhbûb isnadı ile benzeri nakledilmiştir. *el-Kâfi*, 5/101.

¹³³ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/380.

¹³⁴ Şâtî, *İlelül'l-hadîs fî Tehzîbi'l-ahkâm*, 256.

¹³⁵ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 3/586. Metinde ızdırabla ilgili diğer misâller için bk. Şâtî, *İlelül'l-hadîs fî Tehzîbi'l-ahkâm*, 297-300.

¹³⁶ Sadûk (İbn Bâbeveyh) Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *Men lâ yahdurühü'l-fakîh* (Beyrut: Müessesetü'l-İlmi li'l-Matbûât, 1406/1986), 1/282.

Şeyh Sadûk'un tahrir ettiği rivayette ise onu "kaza edeceği" ifade edilmektedir. Bu iki rivayetin râvileri ve mesele aynı, ancak verilen şer'î hüküm farklıdır. Dolayısıyla iki rivayet arasında tenakuzdan kaynaklanan *ızdırab* bulunmaktadır.

3. 7. Mâna ile Rivayetten Kaynaklanan İlet

Mâna ile rivayet, hadislerde bulunan problemlerin en önemli sebeplerindendir. Bununla birlikte hadislerin çoğu, tabîi olarak mâna ile rivayet edilmiştir. Mâna ile rivayeti ve ondaki problemi tesbit etmenin yollarından biri, hadisin bütün tariklerini bir araya getirmek ve isnadlarını karşılaştırmak, aralarındaki lafız farklılıklarını belirlemektir.

Tûsî < el-Hasan b. Mahbûb < Ebû Eyyûb el-Hazzâz < İmam Ebû Ca'fer (Muhammed el-Bâkır) isnadıyla gelen habere göre Ebû Eyyûb el-Hazzâz, mâsum imama 'Kişi kölesini dövdü, o da bunun sonucunda öldü. Bu durumda ne gerekir?' diye sormuş imam, "Bu kişi, bir köle azat eder" şeklinde cevap vermiştir.

Bu hadis mâna ile rivayet edilmiştir; zira Tûsî onu başka tariklerden lafız farklılığı ve bazı tafsilata yer veren ziyade ile rivayet etmiştir. Tûsî'nin aşağıdaki kaydettiği rivayette konu ile ilgili bazı tafsilat yer almaktadır.

Tûsî < Ahmed b. Ahmed < el-Hasan b. Mahbûb < Ebû Eyyûb < Humrân < İmam Ebû Ca'fer (Muhammed el-Bâkır) isnadıyla nakledilen rivayette imama kölesini öldüren kişi hakkında sorulmuş, İmam "Bu kişi bir köle azat eder, iki ay peş peşe oruç tutar ve Allah'a (azze ve celle) bu günahından dolayı tevbe eder" şeklinde cevap vermiştir.¹³⁷ Ayrıca Küleynî; Muhammed b. Yahyâ < Ahmed b. Muhammed < İbn Mahbûb < Ebû Eyyûb Hümrân < İmam Ebû Ca'fer (Muhammed el-Bâkır) isnadıyla aynı konudaki metni biraz tafsilatlı olarak kaydetmiştir.¹³⁸

Görüldüğü gibi Ehl-i sünnet hadis usulünde olduğu gibi Şîa hadis usulü ve hadis kaynaklarında da irsal, inkita, tashîf ve tahrif, tedlîs ya da hatalı râviden rivayet etme, isnadda meçhul râvinin yer alması, metnin diğer rivayetle çelişmesi (*ızdırab*) gibi hususlar illet olarak değerlendirilmektedir. Bu kusurlar açık olabildiği gibi bazen ancak ilelül-hadîste uzman âlimlerin anlayabileceği şekilde gizli de olabilmektedir. Söz konusu (gizli) kusurları ihtiva eden hadisler *muallel* sayılmaktadır.

¹³⁷ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 10/1923.

¹³⁸ Küleynî, *el-Kâfi*, 7/3303.

Sonuç

İlelü'l-hadîsin alanı, sika râvilerin rivayetleridir; amacı ise onlara karışan hata, vehm gibi kusurları tespit etmektir. İlelü'l-hadîs ilmi ve tenkit sistemi, cerh ve ta'dilden daha geniştir. Cerhte râvi hakkında bir kaç kelime veya cümle ile değerlendirme yapılırken ilelü'l-hadîste râvinin her bir şeyhten aldığı hadislerini, bir hadisi ne zaman ve nerede elde ettiğini, onu unutmuşsa bunun zamanını, nasıl elde edip (tahammül) nasıl naklettiği (eda) gibi hususları bilmek gerekir. Râvi ya da rivayet hakkında inkıta, irsal, i'dâl, idrac, kalb gibi râvinin cerhine sebep olan lafızlar müştereken cerh ve ta'dilin ve ilelü'l-hadîs ilminin konusudur. Şu farkla ki söz konusu kusurlar, sika ravide ve sahih hadiste olup gizli ve derin araştırma ve tecrübe sonucu tespit edilebiliyorsa bu illet adını alır ve bununla ilelü'l-hadîs ilmi ilgilenir. Bu sebeple ilel kitaplarında bir hadisin kusuru beyan edilirken râvisi hakkında *metrûk* ve *münkerü'l-hadîs* gibi cerhe taalluk eden tabirler kullanılmışsa bunları *ilele* hamletmek gerekir.

Güçlü hafıza sahibi olup hadislerin isnad ve metinlerini iyi tanıyanı, râvilerin biyografilerine vâkif âlimlerin söz sahibi olabildiği *ilelü'l-hadîs*e dair Ehl-i sünnet âlimleri önemli çalışmalar yapmışlardır. Buna karşılık Şîi ulemânın bu alanı ihmal edip ilel hususunda pek az çalışma yaptıkları, kaynaklarda varlığından bahsedilen ilel kitaplarının, günümüze ulaşmadıkları için mahiyetinin tam olarak bilinmediği söylenebilir. Ehl-i sünnet âlimleri arasında ilelü'l-hadîs ilminde söz sahibi olanlar, yıllarca hadislerin isnad ve metinleriyle meşgul olarak elde edilebilen tecrübe ve ihtisas sahibi muhaddis ve münekkitlerdir. Zikredilen zorluklardan dolayı bu özellikleri haiz muhaddislerin çok az olduğu belirtilmelidir.

Ehl-i sünnet'e nisbetle Şîi âlimlerin en zor ilimlerden olan ilelü'l-hadîsle daha az ilgilenmelerinin sebebi olarak ilk zikredilmesi gereken husus, Ahbârîler'in *Kütüb-i Erbaa'*da olan güvenleri, mezkûr kaynaklardaki *ahbârî* sahih hatta kat'î olarak nitelendirmeleri, bunun tabîi sonucu olarak ne cerh ve ta'dîle, ne de ilelü'l-hadîs ihtiyacı duymalarıdır. Bu tesbit, onlardan farklı düşünen Usûlîler'in cerh ve ta'dil ilminde olduğu kadar bu alanda da yeterli çalışma yapmalarını gerektiriyorsa da vâkıanın böyle tezahür etmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte genel olarak cerh ve ta'dîle ve hadislerdeki illetlerle daha çok mâsum imamlara ait *ahbârî*de yer alan problemleri fark eden Usûlî ulemânın ilgilendiği ifade edilebilir. Nitekim Tûsî; hocası Şeyh Müfid'in *el-Muknia's*ın şerhi olan *Tehzîbü'l-ahkâm*'ında irsal, inkıta gibi illetlerle ma'lul olan çok sayıda rivayete yer vermiş ve daha sonra telif ettiği *el-İstibsâr*'ında ise özellikle rivayetlerdeki ihtilafları *takıyyeye* haml, tahsis gibi metotlarla izah edip gidermeye çalışmıştır. Şîa kaynaklarında pek çok haber birbiriyle çeliştiğinden mezkûr problemi Tûsî'nin böyle aşmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Şehîd-i Sâni ise bazı Şîi âlimler tarafından, Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm*'ında yer

alan birtakım *ahbârın* isnad ve metinlerinde, onları zayıf yapan illetlerin çok sayıda olduğunu ifade ettiği için tenkit edilmiştir. Şehîd-i Sâni'ye yöneltilen bu tenkitten, Tûsî'yi ve eserini müdafaa gayretinin ağır bastığı söylenebilir. Hâlbuki *Tehzîbü'l-ahkâm*'da yer alan bazı *ahbârın* gerek metinlerinde gerekse isnadlarında inkıta, irsal, ta'lik, idrac, tedlîs, tashîf, ızdırab, şuzûz gibi kusurların mevcudiyeti Şehid-i Sâni'yi haklı çıkarmaktadır; zira münkatı, mürsel, muallak, müdelles, müdrec, musahhaf, muzdarib gibi hadis türleri zayıf hadise dâhildir.

Gerek Sünnî gerekse Şiî âlimlerin, sahih hadisi *şâz olmayan sahih*, *şâz sahih illetli olmayan sahih* ve *muallel sahih* gibi kısımlara ayırdıkları, haberin illet ihtiva ettiği kesin olarak tesbit edilmedikçe ya da muteber bir zan olmadıkça mücerred zannın, mezkûr haberin zayıf sayılıp reddedilmesi için kâfi olmadığı görüşünü benimsedikleri görülmektedir.

Hadis usûlü eserlerinde yapılan tanımlamalar hadisteki inkıta, irsal, tedlîs, idrac, tashîf gibi kusurlar zâhirse bunların tesbit edildiği hadisin münkatı, mürsel, muallak, müdelles, müdrec, musahhaf, muzdarib adını alarak zayıf hadis kategorilerinden birine gireceğini göstermektedir. Bununla birlikte bu tanıma tam riayet etmeyen ilelü'l-hadîse dair eserlerin muhtevası, her tür zayıf hadise muallel denip denemeyeceği sorusunu gündeme getirmektedir. Öyle ki Şiî araştırmacı Şâtî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* üzerine yaptığı *İlelü'l-hadîs fî Tehzîbü'l-ahkâm* adlı çalışmasında, *metâinü aşere* içinde yer alan ve hadisi zayıf yapan hususların, eserin adından da anlaşılacağı üzere, aynı zamanda illet olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu durum, illetin "sahihsiz hadiste ve sika râvilerle ilgili olup ancak uzmanlarının tesbit edebildiği gizli kusur" olduğu şeklindeki tanım ve şartla örtüşmemektedir. O hâlde, açık olsun gizli olsun, ya her türlü zayıflığın illet kabul edilmesi ya da gerek zayıf hadisle *muallel*, gerekse *cerh* ve *ta'dîl* ile *ilelü'l-hadîs ilmi* arasındaki farkın korunarak birbirlerinden istifade etseler de, her iki ilmin kendi sınırları içinde kalmaları gerekmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaût, Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Âmilî, Hüseyin b. Abdissamed el-Hârisî. *Vusûlü'l-ahbâr ilâ usûli'l-ahyâr*. Bağdat: Mecmau'l-İmam Hüseyin, 2015.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstihlâları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Mukaddime). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Bahâî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemedânî. *el-Vecîze fî ilmi'd-dirâye* (*Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde), thk. es-Seyyid Hasan el-Hüseynî Âli'l-Müceddid eş-Şirâzî I-II. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1382/1962.

- Basrî, Mühezzibüddîn Ahmed b. Abdullah er-Rıza. *el-Mukniatü'l-enîse ve'l-mukniatü'n-nefîse*. thk. Ali Rıza Hezzâr (*Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde), yay. haz. Ebû'l-Fazl Hâfızân el-Bâbilî. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- Behbûdî, Muhammed Bâkır. *el-İlelül-hadîs*. Tahran: İntişarat Senâ, 1378/1958.
- Brown, J. "Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Hadîth Scholars Approached the Backgrowth of Isnâds in the Genre of 'Ilal al-Hadîth". *Islamic Law and Society* 14/1 (2007), 1-41.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *et-Târihu'l-kebîr*. Haydarabâd: Dâru'l-Meârîfî'l-Usmâniyye, ts.
- Celâîf, Muhammed Hüseyin el-Hüseyinî. *Dirâyetü'l-hadîs*. thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseyinî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî li'l-Matbûât, 1435/2004.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-İlûga ve Sihahu'l-Arabiyye*. 5/1773. thk. Ahmed Abdülgafûr Atar. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1376/1956.
- Cizâvî, Eşref. *İlmü'l-hadîs beyne asâleti ehli's-sünne ve intihâli's-Şîa*. Mısır: Dâru'l-Yakîn li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1430/2009.
- Çap, Sabri. *Hadis İlmînde Merfû - Mevkûf İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Dâmâd, (Mîr Dâmâd) Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Hüseyinî es-Esterâbâdî. *er-Revâhişü's-semâviyye fî şerhi ehâdisi'l-İmâmiyye*. Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1041/1631.
- Demir, Abdülalim. "Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin Usûllere Yönelttiği Eleştiriler Üzerine Bazı Mülâhazalar". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*- III: (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası). edit. Teceli Karasu, Mahsuni Aytepe, 561-579. İstanbul: İSAV, 2021.
- Demirel, Serdar. *Ulûmü'l-hadîs beyne Ehli's-sünne ve'l-cemâah ve's-Şîati'l-İmâmiyye el-İsnâ Aşariyye*. International Islamic University of Malaysia (IIUM). IIUM Press, 2009.
- Düzenli, Muhittin. "Klasik Literatürdeki İlet Tanımı ve Kapsamı Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/22 (2009), 97-121.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Efendioğlu, Mehmet. "Muallel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münkatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/12-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Engin, Sezai. "Hadisin Tashîhinde Sened ve Metnin Sihat İlişkisine İlet ve Şâz Bağlamında Metodolojik Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/31 (2015), 141-165.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn - el-Amilî, es-Seyyid Nureddin. *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*. thk. Rahmetullah er-Rahmeti el-Erbilî. Kum:

- Müessesetü'n-Neşri'l-İslamî, 1424.
- Fadlî, Abdülhâdî. *Usûlü'l-hadîs*. Beyrut: Merkezü'l-Gadîr, 1430/2009.
- Ferahidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr. *Kitâbü'l-ayn*. 1/88. thk. Mehdi Mahzumî, İbrahim Samerrâî. Beyrut: Müessesetü'l-Alemî, 1408/1988.
- Gureyfi, Muhyiddîn el-Müsevî. *Kavâidü'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1406/1986.
- Hâkim, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyî' Muhammed en-Nisâburî. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*. thk. Ahmed b. Fâris. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Hasan es-Sadr. *Nihâyetü'd-dirâye fî şerhi'r-risâle el-mevsûme bi'l-vecîze li'l-Bahâf*. nşr. Mâcîd el-Garbvî, by. yy. 1413.
- Hâşimî, Seyyid Ali Hasan. *Buhûs fî nakdi rivâyeti'l-hadîs*. Kum: Menşûrâtü Nâzirîn, 1429/2008.
- Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Hâşim Müsevî. *Mu'cemü ricâlil-hadîs ve tafsilü tabakâti'r-rüvât*. Necef: Mektebetü'l-İmam el-Hûî, ts.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsili mesâilü's-şerîa*. thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâfî. Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1414/1993.
- Hâşimî, Seyyid Ali Hasan. *el-Buhûs fî nakdi rivâyeti'l-hadîs*. Kum: Menşûrâtü Nâzirîn, 1329/2008.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. İbrahîm Hamevî. *el-Menhelü'r-revi fî muhtasar ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *İlelü'l-hadîs*. thk. Sa'd b. Abdillâh el-Hamîd, Halid b. Abdurrahman vd. by.: Metâbiu'l-Hamidî, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rebi' b. Hâdi Umeyr. Riyad: Dâru'r-Râye, 1988.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzi'b*. yay. haz. Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takiyyüddîn Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nureddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1423/2002.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. "İlelü'l-hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/84-86. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kaveştî, Abdurrahîm Ahmed. *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*. London: Tekvîn, 1436/2015.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmet Nazariyesinin Şîa Hadis Metodolojisi Üzerindeki Tezâhürleri". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 3-35.
- Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*. İstanbul: Rağbet Yayınları,

2012.

- Kutluay, İbrahim. "Sistematik Ahbârîliğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâd"nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (2021), 13-40.
- Kutluay, İbrahim. *Şîa'da Hadîs Usûlü Ehl-i Sünnet Hadîs Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâfî*. Beyrut: Menşûratü'l-Fecr, 1428/2007.
- Mâmekânî, Abdullah b. Muhammed Hasan. *el-Mikbâsü'l-hidâye fî ilmi'd-dirâye*. Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1339/1921.
- Mâmekânî, Abdullah b. Muhammed Hasan. *Tenkîhu'l-makâl fî ahvâlî'r-ricâl*. Necef: yy. 1932.
- Meclisî, (II. Meclisî) Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Bihârü'l-envârî'l-câmia li-düreri ahbârî'l-eimmeti'l-athâr*. thk. Ali en-Namâzî eş-Şâhrûdî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1429/2008.
- Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*. Tahran: Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1403/1983.
- Molla Abdürrezzâk b. Ali Rıza el-Hâirî el-İsfehânî el-Hemedânî. *el-Vecîze fî ilmi dirâyeti'l-hadîs*. thk. Rıza Kubâdlû (*Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde I-II), yay. haz. Ebû'l-Fazl Hâfızân el-Bâbilî. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccac. *Sahîhu Müslim*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nasîrâbâdî, es-Seyyid Ali Muhammed el-Hindî. *el-Cevheretü'l-azîze fî şerhi'l-vecîze*. thk. Muhammed el-Bereket ve Nimetüllah el-Celîlî (*Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde I-II). yay. haz. Ebû'l-Fazl Hâfızân el-Bâbilî. Kum: Dâru'l-hadîs, 1424/2003.
- Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abbâs. *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *İrşâdu tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik sallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefî. Medine: Mektebetü'l-Îmân, 1408/1987.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osman el-Haşî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye. 1405/1985.
- Usûl-i sittete aşara mine'l usûli'l-evveliyye*. thk. Ziyâüddîn el-Mahmûdî. Kum: Dâru'l-Hadîs li't-tibâati ve'n-Neşr, 1381.
- Sadr, Seyyid Hasan. *Nihâyetü'd-dirâye*. thk. Mâcid Garabâvî. Tahran: Neşru'l-Meşar, 1438/2018.
- Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986.
- Sahibü'l-Meâlim, Hasan b. Zeyniddin el-Âmilî. *Münteka'l-cümân*. Kum: Mektebetü Ehlî'l-Beyt, 1362/1943.
- Saîd Hemmâm Abdürrahîm. *el-İlel fî'l-hadîs Dirâse menheciyye fî dav'i Şerhi ilelî't-*

- Tirmizî li İbn Receb el-Hanbelî* (by. ts. 1400/1980.
Sebzevârî, Muhammed Bâkır Muhammed Mü'min, *Zahîratü'l-meâd fî şerhi'l-irşâd* (Şîa Mektebetü's-Şâmîle).
- Seyyid, Cemal b. Muhammed. *İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ve cühûdühû fî hıdmeti's-sünneti'n-nebeviyye ve ulûmihâ*. Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, 2004.
- Sübhânî, Ca'fer. *Usûlü'l-hadîs ve'l-ahkâm fî ilmi'd-dirâye*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1425/2004.
- Şâtî, Âdil Abdülcebâr Sâmir, *İlelü'l-hadîs fî Tehzîbi'l-ahkâm*, Necef: Şirketü'l-Ârif li'l-A'mâl, 1435/2013.
- Şehîd-i Sâni, Ebû Muhammed Zeynüddîn b. Ali Âmilî. *el-Bidâye fî ilmi'd-dirâye*. thk. Gulâm Hüseyin Kayseriyyaha (*Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde I-II). yay. haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfızân Bâbulî. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- Şehîd-i Sâni, *er-Riâye li hâli'l-bidâye fî ilmi'd-dirâye*. thk. Gulâm Hüseyin Kayseriyyaha (*Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde I-II). yay. haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfızân Bâbulî. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- Tahhân, Mahmûd. *Teysîru mustalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1432/2011.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin Âgâ Büzürg-i Tahrânî. *ez-Zerîa ilâ tasânîfi's-Şîa*, Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1403/1983.
- Tirmizî, Ebû İsâ, *el-İlelü'l-kebîr*. derleyen Ebû Tâlib el-Kâdî. thk. Seyyid Subhî es-Sâmerrâî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *Tehzîbü'l-ahkâm*. thk. es-Seyyid Hasan Horsan. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363/1944.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Rıza el-Ensârî. Kum: Sitare, 1417.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Ünal, Yavuz. "Hadiste İllet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadisin Değerlendirilmesi". *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 41-73.
- Vehbî el-Âmilî, Mâlik Mustafa. *Buhûs fî ilmi'd-dirâye ve'r-rivâye şerhu Vecîzeti's-Şeyh el-Bahâî*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1428/2008.
- Yılmaz, Rahile. "İbn Ebî Hâtim er-Râzî ve 'İlelü'l-hadîs Adlı Eseri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2013) 45-71.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. Kahire: Dâru'l-Hidâye. ts.

el-Bakara 2/30'da Geçen Halife Kavramının Sûfî Yorumu Üzerine

Öz: Tasavvuf, zamanla kendi istilâh havzasını oluşturmuş, onları daha da zenginleştirmiş ve böylece sahada yazılan eserlerin büyük çoğunluğunun içeriğini istilâhlar oluşturmuştur. Söz konusu istilâhlar elde edilirken genellikle Kur'an'a müracaat edilmiş, âyetlerle ilişkilendirilmiş ve böylelikle istilâhlar da vahiyle meşru bir zemine kavuşturulmaya çalışılmıştır. Süfîlerin istilâhlaştırdığı Kur'an kavramlarından biri de "halife"dir. Tarikatların kuruluş dönemine kadar olan dönem içerisinde yazılan tasavvufî eserlerde rastlamadığımız bu kelime, sûfî anlayışı çerçevesinde ilk defa Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından kullanılmıştır. İlk dönem mutasavvıfları arasında tasavvufî anlamıyla insanın halifeliği üzerinde pek durulmadığı anlaşılmaktadır. Halife ve hilâfetin tasavvufa ait bir terim olarak istilâha dönüşmesinin Gazzâlî (ö. 505/1111) ile birlikte başladığı kabul edilmektedir. Makale, Gazzâlî sonrası süreçte Bakara suresinin otuzuncu âyetinde yer alan halife kavramının sûfîler tarafından hangi çerçevede ve nasıl anlaşıldığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Konu, ilgili sûfîlerin ileri sürdükleri görüşleri tespit edilmek suretiyle ele alınacak ve değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Halife, İnsan-ı Kamil, Tasavvuf, İşârî Yorum.

On the Sufi Interpretation of the Concept of the Caliph in al-Baqara 2/30

Abstract: Sufism created its own terminology basin over time, enriched them even more, and thus, terms formed the content of the majority of the works written in the field. While evaluating the aforementioned terms, the Qur'an was generally applied to, associated with the verses, and thus, the terms were tried to be brought to a legitimate ground by revelation. One of the Qur'anic concepts that Sufis have translated is "caliph". This word, which we did not encounter in the mystical works written in the period up to the establishment period of the sects, was used for the first time by Hasan-ı Basrî within the framework of the Sufi understanding. It is understood that among the first period mystics, the caliphate of man in the mystical sense was not emphasized much. It is accepted that the transformation of caliph and caliphate into a term belonging to Sufism started with Ghazali. This article aims to determine the framework and how the concept of caliph in the thirtieth verse of the chapter of al-Baqara was understood by the Sufis in the post-Ghazali period. The subject will be discussed and evaluated by determining the views put forward by the related Sufis.

Keywords: Tafsir, Caliph, İnsan-ı Kamil, Sufism, Isari Commentary.

İskender
ŞAHİN* 

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı E-posta: iskender.sahin@ikcu.edu.tr orcid.org/0000-0002-0535-5762.

Giriş

İlâhî iradenin insanlığa sunduğu en büyük nimetlerden biri de Kur'ân-ı Kerim'dir. Nüzulü ile birlikte İslam medeniyetinin inşa ve idame sürecine kaynaklık etmiş olan Kur'ân, hayatın her safhasında söz sahibi olmuş, iman, amel, ahlak, hukuk ve ilim gibi bireyi ve toplumu olgunlaştırıcı hususları daima ön plana çıkarmıştır. Buna bağlı olarak İslamî disiplinler de yavaş yavaş şekillenmeye ve müstakil birer ilim dalı haline gelmeye başlamıştır. Haddizatında uzmanlaşmayı da beraberinde getiren bu gelişmeler zamanla ivme kazanmış ve bunun sonucunda vahiy merkezli binlerce eser meydana gelmiştir.

Vahiy ekseninde gelişen İslamî disiplinlerin genel karakteristiği, istilahlarının önemli bir kısmının Kur'ân kaynaklı olmasıdır. Doğrudan bireyi ve toplumu ilgilendiren sorunların çözüm mercininin âyetler olması, âlimlerimizi ister istemez Kur'ân'a yöneltmiş ve bu münasebetle onun kavramları da ilerleyen süreç içerisinde istilahlaştırılmıştır. İnsanların imanî, ahlâkî ve hukukî meseleleri ele alınırken ilgili âyetlere müracaat edilmiş ve neticede vahyin sunduğu iman içerikli kavramlar kelimelerin istilahlarına, ukûbât, muamelât, ibâdât ve hukuk içerikli kavramlar fıkıh ilminin istilahlarına dönüştürülmüştür. Tasavvufun da benzer bir süreçten geçtiğini söyleyebiliriz. Nitekim tasavvuf, bağımsız bir ilim haline geldikten sonra zamanla kendi istilah havzasını oluşturmuş, onları daha da zenginleştirmiş ve böylece sahada yazılan eserlerin büyük çoğunluğunun içeriğini istilahlar oluşturmuştur. Söz konusu istilahlar değerlendirilirken genellikle Kur'ân'a müracaat edilmiş, âyetlerle ilişkilendirilmiş ve böylelikle istilahlar da vahiyyle meşru bir zemine kavuşturulmaya çalışılmıştır. Nitekim tarikatların kuruluş evresinden önce yazılan tasavvuf kaynaklarında bunların âyetlerle birlikte mütalaa edildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bununla birlikte tasavvuf ehli, kendi yollarını, düşüncelerini ve uygulamalarını temellendirmek maksadıyla da yine sıklıkla Kur'ân'a müracaat etmişler ve böylece kendilerini vahiyyle meşru bir zemine kavuşturma eğiliminde olmuşlardır. Nitekim Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Hücvârî (ö. 465/1072), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi sûfilerin tasavvufa dair kaleme aldıkları eserlerde bu eğilim bariz bir şekilde fark edilmektedir.¹

Sûfilerin istilahlaştırdığı Kur'ân kavramlarından biri de "halife"dir. Tarikatların kuruluş dönemine kadar olan dönem içerisinde yazılan tasavvufi eserlerde rastlamadığımız bu kelime, sûfî anlayışı çerçevesinde ilk defa Hasan-ı Basrî tarafından kullanılmıştır. O, Fussilet suresinde geçen "*Allah'a çağırın, salih amel işleyen ve: "Ben gerçekten müslümanlardanım" diyen kimseden daha güzel sözlü kim olabilir?"*² mealindeki âyette özellikleri belirtilen kişinin Allah'ın velisi,

¹ Mahmud Esad Erkaya, "Tarikatların Teşekkülü Öncesi Dönemde Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 118-119.

² Fussilet 41/33.

sevgili kulu ve O'nun halifesi olduğu yönünde bir açıklama yapmıştır.³ İlk dönem mutasavvıfları arasında tasavvufi anlamıyla insanın halifelîği üzerinde pek durulmadığı anlaşılmaktadır. Halife ve hilâfetin tasavvufa ait bir terim olarak insan-ı kâmil ve kutub düşüncesinin neşvü nema bulmasının ardından billurlaştığı ve ıstılahlaşmasının Gazzâlî ile birlikte başladığı kabul edilmektedir.⁴ Nitekim Gazzâlî öncesi dönemlerde kaleme alınan tasavvuf kaynaklarında ilgili kavrama yer verilmediğini görmekteyiz. Meşhur eseri *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'de bu kavrama dikkat çeken Gazzâlî, insanda Allah'tan üflenen ruh bulunduğunu ve Allah'ın onu kendi sureti üzerine yarattığını belirtmektedir. Ona göre Allah ile insan arasında manevî bir ilişki mevcuttur ve insan ancak bu ilişki nedeniyle Allah'ın halifesi olmaya müstahaktır.⁵ Gazzâlî sonrası dönemde halife ve halifelik konusunda yoğunlaşan ve bunu ana kavramlardan birine dönüştürenin Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240) ve takipçileri olduğu ifade edilmekle beraber⁶ İbn Arabî ile hemen hemen aynı zaman diliminde yaşayan Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209) *Tefsîru arâisu'l-beyân fi hakâiku'l-Kur'ân* adlı tefsirinde ve Necmuddîn Dâye (ö. 654/1256) *Menârâtü's-sairîn ve makâmâtü't-tâirîn* adlı eserinde halifelik konusunu müstakil olarak tasavvufi yönden ele almakta ve temellendirmeye çalışmaktadır.⁷

Esasen bir Kur'ân kavramı olan halife kelimesinin âyetler ışığında sûfler tarafından nasıl değerlendirilip yorumlandığı ile ilgili Celal Kırca'nın "İnsanın Allah'ın Halifesi Olduğu Düşüncesine Sûfi Bir Yorum (Necmuddîn Dâye Örneği)" başlığını taşıyan bir tebliği⁸ haricinde yapılmış elimizde herhangi bir tez veya makale mevcut değildir. Kur'ân'da geçen halife kelimesi, birkaç makale ve teze konu olmuş, işârî boyutu dışında ele alınmış ve mevzuaya daha çok kavramın âyetlerde hangi anlamlarda kullanıldığı noktasından yaklaşmıştır.⁹ Kırca'nın

³ Muhammed b. Cerîf bin Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, (By: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 21/469.

⁴ Süleyman Uludağ, "Halife" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 1997) 15/299-300.

⁵ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 4/306.

⁶ Uludağ, "Halife", 15/300.

⁷ Ebubekir Abdullah b. Şahaver er-Râzi (Necmuddîn Dâye), *Menârâtü's-sairîn ve Makâmâtü't-tâirîn*, thk. Said Abdülfettah, (Kahire: Dâru Suâd es-Sabbâh, 1993), 259-269.

⁸ Celal Kırca, "İnsanın Allah'ın Halifesi Olduğu Düşüncesine Sûfi Bir Yorum (N. Dâye Örneği)", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu"*, (Konya, 2014), 417-429.

⁹ Konu ile ilgili kaleme alınan bazı tez ve makaleler şunlardır: A. Bülent Ünal, *Semantik Açısından Kur'ân'da Hilâfet Kavramı*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990); Metin Mergen, *Kur'ân ve Sünnette Hilâfet*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırma Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992); Hüseyin Atay, "Allah'ın Halifesi: İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 71-80; Mehmet Nuri Güler, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre

çalışması nihâyetinde bir tebliğ olup konuyu dar bir çerçevede Necmuddîn Dâye ile sınırlamaktadır. Kaleme aldığımız bu makale, Kur'ân'da özellikle Bakara suresinde yer alan: “*Hani rabbın meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, ‘Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacağın?’ dediler. Allah ‘Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim’ buyurdu/ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا مَا لَا تَعْلَمُونَ 10 وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْسُحُ بِحِمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ*”¹⁰ âyetini merkeze almak suretiyle burada geçen halife kavramının sûfler tarafından nasıl yorumlandığını ve nasıl istilaha dönüştürüldüğünü konu edinmekte, meseleyi detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu âyeti referans almamızın nedeni, sûflerin halife ile ilgili yorumlarında onun üzerinde yoğunlaşmış ve delil olarak kullanmış olmalarıdır. Çalışmamızın, bir nebze de olsa mevzuya dikkat çekeceğini ümit etmekteyiz ve bu sahada mevcut olan boşluğu doldurmak üzere atılmış adımlardan sadece biri olarak değerlendirmekteyiz. Konu araştırılırken başta işârî tefsirler olmak üzere müstakil olarak yazılmış ilgili tasavvufi eserler de kaynak olarak kullanılmıştır.

1. Halife Kelimesinin Sözlük Anlamı ve Kur'ân'da Kullanımı

Halife kelimesinin kökü olan (خلف), geride kalmak, arkasından gelmek, bir kimsenin yerine geçip onun yerini doldurmak, bir kişinin yerine iş yapmak, birinin görevini üstlenmek anlamlarına gelmektedir. Ayrıca kelimenin anlaşmazlığa düşmek, karşı çıkmak, ayrılmak gibi anlamları da mevcuttur. Kelime (خليفة) ve (خليفة) şeklinde isim olmakta, birincisinin çoğulu (خلائف), ikincisinin çoğulu ise (خلفاء) olarak gelmektedir.¹¹ (خليفة) şeklindeki kullanımın

Halife Kavramı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995), 159-185; Erdoğan Pazarbaşı, “Kur'ân'a Göre Halifelik ve Toplumsal Süreklilik”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 1/1 (2003) 15-40; Muammer Esen, “İnsanın Halifeliği Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004), 15-38; İsmail Kurt, Kur'ân'ın Bütünlüğü Bağlamında İnsanın Yeryüzündeki Halifeliği Meselesi, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 2 (2020), 783-821.

¹⁰ el-Bakara 2/30.

¹¹ Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehmi Mazûmî-İbrahim es-Semîrîrî, (B.y.: Dârû'l-mektebeti'l-hilâl, ts.) "Hif" 4: 265; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekkî (Beyrut: Dârû'l-ilm, 1987), "Hif", 1: 616; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, [Tehzîbü'l-luga](#), thk. Muhammed Avz Mer'ab (Beyrut: Dârû't-türâsî'l-Arabî, 2001), "Hif", 7: 168-174; Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*, thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dârû'l-kalem-Dârû's-Şâmiyye, 1412), "Hif", 294-295.

sonundaki “ة” ise mübalağa için getirilmektedir.¹² *Istilahta* ise halife, İslam devletini yönetip Müslümanlara lider olan kişi veya dini ayakta tutma mevzuunda Müslümanların uyması gereken imam olarak tarif edilmektedir.¹³

Halife kelimesinin kökü olan (خلف) ve türevleri Kur’ân’da çeşitli kalıplarda yüz yirmi yedi yerde geçmektedir.¹⁴ Âyetlerde fiil olarak yerini almak, takip etmek, halefi olmak, geri bırakmak, muhalefet etmek, verdiği sözden vazgeçmek, geride kalmak, anlaşmazlığa düşmek, yerine geçirmek anlamlarında kullanılmıştır. (خلف) kökü, arka taraf, kuşak/nesil, halife, döneke, ihtilaf eden kimse, bir yerin sakini manalarında isim olarak da geçmektedir.¹⁵ Bu çalışmada Kur’ân-ı Kerîm’de farklı form ve anlamlarda kullanılan halife kelimesinin¹⁶ Bakara suresi otuzuncu âyetteki anlamı üzerinde durulacaktır.

2. Halife Kelimesinin İşârî Yorumu

Tasavvufta kullanılan kavramların birçoğu Kur’ân’a dayanmaktadır. Bunlardan biri de halife kelimesidir fakat ilk dönemlerde üzerinde düşünülen ve yorum yapılan bir konu haline gelmemiştir. Kavramın daha ziyade Gazzâlî ve sonrasında tasavvuf terminolojisine dâhil edilmeye başladığını görmekteyiz. Halife kavramına ancak bu dönemlerde müstakil olarak yazılan tasavvuf kaynaklarında yer verilmiş ve gerekli değerlendirmelere başlanmıştır. İlgili eserlerde kelime ele alınırken Bakara suresinde geçen “*Hani rabbın meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti...*” mealindeki âyet bir referans olarak kabul edilmiştir.

2.1. A’yân-ı sâbite Merkezli Hilâfet Yorumu

Esasen âyette geçen halife kavramının sûfîler arasındaki işârî yorumu genel hatlarıyla benzerlik arz etmektedir. Fakat yine de halife kavramına farklı anlam

¹² Sadruddîn Muhammed b. İbrahim Molla Sadrâ, *Tefsîrü'l-Kurâni'l-Kerîm*, (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1364), 2/300.

¹³ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâf-ı Istilâhâtü'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/259-261; Casim Avcı, "Hilâfet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/539-546; Kurt, Kur’ân’ın Bütünlüğü Bağlamında İnsanın Yeryüzündeki Halifeliği Meselesi, 787.

¹⁴ Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mucemü'l-müfehres li-elfâzil'l-Kur’âni'l-Kerîm*, (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1364), 238-241.

¹⁵ İsfehânî, "HİF", 294-295; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmiğânî, *İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kurâni'l-Kerîm*, thk. Abdulaziz Seyyidü'l-ehl (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1983), "HİF", 162; Fuad Abdülbakî, *el-Mucemü'l-müfehres*, 238-241.

¹⁶ el-Bakara 2/30; el-En’âm 6/165; el-A’râf 7/69, 74; Yunus 10/14, 73; en-Neml 26/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.

verildiği de olmuştur. Sûfi müfessir Kâşânî'yi (ö. 736/1335) buna örnek verebiliriz. Âyetteki “ذٰلِ” edatının ezel ebed sürekliliğine matuf olduğunu belirten müfessir, âlemde var olan her şeyin vücuda gelmeden önce kaza-i sabık olarak bilinen ruhlar âleminde, sonra âlemin kalbi olan ve levh-i mahfuz olarak isimlendirilen kalp âleminde, sonra âlemin nefsi olan mahvu isbat levhi ve dünya seması olarak isimlendirilen nefis âleminde bir suretinin bulunduğunu “*Hiçbir şey yoktur ki hazineleri yanımızda olmasın. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz*”¹⁷ mealindeki âyetin de buna tekabül ettiğini zikretmekte ve “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*” sözünün, kevn âleminde açığa çıkmadan önce ruh, kalp ve nefis âlemlerinde suretlerinin olması anlamına geldiğini beyan etmektedir. Manayı kavratma sadedinde organlar üzerinden misal veren Kâşânî, okuyucuya kendisini düşünmesini ve vücudunu gözlemlemesini istemekte ve sonrasında kişinin kevn ve şehadet âlemi olan bu organlardan açığa çıkan söz ve fiillerin gaybının ruh âleminde, gaybın gaybı olan levh-i mahfuzda ve en yakın gayb olan dünya seması denilen nefis âleminde bir varlığının olduğunu ve bunların ilgili organlardan bu âlemde zuhûra geldiğini belirtmektedir.¹⁸

Bu açıklamalarından sonra müfessir âyette yer alan *جعل* fiili üzerinde yoğunlaşmakta ve bunun anlam olarak *ibda'* ve *tekin* kelimelerinin manalarını ihtiva etmekle birlikte bunlardan daha umumi olduğunu, insanın emir âlemini/gayb ve halk âlemini/şehâdet kendisinde cem etmesinden dolayı “*إِنِّي*” değil de “*إِنِّي جَاعِلٌ*” denildiğini beyan etmektedir.¹⁹

Kâşânî, insanın halife olmasına farklı bir yorum getirmekte ve anladığımız kadarıyla insanlardan açığa çıkan her bir söz ve fiilin henüz zuhûra gelmeden önce ruh, kalp ve nefis boyutundaki durumlarını asıl kabul etmektedir. Buna göre insan dünyaya teşrif etmekle evveleminde gayb boyutundaki asılları şehâdet âleminde açığa çıkarıp yaşamakta ve bu münasebetle halife olma özelliğine haiz olmaktadır. Bu anlamda bir tahsis yapılmaksızın genel anlamda her bir insan halife olarak doğmaktadır. Nitekim âyetteki “ذٰلِ” edatının ezel ebed sürekliliğe matuf olduğuna da işaret etmesi, onun bu görüşe kapı araladığını desteklemektedir. Fakat müfessir bu noktada bir ayırımı gitmekte özel anlamda halifenin, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanan, sıfatlarıyla muttasıf olan, emirlerini icra

¹⁷ Hicr 15/21.

¹⁸ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân/Te'vilât-ı Kâşânîyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide, 9), 8b. Müellife ait bu tefsir, İbnü'l-Arabî'ye de izafe edilmiştir. Fakat Süleyman Ateş eserin üslup ve içerik olarak Kâşânî'ye ait olduğunu beyan etmektedir. Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1974), 204.

¹⁹ Kâşânî, *Te'vilât*, 8b.

eden, yaratılanları sevk ve idare edip düzeni sağlayan ve insanları Allah'a kulluğa davet eden kimse olabileceğini beyan etmektedir.²⁰

Meleklerin, insanın halifeliğine karşı çıkışlarına da temas eden Kâşânî, onların "وَنَحْنُ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ" sözleriyle insanın halifeliğini inkârâ ve "نَسِيحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ" sözleriyle de kendilerinin halifeliğe daya layık olduklarını ima ettiklerini, onların bu ifadelerinin, iki kevni kuşatan, âlemleri cem eden bir terkip ve içtimai heyetin özelliklerinden olan rabbânî vasıfların ve ulûhiyetin manasının insanda zuhûr etmiş olmasından perdeli olduklarını gösterdiğini dile getirmektedir.²¹ Özü itibarıyla müfessir, meleklerin, insanın sahip olduğu ulûhiyet ve rubûbiyet ile ilgili birtakım özellikleri taşımadıkları için hilâfete müstahak olmadıklarını beyan etmektedir. Kaldı ki âyette halifenin yeryüzünde fonksiyonel hale geleceği bildirilmektedir. Dolayısıyla melekler ruhani varlıklar olmaları hasebiyle yeryüzünde bu özelliği taşıyabilecek yapı ve evsafa haiz değillerdir.

2.2. İnsan-ı Kâmil Merkezli Hilâfet Yorumu

İnsan-ı kâmil, tasavvufun ana kavramlarından biridir. Erişilmesi ve olunması gereken bir mertebeye işaret eden insan-ı kâmilin örneğini Kur'ân'da peygamberler oluşturmaktadır. Son peygamberden sonra onların varisleri, aynı zamanda insan-ı kâmil olma sorumluluğunu da üzerlerinde taşımaktadırlar. Bu münasebetle tasavvuf ilminin ana gayesi, peygamberin manasını ve hakikatini taşıyabilecek ve Hakka vuslatı gerçekleştirebilecek insan-ı kâmil yetiştirmeyi kendisine gaye edinmiştir. Merkezde bu kavram olduğundan dolaydır ki sûfilerin istilahlarının ve tasavvuf meselelerin epeyce bir kısmı insan-ı kâmil ile doğrudan veya dolaylı olarak bir şekilde ilişkilidir. Halife veya hilâfet de bu kavramlardan biridir.

Nitekim sûfîlerin büyük bir kısmı, üzerinde durduğumuz ilgili âyette geçen halife kavramını insan-ı kâmil ekseninde ele almış ve bu yönde yorumlamıştır. Net olmamakla birlikte çıkış kaynağını Hasan-ı Basri'ye kadar götürebileceğimiz bu eğilim Gazzâlî ile birlikte daha da billurlaşmış ve Rûzbihân el-Baklî, Muhyiddin İbn Arabî ve Necmuddîn Dâye sayesinde tasavvufta adeta bir mesele haline dönüştürülmüştür. Esasen bu iki sûfiden önce hicri 618'de vefat eden Necmuddîn el-Kübrâ'ya nispet edilen *et-Te'vilâtu'n-necmiyye fi tefsiri'l-işârî ve's-sûfî* adlı tefsirde Bakara suresinin ilgili âyetinde geçen halife kavramı detaylı bir şekilde sûfî bakış açısıyla değerlendirilmiş olduğu muhakkaktır.²²

²⁰ Kâşânî, *Te'vilât*, 8b.

²¹ Kâşânî, *Te'vilât*, 8b.

²² Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiyye fi tefsiri'l-işârî ve's-*

Rûzbihân Baklî, *Tefsîru arâisu'l-beyân fi hakâiku'l-Kur'ân* adlı tefsirinde üzerinde durduğumuz âyeti işârî yönden değerlendirirken halife kavramı üzerinde durmaktadır. O, meleklerin Allah'ı marifetin gerektirdiği şekilde tanımadıklarını, hakikati idraktan aciz kaldıklarını, rubûbiyet kapısından ayrıldıklarını ve bundan dolayı Âdem'e yönlendirildiklerini, kendilerinin Allah'a cahilce ibadet ettiklerini ve O'nu marifetin gereğince tanıyamadıklarını, oysa Hz. Âdem'in Allah'ı ledün ilminden kendisine öğrettiği ilmin hakikatiyle tanıdığını, melekler ibadet yönüyle onu geçseler bile Hz. Âdem'in marifet ilmi hususunda meleklerin ustası olduğunu beyan etmektedir.²³

Baklî daha sonra Hz. Âdem'in yaratılışı için iki sebep ileri sürmektedir. Bunlardan ilki, Allah'ın, varlıklar içerisinde iradesi ile ve saf bir sevgiyle kendisini seven birini görmemesi nedeniyle muhabbet için Hz. Âdem'i var ettiğiidir. Çünkü O, melekleri ibadet için yaratmıştı ve Hz. Âdem konusunda meleklerle meşveret ederken onların muhabbetten hâli olduklarını ve ibadet etmekle meşgul olduklarını görmüştü. İkincisi de meleklerin Allah'ı görmek istemeleri fakat O'nu görmekte yetersiz oluşlarıdır. Bundan dolayı Hz. Âdem'den Hakkı müşahede etsinler diye onu melekler için yaratmıştır. Çünkü Allah, Hz. Âdem'i kendi eliyle yaratmış, onu kendi suretiyle şekillendirmiş ve ona ruhunun aynasını yerleştirmiştir. Her ne vakit o ruh aynasına baksalar Hak onlara tecelli etmektedir. Âlemde Hakkın sevdiği güzel bir şahit yoktur. Şâyet olsaydı o Allah'ın eliyle yaratılır, ona Allah'ın sıfatlarından bir sıfat giydirilir ve sıfatı için O'nun sıfatı ona sevdirilirdi.²⁴

Buraya kadar olan izahlarından müellifin, Allah'ın, Hz. Âdem'i Hakka muhabbeti olması için kendi sureti üzere, sıfatları ve esması kendisinde tecelli etsin de bakanlar Hakkı kendisinden müşahede etsinler diye var ettiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır ki bu da Allah'ın halifesinin vasıflarına tekabül etmektedir. Baklî'nin bu yorumu, son kertede halifenin, tasavvufun çerçevesini çizdiği insanı kâmilin özelliklerine sahip olduğunu göstermektedir.

Baklî, bir başka yerde peygamberlik sonrasında ortaya çıkan yeryüzünün halifelerini enbiyanın vekilleri ve resullerin varisleri olarak vasfetmekte, onların

sûfi, thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdî, (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2009), 1/141-150. Fakat bu eseri ve müellifini öncelemediğimizi belirtelim. Çünkü uzmanlarca ilgili tefsirin Necmuddîn el-Kübrâ'ya değil de onun dervişlerinden olan Necmuddîn Dâye'ye ait olduğu ileri sürülmektedir. Süleyman Ateş, "Üç Müfessir Bir Tefsir", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1970), 97. Zaten bu tefsirde halife ile ilgili yapılan izahlarla Necmuddîn Dâye'nin *Menârâtü's-sairîn ve Makâmâtü't-tâirîn* adlı eserinde verdiği bilgiler büyük oranda birbirleriyle örtüşmektedir. Bu da söz konusu tefsirin Dâye'ye ait olduğunu desteklemektedir.

²³ Ebû Muhammed Sadruddîn Rûzbihân el-Baklî, *Tefsîru arâisu'l-beyân fi hakâiku'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2008), 1/40-41.

²⁴ Rûzbihân el-Baklî, *Tefsîru arâisu'l-beyân*, 1/41.

istikamet, temkin ve cem'iyet ehli olduklarını, her nefiste velâyet lisaniyla Allah'ın kendilerine hitap ettiği kimseler olduklarını belirtir.²⁵ Allah'ın hitabı onları övülmüş edeplere, temiz amellere, yüce ahlaka ve güzel örnekliliğe mirasçı kılmaktadır. Onlar, kuds hazretinde ünsiyet meclislerini görürler, Allah'ın muhabbet denizlerinden içerler, O'na kavuşmaya müstak ve O'nun yüzüne âşıktırlar. O'nu mücadele ederek sıfatların zuhûru ve zatın keşfi için görürler. Allah'tan tertemiz kelimeler dinlerler. Bundan sonra öğüt dilleriyle halkı Allah'a davete, onlara iyiliği emretmeye ve kötülükten sakındırmaya, Allah'ın sınırlarını muhafaza etmeye dönerler.²⁶ Bakî'nin bu değerlendirmeleri, onun halifeyi çift yönlü bir varlık olarak gördüğü kanaatini uyandırmaktadır. Buna göre halifenin bir yönü Hakka, bir yönü de halka bakmaktadır. Yani halife Hakla olan ilişkisinden sonra halka yönelmekte ve onları davete koyulmaktadır. Bu, bizlere peygamberlerin vahiy aldıktan sonra halkı tebliğe yönelmelerini hatırlatmaktadır. Müellifin de halifeleri enbiyânın vekilleri ve resullerin varisleri olarak nitelemesinden kastettiği de bu olsa gerektir.

Diğer taraftan Bakî, halifeyi gaybın erenleri olan ricâlû'l-gayb ile de irtibatlandırmakta, onlardan biri olarak değerlendirmekte ve hulefâ şeklinde çoğul kalıbıyla zikretmektedir.²⁷ Fakat müfessir hulefânın kimler olduğu ve hangi vasıflara sahip oldukları konusunda herhangi bir malumat vermemektedir. Esasen hulefânın ricâlû'l-gayb içerisinde yer alması, üzerinde birleşilen bir mesele değildir ve çoğu sûfi hulefâyı gayb erenlerinin dışında tutmuşlardır.²⁸ Yine de sonraki dönemlerde hulefâyı söz konusu zümreye dâhil eden sûfiler de olmuştur.²⁹

İbn Arabî, meşhur eseri *Fusûsü'l-hikem*'in Âdem fassında ilgili âyette zikri geçen halife kavramını ele almakta ve insan-ı kâmil ile özdeşleştirmektedir. İlk yaratıldığında âlemin ruhsuz bir suret ve cilasız ayna olduğunu belirten İbn Arabî, Âdem'i bu âlemin suretinin ruhu ve aynasının cilası olarak görmektedir. O, meleklerin de büyük insan/insan-ı kebîr denilen bu âlemin suretinin birtakım kuvvetlerinden meydana geldiğini, bu itibarla onların da insanın var edilişindeki hissî ve ruhânî kuvvetler gibi sayıldıklarını, sahip oldukları her bir kuvvetin kendi nefsi ile örtülü olduğunu, bu sebeple söz konusu kuvvetlerin kendilerinden daha

²⁵ Ayrıca bakınız Kâşânî, *Letâ'ifü'l-îlâm fi şîrâti ehlil-ilhâm*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, (By:ts), 2/14.

²⁶ Rûzbihân el-Bakî, *Tefsîru arâisu'l-bevân*, 2/72.

²⁷ Rûzbihân el-Bakî, *Tefsîru arâisu'l-bevân*, 1/410.

²⁸ Ahmet Atlı, *Tasavvufa Ricâlu'l-Gayb*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 22-29.

²⁹ Hamide Ulupınar, "Ahmed Zerrûk'un "el-Ucâle" Adlı Eseri: Tevbe Sûresi'nin 112. Âyetinin İşâri Yorumu ve Ricâlû'l-Gayb Meselesine Farklı Bir Bakış", *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 21/42 (2018), 1-40.

üstün olanını göremediklerini ve Allah'ın katında en yüksek mertebede olduklarını zannettiklerini ifade etmektedir.³⁰ Müellifin bu açıklamaları, aslında Allah'ın yeryüzünde halife meydana getirme iradesine karşı meleklerin neden itiraz ettiklerinin cevabını da vermektedir.

Müellif, melekût ve şahadet âlemi içerisinde âlemi ve hakikatlerini kendisinde barındıran ve onları cami olan bir varlığın bulunduğunu ve bunun da insan ve halife olarak isimlendirildiğini söyler. İbn Arabî'ye göre bu varlığa insan denilmesinin sebebi, onun Allah'ın katındaki değeridir. Zira o, Allah'ın indinde nazar eden/gören bir gözün içindeki bebeği gibidir. Allah mahlûkatına insan ile nazar etmekte ve insan ile rahmet etmektedir. İnsan hem ezeli hâdis hem de ebedî dâim bir neş'edir. Âlem insanın vücuduyla تماما ermiştir. Bu münasebetle o, âleme nazaran bir yüzükteki kaş mesabesindedir. İnsan, Allah'ın hazinelerini mühürlediği mührün nakşına mahal olmuştur. Bundan dolayı ona halife denilmiştir. Mührün hazineleri muhafaza etmesi gibi Allah'ın mahlûkatını da halife korumaktadır. Padişahın mührü hazinesinin üzerinde bulunduğu müddetçe o hazineyi açma hususunda kimse cesur davranamaz. Tıpkı bunun gibi Allah, Âdem'i âlemi muhafaza hususunda kendisine halife yapmıştır. Buna göre insan-ı kâmil var olduğu müddetçe âlem daima korunmuş olacaktır. İnsan bu hazineden ayrılrsa Allah'ın sakladığı hiçbir şey kalmaz, düzen bozulur ve iş ahiretle neticelenir (kıyamet kopar). Dolayısıyla esmâdan ilâhî suretlerde olan ne varsa hepsi bu insan neş'esinde zuhûr etmiş ve böylece o, kuşaticılık rütbesini ve bu vücutla cem olma durumunu elde etmiştir.³¹

İbn Arabî, insanın ve halifenin durumunu açıkladıktan sonra meleklerin yeryüzünde halifenin var edilmesine karşı çıkıp itiraz etmeleri mevzuuna temas etmektedir. Meleklerin, halifenin ortaya çıkışındaki sırta ve zatî ibadetten Hakkın hazretinin gerektirdiği hususa vakıf olamadıklarını belirten müellif, bunun sebebinin bu hususlara vakıf olabilecek kabiliyete ve istidada sahip olmamaları şeklinde açıklamaktadır. Melekler Âdem gibi ism-i câmî değildirlir ve onlar ancak kendileri ile ilgili isimleri bilebilirler. Onların Allah'ı tesbih ve takdisleri de zaten sadece bu bildikleri isimlerle olmuştur. Kaldı ki meleklerin yaratılış özellikleri bu karşı çıkışı iktiza etmeseydi Âdem hususunda bu türden sözleri sarf etmezlerdi.³²

Âlemin hakikatlerini ve teferruatını cem etmesinden dolayı insan-ı kâmil yaratmaya teveccüh ettiğinde Allah'ın iki (celal ve cema) sıfatını iki eli ile beyan ettiğini³³ dile getiren İbn Arabî, bu sebepten dolayı âlemin aşikâr ve halifenin de

³⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebu'l-A'lâ Affî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, ts.), 49.

³¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 50.

³² İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 50.

³³ Sad 38/75.

gizli/gaybî olduğunu belirtmektedir.³⁴ Buna göre celal ve cemal sıfatları Allah'ın iki eli olduğu gibi aynı zamanda suretidir. Bu âlemin ve Hakkın sureti Âdem'de cem olmuş ve bu münasebetle halifelik de ona verilmiştir. Şâyet bu suretler üzerine zahir olmasaydı halife olamazdı. Allah insan-ı kâmilin dışını âlemin sureti ve iç suretini de kendi sureti üzere inşa etmiştir.³⁵ Bütün bu özellikler insanın halife olmasını gerektirmekte ve bu yönüyle diğer varlıklardan üstün olması için bir sebep teşkil etmektedir. Bu noktada “ *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* ” âyetinde zikri geçen halifelik, amel ile gerçekleşen bir mekân yüceliğinden ziyade daha çok sahip olunan ilimle gerçekleşen mekânet yüceliğine yani bir mertebenin ve makamın yüceliğine işaret etmektedir. Bu bakımdan insan-ı kâmil de halife olmakla aslında yüce bir mertebeye ve makama sahip olmuş olmaktadır.³⁶

Kur'ân'da Hz. Davud'a da hilâfet verildiğinin³⁷ altını çizen İbn Arabî, birçok peygambere de aynı şekilde hilâfetin verildiğini belirtmekte ve naslarda Hz. Âdem'e verilen halifeliğin isim verilmeksizin mutlak olarak, Hz. Davud'a verilen halifeliğin ise sarahaten tahsis yoluyla zikredildiğine temas etmekte ve bunun sebebini izah etmeye çalışmaktadır. Hz. Davud'un bir peygamber olmasına rağmen halifelikle nitelenmesi hüküm verme yönüyle bir halifeliktir. Zira o, bir hükümdardır. Oysa Hz. Âdem'in halifeliği bunun gibi değildir.³⁸ Bu arada her resulün halife olamayabileceğine temas eden İbn Arabî, ancak emreden, yasaklar getiren, ceza veren, affeden, Allah tarafından kendisine itaatın emredildiği ve bu özellikleri kendisinde cem eden kişinin halife olabileceğini söyler. Allah'ın emirlerini ve nehiylerini tebliğ eden ve kendiliğinden emir ve nehiy koymaya yetki ve salahiyeti olmayan kişi ancak Allah'ın gönderdiği hususları tebliğ eden bir resuldür.³⁹ O, bu ifadeleriyle bir bakıma halife ve resul arasındaki farkı da ortaya koymuş olmaktadır. İbn Arabî, burada peygamberleri kendisine emretme ve nehyetme yetkisi verilen ve verilmeyen şeklinde bir ayrıma gitmekte, “*Resule itaat eden Allah'a itaat etmiştir*”⁴⁰, “*Resul size neyi verirse onu hemen alınız, size neyi yasaklarsa hemen ondan uzak durunuz*”⁴¹

³⁴ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 54.

³⁵ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 55.

³⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 75-76.

³⁷ “*Ona dedik ki: “Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.”*” Sad 38/26.

³⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 162.

³⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, thk. Ahmed Şemsuddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/398-399.

⁴⁰ Nisa 4/80.

⁴¹ Haşr 59/7.

âyetlerini de bu görüşüne delil olarak göstermekte⁴² ve anlaşılan o ki bu yetkiye sahip olan resullere halifelüğün de verildiği kanaatini taşımaktadır.

Öte yandan İbn Arabî, Allah'ın Hz. Âdem'i, onu iki eliyle yaratmış olmak, meleklerin bilmediği isimleri ona öğretmek ve halifesi kılmak gibi üç hususla velisi/dostu edindiğini söylemektedir. Nitekim âyette geçen "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" ifadesinden kast edilen de budur. Esasen halife sözü Zuhruf suresinde geçen "O, *semada da arzda da ilahtır...*"⁴³ âyeti ile de ilişkilidir ve halifelikten kast edilen Hakka vekilliktir.⁴⁴ Bu âyetin hilâfetle ilişkisi, Hz. Âdem'in ilah isminin vekili olması ve bu ismin Âdem'in batını olması yönüyledir. İlah ismi, halifelüğünü gerçekleştirdiği yeryüzüne mahsus ilahi isimlerden açığa çıkan tesirleri Hz. Âdem'e öğretmektedir ve bu durum yeryüzünde hilâfeti üstlenen herkes için söz konusudur.⁴⁵

İbn Arabî meseleyi fitrat yönüyle de ele alıp değerlendirmektedir. Buna göre Hz. Âdem'in insan olma yönüyle fitratı, "âlem-i kebîr"dir. Halife olma yönüyle fitratı ise ilahi isimlerdir. "İnsan halife" olması cihetinden fitratı ise mertebenin kendisine ait olduğu zattır. Zira bir mertebe o olmadan tahayyül edilemeyeceği gibi o da bu mertebe olmadan düşünülemez.⁴⁶ İbn Arabî'nin insan halife kavramı bu ifadeleriyle daha da netleşmekte ve onun düşünce sistemi içerisinde adeta "insan"ı "halife" olma özelliğiyle yeniden tanımlayıp farklı boyutlara ulaştırmaktadır. Burada insan kesrete veya kesafete veya zâhire, halife ise daha çok vahdete veya letafete veya bâtına tekabül etmektedir. Dolayısıyla hem insan vasfı hem zata taalluk eden halife, Âdem'in yeryüzüne indiriliş gayesini açıklamaktadır. Bu meyanda cennetten inişin İblis için bir ceza olduğunu belirten müellif, Hz. Âdem'in inişinin ise Allah'ın vadettiği yeryüzünde halifelüğün gerçekleşmesinin neticesi olduğunu, onun halifelığe başlamasının Allah'ın onu seçmesi ve O'ndan kelimeler almasıyla başladığını ifade etmektedir. Hz. Havva'nın yeryüzüne indirilişi de aynı şekilde bir cezadan ötürü değil, bilakis neslin çoğalması içindir.⁴⁷ Kaldı ki o ikisine örtülüp gizlenmesi gereken uzuvların ortaya çıkıp görünmesi bir ceza olarak zaten verilmişti.⁴⁸

İbn Arabî'nin düşünce sistemine göre Allah'ın âlem içerisinde en son yarattığı varlık insandır. O, bu geç yaratılışın sebebini Allah'ın insana olan ilgisine bağlamaktadır. Şâyet Allah, ilk önce insanı var etmiş olsaydı o vakit halife

⁴² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 1/399.

⁴³ Zuhruf 43/84.

⁴⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 3/102.

⁴⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 3/103.

⁴⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 3/104.

⁴⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 1/351; 6/129.

⁴⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 5/73.

olamadan uzun bir süre geçirmiş olurdu. Burada halifelik kavramına önceden gelenlerin yerini alma anlamını da katan müellif, Allah'ın, zuhûrunu geciktirmekle insanı halifelîğe ve vekillîğe hazırladığını söylemektedir. Bu, insanın bir efendi hüküm verebilen bir varlık olarak var edildiğini göstermektedir. Âlemde insandan başkasına böyle bir özellik ve mertebe bahşedilmemiştir. Buradaki söz konusu hilâfet mertebesi, özü itibarıyla ilahi suret üzere var edilmiş olmayı gerekli kılmıştır.⁴⁹ Bir başka ifadeyle halife, kendisini hilâfete getirenin zuhûr ettiği özellikler üzere zuhûr etmektedir.⁵⁰

Allah'ın zat itibarıyla suretleri kabul ettiğini lakin mertebe itibarıyla benzerliği kabul etmediğini belirten İbn Arabî, bu sebeple O'nun insana halife ismini verdiğini zira halifelîğin görevli kılma ve vekil tayin etme işi olduğuna temas etmektedir. Buna göre hilâfet insanın hak ettiği sürekli bir hak değildir. İnsan, ancak halife olma görevini kabulü hak etmektedir. Dolayısıyla halife hakikatte Allah'a ait olan bir mertebede ve vazifede geçici bir şekilde yer almaktadır.⁵¹ Bunu daha da somutlaştıran müellif, bir başka yerde Allah'ın meşiyeti/dilemesi ile Hz. Âdem'i halifesi yaptığını, yine O'nun dilemesi halinde bu görevi bir başkasına vermiş olabileceğini zikretmektedir.⁵²

İbn Arabî'ye göre varlıklar içerisinde halifelîğe müstahak tek varlık insan-ı kâmilidir ve bu görevi ancak o yürütebilir. Şayet Allah o görevi insan harici bir varlığa tevdi etmiş olsaydı o varlığın insan-ı kâmil olmasını gerektirirdi. Hz. Âdem, var edilmiş olduğu suretten dolayı halifedir. Bu suret de Hakkın ve âlemin suretinin ceminden başka bir şey değildir. Bu noktada İbn Arabî halifelîğin nedenini Allah'ın "ez-Zâhir" ismi olarak görmektedir.⁵³ Nihâyetinde halifelik konusundaki ilahi meşiyetin hükmü varlıklar içerisinde ancak insanda ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı halifelik sadece insanlarda ortaya çıkmaktadır. Bu münasebetle halifelîğin tesiri tüm insanlara yayılmıştır.⁵⁴

Halifelîği kutuplarla da ilişkilendiren müellif, on iki kutuptan bahsetmekte ve her bir kutbu Kur'ân'ın bir suresiyle ilişkilendirmektedir. Kutup olma hükmü yönüyle onların en kâmil birinci kutuptur ve Yasin suresi ona tahsis edilmiştir. Allah, en tepedeki en kemalli bu kutupta zâhir ve bâtın sureti bir arada cem etmiş ve onu zahiren kılıçla ve bâtınen himmetle halife yapmıştır. İbn Arabî, bu kutbun ismini vermeyeceğini ve tanıtmayacağını çünkü bundan men edildiğini söylemekle birlikte, bu kutba kutuplar topluluğu içerisinde başkasına verilmeyen kutupluğun gerektirdiği her bir imkânın verildiğini ve bu yönüyle Hz. Âdem'e ve

⁴⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 3/303.

⁵⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 8/178.

⁵¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 7/199.

⁵² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 7/67.

⁵³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 7/67.

⁵⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 7/67.

Hz. Muhammed'e benzediğini dillendirmektedir.⁵⁵

Kulun Allah'a vekilliğini namaz üzerinden izah eden İbn Arabî, rükudan doğrulurken "kendisine hamd edeni Allah işitmiştir" sözünü söyleyen kimsenin Allah'ın vekili olduğunu ve bu makamın makamların en üstünü olduğunu, çünkü Allah'ın insan-ı kâmilî diğer insanlardan sadece insan-ı kâmilin halife olması vasfıyla üstün kıldığını belirtmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla insan-ı kâmilin makamının üstün olmasının nedeni halifelik olmuş ve bu bariz bir şekilde namazda gerçekleştiği için namazın mertebesi de üstün olmuştur. Bu sebepten dolayı namaz Hz. Peygambere sevdirelmıştır.⁵⁷

Halifeliği en büyük ve en küçük olmak üzere iki kısımda mütalaa eden İbn Arabî, hilâfet-i kübrâ dediği büyük halifeliği insanın bu âlemdeki halifeliği ve küçük halifeliği de kişinin kendi nefesine halife olması şeklinde izah etmektedir.⁵⁸

Kul ile Hak arasında ilahi isimleri kabul etme yönüyle benzerlik olduğunu ifade eden İbn Arabî, insanın bu isimleri bildiğini, onları kabul ettiğini, böylece halife adını aldığını ve bundan dolayı meleklerden üstün olduğunu vurgulamaktadır. O, devamında halifenin, üzerlerine halife olduğu insanlarda kendisini halife tayin edenin hükümleriyle hükmetmedikçe ve O'nun tasarrufu altındaki suretlerde ortaya çıkmaz ise halife olamayacağını söylemektedir. Buradan hareketle İbn Arabî, kulun da Allah'ı halife ve vekil edinebileceğini bildirmekte ve bunun sebebini de Allah'ın kulunu halife edinmesine bağlamaktadır. Kul ile Hak arasındaki bu halifelik esasen devirsel bir vekilliğe tekabül etmektedir. Öyleyse Allah'ın kulunu halife edinmesi sınırlı ve mahdut bir halifeliktir. Allah'ın kuluna halifeliği ise daimidir. Nitekim Hz. Peygamber de "*Rabbim, Sen yolculukta, yolda, ailede halife ve vekilsin!*"⁵⁹ buyurmuş ve Allah'ı halife olarak adlandırmıştır.⁶⁰ İbn Arabî'nin bu açıklamalarından halifelik kavramına farklı bir boyut kazandırmış olduğunu anlamaktayız. O, bir başka yerde kul ve Hak arasındaki halifeliğin sürekli olduğuna dikkat çekmekte ve bunun dünya ve ahiret boyutlarını içerisine aldığını beyan etmektedir. Kul, O'nu halife tayin ettiği müddetçe Hak, her bir nefesin her bir anında mevcuttur. Bu durumda Hak, kulunun namına tasarrufta bulunduğu gibi kulunu da halife tayin ettiği işte tasarruf sahibi yapmıştır. Dolayısıyla kul halife olan Hakkın emrinden tasarruf etmekte ve böylece de halifenin halifesi olmaktadır.⁶¹ Bu münasebetten dolayı

⁵⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 7/115.

⁵⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 6/304.

⁵⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 6/304.

⁵⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 6/166.

⁵⁹ Müslim, Hacc, 425; Tirmizî, Daavât, 41.

⁶⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 6/10.

⁶¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 5/424.

kul abdulhalife/halifenin kulu olarak isimlendirilmektedir.⁶² Dolayısıyla, hilâfetin özünde Allah'a ait bir vasıf olması hasebiyle derecelerin en üstünü ve yüce bir yere sahip olduğu yönünde fikir beyan eden İbn Arabî,⁶³ bir bakıma hilâfeti, insan-ı kâmilin kendini gerçekleştirdiği en yüce mertebe olarak görmekte ve bu sebeple insan-ı kâmilî açıklarken halife olma yönüne zaman zaman temas etmektedir.

İbn Arabî, insan-ı kâmilî ilahi suretin kendisinde tamama erdiği kimse olarak tarif etmekte ve onun sadece mertebe ile kemal bulacağını dile getirmektedir. O, kendisindeki ilahi suretin kemalinden dolayı halife olarak isimlendirilmiştir. Çünkü Âlem sadece bu ilahi surete nazar etmektedir. Haddizatında melekler Hz. Âdem'in kesafeti olan zâhir/madde suretine nazar ettikleri için onu yermişlerdir. Allah, meleklerle onun suretinin kemalini öğrettiği vakit hemen Hz. Âdem'e secde etmişlerdir.⁶⁴

İbn Arabî, insanı "hayvan insan" ve "halife insan" olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. "Hayvan insan", manevi bir terbiye görmemiş, Hakk'ın esmasından haberi olmayan, bedensel faaliyetlerini icra harici insan-ı kâmilî bir benzerliği olmayan kimsedir. Bu insan, âlemde kemal dereceye ulaşamamış, surette kalmış, konuşan bir canlıdan öteye gidememiş ve insan mertebesini yakalayamamıştır. Böylesi biri hakikati yönüyle değil sadece sureti yönüyle insandır. Esasen insan-ı kâmilînin veya halifenin bu makamlara yükselmeden önceki haline İbn Arabî hayvan insan demektedir. Dolayısıyla insan-ı kâmilî, sahip olduğu güçlere ilahi isimleri kullanma gücünü de ekleyen kimsedir. Bir bakıma "halife insan" "hayvan insan"ın manevi yönden gelişmiş haline tekabül etmektedir. Âlemde insan-ı kâmilîden daha mükemmeli yoktur. O, kemalini ancak halifelikle elde etmektedir. Bu insanı Allah halife tayin etmiş ve ona hüküm vermiştir. Allah, insanı kâmilî, yarattıkları arasında Allah'ın gölgesi olan büyük küll insanın/الإنسان الكبير halifesi yapmıştır. Bu yönüyle insan-ı kâmilî hem bir gölge hem de bir halifedir. Fakat İbn Arabî burada insan-ı kâmilîlerin büyük küll insan dediği tek kişinin halifeleri olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.⁶⁵

İbn Arabî ile aynı zaman diliminde yaşayan Necmuddin Dâye de *Menârâtü's-sairîn ve makâmâtü't-tâirîn* adlı kitabında halifelik konusunu müstakil olarak tasavvufî yönden ele almakta ve temellendirmeye çalışmaktadır.⁶⁶ Eserin altıncı bölümünü "İnsana Tahsis Edilmiş Hilâfet Makamı" başlığı altında insanın

⁶² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 7/394.

⁶³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 5/341.

⁶⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 5/232.

⁶⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, 4/105; 6/7-8.

⁶⁶ Ebubekir Abdullah b. Şahaver er-Râzi (Necmuddin Dâye), *Menârâtü's-sairîn ve makâmâtü't-tâirîn*, thk. Said Abdülfettah, (Kahire: Dâru Suâd es-Sabbâh, 1993), 259-269.

halifelğine ayıran Dâye, burada hilâfetin mahiyeti, hilâfetin insana tahsisi ve hilâfetin çeşitleri ve dereceleri olmak üzere üç tali başlıkla konuyu detaylandırmaktadır.

Hilâfetin mahiyeti hakkında bilgi vermekle konuya giren Dâye, hilâfetin hakikatının fenâ, bekâ ve sâbite olmak üzere üç usul üzerine mebni olduğunu belirtmektedir. Fena, insanın sözlerinden, fiillerinden ve hallerinden fani olması; beka, insanın halifesi olduğu kimsenin fiilleri, sözleri ve halleriyle baki olması, ancak kendisine emredilene yapması, kendisine izin verileni söylemesi ve yerine halifelik yaptığı kimsenin haline uygun bir şekilde onun hali üzere hareket etmesi; sabite, teslimiyet ve rıza üzere sabit olmasıdır. Bu üç usul halife için kolay değildir. Bunları gerçekleştirmek sadece yerine halife tayin eden kimsenin kolaylaştırmasıyla halifeye kolay gelebilmektedir.⁶⁷

İkinci başlık altında hilâfetin insana tahsisi konusuna temas eden Dâye, “*Hani rabbın meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti...*”⁶⁸ mealindeki âyetiyle hilâfetin insana tahsis edildiğini belirterek mevzuaya giriş yapmaktadır. Âyette geçen جعل fiili üzerinde duran müellif, Âdem’in basit bir şekilde yaratılmadığını, onun beşer olmakla birlikte halifelik vasfını taşıyan özelliklerle birlikte var edildiğini belirtmek üzere kullanıldığını beyan etmektedir. Bununla birlikte جعل fiili emir âlemi dediğimiz melekût âlemine ait hususlar için kullanılmaktadır. Dolayısıyla insanın halifelik vasfının melekût âlemi ile ilişkili bir husus olması, söz konusu fiil kullanılmasını gerekli kılmıştır.⁶⁹ Çünkü insanın hilâfeti, o henüz dünyada yaratılmadan önce Allah tarafından kendisine takdir edilen bir hakikate tekabül etmektedir.

Dâye, insanın halife olarak adlandırılmasının iki anlama matuf olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, onun tüm mahlûkata halifelik yapmasıdır. Oysa diğer varlıkların hiçbirisi insana halifelik yapamaz. Bunun sebebi, Allah’ın ruhani ve cismani âlemlerde mevcut olanların tümünü insanda cem etmiş olmasıdır. Bu yönüyle insan diğer varlıklara halife tayin edilmiştir. İnsanın halife olarak isimlendirilmesinin ikinci anlamı ise onun suret ve mana yönüyle Allah’a halife olmasıdır.⁷⁰ Bu arada Dâye, insana halife isminin tahsis edilmesinin, âlemde başka hiçbir varlıkta bulunmayan bir saygınlığın ve ikramın kendisine verildiğinin de bir göstergesi olduğunun altını çizmektedir.⁷¹

İnsanın suret yönüyle Allah’a halife olması, hakikatte onun zahir vücudunun

⁶⁷ Necmuddîn Dâye, *Menârâtu’s-sâirîn*, 261-262.

⁶⁸ Bakara 2/30.

⁶⁹ Necmuddîn Dâye, *Menârâtu’s-sâirîn*, 263-264.

⁷⁰ Necmuddîn Dâye, *Menârâtu’s-sâirîn*, 265-266.

⁷¹ Necmuddîn Dâye, *Menârâtu’s-sâirîn*, 265.

Hakkın vücudunun halifesi olması demektir. Çünkü insanın vücudu, kendisini var kılan mevcudun vücuduna delalet etmektedir. Dolayısıyla insanın bir oluşu Allah'ın birliğine, varlığı O'nun varlığına, sıfatları da yine O'nun sıfatlarına işaret etmektedir. Yine insandaki hayat, kudret, irade kelam, ilim Allah'ın sıfatlarına, ruhun mekânız ve latif oluşu, O'nun da mekânız ve cisimsiz oluşuna tekabül etmekte ve böylece insan Allah'ın halifesi olma vasfını kazanmaktadır. Kâinata hiçbir varlık insandaki bu özellikleri taşımamakta ve dolayısıyla hilâfeti de hak etmemektedir.⁷²

İnsanın mana yönüyle Allah'a halife olması ise kâinata Allah'ın nurunun ateşiyle yeryüzünde O'nun sıfatının nurlarını aydınlatanın sadece insan lambası olmasıdır. Bu durumda Allah'ın nurunun feyzini kabul etme yeteneği sadece insanda mevcut olmuş olur. Çünkü Allah, lambanın sırrını kalp fanusuna, fanusu beden oyuğuna, kalp fanusunda ruh yağına vermiştir ki, onun yağı neredeyse saf aklı aydınlatacak. Allah bir insanı yeryüzünde halife kılacağı vakit O'nun cemalinin nuru insani sır lambasında tecelli eder. Böylece o insanın lambası Allah'ın nurunun ateşiyle aydınlanır. Bu durumda o rabbinden bir nur üzere olur ve bu şekilde yeryüzünde Allah'ın halifesi olmuş olur. Bu insan halife olduğu zaman âlemde Allah'ın sıfatının nurlarını adaletle, ihsanla yumuşak huylulukla, rahmetle, izzetle, kahırla, gazapla, intikamla açığa çıkarır.⁷³

İnsanlar fenâya uğradıkları vakit onların vücutları mecazen vücut olmuş olur. Bunun sonunda Allah onları bekasıyla bâkî kılar ve böylece onların yeryüzünde Allah'ın halifeleri oldukları tahakkuk etmiş olur. Esasen ne halifelerin ne de başkalarının hakiki vücutları yoktur. Her şeyin vücudu Hakkın vücudunun hilâfetiyle kaimdir. Onlardan ameller ve sözler sadır olmaz. Bunlar ancak Hakkın hilâfeti, dilemesi, iradesi ve takdiri ile sadır olur. Onlar için aslen ne bir vücut ne de bir fiil söz konusu değildir. Onlar, bu hilâfete has kılınmışlardır. Meleklerin hilâfet olma yönünde böyle özellikleri yoktur. Çünkü melekler, Hakkı bu nazarla görmekten ağyarın vücudunu ve fiillerini hilâfetle değil de asaleten görme perdesiyle perdelenmişlerdir.⁷⁴ Şâyet onlar böyle olmasalardı Allah'a itiraz etmezler, fiilleri Hz. Âdem'e ve kendilerine değil de Allah'a isnat ederlerdi. Bu meyanda Hz. Musa, "...Bu iş, senin imtihanından başka bir şey değildir; onunla dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletirsin. Sen bizim velîmizsin..."⁷⁵ âyetinde de geçtiği üzere ağyarın fiilini Allah'a isnat etmiştir. Çünkü o, ağyara hilâfet nazarıyla bakmıştır.⁷⁶ Necmuddîn Dâye'nin buraya kadar yapmış olduğu açıklamalar doğrultusunda onun, Allah'ın bir insanı halifesi yapması için mutlaka

⁷² Necmuddîn Dâye, *Menârâtu's-sâirîn*, 266.

⁷³ Necmuddîn Dâye, *Menârâtu's-sâirîn*, 266-267.

⁷⁴ Necmuddîn Dâye, *Menârâtu's-sâirîn*, 268.

⁷⁵ el-A'râf 7/155.

⁷⁶ Necmuddîn Dâye, *Menârâtu's-sâirîn*, 268.

fiillerin, sıfatların ve vücudun Hakka ait olduğunu mutlak surette benimsemesi ve bunları Hakka isnat etmesi gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvufta Fenâ fillâha tekabül eden bu durum, bir sâlikin sülûka başlamadan önce kendisine ait gördüğü nispet fiilden, nispet sıfattan ve nispet vücuttan arınıp fiillerinde failin, sıfatlarında mevsufun ve vücudunda mevcut olanın mutlak olarak Hak olduğu şuuruna ermeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla Hakkın halifesi de bu şuura eren ve bunun sorumluluğunu üzerine almış olan kimse olmuş olmaktadır.

Allah'ın hilâfeti Âdemoğullarının tümü için sabit kıldığı fikrinde olan Dâye, ayrı bir bahis açmakta ve burada *"Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği şeylerde sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur..."*⁷⁷ mealindeki âyete dayanarak halifelîği derecelendirme yoluna gitmektedir. Allah'ın halifelîği, insanların aralarındaki farklılıklara göre derecelendirdiğini ve bazılarını hilâfet hususunda diğerlerinden ayrı tutarak derecelerini yükselttiğini belirten müellif, bunun böyle olmasının nedenini, hilâfetin hakikatinin Hakka vekâlet etmek üzere mülk ve melekût âleminde tasarrufta bulunmak olduğunu beyan etmektedir.⁷⁸ İnsan, mülk âleminde sahip olduğu zâhir organlarla tasarrufta bulunmaktadır ki bunlar uzuvlar, beş duyu ve bedenle alakalı olan diğer hususlardır. Onun melekût âlemindeki tasarrufu ise batın olan melekelerle ki bunlar da akıl, sır, beşeri kuvvetler, ruh ve ruha ait olan diğer hususlardır.⁷⁹

Bu açıklamalarından sonra Dâye halifeleri üç tabakaya ayırmaktadır. Bunlardan ilk tabakadakiler mülk âleminde bedeni organları kullananlar olup bunlar da kendi aralarında iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımdakiler, sahip oldukları bedeni organları kendilerini hilâfete geçirenin emrini ve nehyini gözeterek kullanmaktadırlar. Bunların yaptıklarının karşılığı vardır ve ecirleri kendilerine verilir. İkinci kısımdakiler ise, sahip oldukları bedeni organları kendilerini hilâfete geçirenin emrini ve nehyini gözetmeksizin kendi nefislerinin hevâlarına göre kullanmaktadırlar. Bunların hilâfetten bir nasipleri yoktur ve hilâfet bunlarda hüsrana dönüşmektedir. Aynı zamanda bunlar hayvanlar gibidirler bilakis onlardan da aşağıdadırlar.⁸⁰

Halifelerden ikinci tabakada yer alanlar ise beden organlarının tümünü ve kısmen de batın olan akıl, sır ve ruh gibi melekelerini kullananlardır. Bunlar da kendi aralarında iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımdakiler, organlarının tamamını kendilerini hilâfete geçirenin emri ve nehyi doğrultusunda

⁷⁷ el-En'âm 6/165.

⁷⁸ Necmuddîn Dâye, *Menârâtu's-sâirîn*, 269.

⁷⁹ Necmuddîn Dâye, *Menârâtu's-sâirîn*, 269-270.

⁸⁰ Necmuddîn Dâye, *Menârâtu's-sâirîn*, 270.

kullanmakla birlikte akıllarını da devreye sokmakta ve âlem üzerinde tefekkür etmektedirler. Bunlar, müminlerin seçkinleri olup müşahedeye ermişler, imanlarını, marifetlerini, derecelerini ve kurbiyetlerini artırmışlardır. Bunlardan bir kısmı, kalbini tasfiye ve nefsinin tezkiye ettikten sonra akıllarıyla birlikte kalplerini de devreye sokarlar. Bu suretle keşf ehli olup kemâlâtlarını daha da ziyadeleştirirler. Bu tabakanın ikinci kısmında olanlar ise sahip oldukları organları ve melekeleri hayır yerine şerde kullanmaktadırlar ve böylece kendilerini hilâfete geçirenin emrine ve nehyine muhalif hareket etmektedirler. Böylesi, bidat ve dalalet ehlinin, kelimacıların ve felsefecilerin şüphelerine uğramışlar, hilâfetin saadetinden ve kereminden mahrum kalmışlardır.⁸¹

Halifelerden üçüncü tabakada yer alanlar ise bedensel ve ruhsal melekelerini kendilerinin hilâfete geçirenin emri ve nehyi çerçevesinde kullanan kişiler olup bunlar, nebîlerden ve velîlerden meydana gelmektedir. Bu tabaka hilâfetin en üst mertebisini oluşturmaktadır. Bu münasebetle Allah Hz. Âdem'i hilâfete geçirmiş ve meleklerden üstün kılmıştır. Hz. Âdem'in isimleri bilmesi, onun hilâfetine delil teşkil etmektedir. Yine onun hilâfete istidadının tam olması ve secdeye layık olması, Allah'ın isimlerinin ilmini öğrenmesinden ileri gelmektedir. Bu duruma yine zatını ve sıfatını, Âdem'in tesviyesi anında cemâlinin ve celâlinin sıfatları tecelli etmesi için onu bir ayna kılmak suretiyle Allah'ın ona sıfatını öğretmesi de dâhildir.⁸² Böylece Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma ve sıfatlarıyla muttasif olma ilmi Hz. Âdem'de tecelli etmiştir ki hakikat üzere olan hilâfetin sırrı işte budur. Çünkü ayna kendisinde tecelli edenin halifesi olmuş olur.⁸³

Dâye, bu manada tıpkı bir ayna gibi insanın, Allah'ın tüm sıfatlarını kabul ettiğini ve bu sıfatların da kulda tecelli ettiğini dillendirmektedir. Kul Allah'a yaklaştıkça kendisinde O'nun lütfu, uzaklaştığında ise O'nun kahri tecelli etmektedir. Kul kötülüklerden arınarak yaklaştıkça Allah o kulda bağışlama/gaffar sıfatıyla tecelli etmektedir. Bu durumda bağışlama sıfatı kulda da zuhûr eder ve böylece o, yeryüzünde bağışlayıcı vasfıyla Allah'ın halifesi olmuş olur. Yine kul, zulümden kendini kurtarıp Allah'a yaklaştığı takdirde, Allah onda adalet sıfatıyla tecelli etmekte, bu tecellinin gerçekleşmesi neticesinde o kulda adalet vasfı zuhûr eder ve yeryüzünde adaletli hüküm vermede Allah'ın halifesi olmuş olur. Diğer sıfatlar da tıpkı bunlar gibidir. Kim Allah'a bedeni ve ruhani melekelerinin tümünü kullanarak itaat ederse o, bu merteye ile hilâfette olur.⁸⁴ Netice itibarıyla Necmuddîn Dâye, insanın yeryüzünde halife tayin edilmesini hususunu sistematik bir şekilde ele almış ve daha da detaylandırmıştır. Halife, Hakkın esma ve sıfatlarının yeryüzündeki tecelli makamıdır ve oldukça yüce bir

⁸¹ Necmuddîn Dâye, *Menârâtü's-sâirîn*, 271.

⁸² Necmuddîn Dâye, *Menârâtü's-sâirîn*, 271-273.

⁸³ Necmuddîn Dâye, *Menârâtü's-sâirîn*, 273.

⁸⁴ Necmuddîn Dâye, *Menârâtü's-sâirîn*, 275.

mertebedir. İnsan bedenlen ve ruhen hilâfeti icraya uygun bir şekilde var edilmiş ve sahip olduğu halife olabilme özellikleriyle diğer varlıklardan üstün olmuştur.

2.3. İbn Arabî ve Necmuddîn Dâye Sonrasında İnsan-ı Kâmil Merkezli Halife Yorumu

Gazzâlî ile birlikte başlayan, Rûzbihân el-Baklî, İbn Arabî ve Dâye vasıtasıyla içeriği daha da zenginleştirilip olgunlaştırılan Kur'ân menşeli halife kavramı üzerinde sonraki dönemlerde de durulmaya devam edilmiştir. Bu dönemlerde sûfilerin kaleme aldıkları eserlerin genelinde ilgili kavramın sûfî bakış açısıyla değerlendirildiğini görmekteyiz. Bu başlık altında işârî tefsirler başta olmak üzere tasavvufi kaynaklarda halife kavramının hangi boyutlarıyla ele alındığını tespit etmeye çalışacağız.

Azizuddin en-Nesefî (700/1300), *İnsan-ı Kâmil* adlı eserinde az da olsa insanın halifelğine temas etmektedir. Onun, âlemi büyük âlem ve küçük âlem şeklinde ikiye ayırdığını görmekteyiz. Büyük âlem, kâinattır ve melekler kâinat kitabını okumaktan aciz kaldıkları için âlemin hulasası olan ve küçük âlem denilen insan var edilmiştir. âlemde var olan her şey insanda da mevcuttur. Melekler, ancak Âdem vasıtasıyla âlemin sırlarına vakıf olabilirler.⁸⁵ Nesefî'nin bu noktada meleklerin Hakkı müşahede ve idrakte aciz kaldıkları için Allah'ın Âdem'i yarattığı düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu düşüncenin, yukarıda temas ettiğimiz sûfilerin Âdem'in Hakkın aynası olduğu ve Hakkın ancak insan aynasından müşahede edilebileceği yönündeki görüşleri ile örtüşmektedir.

Nesefî böyle bir ayırım yaptıktan sonra devamla insan denilen küçük âlemin halifesinin akıl, kâinat denilen büyük âlemin halifesinin de insan olduğunu beyan etmektedir. Küçük âlemin melekleri akla, büyük âlemin melekleri ise insana secde etmişlerdir. Küçük âlemde Allah'ın halifesi akıl, büyük âlemde ise Allah'ın halifesi bu defa akıl sahibi insan olmaktadır. Küçük âlem tümüyle Allah'ın halifesinin huzuru, büyük âlem ise Allah'ın huzuru olmuştur. Akıl küçük âlemde Allah'a halifelik yaparken bu halifinin arşı nefsanî ruh, kürsüsü ise hayvani ruhtur. İnsanın içindeki yedi organı yedi kat sema, dıştaki yedi organ da yedi iklimdir.⁸⁶ Nesefî'nin insan ve halife kavramını mezcederken daha çok akıl denen cevheri merkeze aldığı görülmektedir. Bu, özü itibarıyla insan-ı kâmilî değerlendirirken daha çok ruhu ve kalbi esas alan sûfî bakış açısına pek de mutabık bir anlayış gibi gözükmemektedir.

Nimetullah Nahcuvânî (920/1514) ise, ilgili âyetin yorumunda halife kelimesini,

⁸⁵ Aziz b. Muhammed en-Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar, (İstanbul: Dergâh Yayınları,1990), 71.

⁸⁶ Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, 71-72.

Allah'ın tüm isimleriyle ve sıfatlarıyla kendisinde tecelli etmesi için imkân pasından ve nispet kirinden arınmış bir ayna şeklinde açıklamaktadır. Yine devamında müfessir, kulların bozukluklardan uzaklaşması ve onların ahlaklarını güzelleşmesi için vekâleten Allah'ın halifeliğinin gerçekleşmesine yönelik yeryüzünde halifenin açığa çıktığını belirtmektedir. O, bir başka yerde insanın Allah'ın zatından halife kılındığını, O'nun suretleri üzere zuhûra geldiğini ve kendisine yeryüzünde tasarruf yetkisinin verildiğine temas etmektedir.⁸⁷ Melekler Hz. Âdem'in halifeliğine itiraz etmişlerdir. Çünkü onlar onun halife olma özelliklerini tam olarak kavrayamamışlardır. Zira Âdem Hakkın esmasının, sıfatlarının ve zatının mazharıdır.⁸⁸ Netice itibarıyla Nahcuvânî, halife kavramını Hz. Âdem'in Hakkın esmasını, sıfatlarını ve zatını kendisinde cem edip bunları yansıtan bir ayna olarak değerlendirme yoluna gitmekle Baklî'nin, İbn Arabî'nin ve Dâye'nin çerçevesini belirlediği sınırların dışına çıkmamış ve onların görüşlerini adeta özetleyerek nakletmiştir.

Çok yönlü bir sûfi olan Molla Sadra (1050/1641) da, üzerinde durduğumuz âyetin tefsirinde bu âyetin, insanî nefsin marifetine, onun mahiyetinin açıklanmasına, arzdan neşet ediş keyfiyetine ve halifelik sırrına işaret olduğuna temas etmektedir. Çünkü nefsin tanınması hem faziletlerin anası hem marifetlerin aslıdır. Müfessir daha sonra “إِذْ” ve “جَعَلَ” kelimelerinin anlamları üzerinde durmakta ve sonra da “خَلِيفَةً” kelimesinin sözlük anlamını vermektedir.⁸⁹

Akılların, Hz. Âdem'in ilahi hilâfeti hangi saikle hak ettiği hususunda hayrete düştüğünü belirten Molla Sadra, bunun nedenini insanın teklif sorumluluğunu taşımasına, şehvet ve öfke gibi bedeni tasarruflara rağmen Allah'a itaat etmesine, meleklerin ve hayvanların sıfatlarını cami olmasına bağlamaktadır. Bunun temel dayanağı ise insanın tüm mezâhir-i esmâyı cami olmasıdır. Âlemde ve her neş'ede Allah'ın her daim halifelerinin ve hatta halifelerinin de halifelerinin mevcut olduğunu bildiren Molla Sadra, bunun sürekli devam eden Allah'ın sünnetine tekabül ettiğine temas etmektedir. Bu durum, Allah'ın bir ihtiyacından dolayı açığa çıkmış değildir. Aksine halife, tayin edilenin Allah'ın feyzini kabulündeki ve O'nun emirlerini O'nun katından vasitasız olarak almasındaki kusurundan dolayıdır. Bundan dolayıdır ki melekler yeryüzüne peygamber olarak gönderilmemiştir.⁹⁰

Muhakkiklerin, âlemi “büyük insan”, insanı da “küçük âlem” olarak nitelediklerini ifade eden Molla Sadra, onların bu sözleriyle beşer türünü

⁸⁷ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 2/193.

⁸⁸ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/27.

⁸⁹ Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ eş-Şîrâzî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kum: İntişârâtü Bîdâr,1364), 1/299-300.

⁹⁰ Molla Sadra, *Tefsir*, 1/300-301.

kastettiklerini ve bunun da Allah'ın halifesi olduğunu, Bakara suresinde geçen "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" âyetinin buna işaret ettiğini söylemektedir. Molla Sadra'ya göre yerde göklerde Allah'ın halifesi "insan-ı kebîr"dir. Beşer insan ise bu ilahi "kebîr insan"dan süzölmüş bir numunedir. Onun, o insana nispeti, küçük bir çocuğun büyük olan babaya nispeti gibidir. Bu insanın en temel özelliği bâtinî hakikati ve zâhirî sureti kendisinde barındırmasıdır. Onun bâtinî hakikatini küllî ruhtan üflenen cüzî ruh, cüzî akıl ve nefis oluşturmaktayken, zâhirî suretini de âlemin suretinden süzölmüş numuneler oluşturmaktadır. Bu anlamda her şahsın insani sureti Âdem ve Havva'nın suretinin neticesidir.⁹¹

Molla Sadra, Allah'ın vahyi veya ona ermesi olmadan insanın, Allah'a halife olma sırrına muttali olamayacağı karışık ve içinden çıkılması kolay olmayan zor ilimlerden biri olduğunu beyan etmektedir.⁹² Ona göre insanın hilâfetinin ortaya çıkışı ya kurbiyet ve şeref yönünden veya kemal ve münasebet yönündendir. Bu iki husus özünde birleştirilebilir. Vücûdî olarak Allah'a yakınlık daha fazla kemâlâtli olmayı ve Allah ile başkasından daha fazla münasebetli olmayı gerekli kılmaktadır.⁹³ Sonuçta âlemde insan haricinde hiçbir varlığın hilâfet için müsait olmadığı düşüncesinde olan müellif, bunu da insanın bedeni ve ruhani melekeleri kendisinde cem etmesine bağlamakta, onun bu özellikleri sayesinde Hakkın esmasının ve sıfatlarının kendinde tecelli ettiğini ve bunun da insanın halife olmasını gerekli kıldığını dillendirmektedir. Onun halifelikle ilgili yaptığı değerlendirmeler İbn Arabî'nin ve Dâye'nin yorumlarıyla birçok yönden benzeşmektedir. Nitekim Sadra, tefsirinde özellikle Necmuddîn Dâye'ye nispet edilen *Te'vilâtü'n-necmiyye*'den bu konuda epeyce istifade etmiş ve hatta birçok yerde kaynak belirtmeksizin doğrudan bu eserden alıntılar yapmıştır.⁹⁴

İnsan-ı kâmilî Allah'ın halifesi olarak değerlendiren⁹⁵ İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) de "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" âyeti üzerinde durmakta ve insanın halifeliliği ile ilgili birtakım değerlendirmeler yapmaktadır. Halifenin, Hakkın sureti olduğuna kani olan müfessir,⁹⁶ hilâfetin Hz. Âdem ile başladığını, onun yeryüzüne inişinin cezadan değil ancak Allah'ın halifeliliğini icra etmek için olduğunu⁹⁷ ve Hz. İsa'nın inişiyle son bulacağını, peygamberlerden sonra yeryüzündeki gerçek halifenin her yüzyılda bir adet bulunan kutup

⁹¹ Molla Sadra, *Tefsir*, 1/302-303.

⁹² Molla Sadra, *Tefsir*, 1/309.

⁹³ Molla Sadra, *Tefsir*, 1/315.

⁹⁴ Molla Sadra, *Tefsir*, 1/306 vd., Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-necmiyye*, 1/145 vd.

⁹⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Kitabu'n-netice*, haz. Ali Namlı, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 245, 255.

⁹⁶ Bursevî, *Kitabu'n-netice*, 1005.

⁹⁷ Bursevî, *Kitabu'n-netice*, 410.

olduğunu ve Allah'ın halife vasıtasıyla âlemi muhafaza ettiğini beyan etmektedir.⁹⁸ Bu meyanda altı yönün de kutup ile kaim olduğunu beyan eden Bursevî, onun böyle olmasını Hakkın halifesi olmasına bağlamakta, kutbun da halifelerinin mevcut olduğunu ve bunların mülke, melekûte ve dört yöne nazır olduklarını söyler.⁹⁹ Müellifin bu noktada İbn Arabî ile aynı çizgide olduğu anlaşılmaktadır.

Bursevî'ye göre kulların vasıta olmaksızın Allah'ın feyzini kabul etmede ve emirlerini almada noksanlıkları olduğu için bu noksanlığı tamamlamak üzere kendisiyle kulları arasına tecerrüd ve taalluk yönü bulunan iki yönlü bir vasıta gerekmektedir ki işte bu vasıta da halifedir.¹⁰⁰ Bu konuda da Dâye ile mutabık olan Bursevî, Allah'ın, melekût âleminde bulunan ruhânî varlıklara henüz var edilmeden önce insanı halife vasfıyla nitelemesinin, onun çok değerli ve oldukça önemli olmasına işaret ettiğinin altını çizmektedir. Meleklerin, insanın yeryüzünde halife kılınışına itiraz etmeleri onların fitratlarının bir gereğidir. Zira onlar hilâfet makamına özenerek tesbih, takdis ve ibadetlerle bu makama layık olduklarını düşünmüşlerdir.¹⁰¹ Müellif bundan sonra özellikle *Te'vilâtü'n-necmiyye*'den âyetin işârî yorumunu olduğu gibi eser ismi zikrederek nakletmektedir.¹⁰²

Esasen insan-ı kâmil Hakkın halifesi olduğu için onun zuhûru da Hakkın zuhûru demektir.¹⁰³ Öyle ki bu yönüyle insan-ı kâmilin başarı da Hakkın başarı olmuş olmaktadır.¹⁰⁴ Bu meyanda hilâfet makamının celâl ve cemâl sıfatlarının tezahür yeri olduğunu belirten Bursevî, bu makamın, imtihan edilmek suretiyle meydana gelen celal tecellileri sayesinde tahakkuk edeceğini ve bunun veliler için aynı zamanda bir terakkî vasıtası olduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁵ Halifelik, insanın çalışarak elde edebileceği bir makam değil Allah'ın bir lütfu keremidir ve dilediğine verir. Ancak halifelik istidadına yeryüzünde sadece insan sahiptir. Her insan potansiyel olarak halife olma istidadına sahip olmakla birlikte o makama sadece ender şahsiyetler mazhar olurlar.¹⁰⁶

Allah'ın tüm isimleri ile kıyamda olması hasebiyle insanın Allah'ın halifesi olduğunu dile getiren müellif,¹⁰⁷ insanın halife olan yönünün suretten ziyade¹⁰⁸

⁹⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1/93.

⁹⁹ Bursevî, *Kitabu'n-netice*, 905.

¹⁰⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/93.

¹⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/94.

¹⁰² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/95 vd., Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-necmiyye*, 1/142 vd.

¹⁰³ Bursevî, *Kitabu'n-netice*, 729.

¹⁰⁴ Bursevî, *Kitabu'n-netice*, 819.

¹⁰⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/19; Bursevî, *Kitabu'n-netice*, 868.

¹⁰⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/21.

¹⁰⁷ Bursevî, *Kitabu'n-netice*, 183, 355.

¹⁰⁸ Bursevî, *Kitabu'n-netice*, 94.

feyz-i evvel olan ruhu olduğunu belirtir. Bu insanî ruh Allah'ın zatının ve sıfatlarının halifesi konumundadır. Çünkü ruh, Allah'ın varlığı sayesinde herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymadan vücut bulmuştur. Bu münasebetle onun varlığı Allah'ın varlığının halifesi olagelmıştır. O, aynı zamanda Hakkın sıfatlarının da halifesidir çünkü ruhun sıfatları vasıta olmaksızın Allah'ın sıfatlarından meydana gelmiştir. Bu durumda halifenin varlık kazanmasından sonra tüm vücut ve sıfatlar, zat ve sıfat yönüyle Allah'ın halifesinin halifesi olmaktadır. Allah, insanı arzda halife tayin etmeyi dileyince ruhun halifesi için bir konaklama yeri için bedeni, hükmünü icra etmesi için kalbi, halifeye hizmet için nefsi meydana getirmiştir.¹⁰⁹ Bunlara ilaveten Bursevî, ileride detaylarına temas edeceğimiz üzere halife kavramını bir mürşidin irşatla vazifelendirdiği kimse manasıyla da ele almıştır.¹¹⁰

Özetle Bursevî'nin halife ile ilgili verdiği bu bilgiler ışığında onun, insanı halife yapan özelliklerin Hakkın esmasını ve sıfatlarını cem edip bunların onun aynasından tecelli etmesi ve ilahi hakikatleri almaya müsait olması düşüncesini taşıdığını söyleyebiliriz. Ona göre halife insan-ı kâmilirdir ve hakkın suretiyle suretlenmiştir. Yeryüzünde kıyamete kadar halife gelmeye devam edecektir. Peygamberlerden sonra yeryüzünde halife olarak en yetkin kimse kutuptur ve onun da halifeleri mevcuttur. Şeyhlik makamı da halifeliliği gerektirmektedir. Fakat halifeler şeyhin değil şeyhin makamının halifeleridir. Neticede Bursevî'nin halife kavramına yüklediği anlamlar ufak tefek farklılıklara rağmen kendinden önceki sûflilerin görüşlerinin bir özeti mahiyetinde olmakla birlikte şeyhin irşatla görevlendirdiği kimseleri de kapsamı yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır.

19. yüzyılın önde gelen sûflilerinden Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhanevî de (ö. 1311/1893) halifeliliği insan-ı kâmil ile ilişkilendirmiştir. O, insan-ı kâmilî külli ve cüzi tüm merâtibi aşmış olan, Allah'ın esmasını ve sıfatlarını kendisinde cem eden ve bunların tecellisine mazhar olmuş kimse olarak tarif etmektedir. Buna ilaveten Gümüşhanevî insan-ı kâmilî aynı zamanda kendisine elzem olan tüm makam ve mertebelere vasil olduktan sonra insanları terbiye ve irşat etmek için Allah'ın arzda halife olarak vazife verdiği kimse olarak da tanıtmakta, onun ulaştığı bu mertebenin “hakikatü'l-hakikat, cem'ü'l-cem” olarak isimlendirildiğini ve bunun, tüm hakikatleri kendi nefsinde cem eden kimse anlamına geldiğini beyan etmektedir.¹¹¹ Müellif, halifeliliği ricâlu'l-gayb ile de ilişkilendirmekte ve nükebâ başlığı altında bu mevzuya temas etmektedir.¹¹²

¹⁰⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/21-22.

¹¹⁰ Bursevî, *Kitabu'n-netice*, 827.

¹¹¹ Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl (Veliler ve Tarikatlarda Usûl)*, çev: Rahmi Serin, (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1981), 440.

¹¹² Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, 47.

2.4. Mürşidin İrşatla Görevlendirip Yetkilendirdiği Kimse

Halife Kavramı, tarikatlar döneminde bir mürşidin kendine vekâleten dervişleri irşat etme ve yetiştirme görevi verdiği kimseler için de kullanılmaya başlanmıştır. Bu meseleyi detaylı bir şekilde ele alan İsmail Rusûhî Ankaravî (1041/1631), tasavvuftaki halifeliği hakîkî, şeklî ve manevî olmak üzere üç kategoriye ayırmaktadır. Hakîkî halifelik, Allah'ın bir kimseyi irşat etmek için birini görevlendirmesidir. Manevî halifelik, seyr-i sülûkunu ikmal eden bir kimsenin mürşidi tarafından irşatla vazifelendirilmesidir. Şeklî halifelik ise bir dergâhı ve oradaki dervişleri yönetmesi için bir kimseye vazife verilmesidir. Bu halifelikte önemli olan iyi bir yönetici olmaktır. Bu kimsenin irşatla ilgili herhangi bir görevi söz konusu değildir.¹¹³

Bursevî de halife kavramını bir mürşidin irşatla görevlendirip yetkili kıldığı kimse anlamı çerçevesinde de ele almıştır. Ona göre hilâfet makamı aklı evvel mertebesine tekabül etmektedir. Akı evvel de Ahadiyet mertebesinin gölgesi ve ilmi ilahinin halifesi konumundadır. Bu münasebetten dolayı şeyhler kendi yerlerine halife bırakmayı arzularlar. Halife kendisini tayin eden kimsenin âyinesi ve akli evvelin sırrıdır. Bir yerde akıl ve ilim yoksa oraya hilâfet denilemez. Bu, orada ruhun sırrı ve kalbin sırrı yoktur demektir. Sadece cesedi hilâfete geçirmek sahih değildir ve bu çağlarda ilimden yoksun ümmi kimseleri halife tayin etmek cesedi halife tayin etmek gibidir.¹¹⁴ Bursevî bu açıklamalarıyla hilâfet kavramını şeyhin vekili anlamında da değerlendirmiş ve bunun için sağlam bir akli ve ilim sahibi olmayı halifeliğin şartı olarak sunmuştur. Bir şeyhin, peygamberin halifesi olduğuna temas eden Bursevî, hakikatte bir insanı Allah'ın halife olarak atadığını ve şeyhin halife tayin ettiği kimselerin o şeyhin hilâfet şubeleri olduğunu ifade etmektedir. Hilâfetin hakikati birdir ve şeyhin ahirete irtihalinden sonra da birdir. Zira halife tayin edilenler, şeyhin makamına halife olmuşlardır ki zaten şeyh de birdir. Bu, tıpkı ayın güneşe halife olmasına benzemektedir.¹¹⁵

Hilâfet mertebesinde nebî ve velî birdir ve bundan kast olunan da mutlak manada hilâfet-i Âdemiyyedir. Çünkü nebî bu dünyada zuhûrdayken ahirete irtihal edip bâtına düşerse onun yerine bâtın olanın zuhûra gelmesi gerekir. Bu halifeliğin durumu kıyamete kadar böyle sürüp gidecek ve âlem hiçbir zaman halifeden hali kalmayacaktır.¹¹⁶

Mürşit, irşatla görevlendireceği dervişe bir hilâfetnâme verir ve görevlendirdiği bölgede bulunan dervişlere de bilgilendirme mahiyetinde bir mektup gönderir.

¹¹³ İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, (By: ts.), 20, 27.

¹¹⁴ Bursevî, *Kitabu'n-netice*, 464.

¹¹⁵ Bursevî, *Kitabu'n-netice*, 827.

¹¹⁶ Bursevî, *Kitabu'n-netice*, 827.

Bundan sonra halife adını alan şahıs görevlendirildiği bölgede dervişleri yetiştirme faaliyetine başlar. Bir mürşide manevi olarak en yakın olan ve vefatı sonrasında onun yerine geçen halifeye de halifetü'l-hulefâ dinilmektedir. Bir tarikattan halifelîği olan kimse, başka tarikatlardan da halifelik alabilir.

Vefatından önce mürşit yerine gelecek kimseyi haber verdiği takdirde diğer dervişler o kimsenin etrafında toplanırlar. Şayet mürşit yerine geçecek halifeyi bildirmez ise o vakit dervişler içlerinden ilim, irfan ve ahlak yönünden en liyakatli olan birini seçerler. Bazen bu, mürşidin sağlığında verdiği birtakım ipuçları vasıtasıyla gerçekleşebilir. Kimi zaman halifenin belirlenmesi hususunda birtakım anlaşmazlıklar ortaya çıkabilir. Bu durumda dervişler, adaylardan istedikleri kişinin etrafında toplanırlar. Böyle olunca bir tarikat içerisinde bölünmeler meydana gelir ve çeşitli şubelere veya kollara ayrılırlar. Bunun en güzel örneğini Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (ö. 833/1430) halifelerinden olan Akşemseddin (ö. 863/1459) ve Ömer Dede (ö. 880/1475) arasında çıkan anlaşmazlık oluşturmaktadır. Nitekim Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vefatı sonrasında Bayramiye tarikatı Şemsiyye ve Melâmiyye olmak üzere iki kola ayrılmıştır.¹¹⁷

Sonuç

Kur'an'ın önemli kavramlarından biri olan halife, ilgili âyetlerde doğrudan insanla ilişkilendirilmekte ve dünyada henüz var edilmeden önce onun takdir edilmiş bir vasfı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sûfî geleneğinde ise bir ıstılağa dönüşüveren halife, kaynağını Kur'an'dan almak suretiyle insan-ı kâmil merkezli olarak değerlendirilmiştir. Tasavvuf havzasında anlam alanı genişleyen ve daha da zenginleşen halife ve hilâfet, zamanla bir mürşidin irşatla görevlendirdiği kişi ve konumu için de kullanılabilir hale gelmiştir.

Kur'an'da anlam alanı müphem bırakılan halifenin sûfî literatüründe insan-ı kâmilin sahip olduğu birtakım manevi özelliklere ve üstlenmiş olduğu sorumluluğa işaret etmesi ve ayette henüz vücut bulmadan önce insanın halife olarak yeryüzüne geleceğinin beyan edilmesi gerçeği, kavramın emir âlemi çerçevesinde değerlendirilmesine neden olmuştur. Nitekim Kâşânî, hilâfeti melekût âlemi ile ilişkilendirmiştir. Bu, insanın yeryüzündeki varlığının anlamını ve görevini anlayıp idrak etmemiz açısından oldukça önemli bir noktadır.

Diğer taraftan yüce bir görev olan halifelîği yürütebilecek niteliklerle donatılan insanın manevi yönden olgunlaşmış kemale ermesi de beklenir ve gerekir. Bu çerçeveden baktığımızda esasen tasavvufun yeryüzünde Allah'ın halifelîğini yürütebilecek insanı yetiştirmeyi hedeflemiş olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalmış oluruz. Halife ve halifelik yüce bir mertebeye tekabül ettiği için kâmil

¹¹⁷ Uludağ, "Halife", 15/300.

olmayan insanın o mertebeye ermesi ve o mertebenin sorumluluğunu üzerinde taşıması pek de mümkün gözükmemektedir.

Netice itibarıyla sûfiler, halifeliği insan-ı kâmil olduktan sonra yeryüzünde tasarrufta bulunmak için ulaşılmaması gereken yüce bir mertebe olarak görmektedirler. Hakkın tasarrufla yetkilendirdiği kimsenin Hakk'ın esmâ ve sıfatlarını giyinip kuşanmış olması gerekir. Burada insan-ı kâmilin nispet varlıktan arınışı ifade eden fena fillâha, halifeliğin de Hak varlıktan var oluşunu ifade eden bekâbillâh ile doğrudan ilişkisinin gözden kaçırılmaması gerekir.

İnsanın yeryüzündeki halifeliği, Kur'an eksenli olarak tasavvuf ilmi çerçevesinden ele alınıp üzerinde akademik tez çalışması yapılabilecek oldukça geniş ve kapsamlı bir konudur. Bu doğrultuda yapılacak çalışmaların, konunun daha da detaylı bir şekilde kavranmasına yardımcı olacağı muhakkaktır.

Kaynakça

- Ankaravî, İsmail Rusûhî. *Minhâcü'l-fukarâ*, By: Yy., ts.
- Atay, Hüseyin. "Allah'ın Halifesi: İnsan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970): 71-80.
- Ateş, Süleyman. "Üç Müfessir Bir Tefsir", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1970): 71-80.
- Atlı, Ahmet. *Tasavvufta Ricâlu'l-Gayb*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Avcı, Casim. "Hilâfet". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 17/539-546. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- el-Baklî, Ebû Muhammed Sadruddîn Rûzbihân. *Tefsîru arâisu'l-beyân fi hakâiku'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitabu'n-netice*. haz. Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- ed-Dâmîğânî, Hüseyin b. Muhammed. *Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kurâni'l-Kerîm*. Thk. Abdulaziz Seyyidü'l-ehl. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1983.
- Erkaya, Mahmud Esad. "Tarikatların Teşekkülü Öncesi Dönemde Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3, (2015), 118-119.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbü'l-luga*. 7. Cilt. Thk. Muhammed Avz Mer'ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Esen, Muammer. "İnsanın Halifeliği Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004): 15-38.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbu'l-ayn*. Thk. Mehmi Mazûmî-İbrahim es-Semirrâî. 4. Ve 8. Cilt. By.: Dârû'l-Mektebeti'l-Hilâl, ts.

- Fuad Abdalbâkî, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. 4 Cilt. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Güler, Mehmet Nuri. "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Halife Kavramı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995): 159-185.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâuddîn. *Câmiu'l-usûl (Veliler ve Tarikatlarda Usûl)*. Çev: Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayınları, 1981.
- İbn Arabî. *Fusûsu'l-hikem*. Thk. Ebu'l-A'lâ Affî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, ts.
- İbn Arabî. *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*. Thk. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî. *Cemheretü'l-luga*. 1. Cilt. Thk. Remzi Münir Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-ilm, 1987.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgib. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412.
- el-Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân/Te'vilât-ı Kâşânîyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide, 9, 1a-265a.
- Kâşânî. *Letâ'ifü'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih. By:ts.
- Kırca, Celal. İnsanın Allah'ın Halifesi Olduğu Düşüncesine Sûfi Bir Yorum (N. Dâye Örneği)". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu*. Konya: 2014, 417-429.
- Kurt, İsmail. Kur'ân'ın Bütünlüğü Bağlamında İnsanın Yeryüzündeki Halifeliği Meselesi, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 2 (2020): 783-821.
- Mergen, Metin. *Kur'ân ve Sünnette Hilâfet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırma Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Molla Sadrâ. Sadruddîn Muhammed b. İbrahim. *Tefsîrü'l-Kurâni'l-Kerîm*. Kum: İntişârât-i Bîdar, 1364.
- Muhammed Fuad Abdülbaki. *el-Mucemu'l-müfehres li-elfâzil'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1364.
- el-Nahcuvânî, Nimetullah b. Mahmud. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye*. İstanbul: Matbuatu'l-Osmanî,1325.
- Necmüddîn Dâye, Ebubekir Abdullah b. Şahaver er-Râzi. *Menârâtü's-sâirîn ve Makâmâtü't-tâirîn*. Thk. Said Abdülfettah. Kahire: Dâru Suâd es-Sabbâh, 1993.
- Necmüddîn el-Kübrâ, Ahmed b. Ömer b. Muhammed. *et-Te'vilâtü'n-necmiyye fi tefsîri'l-işârî ve's-sûfi*. Thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdî. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- en-Nesefî, Aziz b. Muhammed. *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*. Çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları,1990.
- Pazarbaşı, Erdoğan. "Kur'ân'a Göre Halifelik ve Toplumsal Süreklilik". *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/1 (2003): 15-40.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Thk.

- Ahmed Muhammed Şakir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Mevsûatü keşşâf-ı ıstîlâhât'l-funûn ve'l-ulûm*. 1. Cilt. Thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "Halife" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/299-300. İstanbul: TDV Yayınları. 1997.
- Uluşınar, Hamide. "Ahmed Zerrûk'un "el-Ucâle" Adlı Eseri: Tevbe Sûresi'nin 112. Âyetinin İşârî Yorumu ve Ricâlü'l-Gayb Meselesine Farklı Bir Bakış". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21/42 (2018): 1-40.
- Ünal, A. Bülent. *Semantik Açıdan Kur'ân'da Hilâfet Kavramı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.

Bakara Sûresi 184. Âyet Bağlamında Ramazan Orucu Fidyesi

Öz: Meşruyeti önceki ümmetlere kadar uzanan Ramazan orucu, İslam'ın beş temel şartından biridir. İslam'ın ilk döneminde isteğe bağlı olarak tutulan oruç zamanla her mükellef tarafından edası farz hale gelmiştir. Gün boyu yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak suretiyle eda edilen orucun ifası için kişinin hem manevi hem de fiziki açıdan hazır olması gerekir. Bu nedenle yolcu ve hasta gibi fizyolojik olarak oruç tutmaya müsait olmayan mazeret sahiplerinin oruç tutmamlarına izin verilmiştir. Böyle bir durumda olup da oruç tutamayan kimsenin tutamadığı orucu telafi edilebilmesi için ileri sürülen yükümlülüklerden biri de fidye verilmesidir. Fidyeye, fıkhîta sıkça başvuru ve yerine göre farklı anlam yüklenen bir kavramdır. Ramazan orucu fidyesinden kasıt; hastalık ve yaşlılık gibi şer'i bir öze sahip birinin oruç tutamadığı her gün için bir yoksulu doyurmasıdır. Oruç fidyesi meşruyetini, âlimler arasında bazı görüş ayrılıkları olmakla birlikte Bakara suresininin 184. âyetinden almıştır. Fidyeye olarak hurma, buğday ve arpa gibi yiyeceklerin verileceği ileri sürülmüştür.

Muhammed
ÇUÇAK* 

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Ramazan, Oruç, Fidyeye, Kaza.

Sûrah al-Baqarah the Ransom of the Ramadan Fasting in the Context of the 184. Verse

Abstract: The Ramadan fasting, the legitimacy of which extends to the previous ummah, is one of the five basic conditions of Islam. Fasting, which was initially held on demand, has become obligatory for every taxpayer time. The person must be ready both spiritually and physically for the fulfillment of the fasting, which is performed by abstaining from eating, drinking and sexual intercourse throughout the day. For this reason, excuses who are physically unable to fast, such as passenger and patient, are allowed not to fast. One of the obligations put forward to compensate for the fasting, which is not held by anyone who is in such a situation but cannot fasting, is to pay a ransom (fidyah). Ransom is a concept that is frequently used in the Fiqh and has different meanings according to its location. Ramadan fasting ransom is to feed a poor person for every day that a person with a religious disability, such as illness and old age, cannot fasting. Fasting ransom has been get its legitimacy from the 184th verse of Al-Baqarah, although there are some disagreements among scholars. It has been suggested that food such as dates, wheat and barley will be given as ransom.

Keywords: Fiqh, Ramadan, Fasting, Ransom (Fidyah), Qadâ.

* Dr. Öğr. Üyesi., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-posta: muhammedcucak@osmaniye.edu.tr. ORCID ID: <https://www.oid.org/0000-0003-3177-4837>.

Giriş

Fidye, İslam hukukunda yerleşik bir tabir olup birkaç farklı durumda icra edilmekte ve yerine göre farklı işlev görmektedir. Konumuzun ait olduğu ibadet alanında ise ibadet esnasında insandan sadır olan kimi eksikleri telafi etmek veya hataları düzeltmek fonksiyonu taşımaktadır. Fıkıhda ibadetle ilgili bazı konularda fidye yükümlülüğü bulunmakta ve bunların başında Ramazan orucu gelmektedir. İslam'ın beş şartından biri olan Ramazan orucu, Kur'an'ın bildirdiğine¹ göre sadece Müslümanlara değil daha önceki ümmetlere de farz kılınan bir ibadettir. Ramazan orucu, meşruiyetinin ilk safhalarında tutulması ihtiyara ve isteğe bağlıyken Allah'ın "İçinizden bu ayı idrak eden, onu oruçlu geçirsin."² âyetinin inmesiyle birlikte her mükellef tarafından tutulması zorunlu hale gelmiştir.³

Nefsin terbiye edilerek maneviyatın güçlendirilmesi ve nefsin sınır tanımayan isteklerine karşı sabretme alışkanlığının yetiştirilmesi amaçlanan orucun ifası, tan yerinin ağarmasıyla başlayıp güneşin batımına kadar olan zaman zarfında yeme, içme ve cinsel ilişkiden kesilme suretiyle gerçekleşir. Bu, oruç ibadetinin edası için insanın manevi yönden hazır olmasının yanısıra fizyolojik yönden de hazır olmasını, ayrıca müsait bir ortamda bulunmasını gerektirir. Bu nedenden dolayı yolcu, hasta, yaşlı ve hamile gibi durumu oruç tutmaya müsait olmayan kimselerin oruç tutmamalarına izin verilmiştir. Allah'ın karşılığını bizzat vereceğini açıkladığı⁴ Ramazan orucu eda edilemediğinde meydana gelen eksikliğin telafisi maksadıyla söz konusu kişilerden bir kısmının fidye vermeleri meşru kılınmıştır.

Ramazan ayında oruç tutmamalarına izin verilenlerden kimlerin fidye yükümlülüğünden sorumlu tutulup kimlerin tutulmadığına, fidyenin miktarı ve meşruiyeti üzerinde yaşanan tartışmalara yer vermek çalışmamızın ana hattını teşkil etmektedir. Fidye konusu klasik kaynaklarda muhtelif yerlerde zikredilirken Ramazan orucu fidyesi ise oruçla ilgili başlık altında ele alınır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde Türkçe olarak bu hususta DİA maddesi

¹ el-Bakara 2/183.

² el-Bakara 2/185.

³ Ebû İshâk b. Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Halid b. Avn'î-Anzâ (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 4/422-426; Ebû Hafsa Ömer b. Alî İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûm'î-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavvez (Beyrut: Dârü'l-Kütübi 'l-İlmiyye, 1998), 3/270, 271.

⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk ve Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "savm", 9; Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîhu Müslim*, haz. Ebû Kuteybe Nazer Muhammed el-Fâriyâbî (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2006), "sıyâm", 161.

dışında bilimsel ve akademik düzeyde yapılan herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Bu sebeple çalışmamızın ilim sahasına katkı sağlayacağını umarız.

1. Fidyenin Tanımı ve Meşruiyeti

Kurban etmek, bir bedel karşılığında kurtarmak, kurtarılmasını sağlamak ve hürriyete kavuşturmak manalarında gelen “فِدْيَةٌ/f-d-y” fiilinden türemiş “فِدْيَةٌ/fidye” kelimesi, sözlükte birilerini kurtarmak amacıyla verilen bedel anlamında kullanılmıştır.⁵ Fidyeye kelimesi farklı çekimleriyle Kur’an’da birkaç yerde geçmekte, bedel karşılığında esirleri kurtarmak,⁶ kadının mal karşılığında boşanması,⁷ zalim ve kâfirlerin ahirette düştükleri durumdan kendilerini kurtarmak için ne gibi şeyleri feda etmek istedikleri⁸ ve fidye olarak verilen şey⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Aynı şekilde bu kelimenin hadislerde de Kur’an’dakine benzer anlamlar ifade ettiği görülmektedir.¹⁰

İstilahta fidyenin tanımı; “Hoş olmayan bir durumla karşı karşıya kalan birini kurtarmak için ödenen bedel, gayrimüslim esirlerle Müslüman esirlerin takas yapılması, insanın ibadetlerde görülen eksikleri hayırlı işler yaparak telafi etmesi ve boşama karşılığında kadının kocasına bedel ödemesi.”¹¹ şeklindedir. Bu, fidye tabirinin sadece Ramazan orucunu değil, fıkıhın diğer alanlarını da içeren kapsamlı tanımıdır. Ancak fidyenin ibadetle ilgili konularda ibadet yapılırken uyulması gereken kurallara uyulmadığı veya yerine getirilmesi gereken kimi hususlar ihlal edildiği zaman bunun bir keffâreti olarak ifa edilmesi gereken bir yükümlülük olduğu düşünüldüğünde fidyenin tanımının “İbadette yaşanan eksikleri gidermek ve hataları düzeltmek için yapılan hayırlı işler.” şeklinde yapılabilmesi de mümkündür.

⁵ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısrî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), “fdy”, 15/149-151; Butrus Bustânî, *Muhîtu'l-muhît* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1407), “fdy”, 680; Mecme'u'l-luğati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemü'l-vasîf* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiye, ts.), “fdy”, 677.

⁶ el-Bakara 2/85.

⁷ el-Bakara 2/229.

⁸ Yunus 10/54; er-Ra'd 13/18; ez-Zümer 39/47.

⁹ el-Hadîd 57/15.

¹⁰ Bk. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “sulh”, 5; Müslim, *Sahîhu Müslim*, “cihâd”, 46, 58; Muhammed b. İsbâ b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, haz. Ebû Ubeyd Meşhûr b. Hasan el-Selmân (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1996), “siyer”, 18.

¹¹ Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf ec-Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), “fidâ”, 139; Nezîh Hammâd, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye fî luğati'l-fukahâ* (Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 2008), “fidye”, 350.

Fidyenin meşruiyetinin dayanağı olarak Allah'ın “ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةَ طَعَامٍ ” *Orucu zorlukla tutacak olanlar (her gün için) bir yoksula fidye vermeliler.*¹² mealindeki âyeti ileri sürülmüştür. Çalışmamız boyunca bu âyete “fidye âyeti” tabiri kullanılacaktır. Bu âyetin fidye yükümlülüğünün delili olup olmadığı tespitinin sağlıklı bir biçimde yapılabilmesi için öncelikle âyet üzerinde yaşanan tartışmalar ve yorumlara yer verilmesinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Âyet birkaç açıdan tartışılmış ve yorumlanmıştır. Bunların başında âyette geçen “يُطِيقُونَ” kelimesinin kiraati/okunuşuyla¹³ ilgili tartışmalar gelir. Hakkında birkaç kiraat çeşidi bulunan mezkûr kelime meşhur kiraate göre “يُطِيقُونَ/yutîkûnehû” şeklinde okunmuştur. Bu, Müslümanlar tarafından günümüze dek asırlarca okunan ve benimsenen kiraattir. Bu kiraate göre kelime “güç yetirenler”¹⁴ manasına gelir. Âyetinin anlamı ise “*Oruç tutmaya güç yetirenler (her gün için) bir yoksula fidye vermeliler.*” demek olur. Kelimeyi “يُطِيقُونَ/yutîkûnehû” şeklinde okuyup âyete “güç yetirenler” olarak mana veren çoğunluk, âyet bu haliyle oruç tutmaya güç yetirenlerin ayrıca fidyeyle mükellef tutulacağına dair bir anlam verdiği için âyeti birkaç şekilde yorumlamaya çalışmışlardır. Âyetle ilgili çoğunluğun yorumu şöyledir:

1.1. Âyet Olumsuzdur

Bazı görüşe göre âyetteki “يُطِيقُونَ/yutîkûnehû” kelimesinin başında olumsuz mana veren “لا/La” harfi takdir edilir ve âyet “*Oruç tutmaya gücü yetmeyenler.*” şeklinde olumsuz anlam ifade eder. Ancak bu görüş karışıklığa yol açacağı gerekçesiyle âlimler tarafından çok kabul görmemiştir. Bazı kaynaklarda âyetin başına “لا/La” harfinin takdir edilmesi bir çeşit kiraat olarak değerlendirilmiş ve bu kiraat Hz. Hafsa'ya (ö. 45/665) nispet edilmiştir.¹⁵

¹² el-Bakara 2/184.

¹³ Sözlükte okumak anlamına gelen “kırâat” kelimesi terim olarak “herhangi bir kelime üzerinde hareke, sükûn, med, nokta, kasr ve irab açısından meydana gelen değişiklikleri” ifade eder. bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İfav, 2017), 117.

¹⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'ü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân=Tefsîrû't-Taberî*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2001), 3/161; Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Âdil Ahmed Abdümevcûd ve Alî Muhammed Muavvez (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 2/41, 42; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, haz. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, ts.), 2/288.

¹⁵ Şihâbüddin Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ân'îl-azîm* (Beyrut:

1.2. Âyette Kastedilen Bir Önceki Ramazan Orucu Fidyesidir

Endüslü müfessirlerden Ebû Hayyân (ö. 745/1344) âyetle ilgili İmam Mâlik'e (ö.179/795) ait şöyle bir görüşün olduğunu ileri sürmüştür. İmam Mâlik'e göre âyetten bir önceki Ramazan ayından üzerinde tutulması gereken kaza orucu olup arada tutabilecek zamanı ve fırsatı olmasına rağmen tutmadan ikinci Ramazan ayına giren kimseler kastedilmiştir. Bu kimselerin fidye âyetinin gereği olarak tutmadığı bir önceki Ramazan orucunu kaza olarak tutmak yerine her gün için bir yoksula fidye vermeleri gerekir.¹⁶ Ancak Mâlikî fıkıh kaynaklarında İmam Mâlik'e ait böyle bir görüşün olduğuna rastlanmamıştır.

1.3. Fidyeye Âyeti Mensûhtur

Başta sahâbe olmak üzere bazı tâbiîn âyetin neshedilmiş olduğu görüşünü benimsemiştir. Ne var ki bunlar âyetin yorumu hakkında şu görüş ayrılığına gitmiştir:

1.3.1. Âyet Geneldir

Bazı görüş sahiplerine göre ilk başta yaşlı olsun olmasın Müslümanlar, oruç tutmaya alışık olmadığı için zorlanmasın diye yolcu veya hasta olmasa bile oruç tutup tutmama hususunda muhayyer bırakılmışlardı. Oruç tutmayanlar, fidye âyetine istinaden her gün için bir yoksul doyuruyordu. Daha sonra Allah'ın "*İçinizden bu aya ulaşan oruç tutsun.*"¹⁷ âyetinin inmesiyle fidye âyeti neshedilmiş ve hasta veya yolcu dışında herkesin oruç tutması zorunlu hale gelmiştir. Bu, sahâbeden Muâz b. Cebel (ö. 17/638), İbn Ömer (ö. 73/693), Seleme b. Ekvâ' (ö.74/694), Enes b. Mâlik (ö. 93/712) ve bir rivâyette İbn Abbas'ın (ö. 68/688), tâbiînlerden ise Ebû Amr eş-Şa'bî (ö. 104/722), İkrime (ö. 105/723), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Hasan el-Basrî, (110/728) ve İbn Şihâb'ın (ö. 124/742) görüşüdür. Bazı sahâbe ve tâbiînden nakledilen: "Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'ye geldiğinde Müslümanların her ayda üç gün nafile oruç tutmalarını emrettiğine, sonra Ramazan orucu farz kılınmış ve başta oruç tutmaya henüz alışmadığı için oruç tutmayan kişilere tutmadığı her gün yerine bir fakire yemek vermelerine izin verildiğine, daha sonra "*İçinizden bu aya ulaşan oruç tutsun.*"¹⁸ âyetinin inmesiyle hasta ve yolcu dışında herkesten o izni kaldırıldığına." dair rivâyet¹⁹ ile "*Orucu tutabilecek durumda olanlar (her*

Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2/59; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/42, 43; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 3/269.

¹⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/43.

¹⁷ el-Bakara 2/185.

¹⁸ el-Bakara 2/185.

¹⁹ Süleymân b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Avvâme

gün için) bir yoksula fidye vermeliler.”²⁰ âyeti indiğinde zenginler oruç tutmadan fakirlere yemek veriyor ve fakirler ise oruç tutuyorlardı, daha sonra “İçinizden bu aya ulaşan oruç tutsun.”²¹ âyeti inerek bu duruma son vermiş ve fakir zengin herkes oruç tutmuşlardır.” anlamındaki rivâyet²² de fidye âyetinin neshedilmiş olduğu tezini güçlendirmiştir.²³

1.3.2. Âyet Hususidir

Bazılarına göre fidye âyetinden kastedilenler, sadece yaşlılık gibi bir sebepten dolayı oruç tutmakta zorluk çeken kişilerdir. Bunlar oruç tutmakta zorlandığı için başta kendilerine tutup tutmama hususunda serbestlik tanınmış ve tutmayanlara her gün için bir fakiri doyurma yükümlülüğü getirilmiştir. Sonra “İçinizden bu aya ulaşan oruç tutsun.”²⁴ âyeti inerek bu durumdaki kişilere tanınan serbestlik yürürlükten kaldırılmış ve sadece oruç tutmaya gücü yetmeyenler fidye vermekle yükümlü tutulmuştur. Bu, bir rivâyete göre İbn Abbas’ın, tâbiinden Rebî’ b. Enes (ö. 53/673), İkrime, Katâde (ö. 117/735) ve Hasan el-Basrî’nin görüşüdür.²⁵

Bu iki görüşe göre fidye âyeti neshedilmiş olarak kabul edilir. Âyetinin neshedilmiş olduğu birçok âlim ve müfessir tarafından benimsenmiştir. Fidye âyetinin neshedilmiş olduğunu savunan müfessirlerden biri İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) olup İbn Cerîr tefsirinde âyetle ilgili farklı görüş ve yorumlara yer verdikten sonra şöyle der: “Âyet hakkında ortaya konulan görüşlerin içinden tercih edilmeye layık olanı, âyetin mensûh olduğunu ileri süren görüştür. Zira “يُطِيقُونَ” kelimesindeki “o/hû” zamirinden oruç kastedilir ve âyetin anlamı “Oruç tutmaya gücü yetenler (her gün için.” fidye vermeliler demek olur. Öte yandan yolculuğa çıkmayan oruç tutabilecek durumdaki sağlıklı birinin oruç

(Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998), "es-selâ", 28.

²⁰ el-Bakara 2/184.

²¹ el-Bakara 2/185.

²² Hadis kaynaklarında böyle bir rivâyet bulunmamaktadır.

²³ Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dârü Tayyib li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1999), 1/498; Muhammed Fahreddin b. Ziyâ'u'd-Din Ömer Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 5/85; Abdurrahmân b. Kemâl Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2011), 1/432; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/42; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 3/270; Sa'lebî, *el-Kesf*, 4/422-425; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, haz. Abdulmu'tî Emin Kal'acî (Halep ve Kahire: Dârü'l-Va'yi, 1991), “sıyâm”, 1.

²⁴ el-Bakara 2/185.

²⁵ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 5/85; Kurtubî, *el-Cami*, 2/288; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 3/270, 271; Sa'lebî, *el-Kesf*, 4/425, 426.

tutmamasının ve tutmadığı günler için fakirlere yemek vermesinin caiz olmayacağı hususunda Müslümanların icmâsı bulunmaktadır. Durum böyleyken fide âyetinin neshedilmiş olduğu aşikârdır. Ayrıca kimi sahâbeden gelen rivâyetler “*İçinizden bu aya ulaşan oruç tutsun.*”²⁶ âyeti inene kadar Müslümanların isterlerse oruç tutmaları isterlerse tutmayıp fide vermeleri konusunda muhayyer bırakıldıklarını, ilgili âyetin inmesiyle Müslümanlara tanınan muhayyerlik hakkının iptal edildiğini ve Ramazan orucunu tutmanın zorunlu hale geldiğini teyit etmektedir.²⁷

Fide âyetinin neshedildiğini kabul edenlerin çoğu ilgili âyetin “*İçinizden bu aya ulaşan oruç tutsun.*”²⁸ âyeti tarafından neshedildiğini ileri sürerken kimisi “*Oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.*”²⁹ âyeti tarafından neshedildiği görüşünü benimsemiştir.³⁰ Kurtubî (ö. 671/1273) ilk dönem âlimlerin “nesih” kelimesini “tahsis” kelimesinin yerinde sıkça kullandığını ileri sürerek burada dile getirilen nesihten şer’î bir hükmü başka bir şer’î delil ile kaldırmak anlamındaki nesih değil, tahsis anlamındaki nesih olabileceğini ifade etmiştir.³¹

1.4. Son Oruç Öncekini Neshetmiştir

İbn Abbas’a ve tâbiîn müfessirlerinden Dahhâk b. Müzâhim’e göre Ramazan orucu iki aşamada farz kılınmıştır. İlk aşamadaki oruçta yatsı namazı kılındıktan sonra bir sonraki akşama kadar yeme, içme ve cinsel birleşme yasaktı, oruç tutup tutmama serbestliği vardı, oruç tutmayan fide verirdi. İkinci aşamadaki oruçta ise Allah “*(Ramazan) orucunu tuttuğunuz (günlerin) gecesi kadınlarınızla ilişkide bulunmanız size helal kılındı.*”³², “*Tan yerinde, şafağın beyaz ipliği siyah iplikten sizce ayırt edilinceye kadar, yiyeceğinizi ve içeceklerinizi.*”³³ diyerek Ramazan gecelerinde yeme, içme ve cinsel ilişkide bulunmayı serbest kılmış ve “*(orucunu tutamadığı) günlerin sayısı kadar başka günlerde tutsun.*”³⁴ âyetiyle bir önceki oruçta bulunan oruç tutup tutmama muhayyerliği, dolayısıyla fide yükümlülüğünü yürürlükten kaldırmıştır.³⁵

²⁶ el-Bakara 2/185.

²⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/178.

²⁸ el-Bakara 2/185.

²⁹ el-Bakara 2/184.

³⁰ Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, “savm”, 39; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/166.

³¹ Kurtubî, *el-Câmi’*, 2/288, 289.

³² el-Bakara 2/187.

³³ el-Bakara 2/187.

³⁴ el-Bakara 2/184.

³⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/165-167; Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 1/429.

1.5. Fidy e Âyeti Muhkemdir

Bir grup âlim, fidye âyetinin indiğinden beri hiçbir zaman neshedilmediğ i ve hükmünün yürürlükte olmaya devam ettiğ i görüşünü benimsemiştir. Âyetin neshedilmediğ i sahâbeden İbn Abbas, tâbînden Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Süddî'nin (ö. 127/745) görüşüdür. Ancak bunlar âyetin neshedilmediğ i konusunda görüş birliğ i içindeyken âyetinin yorumlanması hususunda fikir ayrılığ ına düşmüşlerdir.

Fidy e âyetinin kıyamete kadar neshedilmeyeceğ ini savunan Saîd b. Müseyyeb ile Süddî âyetteki ilgili kelimeyi çoğ unluğ un meşhur kıraatine göre "يُطِيقُونَهُ/ yutîkûnehû" şeklinde okumuş lar, ona "güç yetiriyorlar" manasını vermiş ler ve âyetin baş ında gizli "كَانُوا/ kânû" kelimesinin olduğ unu ileri sürmüşlerdir. Bu yoruma göre âyet, "Onlar önceden oruç tutmaya güç yetiriyorlardı." anlama gelir ve zorlanarak olsa da oruç tutabilecek durumdaki kişilerin zorlandığı için oruç tutmadığından değil, kişinin oruç tutamayacak hale gelmeden önceki oruç tutabilecek olan durumlarından bahsetmiş olur. Baş ka bir ifadeyle bunlara göre âyetin anlamı, onlar gücü kuvveti yerindeyken oruç tutuyorlardı ancak şimdi yaşlandığından dolayı oruç tutamayacak hale gelmişler ve bundan ötürü tutamadığı her gün için fidye vermeleri gerekir demektir. Kimi kaynaklarda İbn Abbas'ın da bu görüşte olduğ u kaydedilmiştir. Ancak İmam Şâfiî, fidye âyetinin hemen akabindeki "Sizin için hayırlısı oruç tutmanızdır."³⁶ âyetine binaen "Oruç tutamayacak haldeki biri oruç tutmaya emredilmez." diyerek âyetten oruç tutamayacak durumdaki yaş lıların kastedildiğ ine dair bu yorumun pek isabetli olmadığ ını ima etmiştir.³⁷

İbn Abbas'a göre âyetten kastedilenler, aslında oruç tutmakla mükellef ancak yaş lılık nedeniyle oruç tutmakta zorlanan ve bunun için oruç tutamayan kişilerdir. İbn Abbas, bu görüşünü âyetteki ilgili kelimenin "يُطِيقُونَهُ/ yutevvekûnehû" kıraatiyle destekliyor. Bu, aynı zamanda İbn Mes'ûd (ö. 32/653), İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve İkrime'nin kıraatidir. Ancak bu kıraat diğerlerinden daha çok İbn Abbas'a nispet edilmiştir. Kelime bu kıraatle okunduğ unda "Bir iş i güçlükle yapmaya çalışmak ve kendini bir iş i yapmaya zorlamak." manasına gelir. Bu kıraate göre âyet, oruç tutmakla sorumlu ancak yaş lılık gibi bir sebepten dolayı oruç tutmakta zorlandığı için oruç tutamayan kimselerinin fidye yükümlülüğ une tabi

³⁶ el-Bakara 2/184.

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/169; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 5/85; Sa'lebî, *el-Keşf*, 4/426, 427; Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhı mezhebi's-Şâfiî*, thk. Alî Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/465.

tutulduğunu ifade eder. Ayrıca kelimenin kökü olan “طاقة/tâka” sözlüğü de güçlükle bir şey yapmaya yönelik çabayı ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Söz konusu kelimenin İbn Abbas’a nispet edilen “يُطِيقُونَهُ/yetikûnehü” biçimde okunan bir kıraat çeşidi daha bulunmaktadır. İbn Abbas’ın açıklamalarından bu kelime farklı kıraatle okunsa bile aynı manayı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Kimi kaynakta Hz. Alî’nin (ö. 40/661) de bu görüşte olduğu ileri sürülmüştür.³⁸

1.6. Âyette Kast Edilenler, Orucu Zorlanarak Tutacak Olan Hasta ve Yolcudur

Mu’tezile müfessirlerinden Ebû Bekir el-Esam’a (ö. 200/816) göre hasta ve yolcunun orucu asla tutamayacak ve zorlanarak tutabilecek şeklinde iki durumu bulunmaktadır. Hasta ve yolcu orucu tutamayacak durumda olduğundan dolayı orucu tutmadiysa Allah’ın “İçinizden kim hasta veya yolcuysa, (orucunu tutamadığı) günlerin sayısı kadar başka günlerde tutsun.”³⁹ âyetinin gereği olarak hasta iyileştikten, yolcu memleketine döndükten sonra tutamadığı her gün yerine bir gün kaza orucu tutar. Orucu zorlanarak tutabilecek durumda olan hasta veya yolcu, orucu tutup tutmamakta muhayyerdır. Tutamamaları halinde her gün için bir yoksulu doyurmaları gerekir. Bu duruma Allah’ın “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ/Orucu tutabilecek durumda olanlar (her gün için) bir yoksula fidye vermeliler.” âyeti işaret eder.⁴⁰

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) Ebû Bekir el-Esam’ın gerekçe ve delillerini şöyle sıralamaktadır⁴¹:

a. Hastalık, ya oruç tutamayacak kadar ağır veya sadece hasta adını taşıyacak kadar çok hafif ya da ikisinin ortasında bir yerde olabilir. Çok hafif bir hastalık, ittifakla şer’î bir özür kabul edilmediği ve orta derecedeki hastalık ise derecesi kişiden kişiye değişen ve sınırlarının belirlenmesi zor olduğundan bu iki çeşit hastalığa itibar edilmez; bunlar âyetin kapması dışında kalır. Hal böyleyken geriye sadece oruç tutamayacak kadar ağır hastalık kalır. Bu tespitten sonra âyete bakacak olursak Allah “Ey iman edenler oruç sizlere de farz kılındı.”⁴²

³⁸ Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 3/172-175; Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 5/85; Kurtubî, *el-Câmi’*, 2/288; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 2/41-43; Sa’lebî, *el-Keşf*, 4/428; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 3/271; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “tvk”, 10/231, 232.

³⁹ el-Bakara 2/184.

⁴⁰ Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 5/85; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 2/43.

⁴¹ Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 5/86, 87.

⁴² el-Bakara 2/183.

diyerek orucun farz olduğunu açıklamış, sonra oruç tutamayacak durumdaki özürlü kişilerden bahsederek bunların asla oruç tutamayacak ve orucu zorlukla tutabilecek olanlar şeklinde iki çeşit olduklarını belirtmiştir. Allah, orucu asla tutamayacakların nasıl telafi edeceklerine “İçinizden kim hasta veya yolcuysa, (orucunu tutamadığı) günlerin sayısı kadar başka günlerde tutsun.”⁴³ sözüyle değindikten sonra zorlandığı için oruç tutmayanların durumuna “Orucu tutabilecek durumda olanlar (her gün için) bir yoksula fidye vermeliler.”⁴⁴ sözüyle işaret etmiştir.

b. Normalde örfte “يُطِيقُ/ıutıku” kelimesi bir işi rahatlıkla değil, zorlukla yapabilmeyi ifade için kullanılır.

c. Fidye âyeti çoğunluğa göre mensûhtur. Esam’a göre mensûh değildir. Şerî delillerde nesh konusunun az olması çok olmasından daha iyidir. Ayrıca âyetin neshedildiğine dair herhangi bir belirti bulunmamaktadır. O halde âyetin mensûh olduğunu ileri sürmek pek uygun gözükmemektedir.

d. Âyetin mensûh olduğunu savunan çoğunluk neshedenin Allah’ın “İçinizden bu aya ulaşan oruç tutsun.”⁴⁵ âyetinin olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Âyetler bir bütün olarak ele alındığında bu görüşün doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Allah, nâsih konumunda olduğu ileri sürülen âyetinin akabinde “Allah sizlere kolaylık diler, güçlük dilemez.”⁴⁶ demiştir. Allah’ın orucun isteğe bağlı tutulması hükmü yürürlükten kaldırıp zorunlu hale getirdiği düşünülen âyetten hemen sonra zorluğu değil, kolaylığı istemesi konu bütünlüğüyle uyuşmamaktadır.

Râzî, Esam’ın delillerini ortaya koyduktan ve bununla ilgili kimi itirazlara cevap verdikten sonra Esam’ın savunduğu görüşünün sanıldığı kadar zayıf olmadığı kanaatine varmıştır.

Yukarıda dile getirilen hususlar, fidye âyeti hakkında sahâbe döneminden itibaren başlayıp sonraki dönemlerde de devam eden tartışmalardır. Tartışmalardan anlaşılan şu ki aralarında sahâbenin de bulunduğu çoğunluğa göre fidye âyeti mensûhken başını İbn Abbas’ın çektiği bazı görüş sahiplerine göre âyet mensûh değil, muhkemdir ve fıkıh kaynaklarında Ramazan orucu fidyenin meşruiyetinin delili olarak kabul edilmiştir.⁴⁷ Kanaatimce bu kabul, âyetin muhkem olduğunu savunan görüş temeline bina edilmiştir.

⁴³ el-Bakara 2/184.

⁴⁴ el-Bakara 2/184.

⁴⁵ el-Bakara 2/185.

⁴⁶ el-Bakara 2/185.

⁴⁷ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1985), 2/687.

2. Fidyeye Verilmesi Gereken Durumlar, Fidyeye Olarak Verilecek Yiyecekler ve Miktarı

Allah'ın “İçinizden bu aya ulaşan oruç tutsun.”⁴⁸ âyetinin inmesiyle tutulması zorunlu hale gelen Ramazan orucunun bazı sebeplerden ötürü tutulamaması halinde bunun bir telafisi olarak fidye verilmesi gerekir. Dolayısıyla burada önce fidye verilmesine yol açan meşru sebepler, sonra fidye olarak verilebilecek yiyecek çeşitleri ve miktarları üzerinde durulacaktır.

2.1. Fidyeye Sebepleri

Fidyeye âyeti ekseninde fakihler tarafından ileri sürülmüş birtakım meşru sebepler olup bu sebeplerden biri kendinde bulunan kimseden Ramazan ayında oruç tutma mükellefiyeti kalkar ve eda edilememiş oruç için bazen sadece fidye verilmesi, bazen hem fidye verilmesi hem de kaza oruç tutulması istenir. Söz konusu meşru sebep ve bununla ilgili fakihlerin görüşleri şöyledir:

2.1.1. Yaşlılık

Yaşlandığından dolayı oruç tutamaz hale gelen veya tutmakta zorlanan yaşlılar oruç tutmaktan muaf tutulur. Hanefîlere, Hanbelîlere ve Şâfiîlerdeki tercih edilen görüşe göre oruç tutamayan yaşlıların fidye vermeleri gerekmektedir. Gerekçeleri “Orucu zorlukla tutacak olanlar (her gün için) bir yoksula fidye vermeliler.”⁴⁹ anlamındaki âyet ile bu âyetinde kastedilenlerin yaşlılar olduğunu ileri süren Hz. Alî (ö. 40/661) ve Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Abbas ve İbn Ömer gibi sahâbenin görüşünün yanı sıra Enes b. Mâlik (ö. 93/711) gibi sahâbenin uygulamasıdır. Yaşlı fidyeyi topluca Ramazan ayının başında verebileceği gibi Ramazan'ın sonunda da verebilir. Bünyesinin zayıf olması nedeniyle oruç tutamayan kimsenin hükmü de yaşlının hükmü gibidir. Ancak zayıflıktan oruç tutamayan fidye verdikten sonra güçlenir ve oruç tutabilecek hale gelirse vermiş olduğu fidye hükümsüz sayılır ve geçmiş oruçların kazasını yapması gerekir. Yaşlıların fidye vermelerinin zorunlu olduğunu savunan fakihlerin aksine Mekhûl (ö. 112/730), Rebîatü'r-re'y (ö. 136/753), İmam Mâlik dâhil Mâlikîler, Ebû Sevr (ö. 240/854), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve zayıf bir görüşe göre Şâfiîler fidye vermelerinin gerekli olmadığını benimsemişlerdir. Fakat İmam Mâlik fidye vermelerinin iyi olacağını söylemiştir. Zira bu görüş sahiplerine göre yaşlı, oruç tutamayacak kadar yaşlı olduğundan ötürü oruç tutmakla mükellef değildir. Dolayısıyla bedeli sayılan fidyeyi vermekle de asla mükellef değildir. Ayrıca tutulmayan oruç için fidye verilmesi, tartışmaya mahal bırakmayacak kesin bir

⁴⁸ el-Bakara 2/185.

⁴⁹ el-Bakara 2/184.

delile dayalı bir hüküm olmayıp hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Zira fidye âyetiyle ilgili başta sahâbe olmak üzere ilk dönem âlimlerinden intikal eden farklı rivâyet ve yorumların varlığı bilinmektedir. Bu, İbnü'l-Münzir'in (ö. 318/930) tercih ettiği görüştür.⁵⁰

2.1.2. Hastalık

Ramazan orununun tutulması zorunlu olmadığı hallerden biri, kişinin hasta olmasıdır. Hastaların oruç tutmalarına verilen ruhsatın gerekçesi Allah'ın “İçinizden kim hastaysa (Orucunu tutamadığı) günlerin sayısı kadar başka günlerde tutsun.”⁵¹ âyetidir. Âlimler bu âyete istinaden hastaların Ramazan ayında oruç tutmak zorunda olmadıkları ve kendilerine oruç tutmayacağına dair izin tanındığı hususunda görüş birliği içindeyken bu izinden istifade edecek olan hastaların hastalık durumunun ne derecede olması gerekliliği konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İleri sürülenlerden bu hususla ilgili görüşlerin üçe ayrıldığı görülmektedir:

2.1.2.1. Mutlak Hastalık

Âyette “hasta” tabiri mutlak bir şekilde ifade edildiği ve derecesinden bahsedilmediği için hasta adını taşıyan herhangi bir hasta, hastalığı ne derecede hafif olursa olsun oruç tutmayabilir. Bu, Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732) görüşüdür. Rivâyete göre İbn Sîrîn parmağının

⁵⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvi (Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1992), 1/221; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/289; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1989), 3/100; Nizâm ve Heyet Burhânîpûrlu, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, zbt ve tsh. Abdullatif Hasan Abdurrahmân (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/288; Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/496; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd el-Hefîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Alî Muhammed Muavviz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 3/192; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr*, haz. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Kahire: Dârü'l-Va'yi, 1993), 10/214-220; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Firûzâbâdî Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, thk. Muhammed ez-Züheylî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 2/589; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997), 4/395, 396; Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: el-Matbaatu'l-Müniriyye, 1933), 6/263.

⁵¹ el-Bakara 2/184.

ağrıdığı ileri sürerek Ramazan ayında oruç tutmamıştır. Şâfilere ait bir görüşün de bu doğrultuda olduğu aktarılmıştır.⁵²

2.1.2.2. Orucu Tutamayacak Durumdaki Hastalar

İlgili âyetteki hastadan orucu tutamayacak kadar ağır hasta olan kimse kastedilmiştir. Bu, Esam'ın görüşüdür.⁵³ Esam'a göre âyet, fidye âyetiyle birlikte okunduğunda âyetteki "hasta" tabiriyle orucu tutamayacak durumdaki hastaların kastedildiği anlaşılmaktadır. Esam'ın konuyla ilgili görüşlerine daha önce değinilmiştir.

2.1.2.3. Oruç Tutması Sakıncalı Hastalar

Dört mezhep fakihlerinden oluşan çoğunluğa göre oruç tutmamalarına izin verilen hastalar, oruç tutmaları halinde hastalığı ağırlaşan veya iyileşmesi geciken ya da gerçekten zorlanacak olan hastalardır. Oruç tuttuklarında ölüm veya bir organın kaybı gibi bir tehlikeyle karşı karşıya kalan hastanın oruç tutmaması zorunludur. Hastanın durumunun tespiti ya hastanın önceki deneyimiyle ya da güvenilir Müslüman dindar bir doktorun ifadesiyle yapılır. Bunlar, sadece bir kuruntudan ibaret olmayıp gâlibü'z-zanna göre gerçekleşmesi muhtemel durumlar olması gerekir. Aksi takdirde hastanın oruç tutmaması doğru değildir. Mâlikîlerdeki bir görüşe göre hasta asla oruç tutamayacak bir vaziyette olması gerekir. Hastalığının artabileceğine ilişkin duyulan endişe oruç tutmamak için yeterli sebep değildir. Zira farziyeti kesin olan orucun tutulmamasına zan aşamasındaki değil, kesinleşmiş bir sebeple izin verilir. Ebû Hanife ve İmam Mâlik namazı ayakta eda edemeyecek durumdaki hastanın oruç tutmayabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁴

⁵² Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 5/79, 80; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2/57, 58; Alâuddin Alî b. Muhammed İbrâhîm el-Bağdâdî Hâzin, *Tefsîrû'l-Hâzin*, haz. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/112; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 3/258.

⁵³ Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 5/86.

⁵⁴ Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Alî Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/609; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, thk ve thrc. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/356; Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Mâze el-Buhârî el-Hanefî Ebû'l-Meâlî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/391; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi'*, 10/160-164; el-Habîb İbn Tâhir, *el-Fikhu'l-Mâlikî ve edilletüh* (Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 2007), 2/111; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, thk. Âdil Ahmed

Yukarıda dile getirenler, mezkûr âyetteki “hasta” kelimesine getirilen yorum ve açıklamalar olup bu gruplarda yer alan hastaların ilgili görüş sahiplerine göre iyileştikten sonra Bakara 184. âyetinin gereği orucun kaza edilmesi gerekmektedir. Ancak hasta, iyileşmesi mümkün gözükmeyen bir hastalığa yakalanan ve oruç tutması zor olan kişiyse, bu kişi oruçla mükellef değildir. Hatta bu konuda icmânın bulunduğu ileri sürülmüştür. Böyle bir durumdaki hastanın tutamadığı orucu telafi etme amacıyla fidyeyle sorumlu tutulup tutulmayacağı hususunda yaşlılar hakkındaki ilgili tartışmalar söz konusudur. Fidyeye vermesini ileri süren çoğunluğa göre hasta o anda maddi açıdan fidye ödeyecek halde değilse kimi görüşe göre zimmetinde borç olarak kalır durumu düzeldikten sonra öder ve kimine göre insan gücünün yetmediği şeylerden sorumlu tutulmadığından fidye yükümlülüğü düşer. Tedavisi bulunmayan bir hastalığa yakalan bu gibi kimseler Ramazan ayını kendi memleketinde değil, başka bir yerde misafir olarak geçirmesi halinde hem oruçtan hem fidyeden muaf tutulur.⁵⁵

2.1.3. Hamile ve Süt Emziren Kadınlar

Oruç tutarlarsa kendisine veya çocuğuna bir zarar gelmesinden endişe duyan hamile ya da süt emziren kadın, oruç tutmaz ve tutamadığı orucunu telafi eder. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadiste “Yolcudan namazın yarısının, hamile ile süt emziren kadınlardan orucun kaldırılması.”⁵⁶ olduğunu söylerken başka bir hadiste “Çocuklarının sağlığından endişelenen hamile ve süt emziren kadınların oruç tutmayabileceğini.”⁵⁷ ifade etmiştir. Hamile ve süt emziren kadınların

Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/217; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/403. 404.

⁵⁵ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb li'ş-Şîrâzî*, thk. Muhammed Necib Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 6/261, 262; Süleymân b. Muhammed b. Ömer eş-Şâfiî Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Büceyremî alâ'l-Hatîb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 3/141; Şemsüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme Ebû'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebîr, (el-Muknî' ve'l-İnsaf ile birlikte)* thk. Abdullâh b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulvu (Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1993), 7/365; Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım en-Necdi Âsimî, *Hâşiyetü'r-ravzî'l-mürbi' şerhi Zadî'l-müsteknî'* (b.y., 1978), 3/371, 372.

⁵⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thrc. Muhammed Nasirüddin Albânî (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, ts.), "es-siyâm", 12; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdul Kâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "es-siyâm", 40.

⁵⁷ Alâüddîn Ali el-Müttakî b. Hüsâmeddîn el-Burhânî Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, haz. Bekrî Hayyânî ve Safvetü's-Sekâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), "ahkâmü's-savm", 23953.

kendilerine veya çocuklarına karşı taşıdıkları endişe, yaşlılık, yolculuk veya hastalık gibi özür sebeplerinden kabul edilmiş, ilgili âyetin gereği özür sahiplerine sağlanan kolaylıkların hamile ve süt emziren kadınlara da sağlanması gerektiği benimsenmiştir. Bu kadarında âlim ve fakihler arasında kayda değer bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁵⁸ Ancak bunlar, kadınların tutamadıkları orucun telafisini kaza veya fidye ya da hem kaza hem fidye yoluyla mı yapacakları hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kaynaklarda konuyla ilgili şu görüşlerin olduğu ileri sürülmüştür:

2.1.3.1. Fidyе

Kadınlar kaza tutmakla değil, sadece fidye vermekle mükelleftir. Bu, sahâbeden Hz. Ömer, İbn Ömer ve İbn Abbâs'ın, tâbîinden Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr ve Katâde'nin görüşüdür. Bunlara göre hamile ve süt emziren kadınlar Allah'ın "Orucu zorlukla tutacak olanlar (her gün için) bir yoksula fidye vermeliler."⁵⁹ âyeti kapsamı içinde değerlendirilir ve âyetin gereği bunların sadece fidye vermeleri gerekir.⁶⁰

2.1.3.2. Kaza

Kendilerinden veya çocuklarından endişe ederek oruç tutamayan kadınlar, tutamadıkları orucun sadece kazasını yaparlar. Bu, Hanefîlerin ve Şâfiîlerden Müzenî'nin (ö. 264/878) görüşüdür. Ancak Müzenî'ye göre kaza oruçla birlikte fidyenin de verilmesi iyidir. Bunlar görüşlerini Hz. Peygamber'in (s.a.v) hamile ve süt emziren kadınlardan orucun kaldırıldığına dair mezkûr hadisin yanı sıra hastalara oruç tutup tutmama serbestliğini tanıyan Bakara 185. âyetinin delaletiyle desteklemişlerdir. Şöyle ki âyette hastaya tanınan ruhsat hastanın sırf hasta olmasından ötürü olmayıp oruç tuttuğunda meydana gelmesi muhtemel olan hastalığın artması veya iyileşmesinin gecikmesi ya da zorluk çekmesi gibi karşı karşıya kalabileceği menfi bir anlam ve vasıftan dolayıdır. Bu durumun aynısı hamile kadın ile süt emziren kadınlarda da söz konusudur. Kadınlar oruç tutmakla ya kendilerini ya da çocuklarını tehlikeye atmış olurlar. Dolayısıyla kadınların oruç tutmamaları İslam'daki muteber bir vasıf ve sebebe dayanmış olup Bakara 185. âyeti kapsamı içinde değerlendirilmesi ve sadece

⁵⁸ Serahşî, *el-Mebsût*, 3/99; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/614, 615; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/393, 394.

⁵⁹ el-Bakara 2/184.

⁶⁰ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "es-sıyâm", 3; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 3/437; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/263; Ebû İshâk Burhâneddin İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' şerhu'l-Muknî'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 3/15.

hastalar gibi kaza orucu mükellefiyetiyle sorumlu tutulması gerekmektedir. Kadınlardan oruç dışında başka bir yükümlülüğün yerine getirilmesinin istenmesi nassa yapılan bir ilave/ziyadedir. Nassa delilsiz yapılan ziyadelik kabul edilmemektedir. Bazı Hanefiler, oruç tutmamasına izin verilen süt emziren kadından kasıt çocuğun öz annesi değil, onu ücret karşılığında emziren kadındır. Zira öz annenin oruç tutmayı bırakıp çocuğunu emzirme zorunluğu yokken antlaşmadan dolayı sütannenin böyle bir zorunluğu bulunmaktadır. Bunun için babanın, çocuğuna sütanne tutabilecek varlıklı biri ve çocuğun başka kadını emmeyi kabul etmiş olmasını şart koşan da vardır. Ancak bu, Hanefilerce çok kabul gören bir görüş değildir. Hamile veya süt emziren kadının sadece kaza oruç tutacağı aynı zamanda sahâbeden Hz. Alî, İbn Abbas, Ebû Hüreyre, Enes ve İbn Ömer'in, tâbiinden İkrime, Saîd b. Müseyyeb, Mücâhid, Tâvûs b. Keysân, (ö. 106/725), Atâ, Ebû'z-Zinâd (ö. 130/748), Evzâî (ö. 157/774) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi âlimlerin görüşüdür.⁶¹

Hamile veya süt emziren kadın yalnız kendisinin hasta olmasından veya bir tehlikeye maruz kalmasından duyduğu endişeden ya da çok zorluk çekeceği düşüncesinden dolayı oruç tutmadıysa, orucun sadece kazasını yapar ve fidye vermesi gerekmez. Bu, Şâfiîler ve Hanbelîlerin görüşüdür. Bunlara göre kendine bir zarar gelmesinden endişe ederek oruç tutmayan kadın, hasta hükmündedir. Âyette tutulamayan oruç için hastadan sadece kaza oruç tutmaları istendiğine göre hamile ve süt emziren kadınların da kaza oruç tutmaları yeterlidir. Hamileliğin tamamen bir hastalık olduğunu ileri süren Mâlikîler süt emziren kadınla ilgili Şâfiîlerle aynı görüşü paylaşırken hamile kadın konusunda farklı bir kanaate varmışlardır. Mâlikîlerdeki meşhur görüşe göre oruç tutmayan hamile kadının endişesi ister kendisiyle ilgili olsun ister karnındaki bebeğiyle ilgili olsun sadece kaza orucu tutması yeterlidir ancak zorunlu olmamakla birlikte kaza orucu tutmanın yanında fidye de verebilir. Bazı Mâlikîler karnındaki çocuk henüz altı aylık değilken oruç tutmayan kadının kazanın yanında fidyenin de vermesi gerektiğini, altı aylık ve üzerinde olup oruç tutmayan kadının sadece kaza tutmasının yeterli olacağını ileri sürmüşlerdir.⁶²

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/99; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/614, 615; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 2/361; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 3/693, 694; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/437; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/273.

⁶² Karâfî, *ez-Zahîra*, 2/515; Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdulber en-Nemrî el-Kurtubî Ebû Ömer, *el-Kâfî fi fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 123; Ebû Abdullâh Muhammed Hurşî, *Şerhu'l-Hurşî alâ muhtasarı Halîl* (Mısır: el-Matbaatü'l-Emîrîye, 1899), 2/261; Ebû'l-Me'âîl Abdulmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007), 4/43; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/436, 437; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/393, 394.

2.1.3.3. Kaza ve Fidyeye

Kendilerine değil çocuklarına karşı duyduğu endişeden ötürü oruç tutmayan hamile ve süt emziren kadınlar, Şâfiîlerdeki tercih edilen görüşe ve Hanbelîlere göre hem orucun kazasını tutarlar hem de her gün için bir yoksula fidye verirler. Bu görüş sahipleri, çocuğundan dolayı oruç tutamayan kadınların aynı anda kaza ve fidyeye yükümlü tutulmasının sebebini, farklı gerekçelerle açıklamaya çalışmışlardır. Kimine göre kadınların oruç tutamamasının nedeni sırf kendilerinden kaynaklanan şer'î bir özre dayalı değildir. Kimine göre ise kadınlar bir taraftan özürülü sayılmadığı için oruç mükellefiyetine muhatap tutulurken öbür taraftan, dolaylı olsa da oruç tutamadığı için yaşlılara benzetilmiştir. Ancak bunların asıl delili ise Allah'ın "*Orucu zorlukla tutacak olanlar (her gün için) bir yoksula fidye vermeliler.*"⁶³ âyeti hakkındaki İbn Abbâs'ın: "âyetten kastedilenler yaşlılar, hamile ve süt emziren kadınlardır."⁶⁴ şeklindeki görüşüyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hamile ve süt emziren kadınlarla ilgili söylemiş olduğu: "Çocuklarından endişe duyarlarsa oruç tutmayıp fidye verirler."⁶⁵ anlamındaki hadisidir. İbn Ömer ile Mücâhid'in bu görüşte olduğu rivâyet edilmiştir. Mâlikîlerdeki meşhur görüşe göre çocuğundan endişe ederek tutamadığı oruç için hem kaza hem de fidyeye sorumlu tutulacak olan kadın, sadece süt emziren kadındır. Zira süt emzirmek gerçek bir hastalık olarak sayılmamaktadır. Kadının orucu Ramazan ayında tutmayıp daha sonra kaza olarak tutabilmesi ve bir de fidye verebilmesi için çocuğun başka bir kadını emmeyi kabul etmemesi veya maddi durumunun müsait olmaması ya da sütannenin bulunmaması gibi bir sebepten dolayı bir sütannenin tutulamamış olması şarttır. Aksi takdirde kadının çocuğu için bir sütanne tutması ve kendisinin oruç mükellefiyetini yerine getirmesi gerekir. İmam Şâfiî'ye ait bir görüşün de bu doğrultuda olduğu kaydedilir.⁶⁶

İbn Rüşd (ö. 595/1198) hamile ve süt emziren kadınlarla ilgili fakihler arasındaki ihtilaf sebeplerini ve bu husustaki kendi görüşünü açıklayarak şöyle der: "Kadınların sadece kaza oruç tutmalarını söyleyenler kadınları hastalara benzetirken sadece fidye vermelerinin yeterli olacağını benimseyenler kadınları fidye âyetinin kapsamına dâhil etmişlerdir. Kadınların hem kaza orucu

⁶³ el-Bakara 2/184.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "es-sıyâm", 3.

⁶⁵ Hadis kaynaklarından bunun bir hadis değil, İbn Ömer ve İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyet olduğu anlaşılmaktadır. bk. Beyhakî, *Ma'rîfetü's-sünen*, "es-sıyâm", 11; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "es-sıyâm", 3.

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/615; Muhammed b. Ahmed İliş, *Şerhu menhi'l-Celîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 1/410, 411; Ebû Ömer, *el-Kâfî*, 123; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 3/437; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/273, 274; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 4/43, 44; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/394; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 3/15, 16.

tutmalarını hem de fidye vermelerini isteyenlerse onları bir taraftan hastalara benzetirken öbür taraftan fidye âyeti kapsamı içinde değerlendirmişlerdir. Kanaatimce kadınların iki açıdan değerlendirilmesinden sadece bir açıdan değerlendirilmesi daha iyidir. Ayrıca onların kaza oruçla sorumlu tutulması fidyeyle sorumlu tutulmasından daha uygundur.”⁶⁷

2.1.3.4. Kaza Orucu da Tutmaz Fidye de Vermez

Hamile ve süt emziren kadınların tutamadıkları oruç için ne kaza orucu tutmaları gerekir ne de fidye vermeleri. Bu, İbn Hazm’ın görüşüdür. İbn Hazm’a göre hamile ve süt emziren kadınlara aslında oruç farzdır. Ancak bunlar, oruç tutmaları halinde çocuklarına zarar gelmesinden endişe ettiklerinde Allah’ın “*Beyinsizlikleri yüzünden cahilce çocuklarını öldürenler gerçekten hüsrana uğramışlardır.*”⁶⁸ mealindeki âyeti ile Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Merhamet etmeyene merhamet de edilmez.”⁶⁹ anlamındaki hadisinin gereği olarak kadınların oruç tutmamaları gerekir. Zira böyle bir durumda çocuklara acımak ve merhamet etmek gerekir. Bu, ancak oruç tutmamakla mümkündür. Dolayısıyla oruç tutmamak bir zorunlu hale gelir. Kendilerinden oruç tutma zorunluğuna kalkan kadınların kaza orucu mükellefiyetine tabi tutulmaları Allah katından indirilmeyen bir hükmün meşrulaştırılması ve fidyeyle sorumlu tutulmaları ise haksız yere mal alınmasıdır. Ayrıca kadınların kaza orucu tutmasının veya fidye vermesinin gerektiği konusunda sahâbe arasında bir görüş birliğinin bulunmaması, İbn Hazm’a göre kadınların kaza orucu tutma veya fidye verme yükümlülüğünün bulunmadığının diğer kanıtıdır. Zira bu yükümlülüğü gerekli kılan ortada ne bir nass vardır ne de bir icmâ.⁷⁰

2.1.4. Ramazan Orucu Kazasını Geciktirmek

Bundan kasıt yeni Ramazan ayı girene kadar bir önceki yıldan kalan Ramazan orucunun kazasını tutmamaktır. Bir sebepten ötürü tutulamayan Ramazan orucunun kazası mümkün olan ilk fırsatta tutulmalı ve kaza orucu şer’î bir sebep olmadan bir sonraki Ramazan ayı girene dek geciktirilmemelidir. Üzerinde kaza orucu bulunan ve onun kazasını yapmadan bir sonraki Ramazan ayına giren kimse önce yeni giren Ramazan ayı orucunu tutar, kazayı sonraya bırakır. Bu hususta fakihler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur, ancak fakihler kazayı sebepsiz geciktirmenin kaza dışında fidye gerektirip gerektirmeyeceği

⁶⁷ İbn Rüşd el-Hefîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/192.

⁶⁸ el-En’âm 6/140.

⁶⁹ Müslim, *Sahîhu Müslim*, "el-fedâil" 65.

⁷⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/263, 264.

hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Hanefîler, Şâfiîlerden Müzenî ve Zâhirîler kazayı geciktirmenin fidye gerektirmeyeceğini savunurken Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîlerden oluşan çoğunluk fidye gerektireceğini ileri sürmüşlerdir. Fidyenin gerekli olmadığını savunan görüş sahiplerine göre üzerinde kaza orucu bulunan kimseden istenilenin, kazanın derhal yapılması değil orucun kazasıdır. Bu sebeple gecikerek olsa da kazanın tutulmuş olması yeterlidir. Ayrıca ilgili kimsenin kaza tutması dışında fidye vermesine dair herhangi bir nass bulunmamaktadır. Hal böyle iken kişiden fidye talep etmek şâriin meşru kılmadığı bir şeyi istemek sayılır ve bu ise caiz değildir. Sahabeden Hz. Alî ve İbn Mes'ûd da bu görüştedir. Çoğunluğun delili böyle durumdaki kişinin kaza orucunun yanı sıra fidye vereceğine dair İbn Abbâs ve Ebû Hüreyre'den gelen rivâyetlerdir.⁷¹ Bu görüş sahipleri gecikmenin bir Ramazan'dan fazla devam etmesi halinde kişinin bir kere mi yoksa her sene için ayrı ayrı fidye mi vermesi gerektiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Mâlikîler ile Hanbelîler tek fidyenin yeterli olacağını söylerken tercih edilen görüşe göre Şâfiîler her sene için ayrı ayrı fidye vermesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.⁷²

2.1.5. Kaza Orucu Tutamadan Ölmek

Zimmetindeki Ramazan'ın kaza orucunu tutamadan vefat eden kişinin hükmü, vefat etmeden önce kaza orucu tutabilecek bir fırsata sahip olup olmadığına göre değişiklik arz etmektedir. Hastalandığından ötürü Ramazan ayı orucunu tutamayan ve bu hastalıktan iyileşmeden önce vefat eden kimse gibi veya yolculuktan dolayı oruç tutamayıp yolculuk henüz sona ermeden önce vefat eden kimse gibi bir kişinin oruç tutmamasına neden olan sebep, henüz ortadan kalkmadan kişi vefat etmişse içinde dört mezhep fakihlerinin bulunduğu çoğunluk, şer'î ömrün devam ettiğini ve bundan ötürü kişinin Allah hakkı olan kaza orucuyla mükellef tutulamayacağını ileri sürerek ne kaza orucu tutmanın ne de fidye vermenin gerekli olduğu görüşünü benimserken tâbiînden Tâvûs b. Keysân ve Katâde bu durumdaki kişiyi, yaşlılıktan dolayı oruç tutamayan kimselere benzeterek fidye vermesi gerekliliğini savunmuşlardır. Bazı Hanefîler,

⁷¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "es-siyâm", 69.

⁷² Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed Haddâd ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, thk. İlyas Kaplan (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/346; Fahrüddîn Osmân b. Alî Zeyla'î, *Tebyînü'l-hahâ'ik şerhu Kenzî'd-dekâ'ik* (Kahire: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emiriyye, 1896), 1/336; Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî Sâvî, *Bulğatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik alâ Şerhi's-Sagâr*, tsh. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/467; Hurşî, *Şerhu'l-Hurşî*, 2/263; Râfiî, *el-Azîz*, 3/242, 243; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/409; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni'* (Beirut: Dârü 'l-Kütübî 'l-İlmiyye, 1979), 4/400, 401; Âsimî, *Hâşiyetü'r-ravzi*, 3/437, 438; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/260, 261.

bu durumdaki kişilerin tutamadığı oruç için fidye verilmesi hususunda vasiyette bulunabileceğini fakat vasiyette bulunmanın zorunlu/vacip olmadığını ifade etmişlerdir.⁷³

Hastalık ve yokculuk gibi şer'î bir özürden dolayı Ramazan orucunu tutamayan, sonra şer'î özür ortadan kalmış ve isterse orucun kazasını tutabilecek fırsat oluşmuş olmasına rağmen kaza orucu tutmadan vefat eden kişinin hükmü konusunda fakihler tarafından şunlar ileri sürülmüştür:

2.1.5.1. Fidyeye

Arada kaza orucu tutabilecek durumda olup da orucu tutmadan vefat eden kişinin adına fidye verilir ve biri, onun yerine oruç tutmaz. Fidyeye ölen kişinin terekisinin üçte bir kısmından verilir. Bu, Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîlerin görüşüdür. İmam Şâfiî'nin yeni görüşü de bu doğrultudadır. Ancak Hanefîler ile Mâlikîler fidyenin verilebilmesi için ölen kişinin vasiyet etmesinin şart olduğunu ileri sürerlerken Hanbelîler ile İmam Şâfiî vasiyet etmenin şart olmadığı kanaatindeydi. Bazı Hanefîlere göre kişi vasiyet etmemişse de mirasçıları onun adına fidye verebilirler ancak vasiyet edilmediği için mirasçılarının fidye vermeleri zorunlu değildir. Ölen kişinin adına oruç tutmak yerine fidye verilmesini savunanların delili ise her insana kendi yaptığının dışındaki amellerin faydasının olmadığı mealindeki Allah'ın "*İnsana ait olan ancak kendi çalıştığıdır.*"⁷⁴ âyetinin yanı sıra Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivâyet edilen "Ölen kişinin üzerinde Ramazan orucu varsa, onun adına her gün için bir yoksula yemek verilsin."⁷⁵ anlamındaki hadis ile İbn Ömer'den nakledilen "Bir kimse başka birinin adına namaz kılamaz ve oruç tutamaz."⁷⁶ şeklindeki eserdir. Ayrıca bu görüş sahiplerine göre oruç da namaz gibi bedeni bir ibadettir. Bedeni ibadetlerde birinin, diğerinin adına ibadeti yerine getirmesi caiz değildir. Bundan ötürü ölen kişinin asıl mükellefiyeti kaza orucudur. Kişi kazayı tutamadan vefat ettiği için kaza yerine onun bedeli olan fidye verilir. Şâfiîlerden Mâverîdî (ö. 450/1058) fidye verilmesi meselesi, İmam Şâfiî'nin hem eski hem yeni görüşü olduğunu hatta bu hususta sahabe arasında icmâ olduğunu söylemiştir.

⁷³ Kurtubî, *el-Cami*, 2/285; Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, haz. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 2/197; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/628; Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *el-Iknâ' fi halli elfâzi Ebî Şücâ'*, thk. Alî Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed abdülmevcûd (Beyrut: Dârü 'l-Kütübi 'l-İlmiyye, 2004), 1/485; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/398.

⁷⁴ en-Necm 53/39.

⁷⁵ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "es-savm", 23.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Humeyrî Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), "es-siyâm", 836.

Hanbelîler dışındaki fakihlere göre adak ve keffâret orucu gibi kazası zorunlu olan oruçların ve Hanbelîlere göre adak orucun dışındaki oruçların hükmü Ramazan orucunun hükmü gibidir. Üzerindeki kaza orucu tutamadan vefat eden kişinin adına fidyeye verilmesi Hz. Aişe ve İbn Abbas gibi sahabenin de benimsediği görüştür.⁷⁷

2.1.5.2. Adına Oruç Tutulması

Üzerindeki kaza orucu tutabileceksen tutmadan vefat eden kimsenin adına yakını oruç tutar. Bu, İmam Şâfiî'nin eski görüşü olup delili Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Üzerine oruç (kazası) olup ölen kişi için onun velisi oruç tutar."⁷⁸ şeklindeki hadisidir. Nevevî (ö. 676/1277), Şâfiî mezhebindeki meşhur ve tercih edilen görüşün İmam Şâfiî'nin bu görüşü olduğunu, hatta yeni görüşünü destekleyecek herhangi bir delilin olmadığını söylemiştir. Oruç tutacak kişinin, ölenin varisi olması şart değildir. Orucu varisi dışında diğer akrabalarından biri de tutabilir. Varisleri arasında orucu tutacak olan kişi üzerinde ittifak sağlanırsa orucu, söz konusu kişi tutar. Orucu kimin tutacağı hususunda ihtilafın yaşanması halinde oruç tutulacak günler, mirasçılarının mirastaki pay oranına göre mirasçıları arasında taksim edilir. Ölen kişinin vasiyet etmesi veya akrabalarından birinin izin vermesi şartıyla yabancı biri de oruç tutabilir. Üzerinde kaza orucu olup tutmadan vefat eden kişinin adına oruç tutulması, İbn Hazm'ın da benimsediği görüştür. İbn Hazm'a göre ölen kişinin adına velileri oruç tutmalıdırlar. Oruç tutabilecek velisi yoksa, oruç tutmak için biri ücret karşılığında ayarlanmalı ve ücret, ölen kişinin terekesinden karşılanmalıdır. İmam Şâfiî ile İbn Hazm'a göre ölenin zimmetindeki orucun, Ramazan orucu veya keffâret orucu ya da adak orucu olması arasında bir fark yoktur. Hanbelîler Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelip vefat eden annesinin tutması gereken adak orucunun olduğunu, onun adına kendisinin ilgili orucu tutup tutamayacağını soran kadına, Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "Annene ait bir borcu ödediğinde ödenmiş olur mu" diye sorduğunu ve kadından "evet" cevabını alması üzerine "Öyleyse annen adına orucu tut"⁷⁹ sözünün yanı sıra adak orucun başka birinin adına yerine getirilebilen ibadetten olduğunu ileri sürerek ölen kişinin üzerindeki kaza oruç adak orucuyorsa, sadece bu oruç için onun adına oruç

⁷⁷ Haddâd ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/346; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/628, 629; Karâfî, *ez-Zahîra*, 2/524; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Ahmed el-Hebâbî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/326; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/452, 453; Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Büceyremî*, 3/138; Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/485, 486; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/398, 399; Ebû'n-Necâ Şerefeddin Mûsâ el-Makdisî el-Haccâvî, *el-İknâ' fî fıkhi'l-îmâm Ahmed b. Hanbel*, haz. Abdüllatîf Muhammed Mûsâ es-Sebkî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/316, 317.

⁷⁸ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "es-savm", 42; Müslim, *Sahîhu Müslim*, "es-sıyâm", 1147.

⁷⁹ Müslim, *Sahîhu Müslim*, "es-sıyâm", 1148.

tutulabileceğini söylemişlerdir. Bu, aynı zamanda İbn Abbâs, Leys (ö. 175/791), Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Ebû Sevr gibi şahsiyetlerin görüşüdür.⁸⁰

2.1.6. Orucun Tutulmasını Zorlaştıran Diğer Sebepler

Bu sebeplerden kasıt aşırı derecedeki açlık, susuzluk ve cinsel istektir. Kişi oruçluken maruz kaldığı ileri derecedeki susuzluk, açlık veya sahip olduğu cinsel istekten dolayı gün içinde yiyip içmez veya ilişkiye girmezse, sağlığının bozulup hastalanacağından endişe duyarsa, orucu bozar, daha sonra kaza orucunu tutar ve keffâret vermesi gerekmez. Hanbelîlere göre aşırı cinsel isteğe sahip kişinin cinsel ilişki dışında kendini mastürbasyon ve benzeri yollarla tatmin etmek suretiyle şehvetini gidermesi mümkünse, orucunu cinsel ilişkiye girerek bozması caiz değildir. Gereği yapılmadığı takdirde kişi sağlığına zarar verecek düzeydeki aşırı açlık, susuzluk ve cinsel istekten ötürü orucun bozulabileceği ve sonrasında kaza orucunun tutulacağı hususunda fakihler arasında kayda değer bir ihtilaf yoktur. Zira Allah, insanı kendi eliyle kendini tehlikeye atmaması konusunda uyararak “*Kendinizi tehlikeye atmayın.*”⁸¹ ve “*Kendinizi öldürmeyin. Muhakkak Allah, size karşı merhametlidir.*”⁸² buyurmuştur. Ayrıca bu kişiler hastaya benzetilmektedir. Nasıl ki hasta iyileştikten sonra orucun kazasını yapmakla mükelleftir bu kişiler de öyledir. Kişi, aynı sebeplerin devam etmesinden dolayı kaza orucunu tutamamış ve tutamayacağına kanaat getirmişse, Hanbelîlere göre fidye verir. Zira bu durumdaki kişi, yaşlılıktan oruç tutamayan kimseler gibi değerlendirilir. Fidyeye verildikten sonra kişi kaza orucu tutabilecek bir hale geldiyse, tekrar kaza orucu tutmaya gerek yoktur. Hanbelîler dışındaki diğer mezheplerde kişinin fidye verip vermeyeceğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁸³

2.2. Fidyeye Olarak Verilecek Yiyecekler ve Miktarı

Fidyenin miktarı, mezheplerce fidye olarak verilmek istenilen yiyeceğin türüne göre farklılık arz etmektedir. Hanefîler fidye için yarım sâ,⁸⁴ buğday veya bir sâ'

⁸⁰ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/247; Şirbînî, *el-İknâ'*, 1/486; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/399, 340; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî* (Beyrut: Dâru 'l-Kütübi 'l-İlmiyye, 2002), 3/362; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/2.

⁸¹ el-Bakara 2/195.

⁸² en-Nisâ 4/29.

⁸³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/616; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/262; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/396; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/674, 675.

⁸⁴ Bir sâ', Ebû Hanîfe'ye göre 3800 kg iken diğer fakihlere göre 2175 kilogramdır. bk. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1/75.

arpa ya da bir sâ' hurmadan verilebileceğini benimsemişlerdir. Zira Hanefiler fidyeyi, fitır sadakası gibi değerlendirmiş ve fitır sadakası için buğday, arpa ve hurmalardan birinin verilebileceği nasla⁸⁵ sabit olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hanefiler bunların dışında buğday unu veya ezmesi, arpa unu veya ezmesi ve kuru üzümün de verilebileceğini savunmuşlardır. Buğday unu ve ezmesi buğday gibi yarım sâ', arpa unu ve ezmesi arpa gibi bir sâ' verilirken üzüm ise Ebû Hanife'ye göre yarım sâ' Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'e göre bir sâ' verilir. Ayrıca Hanefiler bunların yoksullara verilmesinden amaç yoksulların ihtiyaçlarını gidermek olduğunu söyleyerek söz konusu yiyeceklerin kendisinin verilebileceği gibi bunların değerinin de verilebileceği kanaatine varmışlardır. Fidyeye için burada adı geçen yiyeceklerden başka pirinç ve mısır gibi tahılların verilmesi düşünüldüğünde bunlar, miktarları değil değerleri esas alınarak verilir. Konuyla ilgili Hanefilerdeki başka bir tartışma ise efdaliyet bakımından ilgili yiyeceklerden hangisinin öncelikli olarak verilmesidir. Kimine göre ihtilaftan kaçınmak için adı nassta yer alan yiyeceklerin verilmesi daha iyiyken kimine göre tahıllara göre unlarının verilmesi kimine göre değer verilmesi daha iyidir. Hanefî mezhebindeki fetvanın son görüşe göre olduğu ifade edilmektedir.⁸⁶

Mâlikîler ve Şâfîliler fidye için yiyeceklerin Hz. Peygamber (s.a.v.) müddüyle bir müd⁸⁷ verilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Gereçekleri ise "Yaşlılıktan dolayı Ramazan orununu tutamayan kimsenin her gün için bir yoksula bir müd buğday versin."⁸⁸ anlamındaki rivâyettir. Bunlara göre yiyecekler buğday, arpa, pirinç, mısır, hurma ve kuru üzüm gibi toplum tarafından yaygın olarak istimal edildiği ve günlük yaşantılarında gıda olarak kullanıldığı yiyeceklerden olması gerekir. Bundan ötürü fasulye ve mercimek gibi bakliyatların verilmesi caiz görülmemiştir. Ayrıca bu görüş sahipleri arasında un, ezme ve ekmeğin verilip verilmeyeceği tartışmalıdır. Mâlikîler ve bir kısım Şâfîliler nassta yer almadığını, üstelik saklanması tahıl gibi kolay olmadığını ileri sürerek un, ezme ve ekmeğin fidye olarak verilmesinin caiz olmadığını benimserlerken bir kısım Şâfîliler söz konusu yiyeceklerin bir yoksulun o günlük karnını doyurması için yeterli olacağını söyleyerek caiz olacağını savunmuşlardır. Peynir gibi süt ürünlerinin verilmesi Mâlikîlere ve bir kısım Şâfîlilere göre caizken bazı Şâfîlilere göre caiz değildir. Fidyeye olarak verilecek olan yiyecek, ayıplı veya bozulmuş olmamalıdır. Yiyeceklerin değeri değil, kendisi verilmelidir. Efdaliyet bakımından kimine göre o günkü piyasada en değerli olanı önce verilirken

⁸⁵ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "ez-zekât", 77.

⁸⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 2/211, 212; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ*, thk. Abdullâh Nezîr Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 475; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/616; Haddâd ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/324, 325; Burhânî, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/210, 211.

⁸⁷ Bir müd, 675 kilogramdır. bk. Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 1/75.

⁸⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "es-siyâm", 89.

kimine göre buğday önce verilir.⁸⁹

Hanbelîler oruç fidyesi dahil tüm fide ve keffâretlerde verilecek olan yiyeceklerin türlerinin ve miktarının aynı olduğu görüşündedirler. Dolayısıyla oruç fidyesi için verilmesi planlanan yiyecek buğdaysa bir müd ve buğday değilse yarım sâ' (iki müd) verilir. Delilleri ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.), zihârda bulunup yanında yoksullara verebilecek yiyeceği olmayan bir kişiye yardım amaçlı yarım vesk/وسق arpa getirildiğinde ona dediği: "Bu arpayla doyur, her iki müd arpa bir müd buğday yapar."⁹⁰ şeklindeki sözüdür. Hadiste buğday ile buğdaydan başka ürünlerin arasında miktarda fark olacağı açıkça ifade edilmektedir. Fide için verilebilecek yiyecekler, buğday, arpa, hurma ve kuru üzumdür. Buğday ve arpa unları buğday ve arpa gibi değerlendirilmektedir. Bunlara göre ilgili ürünlerin toplum tarafından yaygın olarak gıda yerine kullanıp kullanmasının bir önemi yoktur. Bu ürünler dışında ezme, ekmek, pirinç, mısır ve peynir gibi yiyeceklerin fide olarak verilmesinin geçerli olup olmaması tartışmalıdır. Kimi Hanbelîler söz konusu yiyeceklerin de Allah'ın "Ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden."⁹¹ mealindeki âyetinin kapsamı içindeki yiyeceklerden olduğunu ileri sürerek toplum tarafından gıda olarak istimal edilmesi halinde fide olarak verilmesinin caiz olduğu görüşünü savunurlarken kimisi caiz olmadığı kanaatinde idirler. Hanbelîlerdeki sahih rivâyete göre yiyecek yerine değerinin verilmesi caiz değildir.⁹²

Sonuç

Bakara 184. ayet 185. ayetle birlikte ele alındığında, 184. ayet ister muhkem, ister mensuh kabul edilsin, "yutükünehû" ifadesine de ister "oruç tutmaya güç yetirenler", ister "oruç tutmaya gücü yetmeyenler", ister "orucu tutmakta

⁸⁹ Hurşî, *Şerhu'l-Hurşî*, 2/263; Ahmed b. Guneym b. Sâlim İbn Muhennâ, *el-Fevâkihü'd-devvânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Keyrevânî*, haz. Abdu'l-Vâris Muhammed Ali (Beyrut: Dârü 'l-Kütübi 'l-'ilmiyye, 1997), 1/475, 476; Ebû Saîd Halef b. Ebî'l-Kâsım Muhammed el-Ezdî el-Kayrevânî el-Berâzi'î, *et-Tehzîb fî ihtisârî'l-Müdevvene*, thk. Muhammed el-Emîn Veled Muhammed Sâlim b. eş-Şeyh (Dubai: Dârü'l-Buhûs, 2002), 1/488, 489; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey Girmâtî, *el-Kevâninü'l-fikhiyye*, thk. Mâcid el-Hemevî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2013), 225; Muhammed el-Arabî Karevî, *el-Hulâsatu'l-fikhiyye alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikîyye*, thk. Yahyâ Murâd (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2009), 244; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/380; Râfîi, *el-Azîz*, 3/162-168; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 2/246; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/589.

⁹⁰ Hadis bu şekilde hadis kaynaklarında bulunamamaktadır.

⁹¹ el-Mâide 5/89.

⁹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/99-101; İbn Müflih, *el-Mübdi'*, 7/35-37; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/430; Mansûr b. Yûnus b. İdris el-Hanbelî Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 2/371.

zorluk çekenler”, ister “önceden oruç tutmaya güç yetirenler” anlamı verilmiş olsun, müfessirler ve fakihler hasta ve yolcu hükmünde olmayıp oruç tutmaya gücü yetenlerin Ramazan ayında oruç tutmalarının farz olduğu, oruç tutmaya güçleri yettiği halde ruhsat sebebiyle Ramazan ayında oruç tutmayanların Ramazan’dan sonra tutamadıkları gün kadar kaza orucu tutmaları, oruç tutmaya hiç gücü yetmeyenlerin ise aralarında birtakım görüş ayrılığı olmakla birlikte fidye vermeleri gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Fidyeye olarak her gün için bir yoksula buğday, buğday unu veya ezmesi, arpa, arpa unu veya ezmesi, kuru üzüm, pirinç, mısır, ekmeğ ve peynir gibi yiyeceklerden birinin verilmesi gerekir. Hanefîlere göre yiyecek buğday, unu veya ezmesiyle yarım sâ’, arpa, unu, ezmesi veya hurmalardan biriyse bir sâ’ verilir. Söz konusu yiyeceklerin dışında başka bir yiyecek verilmesi düşünüldüğünde yiyeceğin değeri esas alınır. Mâlikî ve Şâfiîler fidye için verilmesi ön görülen yiyeceklerin türüne bakılmaksızın yiyeceğin Hz. Peygamber (s.a.v.) müddüyle bir müd olması gerektiği kanaatine varmışlardır. Hanbelîler ise yiyecek buğdaysa bir müd, başkasıysa iki müd verileceğini benimsemişlerdir. Hanefîler yiyeceklerin değerinin verilmesinin caiz olduğunu savunurken diğer fakihler caiz olmadığını görüşünü benimsemişlerdir.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbüddin Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ân'î'l-azîm*. Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Âsimî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsim en-Necdi. *Hâşiyetü'r-ravzî'l-mürbi' şerhi Zadi'l-müstekni'*. b.y., 1. Basım, 1978.
- Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1990.
- Berâzî'î. *et-Tehzîb fi ihtisâri'l-Müdevvene*. thk. Muhammed el-Emîn Veled Muhammed Sâlim b. eş-Şeyh. Dubai: Dârü'l-Buhûs, 1. Basım, 2002.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. haz. Abdulmu'tî Emin Kal'acî. Halep ve Kahire: Dârü'l-Va'yi, 1. Basım, 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdul Kâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk ve Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2002.
- Buhûtî, Şeyh Mansûr b. Yûnus b. İdris el-Hanbelî. *Şerhu Münteha'l-irâdât*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- Burhânîpûrlu, Nizâm ve Heyet. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. tsh. Abdüllatif Hasan Abdurrahmân. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bustânî, Butrus. *Muhîtu'l-muhît*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1407.
- Büceyremî, Süleymân b. Muhammed b. Ömer eş-Şâfiî. *Hâşiyetü'l-Büceyremî alâ'l-Hatîb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî. Beyrut: Dârü l-Hayâ't-Türâsî'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Muhtasarü ihtilâfî'l-ulemâ*. thk. Abdullâh Nezîr Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1995.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fadîle, ts.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdullâh el-. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1. Basım, 2007.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İfav, 64. Basım, 2017.
- Ebû'l-Meâli, Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Mâze el-Buhârî el-Hanefî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavvez. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Ömer, Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdulber en-Nemrî el-Kurtubî. *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1992.
- Ebû'l-Ferec, Şemsüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme. *eş-Şerhu'l-kebir. (el-Mukni' ve'l-İnsaf ile birlikte)* thk. Abdullâh b. Abdül- Muhsin et-Türkî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulvu. Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1. Basım, 1993.
- Girnatî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey. *el-Kevâninü'l-fıkhiyye*. thk. Mâcid el-Hemevî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1. Basım, 2013.
- Haccâvî, Ebû'n-Necâ Şerefeddin Mûsâ el-Makdisî el-. *el-İknâ' fî fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. haz. Abdüllatif Muhammed Mûsâ es-Sebkî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Haddâd ez-Zebîdî, Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.
- Hammâd, Nezîh. *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye fi luğati'l-fukahâ*. Dîmaşk: Dârü'l-Kalem, 2008.
- Hâzin, Alâuddin Alî b. Muhammed İbrâhîm el-Bağdâdî. *Tefsîrü'l-Hâzin*. haz. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Hurşî, Ebû Abdullâh Muhammed. *Şerhu'l-Hurşî alâ muhtasarı Halîl*. Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriye, 2. Basım, 1899.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve'ulemâ'i'l-aktâr*. haz. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. Kahire: Dârü'l-Va'yi, 1. Basım, 1993.
- İbn Âdil, Ebû Hafsa Ömer b. Alî. *el-Lübâb fî ulûm'i-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavvez. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: el-Matbaatu'l-Müniriyye, 1. Basım, 1933.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b.

- Muhammed es-Selâme. Riyad: Dârü Tayyib li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2. Basım, 1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thrc. Muhammed Nasîrüddin Albânî. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısrî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdir, ts.
- İbn Muhennâ, Ahmed b. Guneym b. Sâlim. *el-Fevâkihü'd-devvânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Keyrevânî*. haz. Abdu'l-Vâris Muhammed Alî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhâneddin İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî' şerhu'l-Muknî'*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Rüşd. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Ahmed el-Hebâbî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1988.
- İbn Rüşd el-Hefîd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Alî Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- İbn Tâhir, el-Habîb. *el-Fikhu'l-Mâlikî ve edilletüh*. Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 5. Basım, 2007.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd. *Şerhu Fethi'l-Kadîr*. thk ve thrc. Abdurrezzâk Gâlip el-Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İlîş, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu menhi'l-Celîl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1984.
- Karâfî, Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîra*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karevî, Muhammed el-Arabî. *el-Hulâsatu'l-fıkhiyye alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikîyye*. thk. Yahyâ Murâd. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 1. Basım, 2009.
- Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. thk. Alî Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. haz. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2. Basım, ts.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Humeyrî. *el-Muvatta'*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1997.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebir fî fikhı mezhebi's-Şafîi*. thk. Alî Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mecme'u'l-luğati'l-Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 2. Basım, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. haz. Ebû

- Kuteybe Nazer Muhammed el-Fâriyâbî. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2006.
- Müttakî el-Hindî, Alâüddîn Alî el-Müttekî b. Hüsâmeddîn el-Burhânfüri. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. haz. Bekrî Hayyânî ve Safvetü's-Sekâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1985.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-mühezzeb li'ş-Şirâzî*. thk. Muhammed Necib Mutî. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavvaz. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim er-. *el-Azîz Şerhu'l-vecîz*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Râzî, Muhammed Fahreddin b. Ziyâ'u'd-Din Ömer. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Hâlid b. Avn'l-Anzâ. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1. Basım, 2015.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî. *Bulğatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik alâ Şerhi's-Sagâr*. tsh. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Kemâl Celâlüddîn es-. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-. *el-Asl*. haz. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1990.
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Firûzâbâdî. *el-Mühezzeb*. thk. Muhammed ez-Züheyfî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1992.
- Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-. *el-Iknâ' fi halli elfâzi Ebî Şücâ'*. thk. Alî Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 2004.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân=Tefsîrü't-Taberî*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1. Basım, 2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. haz. Ebû Ubeyd Meşhûr b. Hasan el-Selmân. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1996.
- Zerkeşî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh ez-. *Şerhu'z-Zerkeşî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Kahire: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emiriyye, 1896.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1985.

Bâkıllânî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Adlı Eserinin Bedî Sanatları Açısından İncelenmesi

Öz: Hicri dördüncü yüzyılın önde gelen Eş'ari kelimcilerinden olan Bâkıllânî (ö. 403/1013), kelami konuların dışında Kur'an'ın i'câzına dair bir eser kaleme almıştır. Bu eserinde Bâkıllânî, kendisinden önce bu sahada eser kaleme alan Rummâni ve Hattâbî'nin bazı açılardan izini takip etmiştir. Bu çalışmada, Bâkıllânî'nin söz konusu eserinde Arap belâgatının sacayaklarından biri olan bedî ilmi sanatlarını nasıl uyguladığı incelenmiştir. İnceleme sonucunda müellifin bu eserinde bedi sanatlarını uygulamaya özen gösterdiği gözlemlendi. Anlaşılan Bâkıllânî, Kur'an'ın nazmının mucize oluşuna dair kanıtlar ortaya koyarken yine Kur'an'ın edebi üslubuna öykünmüştür. Arap edebiyat eleştirmenlerinin bir kısmı şiir ve nesirde bedî sanatlarının tekellüflü kullanılmasının eserin sıdk ve doğruluğuna halel getirebileceği ve bunun bir eleştiri konusu olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bakımdan çalışmada, Bâkıllânî'nin belâgat sanatları açısından ne kadar doğal olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Eser, bedî sanatlarının İslam teoloji klasiklerinde de kullanıldığı varsayımından hareket etmiştir.

Adnan
ARSLAN* 

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belâgati, Bâkıllânî, İ'câz, Bedî, Kelâm ilmi.

Investigation of al-Bâqillânî's Work titled İ'jâz al-Qur'an in terms of Badi Arts

Abstract: Abû Bakr al-Bâqillânî (d. 403/1013), one of the leading Ash'ari theologians of the fourth century Hijri, wrote a work on the i'jâz of the Qur'an apart from theological topics. In this work, al-Bâqillânî followed in some respects the footsteps of al-Rummâni and Khattabi, who wrote works in this field before him. In this study, how al-Bâqillânî applied the science of bedî, which is one of the pillars of Arabic rhetoric, in his aforementioned work was examined. As a result of the examination, it was observed that the author took care to apply the rhetorics in this work. Apparently, al-Bâqillânî imitated the literary style of the Qur'an while presenting the proofs that the verse of the Qur'an is a miracle. Some of the Arab literary critics have stated that the monolithic use of the badi arts in poetry and prose may harm the sincerity and accuracy of the work, and that this is a subject of criticism. In this respect, in the study, it has been tried to determine how natural Bâkıllânî is, in terms of rhetoric arts. The work is based on the assumption that the badi arts are also used in Islamic theology classics.

Keywords: Arabic language and rhetoric, al-Bâqillânî, İ'jâz, Badi, the Science of Kalam.

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E-posta: adnan.arslan@bilecik.edu.tr ORCID: 0000-0002-3989-6612.

Giriş

Arapların edebiyata özellikle de şiire ne denli önem verdikleri izaha ihtiyaç bırakmayan bedihi bir meseledir. Cahiliye denilen İslam öncesi döneme ait şiirlerin Kur'ân'ın anlaşılmasında bizzat sahabe tarafından merci görülmesi ve incelenmesinin tavsiye edilmesi¹ bu hususta önemli bir veridir. Zira vahiy kaynaklı olup insanları nura çıkarma vaadinde bulunan Kur'ân'ın², garib kelime ve üsluplarındaki müphemliği -haddizatında aşağılayıcı çağrışıma sahip- cahiliye dönemi şiiriyle gidermeye dair tavsiyeler Araplarda şiir lehinde güçlü bir teyittir. Sadr-ı İslam denilen İslamiyet'in ilk yıllarında nispeten ihmal edilen şiir, Emeviler ile birlikte tekrar canlılık göstermiş ve nihayet Abbasiler ile birlikte Arap şiirinin medar-ı iftiharî şairler ortaya çıkmıştır.³ Özellikle hicri dört ve beşinci yüzyıllar Arap edebiyatı açısından oldukça verimli bir döneme tekabül etmektedir. İster nesir olsun⁴ ister şiir,⁵ Arap edebiyatçıları selefleri ve birbirleriyle adeta yarışa girişmiş ve edebi seviyeyi gösteren çitayı sürekli yukarı çekmeye çalışmışlardır.

Şairlerin özgünlük ve üstünlük elde etmek için şiirlerini bambaşka üslup ve biçimlerle süsleme isteği, söz sanatlarında yeni arayışlara sevk etmiş ve bedî denilen sanatlara sürekli yenilerinin eklenmesine vesile olmuştur.⁶ Edebiyata gösterilen bu ilgi, edebi kaygı ürünü olmayan teorik ve teolojik metinlerin yazımına da yansımıştır. Bunun bir tezahürü olarak, konusu edebiyat olmadığı halde kelim, tefsir, hadis hatta kıraat gibi oldukça teknik bilgilere dayalı disiplinlerde dahi edebi dil ve üslubun izleri görülmektedir. Çağdaş akademik literatürde *نَظْرِيَّةُ النَّظْمِ / nazım teorisi* olarak kavramlaşacak⁷ ve lafız-mana tartışmaları ekseninde ele alınacak *İ'câzu'l-Kur'ân* meselesi de hicri dördüncü asrın önemli konuları arasında yer alır. Bu hususta eser kaleme alan Bâkılânî, telifi boyunca söz sanatlarına önem vermiştir. Bu çalışmada mezkûr eserdeki bedî sanatları incelenecek ve İslami eser yazımında bedî sanatlarına başvurulmasının bir gelenek haline geldiği varsayımı incelenecektir.

¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü İzâhî'l-vakf ve'l-ibtidâ' (fi Kitâbillâh)*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramadân (Şam: Mecmau'l-Lugatî'l-Arabiyye, 1971), 1/62.

² Kur'ân Yolu (Erişim 08 Eylül 2022), el-Hadîd 57/9.

³ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemânî'l-İber) ve divânü'l-mübedde' ve'l-haber fi eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarâhüm min-zevî's-sultânî'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 1/304.

⁴ Husâm Muhammed Alim, *Dirâsâtun fi'n-nesri'l-Arabî* (Kahire: Câmîatu'l-Ezher, 2006), 105.

⁵ Ahmed Hasen ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî* (Kahire: Dâru'n-Nahda, ts.), 254.

⁶ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/320-322.

⁷ Zuheyr Bahtî Dehmûr, *Nazariyyetu'n-nazm* (b.y.: Menşûrât Zahte eş-Şuhab, 2019).

1. Bâkîllânî ve İ'câzu'l-Kur'ân Adlı Eseri

Bâkîllânî özellikle Eş'arî Mezhebi kelamı açısından son derece önemli bir isimdir. Bu yüzden müellif hakkında Türk ve Arap akademisinde çok sayıda çalışma kaleme alınmıştır. Müellifin hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında burada bilgileri tekrar etmek yerine ilgili çalışmalara atıfta bulunmak yeterli olacaktır.⁸ Diğer taraftan İ'câzu'l-Kur'ân meselesi de pek çok akademik çalışmanın kadrajına girmiş bir konudur. Buna dair ilgili çalışmalardan bilgi alınabilir.⁹ İ'câzu'l-Kur'ân adlı eser özelinde ise ülkemizde genel bir tanıtımı amaçlayan bir yüksek lisans tezi¹⁰ ve bir de makale çalışması mevcuttur.¹¹ Arap dünyasında ise eser İ'câz araştırmaları konusunda ilgi odağı olmuştur. Abdurrahman el-Bicâvî,¹² Muhammed Ebû Mûsâ,¹³ İbrâhîm Ahmed Ebû Gâliye,¹⁴ Said b. Abdülazîz,¹⁵ ve Medenî Medûr,¹⁶ gibi araştırmacılar makale düzeyinde eseri içerik bakımından incelemiştir. Eser tematik açıdan Arap dünyasında lisansüstü düzeyde de pek çok araştırmancının konusu olmuştur.¹⁷ Şezâ 'Atâ Selîm Bâkîllânî ve Cürçânî'nin İ'câz konusundaki yaklaşımlarını karşılatırmıştır.¹⁸ Muhammed b. Abdülazîz el-'Avâcî ise aynı konuda Bâkîllânî'yi İbn Teymiyye'nin yaklaşımı ile mukayese etmiştir.¹⁹ Eseri İ'câz

⁸ Bâkîllânî hakkında genel hatlarıyla bilgi edinmek için bk. Şerafettin Gölçük, "Bâkîllânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/531-535.

⁹ İ'câzu'l-Kur'ân hakkında birkaç çalışma için bk. Numan Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 251-290; Mehmet Emin Yurt, "İ'câzu'l-Kur'ân İlminin Mahiyeti, Tanımı ve Genel Hatlarıyla Tarihsel Süreci", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 191-226; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406.

¹⁰ Adnan Kara, *Bakillani'nin "İ'cazu'l Kur'an" Adlı Eserine Göre Kur'an'ın İ'câzı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

¹¹ Celalettin Divlekçi, "Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) "İ'câz Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi* 23/80 (2019), 73-94.

¹² Abdurrahman el-Bicâvî, "el-Bâkîllânî fi İ'câzi'l-Kur'ân", *el-Va'yul-İslâmî* 23/276 (1987), 18-23.

¹³ Muhammed Ebû Mûsâ, "Vucûhul-İ'câz 'inde'l-Bâkîllânî", *Mecelletu'l-Ezher* 90/11 (2017), 2138-2142.

¹⁴ İbrâhîm Ahmed Ebû Gâliye, "el-Bâkîllânî ve Cuhûduhû fi'l-İ'câzi'l-belâğî", *Mecelletu'l-kal'a* 14 (2020), 43-62.

¹⁵ Said b. Abdülazîz, "Nazarâtun fi İ'câzi'l-Kur'ân 'inde'l-Bâkîllânî", *Mecelletu kulliyeti'l-âdâb bî'l-vâdi'l-cedîd* 4 (2016), 1-18.

¹⁶ Medenî Medûr, "el-Edâtul-belâğîyye fi İ'câzi'l-Bâkîllânî", *Mecelletu'l-'ulumî'l-İctimâ'iyye* 13 (2005), 7-26.

¹⁷ Süreyyâ Kemâl Alî, *Nazratu'l-Bâkîllânî el-edebîyye ile'l-İ'câz-il-Kur'ânî* (Kahire: Aynşems Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1980).

¹⁸ Şezâ 'Atâ Selîm, *el-Muvâzene beyne mezhebeyi'l-Bâkîllânî ve'l-Cürçânî* (Yermük: Yermük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

¹⁹ Muhammed b. Abdülazîz el-'Avâcî, *İ'câzu'l-Kur'ânî'l-Kerîm 'inde Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye ma'a'l-mukâ-rane bi-kitâbi İ'câzi'l-Kur'ân li'l-Bâkîllânî* (Medine: Medine İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

konusu bağlamında inceleyen çalışmalar bunlarla sınırlı değildir. Daha pek çok akademik çalışmanın yapıldığı müşahede edilmektedir. Hatta İ'cazu'l-Kur'ân araştırmacısı Fadl Hasen Abbâs'a göre eser, asırlarca İ'câz konusunda - alandaki tek referansmış gibi- ana kaynak olarak ele alınmıştır.²⁰

Girişte bahsedildiği gibi eserde işlenen konunun sunumunda edebi bir dil ve üslup da hâkimdir. Bazı araştırmacıların bu açıdan da eseri incelediği dikkatimizi çekmiştir. Yazar bilgisine ulaşamadığımız çalışma, 1983 yılında Asyût Üniversitesi Arap Dili Fakültesi Dergisinde yayımlanmıştır. Künye bilgilerinden sekiz sayfa olduğu anlaşılan çalışmaya ulaşma imkânımız olmamıştır. Ancak çalışmanın başlığından, eserdeki edebi sanatların yoğunluğunun daha önce başka araştırmacılarının da dikkatini çektiği anlaşılmaktadır. Yine ulaşamadığımız diğer bir çalışma başlığı ise الصورة البديعية في كتاب إعجاز القرآن للباقلاني *Bâkılânî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Adlı Eserinde Bedî' Yansımaları* şeklindedir. Başlık, eserin içerisinde bedî' sanatlarının araştırılmaya şayan düzeyde yoğun olduğuna işaret etmektedir. Ne var ki bu çalışmanın metnine de ulaşmak mümkün olmamıştır. Diğer taraftan eserin bedî' sanatları açısından incelenmiş değil de müellifin bedî' sanatlarına yaklaşımını araştırmış olma ihtimali de vardır. Ulaşamadığımız bu çalışmaların, eserdeki bedî' sanatlarını hangi keyfiyette ve ne hacimde ele aldığı en azından Türk akademisi açısından henüz araştırılmış değildir. Bu bakımdan böyle bir makalenin ülkemizde kaleme alınması ihtiyacı kendini hissettirmiştir.

2. Bedî' İلمي Açısından İ'câzu'l-Kur'ân

Bâkılânî denilince ilk akla gelen O'nun, sahasında otorite bir Eş'arî kelimcisi olduğudur.²¹ Ancak şu var ki Bâkılânî şiir eleştirisi yapabilecek kadar edebiyat bilgisine sahip biridir. Onun şiire yatkınlığını ve edebi bir zevk-i selim sahibi olduğu İ'câzu'l-Kur'ân adlı eserindeki şair ve şiir karşılaştırmalarından anlaşılmaktadır. Hatta eser, başlığı İ'câzu'l-Kur'ân olmasına rağmen yoğun şiir eleştirileri ve uzayıp giden şair mukayeselerinden dolayı eleştirilmiştir.²² Bâkılânî, şiir eleştirisinde bulunurken, şairlerin tekellüflü bir dil kullanmalarını ve haşve eğilimli olmalarını büyük bir kusur olarak görür.²³ Müellifin, Kur'ân'ın İ'câz yönlerine tahsis ettiği eserinde oldukça büyük ölçüde Arap şairlerinin şiirlerine yer vermesi, onların tenkidıyla meşgul olması yine İ'câzı ortaya

²⁰ Fadl Hasen Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân* (Amman: Menşûrâtu Câmi'ati'l-Kuds, 1997), 69.

²¹ Müellifin kelami görüşleri ve Eş'arî Mezhebi içerisindeki yeri hakkında bk. Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkılânî ve ârâuhu'l-kelâmiyye* (Bağdat: Matbaatu'l-Umme, 1986).

²² Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 69.

²³ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 222, 223.

koymak içindir. Zira Bâkîllânî Kur'ân'ın beyanındaki mucizeliği anlayabilmek için en azından Cerîr (ö. 110/728 [?]), Ferezdak (ö. 114/732), ve Ahtal (ö. 92/710-11) arasında bir hüküm verebilecek kadar edebi olgunluğa sahip olmayı gerekli görür. Müseylime'nin nazım adına uydurduğu saçmalıklarındaki alay edilesi çirkinliği göremeyen bir kişi eserin başından beri izah edilen icâz inceliklerini kavrayamayacaktır.²⁴ Bu açıdan esere yöneltilen eleştirinin yerinde olmadığını ifade etmemiz gerekmektedir. Bedî ilmi alt başlıkları oldukça fazladır. Bu çalışmada eserde öne çıkan bedî sanatları incelenecektir.

2.1. Tıbak

Ünlü Grek filozofu Pythagoras (Pisagor) (m.ö. 570 [?]-500 [?]) güzelliği, birbirine zıt olan şeylerin, karşıtlıkların harmanlanmasıyla ortaya çıkan dengeden oluşan uyum olarak tanımlamaktadır.²⁵ Günümüzden onlarca asır öncesine ait olan bu tanımlama, antik çağlardan²⁶ günümüze kadar edebi eserlerde anlam bakımından zıt olan sıfat veya olguların bir araya getirilmesindeki estetik değer²⁷ sebebini izah etmektedir. Varlıkta tecelli eden bu estetiğin Arap edebiyatındaki karşılığı tıbâk sanatıdır. Bedî ilmi otoritesi İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) *mutâbaka* olarak kavramlaştırdığı tıbâk,²⁸ birbirine karşıt iki öğenin bir sözde, bir dizede veya beyitte bir araya getirilmesi şeklinde tanımlanır.²⁹ Muhteva itibarıyla zıtların ahengini yansıtan bu sanat, Kur'ân³⁰ ve hadis³¹ başta olmak üzere İslam edebiyatının her türünde görülebilmektedir.³² Stilistik bir figür olarak tıbâk sanatı ile karşıt

²⁴ Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 247.

²⁵ İsmail Şimşek, "Antikçağdan Alman İdealizmine; Estetik Bir Değer Olarak Güzellik", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 332.

²⁶ Joze Krasovec, "The Definition of Antithesis in Literature and its Place in the Hebrew Bible", *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* (Leiden: Brill, 1984), 1.

²⁷ İbn Hâzım el-Kârtacennî, *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ*, thk. Muhammed el-Habîb b. el-Hûca (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 48.

²⁸ Ebü'l-Abbâs Abdullâh İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî*, thk. İrfân Mutracî (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2012), 48.

²⁹ İsmail Durmuş, "Tezat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/58.

³⁰ Örnekler için bk. Necdet Çağıl, "'Tıbâk' [Tezat] Sanatı Bağlamında Kur'an'da Optimizm", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 48 (Aralık 2017), 19-53.

³¹ Hadislerde tıbâk sanatının uygulanmasına dair müstakil bir çalışma için bk. Ferîd Muhammed Bedevî, *Belâgatu't-tıbâk ve'l-mukâbele fi'l-Hadîsi'n-Nebevî* (Mısır: Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

³² Tıbak hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Süleyman Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbak Sanatı*

şeyler bir araya getirilir ve verilmek istenen mesaj zihinde daha berrak beliren imgeler haline gelir.³³ Bâkılânî ifadelerine güzellik katmak için bu sanata sıklıkla başvurmuştur. Aşağıdaki paragrafta bunun örnekleri görülür:

هيهات هيهات! إن الصبح يطمس النجوم وإن كانت زاهرة، والبحر يغمر الأنهار وإن كانت زاخرة.
*Heyhat, heyhat. Sabah, yıldızları –ne kadar parlak da olsalar- söndürür. Deniz nehirleri – ne kadar taşkın da olsalar- içine alır.*³⁴

Bu iki cümlede aslında hafî tezat denilen dolaylı bir tıbâk sanatı uygulaması bulunmaktadır. يطمس (siler, ortadan kaldırır) ve زاهرة (ışıl ışıl parlak) ile يغمر (kaplar, içine alır) ve زاخرة (dolu, taşkın) arasında zıtlık ilişkisi bulunmaktadır.

Tıbâk sanatının izlerini gördüğümüz diğer bir paragrafta ise Bâkılânî cümlelerinin şu şekilde terkip eder:

وإذا علا الكلام في نفسه، كان له من الوقع في القلوب والتمكن في النفوس، ما يذهل ويبهج، ويقلق ويؤنس، ويطمع ويؤيس، ويضحك ويبكي، ويحزن ويفرح، ويسكن ويزعج، ويشجي ويضطرب.

*Bir söz ne derece yüce olursa o derece kalplere etki eder ve gönüllere yerleşir. Öyle ki bu kelimeler, dehşete düşürür ve sevindirir; kaygılandırır ve ünsiyet verir; umut verir ve ümidi kırar; güldürür ve ağlatır; üzüntü verir ve sevindirir; sükûnet verir ve rahatsız eder; durgunluk verir ve coşturur.*³⁵

Bu minval üzere uzayıp giden paragrafta tıbâk sanatı kendini belirgin bir surette hissettirmektedir. Bâkılânî'nin bu cümlelerinde, anlamları zıt fakat olumluluk açısından aynı olan fiiller bir araya getirilmiş ve *Tıbâku'l-îcâb* sanatı uygulanmıştır.³⁶

2.2. Seci

Şiirdeki kafiyenin nesirdeki dengi olan seci³⁷, kulağa hoş gelen bir ses ahengi teşkil ettiği için sıklıkla başvurulmuş ve Arap nesrinin en belirgin özelliklerinden biri olarak kabul edilmiştir. İslam öncesi dönemde de hatiplerin konuşmalarında secinin baskın olduğu bilinmektedir.³⁸ Cahiliye

(Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

³³ Nigora Ruzibaeva, "Peculiarities Of The Antithesis In The Literary Text", *European Journal of Research and Reflection in Educational Sciences* 7/11 (2019), 150.

³⁴ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 191.

³⁵ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 277.

³⁶ Mustafa es-Seyyid Cebr, *Dirâsâtun fi 'ilmi'-bedî'* (B.y.: Dureym li't-Tibâa, 2007), 20.

³⁷ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 431.

³⁸ İbrahim Şanlı, *Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında Nesir* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal

döneminde kâhinlerin ayırt edici özelliği olduğu için Hz. Peygamber zamanında hoş görülme-yen secili ifadeler halifeler döneminde yine hatipler tarafından kullanılabilir olmuş ve bunda bir beis görülmemiştir.³⁹ Yine bu dönemden itibaren devlet kurumlarına hitaben kaleme alınan dilekçelere verilen cevaplar gibi bürokratik metinlerde dahi secili ifadeler yaygın olarak kullanılmış⁴⁰ Abbasiler dönemi resmi yazışmalarında seci bir gelenek halini almıştır.⁴¹ Arapların bürokratik dilinde dahi bu derece yaygın olan seci sanatı hakkında şunu rahatlıkla söylemek mümkündür ki secili ifade biçimi yazılı ve sözlü Arap kültürünün hâkim bir unsuru olmuştur. Dolayısıyla Bâkîllânî'nin bu eserinde secili ifadelerle rastlamak şaşırtıcı olmamıştır. Aşağıdaki paragrafta bunun örnekleri görülecektir:

واعلم أن هذا علم شريف المحل، عظيم المكان، قليل الطلاب، ضعيف الأصحاب، ليست له عشيرة تحميه، ولا أهل عصمة تفتن لما / فيه. وهو أدق من السحر، وأهول من البحر، وأعجب من الشعر.

*Şunu bil ki bu, şanı yüce, konumu büyük, taliplisi az ve liyakatlı olanı kıt bir ilimdir. Bu ilmi muhafaza edecek kimseler yok denecek kadar azdır. Bu ilmin kavrayacak kapasitede kimseler de yok. Ayrıca bu ilim, sihirden ince, denizden ürkütücü ve şiirden de daha ilginçtir.*⁴²

Bu paragrafta Bâkîllânî'yi bir ilmin önemini vurgularken görürüz. Muhtemeldir ki teşvik sadedinde edebi sanatları kullanma ihtiyacı hissetmektedir. Cümle sonlarında şiirdeki kafiye-yi andıracak bir şekilde melodik bir ahenk tutturmaya çalışır. الطلاب ve الأصحاب kelimeleri ba "bâ" harfi, تحميه ve فيه ise ه harfi, السحر, البحر kelimeleri ise ر "râ" harfi üzere uyumludur.

Diğer bir paragrafta ise âyetin cüzleri arasındaki uyumu anlatırken cümlelerini şu şekilde kurar:

أنظر إلى هذه الكلمات الأربع التي ألف بينها، واحتج بها على ظهور قدرته، ونفاذ أمره، أليس كل كلمة منها في نفسها غرة؟ وبمنفردا درة؟ وهو - مع ذلك - يبين أنه يصدر من علو الأمر، ونفاذ القهر، ويتجلى في بهجة القدرة، ويتحلى بخالصة العزة، ويجمع السلاسة إلى الرصانة، والسلامة إلى المتانة، والرونق الصافي، والبهاء الضافي.

Bu cümlelerin arasını telif eden dört kelama bir bak ki bunlarla kudretinin

Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 40.

³⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423), 1/241

⁴⁰ Muhammet Selim İpek, "Arap Edebiyatında Tevkî'ât Ve Edebî Özellikleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (Ağustos 2018), 92.

⁴¹ Örnekler için bk. Muhammed Faruk Çakır, "Abbasi Devlet Ricâline Ait Örnekler Bağlamında Klasik Arap Edebiyatının İlk Yazılı Edebî Türlerinden "Tevkîât", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Aralık 2018), 506.

⁴² Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 184.

*zuhuruna ve emrinin nüfuzuna delil getirir. Bu cümlelerin her bir kelimesinin ayrı ayrı birer parlaklığı yok mu? Tek tek bir inci misali değil mi? Bununla beraber o, meselenin ulviyetinden, hâkimiyetin nüfuzundan sudur ediyor ve kudretin güzelliğinde tecelli ediyor ederken saf bir izzeti de kuşanıyor. Sağlamlığa akıcılık, tutarlılığa hatalardan selamet, pırıl pırıl bir parlaklık ve kıymetlilik katıyor.*⁴³

Bâkılânî, bu cümlelerle nazari bir meselenin ayrıntılarını ilmi kriterlerle tahlil ediyor değildir. Makam, âyetin belagatini meth u sena etmeye yöneliktir. Bu yüzden edebi sanatlara daha fazla ihtiyaç duymuştur. Bu sanatlar içerisinde seci açıkça kendini gösterir. دُرَّةٌ ve عُرَّةٌ kelimeleri anlam ve telaffuz bakımından uyumludur. Keza الأَمْرُ ve القَهْرُ kelimeleri de şiirsel bir tını içerisinde. Peş peşe gelen şu dört kelime de hem vezin hem de son harfin telaffuzu bakımından bir ahenk sergiler: المتانة، السلامة، الرصانة، السلاسة. Ayrıca الصافي ve الصافي sıfatları da vezin ve son harf bakımından uyumludur.

Diğer bir fasılda Bâkılânî, Neml Sûresi'nin nazmındaki ı'câzı ele alırken ifadelerini seci sanatıyla süslemek ister:

ثم انظر في آية آية، وكلمة كلمة: هل تجدها كما وصفنا: من عجيب النظم، وبديع الرصف؟ فكل كلمة لو أفردت كانت في الجمال غاية، وفي الدلالة آية، فكيف إذا قارنتها أخواتها، وضامتها ذواتها: مما تجري في الحسن مجراها، وتأخذ في معناها؟

*Sonra âyet âyet, kelime kelime bir bak. Nazmının harikaliği, dizilişin güzelliği açısından tam da bizim anlattığımız gibi değil mi? Her kelime eğer teker teker incelense güzellikte bir zirve, anlamlılıkta bir mucize. Bir de bu kelimeleri diğer kardeşleriyle (kelimelerle) bir araya getirsen, eklesen onları yan yana. Bu takdirde güzelliğinin mecrasında akıp gittiğini, manasında coştüğünü görürsün.*⁴⁴

Bu paragrafta şu kelimeler seci içerisinde: مجراها; ذواتها ve أخواتها; آية ve غاية ve معناها.

Diğer bir paragrafta da seci uygulamasını görürüz:

هل تعرف شرف هذه الكلمة لفظاً ومعنى، ولطيف هذه الحكاية، وتلاؤم هذا الكلام، وتشاكل هذا النظام؟ فكيف يهتدي إلى وضع هذه المعاني بشري، وإلى تركيب ما يلائمها من الألفاظ إنسي

Lafız ve mana bakımından bu kelamın yüceliğini fark edebiliyor musun? Bu kıssanın letafetini, sözdeki ahengi, dizilişin benzerliğini anlayabiliyor musun? Bu manaları bir beşer nasıl vaz edebilir? Nasıl bir insan buna uygun düşecek

⁴³ Bâkılânî, ı'câzu'l-Kur'ân, 188.

⁴⁴ Bâkılânî, ı'câzu'l-Kur'ân, 190.

*lafızlar terkip edebilir?*⁴⁵

Bu paragrafta الكلام ve النظام ile بشري ve إنسي kelimeleri ses bakımından ahenk içerisindedir.

Bir başka paragrafta yine secinin örneklerini görürüz:

وإذا تأملت على ما هديناك إليه، ووقفناك عليه، فانظر هل تجد وقع هذا النور في قلبك، واشتماله على لبك، وسريانه في حسك، ونفوذه في عروقك، وامتلاءك به إيقاناً وإحاطة، واهتدائك به إيماناً وبصيرة؟ أم هل تجد الرعب يأخذ منك مأخذه من وجهه، والهزة تعمل في جوانبك من لون، والأريحية تستولي عليك من باب.

*Sana burada gösterdiğimiz, arz ettiğimiz hususları teemmül ettiğinde bak bakalım bu nurun kalbine düşüşünü, aklını fethettiğini, hislerine sirayet, damarlarına nüfuz ettiğini, tam bir kanaatle içinin mutmain olduğunu ve iman ve basiret bakımından doğru yola vasıl olduğunu görebilecek misin?*⁴⁶

Bu paragrafta seci zirve yapmış gibidir. Hemen her cümlede şiirsel bir melodi güçlü bir şekilde aşikâre duyulmaktadır. Önce harf-i cerlerin ahengi ile başlar: عَلِيَّهِ ve إِلَيْهِ. Daha sonra mütekellim cer zamirleri benzer uzunluktaki ibareleri süsler: عُرُوقِكَ ve حَسِّكَ، لَبِّكَ، قَلْبِكَ. Daha sonra إِيْقَانًا ve بَصِيرَةً ve إِحْاطَةً ifadeleri birbirlerine hem muvazeneli hem de seci içerisindedir. بَابٍ ve لَوْنٍ ve وَجْهِ kelimeleri de birbirine atfedilmiş ibarelerde son harfleri farklı olsa da kesra tenviden dolayı telaffuz bakımından aynılık arz etmektedir.

Bu başlık altında verebileceğimiz son örnekte iki cümle sonlarında fiillerin morfolojik ve fonetik açıdan uyum içinde olduğu görülür:

الكلام على مطاعن الملحدة في القرآن مما قد سبقنا إليه، وصنف أهل الأدب في بعضه، فكفوا، وأتى المتكلمون على ما وقع إليهم، فشفوا.

*Mülhidlerin Kur'ân hakkındaki iftiralarına dair söyleyeceğimiz sözlere daha öncesinde yer verdik. Edebiyat ehli kimseler onların bir kısmına dair eserler kaleme aldılar ki bunlar yeterli. Kelamcılar da üzerlerine düşeni yaptılar ki bu da kâfi.*⁴⁷

Bu paragrafın son iki cümlesinde geçen فكفوا ve فشفوا ifadeleri seci sanatının güzel bir örneğini teşkil etmektedir.

⁴⁵ Bâkîllânî, İ'câzu'l-Kur'ân, 198.

⁴⁶ Bâkîllânî, İ'câzu'l-Kur'ân, 202.

⁴⁷ Bâkîllânî, İ'câzu'l-Kur'ân, 246.

2.3. Müvazene

Bir bedî sanatı olan müvazene, şiir yahut nesirde *iki fâsılanın –yani, iki fıkranın veya iki mısranın son iki kelimesinin– kâfiyelerinin değil de vezinlerinin eşit olmasıdır.*⁴⁸ Söze şiirsel bir melodi kazandıran bu sanatla cümleler ezberlenmesi daha kolay bir nitelik kazanmaktadır. Bâkîllânî'nin aşağıdaki cümlelerinde tercih ettiği kelimelerin birbirlerine vezin açısından uyumlu olduğu açıkça görülmektedir:

ومعلوم أنهم لو عارضوه بما تحداهم إليه لكان فيه توهين أمره، وتكذيب قوله، وتفريق جمعه،
وتشتيت أسبابه، وكان من صدق به يرجع على أعقابهم، ويعود في مذهب أصحابه.

*Malumdur ki şayet onlar, Kur'ân'ın kendilerine hodri meydan deyişi karşısında muaraza imkânı bulsalarđ Hz. Peygamberin (sav) davası küçük düşmüş, sözü yalanlanmış, etrafındakiler dağıtılmış ve muvaffakiyetinin vesileleri de darmadağın edilmiş olurdu. Kendisine iman edip arkasına takılanlar da eski dinlerine rücu ederlerdi. Resulullâhın (asm) uğruna terk ettikleri dostlarının yanına geri dönerlerdi.*⁴⁹

Haberin tekaddüm edip müptedanın da kendi içinde şart ve cevap cümlesinden müteşekkil olduğu bu isim cümlesinde Bâkîllânî, kelime seçiminde oldukça titiz davranmıştır. Zira müptedadaki şu dört kelime sarf açısından tef'îl babındandır: تَشْتِيت، تَفْرِيق، تَكْذِيب، تَوْهِين. Bu kelimelerden üç tanesinin muzafun ileyhleri de aynı vezin üzeredir: قَوْلُهُ، أَمْرُهُ. Diğer taraftan birbirlerine atfedilen cümlelerdeki أَصْحَابِهِ ve أَعْقَابِهِ ve kelimeleri de cemi siygası bakımından uyum içerisindedir.

Kur'ân'ın nazmına dair kurmuş olduğu aşağıdaki cümlelerde de benzer bir şekilde müvazene sanatı dikkat çekmektedir.

ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة، والتصرف البديع، والمعاني اللطيفة،
والفوائد الغزيرة، والحكم الكثيرة، والتناسب في البلاغة والشابه في البراعة، على هذا الطول،
وعلى هذا القدر.

*Arapların hiç böyle bir kelamı olmamıştır ki bu uzunlukta, bu hacimde, böylesine fesahat ve garabeti, eşsiz ifade ve latif manaları, bol nükteleri, çokça hikmetli sözleri, belâgatta uyumlu ve harikalıkta benzer sözleri müştemil ola.*⁵⁰

⁴⁸ Mustafa Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî İlmî ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 335. Klasik tanım için bk. Ebû Muhammed Zekiyüddîn İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîr-ü't-Tahbîr (ff şinâ'ti's-şî'r ve'n-neşr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân)*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (Birleşik Arap Cumhuriyeti: el-Meclisu'l-A'lâ l'i'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 386.

⁴⁹ Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 128.

⁵⁰ Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 36.

Atıflarla birbirine bağlanmış terkiplerle epey uzatılmış bu cümlede hiç Arapça bilmeyen bir kişinin dahi kulağıyla fark edebileceği bir biçimsel sanat söz konusudur. Şöyle ki *harf-i cerler*, *atıf harfleri* ve *işaret isimleri* hariç tutulmak şartıyla cümlede yirmi kelime bulunmaktadır. Bu yirmi kelimedenden dört tanesi *فَعَالَةٌ fe'âle* vezindedir: *الْبِرَاعَةُ*, *الْبَلَاغَةُ*, *الغَرَابَةُ*, *الْفَصَاحَةُ*. Diğer taraftan *والتناسب* ve *التشابه* kelimeleri ise *تَفَاعُلٌ tefâ'ul* vezindedir. *سِيفَاتٌ* olarak getirilen *الْبَدِيعُ*, *الغَزِيرَةُ*, *اللَّطِيفَةُ*, *الكَثِيرَةُ* kelimeleri ise *فَعِيلٌ* vezinde gelen *sıfat-ı müşebbehelerdir*. Bunlardan sadece biri *الْبَدِيعُ mevsufundan* dolayı *müzekker* olarak gelmiştir. *والمعاني* ve *الفوائد* ise aynı vezin (*فَوَاعِلٌ*) üzere birbirine mukabildir. Yirmi kelimelik bu cümlede vezin bakımından mukabili olmayan kelime sayısı sekizdir. Dolayısıyla cümlenin kelime sayısı bakımından yarısından fazlasında melodik bir ahenk gözetilmiş bulunmaktadır.

Müvazene sanatının sadece fasılalarda değil tüm cümle düzeyinde de gerçekleştiğini gösteren şu paragraf Bâkılânî'nin biçimsel estetiğe ne denli önem verdiğini göstermektedir:

وإن شِرحَ لك ما في كل آية طال عليك الأمر، ولكني قد بينت بما فسرت، وقررت بما فصلت - الوجه الذي سلكت، والنحو الذي قصدت، والغرض الذي إليه رميت، والسمت الذي إليه دعوت.

*Sana eğer her âyeti şerh edecek olsam konu uzar da gider. Fakat ben izini takip ettiğim veçhi, meylettığım şekli, hedeflediğim amacı, davet ettiğim yolu açıkladığım kadarıyla izaha kavuşturdum, tafsil ettiğim kadarıyla takrir buyurdum.*⁵¹

Bu paragrafta şu iki cümle birbirlerine vezin (tef'il bâbında mazi fiil, mütekellim siygası) bakımından tam uyum içerisindedir:

بَيَّنْتُ بِمَا فَسَّرْتُ = قَرَّرْتُ بِمَا فَصَّلْتُ

Şu cümleler de öyledir:

الْوَجْهَ الَّذِي سَلَكْتُ = النُّحُو الَّذِي قَصَدْتُ = الغَرَضَ الَّذِي إِلَيْهِ رَمَيْتُ = السَّمْتَ الَّذِي إِلَيْهِ دَعَوْتُ

2.4. İktibas

Bir bedî ilmi terimi olarak iktibas nesir yahut şiirde sözün Kur'ân veya hadisten bir şeyler içermesidir.⁵² Tarife bakıldığında asıl itibarıyla edebi bir

⁵¹ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 193.

⁵² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûnî'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-

değeri olmayıp alıntıya benzeyen iktibas edebi bir sanat haline getiren husus, bu alıntılama edebi estetiğin korunmasıdır. Söz sahibi cümlelerini terkip ederken öyle bir yere sevk-i kelimeler eder ki tam da bir âyet yahut hadisin tasdikine denk getirir. Kendi iddiasını dini bir metinle buluşturur o metnin kutsallığından kuvvet alacak ve bu suretle ikna gücü elde etmiş olacaktır. Bu itibarla düz yazı ve şiir sahipleri kimi zaman Müslümanlar nezdinde en değerli sözler olan âyet ve hadislerle kendi sözlerine kuvvet vermektedirler. Dolayısıyla burada iktibas sanat haline getiren şey salt bir alıntı değil, bu alıntının bağlama olan sağlam iribatı ve eski tabirle hüsn-ü tenasukudur. Günümüzde metinlerarası ilişki yahut metinlerarasılık olarak kavramlaşmış hüsn-ü iktibasın yazar, metin ve okur merkezli katkıları ile bir metin, kolektif bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.⁵³ Bir başka deyişle farklı metinlerin bir araya gelişinde gözetilen anlamsal bütünlük ile metnin çağrışım zenginliği artar. İki metin arasındaki bağlantıyı farklı açılardan kurabilme imkânı sunmasıyla hüsn-ü iktibas, okuru yorumlama sürecinde daha fazla aktif hale getirir. Konumuzla alakalı olarak âyetle yapılan iktibaslarda metin ilahi metnin desteğini alır, daha fazla anlama muhtemel bir nitelik kazanır. Burada söze estetik değer katan iktibasın birkaç örneğine göz atmak faydalı olacaktır.

Arap nesrinin en başarılı görülen yapıtlarından birisi Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Makâmât* adlı eseridir. Akıcı üslubuyla modern Arap romanına ilham kaynağı olan bu eserde müellif, Ebû Zeyd es-Serûcî adlı hayali bir kahramanın başından geçenleri hayali bir ravinin dilinden tahkiye eder. Eserdeki söz sanatlarının yoğunluğu *Makâmât*'a şiirsel bir nitelik kazandırmıştır. Eserde yer alan aşağıdaki cümle iktibasın nasıl bir sanata dönüştüğünü gösterir:

أنا أنبئكم بتأويله. وأميزُ صحيحَ القولِ من عليه

“Ben size onun yorumunu anlatayım, sözün eğrisi ile doğrusunu birbirinden ayırayım.”⁵⁴

Bu ifadede konuşmacı, muhataplarına olan bitenin hakikatini izah edip gerçeği ortaya çıkaracağından bahseder. İlk ifade söz sahibine ait değildir. Yusuf suresinde Hz. Yusuf'un rüyaları doğru ve isabetli bir şekilde tabir ettiğine değinen bir âyetten iktibasta bulunur. Bununla kendisinin Hz. Yusuf misali bir ilme sahip olduğuna imada bulunur. Ancak bu alıntı cümlede doğal bir akış içerisindedir. İlk cümle ile ikinci cümlelerin son kelimeleri seci içerisindedir. Herhangi bir uyumsuzluk söz konusu değildir.

Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 7/182.

⁵³ Feyza Bulut, “Metinlerarasılık Kavramının Kuramsal Çerçevesi”, *Edebi Eleştiri Dergisi* 2/1 (2018), 10-13.

⁵⁴ Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî, *el-Makâmât* (Beyrut: Matbaatu'l-Maârif, 1873), 239.

Bâkılânî'nin eserinde de çok sık olmamakla birlikte yer yer iktibas sanatına başvurduğu görülmektedir. Örneğin aşağıdaki paragrafında sözünü bir âyetten iktibasta bulunarak sonlandırmaktadır:

فأجل الرأي في سورة سورة، وآية آية، وفاصلة فاصلة، وتدبر الخواتم، والفواتح، والبوادي والمقاطع، ومواضع الفصل والوصل، ومواضع التنقل والتحول، ثم اقض ما أنت قاضٍ

*Sure sure, âyet âyet, fasıla fasıla tefekkür et; hatimeleri, başlangıçları, maktaları, fasıl ve vasıl yerlerini, konu değişikliklerini düşün ve sonra dilediğin gibi hükmünü ver.*⁵⁵

Bu paragrafın son cümlesi olan اقض ما أنت قاضٍ ibaresi Tâhâ suresi 72. Âyetten iktibas edilmiştir. Bâkılânî âyeti kendi ifadesinin içine gayet uygun düşecek şekilde kullanmıştır.

Diğer bir örnekte de Bâkılânî, Cahiliye şiirinin umdesi İmrüülkays b. Hucr'un (ö. 540 dolayları) şiirlerinin Kur'ân ile kıyas edenlere verdiği cevapta şöyle der:

وإذ كنا قد بينا أن شعر امرئ القيس - وهو كبيرهم الذي يقرون بتقدمه، وشيخهم الذي يعترفون بفضلته

*İmrüülkays'ın şiirini izah ettik ki O, şiirde duayen olduğunu kabul ettikleri büyüğü ve üstünlüğünü itiraf ettikleri öncüleri...*⁵⁶

Bâkılânî'nin burada kullandığı كبرهم الذي ifadesinin, Şuarâ suresinde geçen إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ "Anlaşılan o, size sihri öğreten üstadınız mı?"⁵⁷ kısmından iktibas edildiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hangi ilmî disipline ait olursa olsun kaleme alınan eserler yazıldıkları dönemin entelektüel atmosferinden izler taşırlar. Bâkılânî'nin yaşadığı hicri dördüncü yüzyıl Arap edebiyatının ister nesir olsun ister şiir, en başarılı örneklerinin sunulduğu bir döneme tekabül eder. Dolayısıyla ilmi şahsiyeti ve eserleri kelam tartışmalarına yoğunlaşan müellifin teolojik bir eseri olan İ'câzu'l-Kur'ân'da da edebi sanatlardan izler taşıması açıkçası şaşırtıcı olmamıştır. Fakat eser özelinde dikkatimizi çeken bazı mülâhazaları burada zikretmek gerekecektir.

❖ Bâkılânî, eserinin birden fazla yerinde atıfta bulunduğu şairlerin şiirlerini

⁵⁵ Bâkılânî, İ'câzu'l-Kur'ân, 193.

⁵⁶ Bâkılânî, İ'câzu'l-Kur'ân, 215.

⁵⁷ Şuarâ 26/49.

eleştirirken onların tekellüfte bulunduğunu, duygularını ifade ederken süslü lafızlar arayışında bulunurken aşırıya kaçtıklarını ifade eder. Şairleri kimi zaman yapmacık ve zorlama üsluplara girdiğini söyler. Kendisi de ifadelerinde bedî sanatlarına önem verir. Fakat eleştirdiği edebi tutuma kendisi de düşmemek için özellikle cinastan uzak durmaya çalışmıştır.

- ❖ Bâkılânî'nin bedî sanatları içerisinde en titiz davrandığı sanat müvazene olarak dikkat çekmektedir. Cümlelerinde kullandığı kelimelerin vezin bakımından birbirlerine uyumlu olmasına özen gösterir.
- ❖ Kur'ân'ın belâgat ve fesahat açısından methini amaçladığı cümlelerinde bilhassa ahenkli cümleler kurmaya dikkat eder. Bu tür cümlelerinde şairane bir üslupla hayranlığını dile getirirken üst perdeden sloganik bir üslup kullanır.
- ❖ Bazı araştırmacılar eserin yoğun bir şekilde şiir pasajlarına yer vermesini eserin amacı aleyhine bir olumsuzluk olarak görür. Bu eleştirinin yersiz olduğu kanaatindeyiz. Zira Bâkılânî'nin amacı Kur'ân'ın beyanının mucize olduğunu ispat etmektir. Bilindiği üzere icâz, Kur'ân'ın bir benzerinin getirilememesidir. Öyle ise mucize oluşun argümanı bizzat Arap şiirinin kendi içinde aranmalıdır. Bundan dolayı Bâkılânî, kimi zaman Cahiliye kimi zaman da kendi dönemine kadar gelen büyük Arap şairlerinin şiirlerine eleştirel bakma ihtiyacı hisseder. Şairlerinin şaheserleri olarak yâd edilen ve parmakla gösterilen şiirlerin Kur'ân âyetleri ile karşılaştırıldığında ne kadar sönük ve yetersiz kaldıklarını göstermek ister. Kimi zaman şairleri birbirleriyle kimi zaman da onları kendi şiirleriyle karşılaştırarak edebi hüner bakımından birbirleri arasında seviye farklılığı bulunduğunu gözler önüne serer. Bunu yaparken amacı, Kur'ân'da böyle bir seviye farkının olmadığını ve dolayısıyla da onun beyanının her açıdan rekabet edilemez yüksek bir üsluba sahip olduğunu göstermektir. Bu bakımdan Bâkılânî'nin eserindeki yoğun şiir pasajları gelişigüzel ve bilinçsizce değildir.

Kaynakça

- Avâci, Muhammed b. Abdülazîz. *İcâzu'l-Kur'ânî'l-Kerîm 'inde Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye ma'a'l-mukârane bi-kitâbi icâzi'l-Kur'ân li'l-Bâkılânî*. Medine: Medine İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Abbâs, Fadl Hasen. *İcâzu'l-Kur'ân*. Amman: Menşûrâtu Câmi'ati'l-Kuds, 1997.
- Abdullah, Muhammed Ramazan. *el-Bâkılânî ve ârâhu'l-kelâmîyye*. Bağdat: Matbaatu'l-Umme, 1986.
- Alî, Süreyyâ Kemâl. *Nazratu'l-Bâkılânî el-edebîyye ile'l-icâz'il-Kur'ânî*. Kahire: Aynşems Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1980.
- Alim, Husâm Muhammed. *Dirâsâtun fi'n-nesri'l-Arabî*. Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2006.

- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belagatında Bedî İlmî ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Bedevî, Ferîd Muhammed. *Belâgatu't-tibâk ve'l-mukâbele fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*. Mısır: Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Bicâvî, Abdurrahman. "el-Bâkîllânî fi'î-câzi'l-Kur'ân". *el-Va'yul-İslâmî* 23/276 (1987), 18-23.
- Bulut, Feyza. "Metinlerarasılık Kavramının Kuramsal Çerçevesi". *Edebi Eleştiri Dergisi* 2/1 (2018), 10-13.
- Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423.
- Cebr, Mustafa es-Seyyid. *Dirâsâtun fi'ilmî'-bedî'*. B.y.: Dureym li't-Tibâa, 2007.
- Cesur, Süleyman. *Arap Dili ve Belagatinde Tıbak Sanatı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çağıl, Necdet. "Tıbâk" [Tezat] Sanatı Bağlamında Kur'an'da Optimizm". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 48 (Aralık 2017), 19-53.
- Çakır, Muhammed Faruk. "Abbasi Devlet Ricâline Ait Örnekler Bağlamında Klasik Arap Edebiyatının İlk Yazılı Edebi Türlerinden "Tevkîât". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Aralık 2018), 493-527.
- Dehmûr, Zuheyr Bahtî. *Nazariyyetu'n-nazm*. b.y.: Menşûrât Zahte eş-Şuhab, 2019.
- Divlekçi, Celalettin. "Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) "İ'câz Anlayışı"". *Ekev Akademi Dergisi* 23/80 (2019), 73-94.
- Durmuş, İsmail. "Tezat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/58-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Gâliye, İbrâhîm Ahmed. "el-Bâkîllânî ve cuhûduhû fi'l-i'câzi'l-belâğî". *Mecelletu'l-kal'a* 14 (2020), 43-62.
- Ebû Mûsâ, Muhammed. "Vucûhu'l-i'câz 'inde'l-Bâkîllânî". *Mecelletu'l-Ezher* 90/11 (2017), 2138-2142.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkîllânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Hacimüftüoğlu, Nasrullah. "Bedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 5/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed. *el-Makâmât*. Beyrut: Matbaatu'l-Maârif, 1873.
- İbn Abdülazîz, Said. "Nazarâtun fi'î-câzi'l-Kur'ân 'inde'l-Bâkîllânî". *Mecelletu kulliyeti'l-âdâb bi'l-vâdi'l-cedîd* 4 (2016), 1-18.
- İbn Ebû'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn. *Tahrîrû't-Taḥbîr (fi şinâ'ati's-şî'r ve'n-neşr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân)*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. Birleşik Arap Cumhuriyeti: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fi'eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem*

- ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sultânî'l-ekber. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü İzâhî'l-vakf ve'l-ibtidâ' (fî Kitâbillâh)*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramadân. 7 Cilt. Şam: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1971.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *el-Bedî'*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2012.
- İpek, Muhammet Selim. "Arap Edebiyatında Tevkî'ât Ve Edebî Özellikleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (Ağustos 2018), 90-98.
- Kara, Adnan. *Bakıllani'nin "İ'cazu'l Kur'an" Adlı Eserine Göre Kur'an'ın İ'cazı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Kârtacennî, İbn Hâzım. *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ*. thk. Muhammed el-Habîb b. el-Hûca. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- Konaklı, Numan. "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 251-290.
- Kur'ân Yolu. Erişim 08 Eylül 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Krasovec, Joze. "The Definition of Antithesis in Literature and its Place in the Hebrew Bible". *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry*. Leiden: Brill, 1984.
- Medûr, Medenî. "el-Edâtu'l-belâğiyye fî i'câzi'l-Bâkılânî". *Mecelletu'l-'ulumî'l-ictimâ'iyye* 13 (2005), 7-26.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-ereb fî fününi'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Ruzibaeva, Nigora. "Peculiarities Of The Antithesis In The Literary Text". *European Journal of Research and Reflection in Educational Sciences* 7/11 (2019).
- Sekkâkî Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Selîm, Şezâ 'Atâ. *el-Muvâzene beyne mezhebeyi'l-Bâkılânî ve'l-Cürcânî*. Yermük: Yermük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şanlı, İbrahim. *Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında Nesir*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şimşek, İsmail. "Antikçağdan Alman İdealizmine; Estetik Bir Değer Olarak Güzellik". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014).
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yurt, Mehmet Emin. "İ'câzü'l-Kur'ân İlminin Mahiyeti, Tanımı ve Genel Hatlılarıyla Tarihsel Süreci". *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 191-226.
- Zeyyât, Ahmed Hasen. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru'n-Nahda, ts.

Ferezdak'ın Şairliği ve Arap Edebiyatındaki Yeri

Öz: Ferezdak lakabıyla tanınan Hammâm b. Gâlib, Emevî Döneminin en meşhur Arap şairleri arasında yer almakta ve Arap edebiyatında bilhassa nazmettiği hicviye ve methiye şiirleriyle tanınmaktadır. Bu çalışmada Ferezdak'ın şairliğinin ve edebî şahsiyetinin bilimsel bir metotla tetkik edilmesi hedeflenmektedir. Dolayısıyla araştırmanın temel kaynağı, şairin bizzat kendi divanıdır. Makale kapsamında öncelikle Ferezdak'ın edebî şahsiyeti ve şairliği hakkında bazı biyografik, edebî ve tarihî bilgi verilmiştir. Bunun ardından çalışmadaki hipotezlerin desteklenmesi adına, Ferezdak'ın divanından seçilen bazı mühim kasideler Türkçeye tercüme edilerek incelenmiştir. Şairin Zeynelâbidin'i methettiği bir kasidesi, onun methiye şiirlerinin mütalaası hususunda örnek olarak seçilmiş ve bu şiir Türkçeye tam haliyle çevrilecek analiz edilmiştir. Onun hiciv şairliği hususunda ise, Emevî Halifesi Muâviye'yi hedef aldığı meşhur bir kasidesi tetkik edilmiştir. Bu kasidesinde Ferezdak'ın hiciv sanatındaki yeteneğini kanıtlamış olduğunu söylemek mümkündür. Mezkûr kaside ayrıca onun *fahr* türündeki eğilimlerini de yansıtabilecek niteliktedir. Son olarak Ferezdak'ın mersiye türündeki şiirlerinin mütalaası hususunda, onun kısa bir manzûmesi örnek olarak seçilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Klasik Arap Edebiyatı, Ferezdak, Hiciv, Methiye.

Esat

AYYILDIZ* 

al-Farazdaq's Poetry and His Place in Arabic Literature

Abstract: Hammâm b. Ghâlib, known as al-Farazdaq, was among the most famous Arab poets of the Umayyad Period. He is primarily known for his satirical and panegyric poems in Arabic literature. This study aims to examine al-Farazdaq's poetry and literary character with a scientific method. Therefore, the main source of the research is the poet's diwan. In the article, first of all, some biographical, literary, and historical information about al-Farazdaq's literary character and poetry is given. After that, some important *qasidas* selected from al-Farazdaq's diwan has been translated into Turkish and analyzed to support the hypotheses in the study. A *qasida* of al-Farazdaq that he praised Zayn al-'Âbidin has been chosen as an example to examine his panegyric poetry and this poem was translated into Turkish and analyzed in its complete form. A famous poem, which he criticized the first Umayyad Caliph Mu'âwiya, has been studied as an example of his satires. It is possible to say that al-Farazdaq has proven his talent in the art of satire in this ode. This poem also reflects his inclinations in the genre of *fakhr*. Finally, a short poem of al-Farazdaq was chosen as an example to research his elegiac poetry.

Keywords: Arabic Language and Literature, Classical Arabic Literature, al-Farazdaq, Satire, Panegyric.

* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. E-Posta: esatayyildiz@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8067-7780>

Giriş

Ferezdak (ö. 114/732 [?]), Emevî Döneminin en meşhur Arap şairleri arasında yer almaktadır. Yaşadığı asrın en saygın methiye ve hiciv şairlerinden biridir. Arap edebiyatında bilhassa nazmettiği *nekâiz* şiirleri sayesinde saygınlık kazanmıştır. Ünlü şairin gerçek ismi ve nesebi, ortaçağ âlimi Ebû'l-Ferec el-İşfehânî (ö. 356/967) tarafından rivayet edildiği kadarıyla, Hemmâm b. Gâlib b. Şa'sa'a b. Nâciye b. 'İkâl b. Muhammed b. Sufyân b. Mucâşî' b. Dârim b. Mâlik b. Hanzala b. Zeyd Menât b. Temîm şeklindedir. el-İşfehânî, eserinde şairin lakabına ilham veren *ferazdak* sözcüğünün anlamını açıklarken muhtemel iki alternatifi zikretmektedir. Buna göre, mezkûr sözcük ya "kadınların tirit yapmak için kurdukları iri somun" anlamına gelmekte ya da "kendisinden somun yapılması için açılmış hamur parçası" manasını taşımaktadır. Kayıtlar, Ferezdak'a bu lakabın verilmesinin gerekçelendirilmesi kapsamında, şairin yüzünün somuna benzediğini öne sürmektedir.¹

Ferezdak'ın ne zaman doğduğu kesin olarak bilinmemektedir. Fakat doğumunun Hz. Ömer'in hilafetinin sonlarına doğru, tahminen 20/640 senesinin sonrasına tarihlendirilmesinin yanlış olmayacağı öne sürülmüştür. Doğu Arabistan'da yer alan Yemâme'de veya Basra yakınlarındaki Kâzime'de, Temîm Kabilesinin kollarından olan Dârim'in Mucâşî' boyunda, zengin, cömert, kültürlü ve nüfuz sahibi bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Râvî ve ahbâr âlimi olan dedesi Şa'sa'a b. Nâciye'nin (ö. 9/630 [?]) sahâbî olduğu, İslam öncesinde pek çok kız çocuğunu diri diri toprağa gömülmeden kurtardığı, hatta İslamiyet'in ilan edildiği tarihte, onun inayetinde tam yüz dört kurtarılmış kızın bulunduğu rivayet edilmektedir. Ferezdak'ın babası Gâlib'in (ö. 41/661 [?]) ise sahâbî olmadığı; ama *muhadramûndan* addedildiği kaydedilmektedir. Şairin ailesi köklü bir şiir mirasına sahip olmamasına karşın, Ferezdak kendisine sağlanan imkânlardan ve pek çok şaire ev sahipliği yapan bir muhitte doğup yetişmesinden istifade etmeyi başarmıştır. Bunun yanı sıra, onun son derece güçlü bir hafızaya sahip olduğu ve tabii bir şiir yeteneğinin bulunduğu da gözlemlenmektedir. Gençliğinde bedevî kültür ve âdetlerini birinci elden müşahede etme imkânı bulması, şairin şiir kariyeri açısından önemli bir talihtir. Bilhassa bedevî tarzını yansıtacak şekilde nazmettiği övgü ve yergi şiirleri sayesinde, kabilesi arasında çok geçmeden belirli bir tanınırlık seviyesine ulaşmıştır.² Basra'da hayatını kaybeden Ferezdak'ın vefat tarihi kesin olarak

¹ Ebû'l-Ferec Alî el-İşfehânî, *Kitâbu'l-eğâni*, thk. İhsân Abbâs - İbrahim es-Se'âfin (Beyrut: Dâr Şâdir, 1429/2008), 21/193.

² Régis Blachère, "al-Farazdak", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. B. Lewis vd. (Leiden: E. J. Brill, 1991), 2/788-789; Ali Şakir Ergin, "Ferezdak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 12/373-375; Hayreddin ez-Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 3/205.

bilinmemektedir. Bu hususta muhtelif ulema tarafından kaydedilen tarihler, 110/728, 112/730 ve 114/732 senelerine işaret etmektedir. Fuat Sezgin (ö. 1439/2018), bu tarihler arasından 112/730 yılının daha olası olabileceğini belirtmektedir.³ Ortadaki belirsizlik dolayısıyla, bu tarihlendirme hususunda kesin bir yargıya varmaktan kaçınmak daha makul görünmektedir.

Bu çalışmada, Ferezdak'ın şairliğinin ve onun Arap edebiyatındaki yerinin tetkik edilmesi hedeflenmektedir. Araştırmanın temel kaynağı, şairin bizzat kendi divanıdır. Bu kapsamda, Ferezdak'ın şairliği ve edebî şahsiyeti hakkında biyografik, edebî ve tarihî malumatın tespitinden sonra, çalışma kapsamında ortaya atılan savların desteklenmesi ve araştırmacıların şairin şiirsel üslubunu yakından gözlemleyebilmesi adına, Ferezdak'ın divanından seçilen bazı mühim kasidelerin tam haliyle Türkçeye tercüme edilerek değerlendirilmesi planlanmaktadır. Her ne kadar şairin divanı birincil kaynak olarak kullanıldıysa da modern akademik çalışmalardan da istifade edilmiştir. Gerekli görüldüğü yerlerde araştırmacıları yönlendirmek adına bu öncü çalışmalara atıfta bulunulmuştur. Arap edebiyatının en meşhur şairlerinden birisi olmasına karşın, Ferezdak'ın divanı hâlâ Türkçeye tercüme edilmiş değildir; ama onu daha yakından tanımak isteyen araştırmacılar, bu hususta bilhassa Salih Tur, Ahmet Kâzım Ürün, M. Faruk Toprak ve Yahya Suzan'ın eserlerinde yer alan konuyla ilgili kısımları inceleme olanağına sahiptir.⁴ Ayrıca merhum Kenan Demirayak'ın (ö. 2022) Emevî Dönemi edebiyatına ilişkin eserinde, Ferezdak ile Cerîr arasındaki *nekâize* ilişkin bazı örneklere ulaşılabileceği de hatırlatılmalıdır.⁵ Ayrıca Ferezdak'ın bir gece kamp alanlarına misafir olan bir kurdu tasvir ettiği meşhur şiirinin tercümesi için, Nevzat H. Yanık'ın Arap şiirindeki tasvir konusunu ele aldığı çalışmasına müracaat edilebilir.⁶

Bu makale kapsamında Ferezdak'ın divanından bizim tercüme ederek inceleyeceğimiz methiye örneği ise, şairin İmam Zeynelâbidin (ö. 94/712) için nazmettiği meşhur kasidesidir. Çalışmamızda bu şiirin tercih edilmiş olmasının nedeni, söz konusu eserin Ferezdak'ın genellikle sıkça sorgulanan samimiyetini

³ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1975), 2/359-363.

⁴ Salih Tur, *Ahtal, Ferezdak ve Cerîr'in Şiirlerinde Medih ve Hiciv* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 60-139; M. Faruk Toprak, *Klasik Arap Şiirinde Ehl-i Beyt ve Şîa* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 116-206; M. Faruk Toprak, *Sıradışı Bir Emevî Valisi Haccâc* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 291-315; Ahmet Kâzım Ürün, "Fuḥûlu'ş-Şu'arâ (el-Aḥṭal, Cerîr, el-Farazdak) ve en-Nakâ'id", *S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 11 (1997), 53-73; Yahya Suzan, *Arap Şiirinde Hiciv: Başlangıçtan Abbâsî Dönemine Kadar* (Konya: Aybil Yayınları, 2012), 81-97.

⁵ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi III: Emevîler Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012), 151-159.

⁶ Nevzat H. Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010), 108-110.

yansıtmaya müsait bir kaside olmasıdır. Ferezdak'ın hicviyeleri kapsamında seçilen kaside örneği ise, Emevî Halifesi Muâviye b. Ebî Sufyân'ı (ö. 60/680) yermek için nazmettiği meşhur manzûmesidir. Bu şiirin seçilmiş olmasının nedeni, şairin keskin hiciv zekâsının şiirde açıkça tezahür etmesidir. Hiciv ve methiye sanatlarına kıyasla Ferezdak'ın genellikle ön plana çıkartılmayan mersiye türündeki eserleri arasından ise, Hilâl b. Aḥvez el-Mâzinî'ye (ö. 102/720 [?]) nazmettiği kısa bir şiiri tercüme edilerek değerlendirilmiştir. Nitekim mezkûr mersiyenin Ferezdak'ın alışlageldik ağıt klişelerinden nasıl istifade ettiğinin gözler önüne serilmesi hususunda kâfi geleceği düşünülmektedir.

1. Ferezdak'ın Şairliği

Ferezdak'ın şiir sanatındaki maharetlerini geliştirmesinde, babası Gâlib'in yönlendirmelerinin önemli bir tesirinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Basra'nın tesisinin ardından 14/635 senesinde Kâzime'ye yerleşen ve eli açıklığıyla tanınan Gâlib'in Hz. Ali ile Muâviye arasındaki anlaşmazlık günlerinde, Basra muhitinde faaliyet gösterdiği de günümüze ulaşan rivayetler arasındadır. Bu durum, Ferezdak'ın daha sonraları Hz. Ali yanlılarının arasına dâhil olduğu hususundaki rivayetlerle ilişkili olmalıdır. Şairin şiir sanatıyla genç yaşında tanıştığı konusunda kuşkuya mahal yoktur. Günümüze ulaşan kayıtlarda, Ferezdak'ın *"Ben, (Hz.) Osman'ın hilafetinde, (henüz daha bir) genç olduğum halde, kabilemin şairleriyle hicivleşirdim."* dediği tespit edilmektedir. Ferezdak'ın, Cemel Vak'ası'ndan sonra, takriben on beş yaşlarındayken, babası tarafından Hz. Ali'nin huzuruna çıkartıldığı ve onun önünde şiir okumasının sağlandığı ve Hz. Ali'nin de genç şairin hissî ve fikrî açıdan gelişiminin eksiksizce tamamlanması için ona Kur'ân eğitimi verilmesi hususunda tavsiyede bulunduğu kaydedilmektedir. Kimi âlimler, şairin kariyerinde söz konusu buluşmaya atfedilen önemi fazla mübalağalı bulmakta; ama buna karşın bu hadisenin tarihsel açıdan gerçekleşmiş olabileceğini de kabul etmektedir. Buna mukabil Ferezdak'ın divanında Ehl-i Beyt sevgisini yansıtan unsurların, onun bu ziyaretiyle ilişkili olduğunun düşünüldüğü de belirtilmelidir.⁷

Emevî hanedanlığının iktidarı ele geçirmesi, kalbinde Hz. Ali sevgisi taşıyan Ferezdak'ın kariyerinde hiç kuşkusuz belirleyici bir role sahiptir. Nitekim konjonktür gereği, Yemâme ve Basra'dan, ikbali az çok Suriye'de egemenliği ele geçiren hanedanlığa bağlı olan insanlar arasından kendisine hâmîler seçmek durumunda kaldığı bilinmektedir. Ferezdak'ın ilk Emevî Halifesi Muâviye'ye karşı nazmettiği hicviyesinin orijinallliği hususunda ise görüş birliği bulunma-

⁷ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebl-'Arabî: el-'Aşru'l-İslâmî* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif bi-Mişr, ts.), 2/267; Blachère, "al-Farazdak", 2/788-789; Ergin, "Ferezdak", 12/373-375; A. Schaade, "Ferezdak", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basım Evi, 1948), 4/556-558.

maktadır. Örneğin; Carlo A. Nallino'nun (ö. 1938) müspet görüşlerine karşı çıkan Régis Blachère (ö. 1973), bu kasidenin orijinalikten uzak olduğunu beyan etmektedir.⁸ Modern araştırmacılar tarafından şiirin mevsukiyetine gölge düşürülmüş olmasına rağmen, günümüze kadar ulaşmayı başaran bu parçanın Ferezdak'ın üstün şairlik yeteneklerini tam manasıyla yansıttığını ve eşine az rastlanır bir şiir zevkini gözler önüne serdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ferezdak'a nispet edilen bu mühim şaheser, onun hicvilerini ele aldığımız bölümde, tam haliyle Türkçeye tercüme edilerek incelenecektir.

Ferezdak'ın biyografisinde karşımıza çıkan bazı hadiselerin üzerindeki şüphe bulutlarına karşın, ister tesadüfi ister kasti olsun, kimi durumların Ferezdak'ın hareket özgürlüğünü etkilediği aşikârdır. Örneğin; bu hususta onun Irak'tan kaçış hadisesini zikretmek mümkündür. Rivayet edildiğine göre, Ferezdak sert tabiatlı ve kötü ahlaklı birisi olması hasebiyle insanların nefretini üzerine çekmiş, hatta hicvettiği kabile üyelerinin kendisini babasına şikâyet etmeleri üzerine ondan dayak yemiş; ama hiciv konusundaki ısrarını sürdürünce, işin boyutu bu kez Irak valisi Ziyâd b. Ebîh'e (ö. 53/673) kadar gitmiştir. Mamafih bu hususta, Ziyâd'ın düşmanlığını, onun üvey kardeşi olan Muâviye'yi hicvettiği için kazandığını nakleden rivayetler de göz ardı edilmemelidir. Nasıl cereyan ettiği hususunda tartışmaların bulunduğu bu hadiseler silsilesinin ardından, Basra valisi Ziyâd'ın 49/669 senesinde kendisine yönelttiği ölüm tehdidinden kurtulmak amacıyla Irak'tan kaçarak bir takım serencamın ardından Medine'ye sığınmak mecburiyetinde kaldığı bilinmektedir. Ferezdak, Medine'de mahallî otoriteler tarafından oldukça sıcak bir karşılamaya mazhar olmuş, burada Saîd b. el-Âş'ın (ö. 59/679) himayesine sığınmış ve 56/675-6 senesine kadar Medine'de kalmıştır. Saîd'in selefi Mervân b. el-Hakem'in (ö. 65/685) Medine valiliğine tayininin ardından şehirden çıkartılan Ferezdak, Ziyad'ın ölümünün hemen akabinde onun kendisi hakkında olumlu düşünceler besleyen oğlu Ubeydullah b. Ziyâd'a (ö. 67/686) bağlanmak için Irak'a dönmüştür. Bu bağlamda Ziyâd'ın Ferezdak'a yönelttiği tehditlerin aslında o kadar da ciddi olmadığını düşünen araştırmacılar vardır; ama Ferezdak'ın onun ölümünün ardından nazmettiği neşe dolu manzûmelerinden ve tezyiflerinden hareketle, Ferezdak'ın bu tehditlerden çok korktuğu sonucuna ulaşılmaktadır.⁹

Ferezdak bir methiye şairi vasfıyla 67/686 senesinde, Irak'a gelen Prens Bişr b. Mervân (ö. 75/694) ile kardeşi Abdülazîz b. Mervân'ı (ö. 86/705) kutlamak suretiyle, iktidarda bulunan Mervânîlerin Emevî koluna bağlılığını teyit etmiştir.¹⁰ Bişr'in idaresi, Ferezdak için müsait bir hareket alanı sağlamış; ne var

⁸ Blachère, "al-Farazdak", 2/788-789.

⁹ Schaade, "Ferezdak", 4/556-558; Blachère, "al-Farazdak", 2/788-789; Ürün, "Fuḥûlu'ş-Şu'arâ (el-Aḥṭal, Cerîr, el-Farazdak) ve en-Nakâ'id", 62-63; Ergin, "Ferezdak", 12/373-375.

¹⁰ Blachère, "al-Farazdak", 2/788-789.

ki pek de uzun sürmeyen bu günlerin ardından, Haccâc'ın (ö. 95/714) döneminde şair daha temkinli hareket etmek durumunda kalmıştır. Ferezdak'ın Haccâc ile ilgili günümüze ulaşan şiir mirası, şairin onun hakkındaki inişli çıkışlı fikirlerini yansıtacak niteliktedir. M. Faruk Toprak, Haccâc'ı her yönüyle ele aldığı kapsamlı eserinde, Ferezdak'ın onun hakkındaki bazı şiirlerinin tercümelerine de yer vermektedir. Şairin Haccâc'la ilişkisini tüm boyutlarıyla incelemek için bu şiirler önemli bir veri kaynağı sağlamaktadır. Ferezdak, Haccâc'a ve kayınbiraderi el-Hakem b. Eyyûb'e, pek de arzu etmemesine karşın, bir takım şiirler ithaf etmiş, hatta aynı gün içerisinde oğluyla kardeşinin ölüm haberini alan Haccâc'ı teselli etmeyi başarmıştır. Haccâc'ın ölümünün ardından resmî bir mersiye nazmetmesine rağmen, aslında kalben memnun olmuş ve bu memnuniyetini Haccâc'ın hasmı Süleyman b. Abdî'l-Melik (ö. 99/717) hilafeti devraldığına açıkça beyan etmekten çekinmemiştir. Tarihî kayıtlar, Haccâc'ın Hristiyan bir kadınla evlendiği için, Ferezdak'ı azarlayarak huzurundan kovduğunu da aktarmaktadır. Arap edebiyatında Haccâc'ın karakterini en iyi yansıtan şiirlerden bazıları Ferezdak'a aittir. Örneğin; Haccâc'ın karşısına çıkan insanların ondan çekinerek başlarını eğdiklerini, hatta onu görenlerin korkudan idrarlarını kaçırdıklarını, salyalarını yuttuklarını ve yüreklerinin stresle çaptığını anlatmaktadır.¹¹

Emevîlerin Horasan Valisi el-Muhelleb b. Ebî Şufra (ö. 82/702), Ferezdak'ın gazabına uğrayan Emevî otoritelerinden biridir. Nitekim el-Muhelleb şairin dizelerinde, Ezd kabilesine mensup olması hasebiyle, ateşperestlerin neslinden gelmekle itham edilmiştir. Ferezdak'ın bu şiirlerinden, onun bedevi geleneklerine ne denli bağlı olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim el-Muhelleb'i hicvederken kabile üyelerinin İslam öncesinde Mekke'ye gelerek putlara tapmamış olmalarıyla da alay etmektedir. Bu durum, Ferezdak'ın Câhiliye zihniyetinden sıyrılamamasının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Ferezdak'ın zihninde dinî aidiyetin, siyasetten çok da bağımsız bir konuma sahip olmadığını düşünmek yanlış değildir. Bu durumu, başka bir kabileyi İslam'a kendi arzularıyla değil de siyasî nedenlerle girmiş olmaları dolayısıyla alaya almasında da görmek mümkündür. Benzer şekilde el-Muhelleb'in oğlu Yezîd b. el-Muhelleb (ö. 102/720) de Horasan valiliği esnasında Ferezdak'ın sivri dilinden kurtulamamıştır. Yaşanan bazı siyasî değişimlerin durumuna göre, Ferezdak önce Yezid'e karşı söylemlerini hafifletmiş, sonra tamamen onun tarafına geçmiş, Yezid'in başına gelen kötü akıbetin ardından ise yeniden hakaretlere başlamaktan ve onun hizbini mağlubiyete uğratanları methetmekten geri durmamıştır.¹²

¹¹ Schaade, "Ferezdak", 4/556-558; Toprak, *Klasik Arap Şiirinde Ehl-i Beyt ve Şîa*, 155; 205-206.

¹² Halid Yusuf, *el-Hicâ' inde Cerîr ve'l-Ferzdağ* (Beirut: Mu'essesetu'r-Rihâbî'l-Hadîs, 2010), 96; Schaade, "Ferezdak", 4/556-558; el-Ferzdağ'ın Muhellebiler hakkındaki bazı şiirlerinin Türkçe

Ferezdak'ın Emevî hanedanlığıyla münasebetinin ilk başlarda çok müspet bir düzlemde cereyan etmediği anlaşılmaktadır. Sıkı bir Hz. Ali yanlısı olmasına, hatta Zeynelâbidîn'i methettiği için hapse dahi atılmasına karşın, Emevî otoritelerine söylediği şiirlerde son derece mübalağalı övgü ifadeleri kullanmaktan da geri durmamıştır. Öyle ki yüceltmek istediği memdûhlarını överken Hz. Muhammed'den sonra başka bir peygamber gönderilecek olsaydı, bu önemli vazifenin muhakkak kendi memdûhuna verileceğini dahi söylediği tespit edilmektedir. Buna mukabil, Ferezdak tamamen itaatkâr bir ruha da sahip değildir. Örneğin; Ferezdak'ın Muâviye ve oğlu Yezîd için övgü kasideleri nazmetmediği gözlemlenmektedir. Muhtemelen bu durumun sebebi, şairin bu iki halifeyi de methetmemiş olmasıdır. O, daha ziyade kendi muhitinde hüküm süren otoritelere, diğer bir deyişle kendi yakınındaki iktidar sahiplerine boyun eğmek mecburiyetinde kalmıştır. Kendi muhitinden uzak olan halife ve valilere, kendisini ilgilendirmediği için methiye nazmetmediği düşünülmektedir. Elbette bu iki halifeyi methetmemiş olması, Hz. Ali yanlısı olmasıyla da ilişkilendirilmektedir. Methiyelerinde onun övgüsüne mazhar olan ilk halife, Abdümelik b. Mervân'dır (ö. 86/705). Emevî sarayına gelişi ise, ancak Süleyman b. 'Abdî'l-Melik'in (ö. 99/717) hilafeti sırasında vuku bulmuş ve özellikle onun inayetinde itibar görmüştür. Ferezdak, Abdümelik b. Mervân'dan Yezid b. 'Abdî'l-Melik'e (ö. 71/690) kadarki halifelere mümkün mertebe övgü şiirleri nazmetmiştir. Ömrünün görmeye yettiği son Emevî Halifesi Hişâm b. 'Abdî'l-Melik'e (ö. 125/743) ise, öfkesini yansıtan hakaretler savurmuş, onun hasisliğini yahut şaşî olması gibi fiziksel rahatsızlıklarını istihzalarına konu edinmiştir. Buna karşın Ferezdak'ın Hişâm'ı methettiği şiirleri de bulunmaktadır.¹³

2. Ferezdak'ın Edebî Şahsiyeti ve Karakteri Üzerindeki Eleştiriler

Genellikle tek bir tabakanın mensubu olarak görülen Ferezdak, Ahtal (ö. 92/710-11) ve Cerîr b. 'Aşîyye (ö. 110/728 [?]), Emevî Döneminin tartışmasız en büyük üç şairi olarak kabul edilmektedir.¹⁴ Ne var ki Ferezdak'ın hiç çekinmeden intihal yaptığıının aktarılması, onun kariyerindeki büyük bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüze ulaşan rivayetler, Ferezdak'ın tanıdıklarının veya seleflerinin manzûmelerinden aşirmalar yaptığını, meşhur şairlerin şiirlerinden dahi hoşuna giden kısımları kaygısızca kendisininmiş gibi okuduğunu

tercümesi için bk. Toprak, *Klasik Arap Şiirinde Ehl-i Beyt ve Şîa*, 116-118.

¹³ el-Ferzdağ, *Dîvânü'l-Ferzdağ*, haz. Ali Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 591-592; Schaade, "Ferezdak", 4/556-558; Tur, *Ahtal, Ferezdak ve Cerîr'in Şiirlerinde Medih ve Hiciv*, 70-71.

¹⁴ bk. Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu's-şu'arâ'*, haz. Josef Hell - Taha Ahmed İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 21.

aktarmaktadır. Hatta el-Aşma'î (ö. 216/831): “*el-Ferzdağ'ın on şiirinden dokuzu intihaldir. Cerîr'in ise olsa olsa bir beytinin yarısı intihaldir.*” demektedir.¹⁵ Başka bir rivayete göre, Ebû 'Amr b. el-A'lâ' (ö. 154/771), Ferezdak ile Mirbed'te karşılaşmış ve onun aslen el-Mutelemmis'e (ö. 569 [?]) ait olan bir şiiri kendisininmiş gibi okuduğunu duymuş ve bu durumu şaire açmıştır. Ferezdak ise cevaben: “*Aman sakın ha kimseye söyleme! Gerçekten kayıp şiir benim için kayıp deveden daha sevimlidir.*” demiştir. Ferezdak'ın gerçek bir intihal tutkunu olduğunu heyecanla aktaran bu minvaldeki rivayetlere karşın, el-Merzubânî (ö. 384/994), Ferezdak'ın itham edildiği intihal suçlamalarının aşırılık boyutunda olduğu kanaatindedir. Büyük âlimin bu hususta: “*Evet, biz onun (el-Ferzdağ'ın) bazı şairlerin meşhur beyitlerini iğare yaptığından şüphe duyuyoruz, ancak onun on şiirinden dokuzunun serika olduğunu söylemek, böyle bir şey imkânsızdır!*” dediği gözlemlenmektedir.¹⁶ Mezkûr ithamlar hakkında, el-Merzubânî'nin görüşüne katılmamak mümkün değildir.

Pek çok bedevi gibi, Ferezdak da tutkulu bir gezgindir. Bu nedenle onu seyyah şairler arasında sınıflandırmak mümkündür. O, ömrü boyunca pek çok kez intikal halinde bulunmuş ve aynı yerde uzun süre kalmaktan asla memnun olmamıştır. Onu bazen Basra'da, bazen Kufe'de, bazen Şam'da bazen Medine'de bazen de Belkâ'da bulmak mümkündür. Gezgin bir şair olarak, genellikle kendisini gittiği yörelerin önde gelen şahsiyetlerin maiyetine kabul ettirmiş, onlar için çok sayıda methiye şiiri nazmetmiş ve bu şiirleri çoğu zaman onların rakiplerini hedef aldığı hicivlerle dengelemiştir. Bu şiirlerde kabile siyasetiyle güdülenmiş politik ve ferdî hicivler, şahsî hakaret ve övünmelerle genellikle bir arada bulunmaktadır. Şiirlerinde tezahür eden yüksek nazım kuvvetine ve mükemmelliği yansıtan bir sanat anlayışına karşın, Ferezdak şahsiyeti hasebiyle edebiyat tarihçilerinin eleştirisinden kendini kurtaramamıştır. Onu eleştirmelerinin gerekçesi, kendisine ihsanlarda bulunan kişiler için övgü şiirleri nazmetmesi, ama umduğunu elde edemediği kişilere karşı hicviyeleriyle hücumu geçmesidir. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Ferezdak'ın evvelce övdüğü birisini daha sonra hicvettiği pek çok hadise vakidir. Örneğin; bir keresinde Irak Genel Valisi Ömer b. Hubeyra el-Fezârî'yi (ö. 110/728) övmüş ve kabilesinin görkemlerini saymış, ancak sonra methini hicve tebdil ederek onu ve Benû Fezâra'yı kötü bir şekilde diline dolamıştır.¹⁷

¹⁵ Yusuf Seller, *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 72-73.

¹⁶ Yusuf Seller, *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları*, 72-73.

¹⁷ Carlo-Alfonso Nallino, *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade*, çev. Charles Pellat (Paris: G. P. Maisonneuve, 1950), 121-122; Bu şiirler için bk. el-Ferzdağ, *Dîvânü'l-Ferzdağ*, 201-204; G. J. H. van Gelder, “al-Farazdaq, Hammâm ibn Ghâlib”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. J. S. Meisami vd. (Londra-New York: Routledge, 1998), 1/219-220.

Birçok edebiyat tarihi kitabında veya Ferezdak'ı konu edinen ilmî eserde, Ferezdak'ın ahlaksız karakteri yahut daha ılımlı bir tabirle eksantrik kişiliği tartışmaya açılmaktadır. Onun bu tatsız karakteri, şairliğini direkt olarak etkilediği için, kısaca bahse konu olmayı hak etmektedir. Öncelikle onun hakkındaki kayıtların, şairin korkunç karakter hasletlerini sıralamaya başlamadan önce, fiziksel dezavantajlarını konu edindiği gözlemlenmektedir. Bu kapsamda şairin kısa boylu ve şişman olduğu, ayrıca geçirdiği çiçek hastalığı nedeniyle deforme olmuş bir çehresinin bulunduğu rivayet edilmektedir. Elbette edebiyat âlimleri şairi kendi elinde olmayan bu fiziksel özellikleri dolayısıyla değil, bilakis şahsiyetindeki nahoş araz sebebiyle eleştirmektedir. Bu bağlamda Ferezdak genellikle utanmaz bir çapkın olarak nitelenmekte, kadınların uğrunda bütün varlığını sarf edebilecek bir tıynetle olduğu kaydedilmekte ve kendisine ilham veren kadınlara açık saçık sözlerle seslenmekten imtina etmediği için eleştirilmektedir. Bununla birlikte korkak ve kindar bir karaktere sahip olduğu söylenen Ferezdak'ın bu hasletlerinin biyografisinde ve bilhassa hicvilerinde açıkça tezahür ettiği düşünülmektedir. Şairin bu nobran ve nahoş tabiatı, genellikle onun evlilik hayatındaki başarısızlığıyla da ilişkilendirilmektedir. Ferezdak'ın birçok hanımla evlendiği; ama ailevi ilişkilerinde bir türlü arzu ettiğini bulamadığı kaydedilmektedir.¹⁸

Ferezdak'ın bilhassa amcasının kızı en-Nevvâr bint A'yen el-Mucâşi'yye ile olan izdivacı, hayatında ve şairliğinde belirgin bir iz bırakmıştır. Bu hanımın fesahat, belagat ve akıl sahibi olduğu, keskin zekâlı ve şiirden anlayan kadınlar arasında yer aldığı kaydedilmektedir.¹⁹ Ferezdak ile en-Nevvâr arasında yaşananlara ilişkin pek çok ilginç anekdot, günümüze kadar ulaşmıştır. Salih Tur bu konuda mezkûr çiftin nasıl evlendiğine ilişkin bazı önemli malumatları aktarmış ve meseleye ilişkin söylenmiş şiirlerden bazı önemli beyitleri Türkçeye tercüme etmiştir. Bu bilgilerin mütalaa edilmesi, Ferezdak'ın şahsiyetinin ve şahsiyetinin şairliği üzerinde bıraktığı etkilerin gözlemlenmesi açısından önemlidir.²⁰

Arap edebî geleneği, Ferezdak'ın şahsiyeti hususunda genellikle son derece olumsuz bir bakış açısına sahiptir. Ferezdak'ın şiirleri sadece şairin pervasızlığına değil, aynı zamanda onun utanç verici pek çok eylemine de tanıklık etmektedir. Bu husustaki en önemli istisna, şairin en olumsuz koşullarda dahi Hz. Ali'nin hanesine bağlı kalmayı başarmış olmasıdır. Hatta Hz. Hüseyin'in Irak'a intikal etmeyi planladığı süreçte, Ferezdak'ın onu Irak halkının sadakatsizliği hususunda

¹⁸ Clement Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin (Ankara: Tisa Matbaacılık Sanayii, 1971), 61; Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Târîhi* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996), 158-159.

¹⁹ bk. Ömer Rıza Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ' fi 'Âlemeyyi'l-'Arab ve'l-'İslâm* (Beirut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.), 5/193.

²⁰ bk. Tur, *Ahtal, Ferezdak ve Cerîr'in Şiirlerinde Medih ve Hiciv*, 117-118.

uyardığı tahmin edilmektedir.²¹ Ferezdak'ın şairliğinin edebî değeri de bizzat karakteri kadar Arap edebiyatı tarihi boyunca tartışmalara konu olmuştur. Şiirlerinin sık sık tartışıldığı ve bunların Cerîr'in ve ona karşı kendi safında yer alan Ahtal'in ürünleri ile karşılaştırıldığı gözlemlenmektedir. Cerîr, Ferezdak ve Ahtal üçlüsü arasındaki en iyi şairin kim olduğu hususunda cereyan eden ateşli tartışmalar, Arap şiirini konu edinen pek çok Arapça eserin ortak konusudur ve bu meseleyle ilgili çok sayıda anekdotun günümüze kadar aktarıldığı gözlemlenmektedir. Hatta bu görüşlerden bazıları, şairlerin kendisiyle çağdaş olabilecek eskiliktir. Ne var ki dönemin en iyi şairinin kim olduğu hususundaki spekülasyonlar, çoğu zaman son derece sübjektiftir. Hatta en iyi şairin tespit edilmesi çabası doğrultusunda, kimi zaman Kuşeyyir 'Azze (ö. 105/723) gibi, bu üçlünün dışındaki isimlerin önerildiği dahi vakidir. Mamafih mezkûr üç büyük şair hem halk arasında hem de saray muhitinde oldukça belirgin bir popülerlik elde etmeye muvaffak olmuş, hem gramer ulemasının hem de edebiyat münekkitlerinin takdirini toplamayı başarmıştır. Ferezdak'ın en güçlü olduğu alan, genel kabule göre hiciv sanatıdır ve hakikaten onun bu husustaki iğneleyici zekâsını yansıtan pek çok kayıt günümüze kadar ulaşmıştır. Daha sonraki zamanlarda, eleştirmenler bilhassa onun manzûmelerindeki anlatım zenginliğini övmeye başlamışlardır. Hatta Basra dil mektebinin tanınmış âlimi Yûnus b. Hâbib'in (ö. 182/798) "*Ferezdak'ın şiirleri korunmasaydı, Arapça kelime dağarcığının üçte biri yok olurdu.*" dediği gözlemlenmektedir. Ferezdak'ın günümüze kadar ulaşmayı başaran ve takriben yedi bin beyti aşan şiirsel mirası, İslam öncesine özgü üslup ve biçimsellik üzerine kuruludur. Şiirlerinde aşk temasının fazla gelişmediği ve *nesîb* bölümünü sıklıkla ihmal ettiği gözlemlenmektedir. Ferezdak'ın methiyeleri ile genellikle sert ve müstehcen olan hicviyeleri, onun zengin ve sağlam üslubuna hayran olan eleştirmenler tarafından çokça övülmektedir.²²

2. 1. Ferezdak'ın Methiyeleri

Ferezdak'ın günümüze ulaşan pek çok methiyesi vardır ve bunlar çeşitli otoritelere nazmedilmiştir. Bu kapsamlı methiye külliyatı içerisinde, şairin bilhassa Emevîlere adadığı kasideleri ile Zeynelâbidîn hakkında nazmettiği övgüsü büyük bir şöhrete ulaşmıştır. Şairin şiirsel zekâsı ve kabiliyeti söz konusu olduğunda, eleştirmenler tarafından genellikle onun hicviyelerine işaret edilmektedir; ama bilhassa ihlaslı methiyelerinin Ferezdak'ın şiir sanatındaki

²¹ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Weimar: Verlag von Emil Felber, 1898), 1/55.

²² van Gelder, "al-Farazdaq, Hammâm ibn Ghâlib", 1/219-220; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 1/55-56; Kemal Tuzcu, "Bir Emevî Şairi: Kuseyyir 'Azze", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44/1 (2004), 23.

yüksek maharetinin en güzel örnekleri olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Ferezdak'ın methiyecilik anlayışı, kimi zaman önemsiz istisnalar gösterse de klasik Arap şiirinin tipik bir yansıması mahiyetindedir ve Ferezdak seleflerinin kullandığı övgüsel unsurları büyük ölçüde benimsemiş durumdadır. Dolayısıyla onun manzûmelerinde övülen hasletlerin köklü bir geleneği yansıttığı vakidir. Mamafih şairin şiirlerinde, içerisinde yaşadığı dönemin ve maruz kaldığı siyasî şeraitin de büyük bir etkisi olduğu gözlemlenmektedir. Diğer bir deyişle, övgülerinde İslam sonrası methiyecilik anlayışında ortaya çıkan bir takım temayüller, geniş bir yansıma alanı bulmaktadır. Bu durumun bariz belirtileri, bilhassa Emevî makamlarına nazmettiği şiirlerinde aranabilir. Emevî hanedanlığının değer ve yüceliğine yaptığı atıflar veya hilafet siyasetine ilişkin meseleler, bu ürünlerde dikkat çekici bir perspektifte cereyan etmektedir. Örneğin; el-Yezîd b. el-Velîd'i överken onun atasının "Müminlerin Emiri" (*Emîru'l-Mu'minîn*) olduğunun altını çizmekte veya bu minvaldeki maksatlı dizelerinde Benû Mervân'ın hilafetteki haklarını vurgulamaktadır.²³

Ferezdak'ın methiyecilik anlayışının mütalaası kapsamında, onun en samimi övgülerinden birisinin, yani İmam Zeynelâbidîn Ali b. el-Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'in methi maksadıyla nazmettiği meşhur kasidesinin tetkik edilmesi, son derece ideal bir örnek olacaktır. Bu kasidenin doğru şekilde anlaşılabilmesi için, şairin mezkûr şiirini hangi olayın akabinde nazmettiğine kısaca değinmek gerekir. Rivayet edildiğine göre, şiirin nazmedildiği günlerde henüz Emevî hanedanlığının velihtî olan Hişâm b. 'Abdî'l-Melik, Hac vazifesini eda etmek için Mekke'ye gelmiştir. Veliht, Kâbe'yi tavaf etmiş ve Hacerülesved'e dokunmak istemiş; ama etrafındaki izdiham dolayısıyla buna muvaffak olamamıştır. İnsanların kalabalığı dolayısıyla kendisine geçit bulamayınca, oturması için kendisine bir kürsü tesis edilmiş, Hişâm da buradan insanlara bakmaya başlamıştır. Prens yanında Şam diyarının seçkin kişilerinden oluşan bir zümre bulunmaktadır. Bu esnada, İmam Zeynelâbidîn çıkagelmiş ve Kâbe'yi tavaf etmiştir. Hacerülesved'e dokunmak için yöneldiğinde ise, hacılar ona duydukları saygı nedeniyle önünden çekilmiş ve kutsal taş dokunabilmesi için ona yol açmışlardır. Prens için dahi böylesi bir saygıyı göstermeyen insanların niçin bu kişiye hürmet ettiklerini merak eden Şam ahalisinden birisi Hişâm'a: "*İnsanların böylesine hürmet gösterdiği bu adam da kim?*" diye sormuştur. Bunun üzerine Şam ahalisinin gönlünde ona karşı sevgi tohumlarının ekilmesinden çekinen Hişâm: "*Onu tanımıyorum.*" yanıtını vermiştir. Ne var ki o esnada orada hazır bulunan Ferezdak, prensin otoritesini sarsacak şekilde, "*Ben onu tanıyorum.*" demiş ve aşağıda aktaracağımız kasidesini okumuştur. Şairin sözleri Hişâm'ı öfkelenirdiğinden, Mekke ve Medine arasında Ferezdak'ın hapsedilmesini emrettiği kaydedilmektedir.²⁴ Ferezdak'ın Zeynelâbidîn'i methettiği seçkin

²³ bk. Toprak, *Klasik Arap Şiirinde Ehl-i Beyt ve Şîa*, 181-182.

²⁴ el-Ferezdak, *Dîvânü'l-Ferezdak*, 511-514.

kasidesi, yirmi yedi beyitten teşekkül etmektedir:

1. " هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءَ وَطَأْتَهُ، وَالْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَالْحِلُّ وَالْحَرَمُ
2. هَذَا ابْنُ خَيْرٍ عِبَادِ اللَّهِ كُلَّهُمْ، هَذَا التَّقِيُّ النَّقِيُّ الطَّاهِرُ الْعَلَمُ
3. هَذَا ابْنُ فَاطِمَةٍ، إِنْ كُنْتَ جَاهِلَهُ، بِجَدِّهِ أَنْبِيَاءُ اللَّهِ قَدْ خَتَمُوا
4. وَلَيْسَ قَوْلُكَ: مَنْ هَذَا؟ بِضَائِرِهِ، الْعُرْبُ تَعْرِفُ مَنْ أَنْكَرْتَ وَالْعَجَمُ
5. كَلِّتَا يَدَيْهِ غِيَاثٌ عَمَّ نَفَعَهُمَا، يُسْتَوَكَّفَانِ، وَلَا يَعْرُوهُمَا عَدَمُ
6. سَهْلُ الْخَلِيقَةِ، لَا تُخَشَى بَوَادِرُهُ، يَزِينُهُ اثْنَانِ: حُسْنُ الْخَلْقِ وَالشَّيْمُ
7. حَمَالُ أَثْقَالِ أَقْوَامٍ، إِذَا افْتَدَحُوا حُلُوَ الشَّمَائِلِ تَحَلُّو عِنْدَهُ نَعَمُ
8. مَا قَالَ: لَا قَطُّ، إِلَّا فِي تَشَاهِدِهِ لَوْلَا التَّشَهُدُ كَانَتْ لَأَاهُ نَعَمُ
9. عَمَّ الْبَرِيَّةَ بِالْإِحْسَانِ، فَانْقَشَعَتْ عَنْهَا الْعِيَاهِبُ وَالْإِمْلَاقُ وَالْعَدَمُ
10. إِذَا رَأَتْهُ قُرَيْشٌ قَالَ قَائِلُهَا: إِلَى مَكَارِمِ هَذَا يَنْتَهِي الْكِرَمُ
11. يُغْضِي حَيَاءً، وَيُغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ، فَمَا يُكَلِّمُ إِلَّا حِينَ يَسْتَلِمُ
12. بِكَفِّهِ خَيْرَانَ رِيحُهُ عَبَقٌ، مِنْ كَفِّ أُرْوَعٍ، فِي عَرِينِهِ شَمَمُ
13. يَكَادُ يُمَسِكُهُ عِرْفَانُ رَاحَتِهِ، رُكْنُ الْحَطِيمِ إِذَا مَا جَاءَ يَسْتَلِمُ
14. اللَّهُ شَرَفَهُ قَدَمًا، وَعَظَّمَهُ، جَرَى بِذَلِكَ لَهُ فِي لَوْحِهِ الْقَلَمُ

15. أَيُّ الْخَلَائِقِ لَيْسَتْ فِي رِقَابِهِمْ، لِأَوْلِيَّهِ هَذَا، أَوْ لَهُ نِعْمَ
16. مَنْ يَشْكُرِ اللَّهَ يَشْكُرْ أَوْلِيَّهَ ذَا؛ فَالِدِّينُ مِنْ بَيْتِ هَذَا نَالَهُ الأَمَمُ
17. يُنمَى إِلَى ذُرُوءِ الدِّينِ الَّتِي قَصَرَتْ عَنْهَا الأَكْفُفُ، وَعَنْ إِدْرَاقِهَا القَدَمُ
18. مَنْ جَدَّهُ دَانَ فَضَلُّ الأَنْبِيَاءِ لَهُ؛ وَفَضْلُ أُمَّتِهِ دَانَتْ لَهُ الأَمَمُ
19. مُشْتَقَّةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ تَبِعْتُهُ، طَابَتْ مَعَارِسُهُ وَالأَخِيمُ وَالسَّيْمُ
20. يَنْشَقُّ نُورَ الدَّجَى عَنْ نُورِ غَرَّتِهِ، كَالشَّمْسِ تَنْجَابُ عَنْ إِشْرَاقِهَا الظُّلَمُ
21. مِنْ مَعَشَرِ حُبِّهِمْ دِينَ، وَبَعْضُهُمْ كَفَرُ، وَقُرْبُهُمْ مَنجَى وَمُعْتَصَمُ
22. مُقَدَّمٌ بَعْدَ ذِكْرِ اللَّهِ ذِكْرُهُمْ، فِي كُلِّ بَدِئٍ وَمَخْتَوْمٍ بِهِ الكَلِمُ
23. إِنْ عُدَّ أَهْلُ التَّقَى كَأَنوَا أَيْمَتَهُمْ، أَوْ قِيلَ: «مَنْ خَيْرُ أَهْلِ الأَرْضِ؟» قِيلَ: هُمْ
24. لَا يَسْتَطِيعُ جَوَادٌ بَعْدَ جُودِهِمْ، وَلَا يُدَانِيهِمْ قَوْمٌ، وَإِنْ كَرُمُوا
25. هُمْ العُيُوثُ، إِذَا مَا أَرَمَتْ أَرَمَتْ، وَالأَسَدُ أَسَدُ الشَّرَى، وَالأَبَاسُ مُحْتَدَمُ
26. لَا يَنْقُصُ العُسْرُ بَسْطًا مِنْ أَكْفِهِمْ؛ سِيَّانِ ذَلِكَ: إِنْ أَثَرُوا وَإِنْ عَدِمُوا
27. يُسْتَدْفِعُ الشَّرُّ وَالبُلُوى بِحُبِّهِمْ؛ وَيُسْتَرَبُّ بِهِ الإِحْسَانُ وَالنَّعَمُ"

1. Bu (sorduğunuz adam), (Mekke) Vadi(si)'ninin (ve) onun etek(ler)inin tanıdığı kişidir. (Allah'ın) beyt(i), (onun) civarı ve (Mescid-i) Haram onu

tanımaktadır.

2. Bu (kişi), Allah'ın bütün kullarının en hayırlısının oğludur. Bu, muttaki, temiz (ve) pak bir liderdir.

3. Eğer onu bilmiyorsan, bu (kişi), (Hz.) Fâtıma'nın oğludur. Onun dedesiyle birlikte, Allah'ın nebileri sona ermiştir.

4. 'Bu (da) kim (ola)?' demen, ona bir zarar vermez. Senin tanımadığın (bu kişiyi), hem Araplar hem de Arap olmayanlar tanımaktadır.

5. Her iki eli de yararı (bütün insanları) kapsayan (bereketli) bir yağmur (gibidir). Onlardan su istenilir ve yokluk onları (asla) tanımaz.

6. Yumuşak huyludur, öfkelerinden korkulmaz. İki (nitelikle) süslenmektedir: Güzel bir beden yapısı ve (güzel bir) ahlak.

7. (O), insanların yüklerini, (bu yükler onlara) ağır geldiğinde taşımaktadır. Tatlı huyludur. (Kendisinden yardım isteyene) 'Evet' (demek), onun nezdinde tatlı (bir iştir).

8. Şehadet getirmesinin haricinde, asla 'Yok' dememiştir. Şehadet getirme olmasaydı, onun 'Yok'u 'Evet' olurdu. [Yani sadece "Allah'tan başka ilah yok" derken "yok" (lâ) kelimesini kullanır. Bunun haricinde kendisinden bir şey isteyenlere asla "yok/hayır" (lâ) demez.]

9. İhsan(ları)la (bütün) mahlûkatı kucaklar. (Öyle ki) karanlıklar, fakirlik ve yokluk onların üzerinden (bu sayede) kalkar.

10. Kureyş (ahalisi) onu gördüğünde, sözcüleri der ki: 'Asalet, (ancak) bu (adamın) soylu davranışlarına (ulaşabildiğinde, kendi zirvesini görerek) nihayete erer.'

11. Hayâ duyarak bakışlarını indirir, (insanların) bakışları da onun heybetinden dolayı indirilir. Gülümsediği zamanların haricinde, (kendisiyle korkudan) konuşul(a)maz.

12. Elinde, (insanların arasındaki) en harika kişinin elinden (gelen), kokusu güzel bir asa (bulunur); onun burnunda (ise) mağrurluk vardır.

13. (Kendisine) dokunmaya geldiğinde, (onu) tanıdığı için (Kâbe'nin) yanındaki duvar(lar dahi) neredeyse (teberrüken) onun elini tutacaktır.

14. Allah onu (çok) eskiden (beri) şereflendirmiş ve yüceltmıştır. (Allah'ın takdir) kalem(i), onun için bunu levhasına (yani levh-i mahfûza) yazmıştır.

15. Mahlûkatın hangisi, boyunlarında bu (adamın) önceliğini veya nimetlerini (hissetmez ki?) [Yani bu kişinin önceki kuşaklara mensup ataları saygın kimselerdi. Hangi kabile onların koruyuculuğunu ve gücünü zamanında kendi ensesinde hissetmemiştir?]

16. Kim Allah'a şükrederse, bu (adamın) önceliğini (tanıma hususunda da) şükran (borcu) duyar. Milletler, dine bu (adamın) hanesinden (çıktığı için) nail olmuştur.

17. O, dinin zirvesine erişmektedir; öyle (bir zirve) ki ona ulaşabilme hususunda (insanların) eller(i) ve ayaklar(ı) kısa kalır.
18. O, (öyle bir kişidir ki geçmiş) nebilerin şanı onun dedesi için boyun eğmiş, ümmetler (de) onun ümmetinin şanına boyun eğmiştir.
19. Şeceresi, Allah'ın Resulünden türemiştir. Filizleniş, mizaç ve tabiat(ı) güzelce olgunlaşmıştır.
20. Gece karanlığının örtüsü, onun yüzünün nuruyla parçalanır; tıpkı güneşin doğuşuyla karanlığın yok olması gibi.
21. O, sevimleri din(in gereği), sevilmemeleri küfür, yakınlıkları (ise) kurtuluş ve sığınak olan bir topluluktur.
22. Her konuşmanın başında ve sonunda, Allah'ın zikredilmesinden sonra onlar da zikredilir. [Yani Allah'ın anılmasından sonra, Hz. Peygamber'e ve ailesine de salat ve selam edilir.]
23. Eğer takva ehli sayılacak olursa, onlar onların öncüleridir veya 'Dünya ahalisinin en hayırlısı kim?' denilirse, 'Onlar' denilir.
24. (Hiçbir) alicenap, onların alicenaplıklarından sonra (onların yaptığıın benzerini yapmayı) başaramaz. (Ne kadar) asil olurlarsa olsunlar, (hiçbir) kabile onların seviyesine ulaşamaz.
25. Onlar, buhran şiddetlendiğinde (dara düşen insanların yardımına koşan) cömert kimselerdir; savaş alevlendiğinde (ise yırtıcı aslanlarıyla nam salan) eş-Şerâ'nın aslanları (gibi) aslanlardır.
26. Yoksulluk, cömertliği onların ellerinden eksiltmez. Zengin de olsalar yoksul da olsalar, bu (onlar için) birdir.
27. Şer ve bela, onların sevgisiyle defedilir. İhsan ve nimetler, onlar (aracılığ)la istenir.²⁵

Ferezdağ'ın bu methiyelerini ayrıcalıklı kılan en önemli özellik, şairin kendi şahsî çıkarını gözetmeksizin, hatta başına gelecek olumsuz durumları dahi göze alarak bir memdûhu methetmiş olmasıdır. Kasidenin ilginç noktalarından bir diğeri ise, şairin şiirin başlangıcından sonuna kadar, Hişâm b. 'Abdî'l-Melik'i çekincesizce küçük duruma düşürmesidir. Şiirdeki tonundan anlaşıldığı kadarıyla, Ferezdağ Hişâm'ın Zeynelâbidîn'i tanımiyor numarası yapmasına son derece sinirlenmiş ve bu yüzden *maṭla'*ından itibaren kasidesini adeta ona karşı verilmiş bir cevap hüviyetinde kompoze etmiştir. Manzûme, şairin Ehl-i Beyt sevgisini son derece açık şekilde yansıtmakta ve şiirin inşasında şairin pek çok dinî göndermeden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Ferezdağ'ın bu kasidesinde söz sanatlarından ustaca istifade etmesi, dinleyicilere geniş bir imgelem sunması ve anlamları bir beytin içerisinde sınırlamayı başarabilmesi göz önünde bulundurulduğunda, bu

²⁵ el-Ferezdağ, *Dîvânu'l-Ferezdağ*, 511-514.

manzûmesinde şairlik maharetlerini her yönüyle icra etmeye muvaffak olduğu söylenebilir.

Dönemin övgü gelenekleri son derece abartılı olduğundan, Ferezdak'ın methiye muhitini geniş tuttuğu, halife ve valilerin akrabalarını bile methiyelerinde yücelttiği gözlemlenmektedir. Bu duruma, Hişâm b. Abdî'l-Melik'in dayısı İbrahim b. İsmail b. Hişâm'ı methetmesi örnek gösterilebilir.²⁶ Ferezdak methiye nazmında belirli bir kişiyi överken başka kişileri hicvetmeye geçiş yapabilmekte yahut konuyla ilgili farklı kişileri de aynı bağlam içerisinde övebilmektedir. Örneğin; Benû Umeyye'yi methettiği bazı şiirlerinde, onlar için zafer kazanan Haccâc'ı da övmeyi ihmal etmemektedir. Bu noktada Haccâc'ın Benû Umeyye'nin hizmetinde gösterdiği başarıları dile getirmekte, hatta onu "kendisiyle kellelerin ve boyunların vurulduğu bir kılıç" olarak nitelendirmektedir.²⁷

Ferezdak'ın bu minvaldeki şiirlerinde, genellikle alışıldık unsurların kullanıldığı gözlemlenmektedir. Örneğin; şair, Emevîlerin İslam'ı korumak maksadıyla yürüttükleri savaşımı anlatmakta, onların din düşmanlarına ve dinden sapanlara karşı nasıl mücadele verdiklerini ve savaştaki ustalıklarını konu edinmektedir. Bu nazım sürecinde Abdullah b. ez-Zubeyr (ö. 73/692) gibi tarihî figürleri yalancılıkla itham ederken muhaliflerin karşısında kazanılan zaferleri de övgüyle yâd etmektedir. Ferezdak, Emevîlere hitaben nazmettiği methiyelerinde, Emevî halifesinin yaptığı tüm işlerin doğru ve isabetli olduğunu vurgulamaktadır. Emevî otoriteleri için nazmettiği methiyelerinde, şehadet şerbetini içen Hz. Osman'ın aziz hatırasını da hakkıyla yâd ettiği gözlemlenmektedir. Memdûhunu yüceltirken, klişeleşmiş şekilde onun şecaatini, savaş sanatındaki maharetlerini, üstünlüğünü, lütufkârlığını, yardımseverliğini, bağışlayıcılığını, kudretini, yaptırım gücünü, heybetini, korkutuculuğunu ve başarılarını konu edinmektedir. O ayrıca, methettiği kişinin kararlılığını, bereketliliğini, başladığı işi bitirebilmesini, gözü karalığını, muzafferliğini, idareciliğini, mütevazılığını, erdemliliğini ve statüsünü dile getirmektedir. Ferezdak'ın methiyelerinde kutsallığa yapılan atıflardan yoğun şekilde istifade edildiği gözlemlenmektedir. Örneğin; memdûhunun dinî açıdan derecesinin yüksekliğini, takvasını, cinleri dahi korkutacak kudrette olmasını ve hatta bizzat Allah tarafından desteklenmesini, övgüsel bir unsur olarak kullanmaktadır. Methiye kapsamında kullanılan dinî referanslar, bazen anlatının tamamen kutsallıkla harmanlanmasına yol açabilmektedir. Örneğin; Ferezdak, bir şiirinde Allah'ın Haccâc'ı desteklemek için gökten melek orduları gönderdiğini, hatta bu savaşın içerisinde Cebrail'in dahi düşman ordularının karşısına dikildiğini konu edinmektedir. Bu minvaldeki nispeten daha orijinal anlatılar, alışlageldik silah betimlemeleri gibi unsurlarla

²⁶ Tayyib Tüz, "Emevîler Dönemi Siyasi Şiir 'Ferezdak' Örneği", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (2015), 268.

²⁷ bk. Toprak, *Sıradışı Bir Emevî Valisi Haccâc*, 291-306.

da desteklenmektedir. Ferezdak'ın bu tarz methiyelerinde, memdûhunun düşmanlarını hiciv oklarına hedef yapması da ender rastlanan bir durum değildir. Örneğin; bu gibi durumlarda şairin memdûhunun karşısına çıkanlar bizzat İblis'in ordusu, bu ordunun neferleri de şeytanın askerleri olarak takdim edilebilmektedir. Hicvedilen kişilerin yerilmesi de mutad olduğu üzere genellikle methiyelerde karşılaşılan manaların zıt anlamlarının kullanımıyla gerçekleştirilmektedir. Örneğin; düşmanların akılsızlıkları, başarısızlıkları, yenilgileri, itikat bozuklukları, basiretsizlikleri, düşüncesizlikleri ve düzenbazlıkları konu edilebilmektedir.²⁸

2. 2. Ferezdak'ın Hicivleri

Ferezdak'ın Arap edebiyatındaki olağanüstü şöhretini borçlu olduğu asıl tema, hiç kuşkusuz hiciv sanatıdır. Onun hicviyelerini, çağdaşı ve ezeli rakibi olan Cerîr'den bağımsız şekilde düşünmek esasen pek mümkün değildir. Edebiyat tarihi boyunca, iki şairin yergisel mirası sıklıkla birbiriyle mukayese edilmiştir. Bu hususta, kısaca onların şahsî yaşamlarındaki fiillerinin şiirlerine de yansıdığını söylemek mümkündür. Zenginliğine rağmen rezillikle yoğrulmuş bir yaşantısı olduğu söylenen Ferezdak'ın şiirlerinde kullandığı dil “adi” olarak nitelenirken, fakirliğine rağmen ılımlı ve dindar bir yaşantısı olduğu rivayet edilen Cerîr'in üslubunun “sade, tabii ve nazik” sıfatlarıyla değerlendirildiği saptanmaktadır. Her iki şair de husule getirdikleri yergisellik atmosferi içerisinde, rakiplerinin aile ve aşiretlerinin mazisindeki karanlık ve tatsız hadiseleri asla gözden kaçırmayarak birbirlerini iğneleyici bir dille hiciv yağmuruna tutmuştur. Ferezdak'ı Cerîr'e karşı destekleyerek ikilinin mücadelesine müdahil olan Ahtal ile birlikte, kendi zirvesine ulaşan *nekâiz* sanatı, yalnızca Arap edebiyatı açısından değil, genel itibarıyla dünya hicvinin en güzel ürünlerinden bazısını vücuda getirmiştir.²⁹

Elbette Ferezdak'ın seçkin hiciv külliyatını yalnızca *nekâiz* dalıyla sınırlamak mümkün değildir. Bilakis belirli bir gerekçeyle, belirli bir kişiye karşı nazmedilen ve belirli bir kazanımı hedefleyen hiciv kasidelerinin en seçkin birkaç örneğini, Ferezdak'ın divanında bulmak hiç de şaşırtıcı değildir. Hatta Ferezdak'ın hiciv külliyatındaki bazı kasidelerinin, yalnızca Emevî Döneminin değil, genel itibarıyla bütün Arap edebiyatının en güzel yergi örnekleri olduğunu söylemek, haksız bir mübalağa sayılmamalıdır. Örneğin; Ferezdak'ın Emevî Halifesi Muâviye'ye karşı nazmettiği meşhur hicviyesi, onun divanındaki en dikkat çekici yergilerden biridir ve şairin hiciv temayüllerini yansıtacak kudrete sahiptir.

²⁸ bk. Toprak, *Sıradışı Bir Emevî Valisi Haccâc*, 291-306.

²⁹ bk. Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 63.

Bu hicviyenin nakline geçmeden önce, mezkûr şiire neyin sebebiyet verdiği kısaca değinmekte fayda vardır. Rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber henüz hayattayken ashabı arasından bazı Müslümanları birbiriyle kardeş ilan etmiştir. İslam geleneğinde *mu'âhât* tabir edilen bu uygulama kapsamında, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer, Hz. Osman ile Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), Talha b. 'Ubeydullah (ö. 36/656) ile Zubeyr b. el-'Avvâm (ö. 36/656), Ebû Zer el-Gifârî (ö. 32/653) ile Mikdâd b. Amr el-Behrânî (ö. 33/653) birbirleriyle kardeş ilan edilmiştir. Bu süreçte, hicve konu olan Muâviye ile el-Ĥutât b. Yezîd el-Mucâşî'f de birbirleriyle kardeş ilan edilmiştir. Ne var ki el-Ĥutât, Muâviye'nin hilafeti döneminde onun yanındayken vefat etmiş, Muâviye de aralarındaki kardeşliğe binaen el-Ĥutât'ın mirasını kendisine almıştır.³⁰ Aralarında el-Ĥutât ile akrabalık bağı bulunan Ferezdak, halifenin bu kararını haber alınca, el-Ĥutât'ın mirasına arzu ettiği şekilde varis kılınmamasına öfkelenmiş ve Muâviye'yi son derece kuvvetli şekilde yerdiği meşhur hicviyesini nazmetmiştir. Söz konusu hicviye, Ferezdak'ın divanında on altı beyitten teşekkül etmektedir:

1." أَبُوكَ وَعَمِّي يَا مُعَاوِيَ أَوْرَثَا تُرَانَا فَأَوْلَىٰ بِالتَّرَاثِ أَقَارِبُهُ

2. فَمَا بَالُ مِيرَاثِ الحَتَاتِ أَكَلْتَهُ، وَمِيرَاثِ حَرْبِ جَامِدٍ لَكَ ذَائِبُهُ

3. فَلَوْ كَانَ هَذَا الحُكْمُ فِي جَاهِلِيَّةٍ عَرَفْتَ مِنَ المَوْلَى القَلِيلِ حَلَائِبُهُ

4. وَلَوْ كَانَ هَذَا الأَمْرُ فِي غَيْرِ مُلْكِكُمْ لِأَدْبِيَّتِهِ أَوْ غَصَّ بِالمَاءِ شَارِبُهُ

5. وَلَوْ كَانَ إِذْ كُنَّا وَلِلْكَفِّ بَسْطَةً، لَصَمَّمْ عَضْبُ فَيْكَ مَاضٍ مَضَارِبُهُ

6. وَقَدْ رُمْتَ أَمْرًا يَا مُعَاوِيَ دُونَهُ خِيَاطِفُ عِلْوَدٍ صِعَابُ مَرَاتِبُهُ

7. وَمَا كُنْتُ أُعْطِي النِّصْفَ مِنْ غَيْرِ قُدْرَةٍ سِوَاكَ وَلَوْ مَالَتْ عَلَيَّ كِتَابِيَّةُ

8. أَلَسْتُ أَعَزَّ النَّاسِ قَوْمًا وَأَسْرَةً، وَأَمْنَعَهُمْ جَارًا إِذَا ضِيمَ جَانِبُهُ

³⁰ Abd el-Malik Ibn Hischam, *Das Leben Mohammed's nach Mohammed ibn Ishak, Bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam, Aus dem Arabischen übersetzt von Gustav Weil*, çev. Gustav Weil (Stuttgart: Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung, 1864), 288-289.

9. وَمَا وُلِدْتُ بَعْدَ النَّبِيِّ وَأَهْلِهِ كَمِثْلِي حِصَانٌ فِي الرَّجَالِ يُقَارِبُهُ
10. أَبِي غَالِبٌ وَالْمَرْءُ صَعَصَعَةٌ الَّذِي إِلَى دَارِمٍ يَنْمِي فَمَنْ ذَا يُنَاسِبُهُ
11. أَنَا ابْنُ الْجِبَالِ الشَّمِّ فِي عَدَدِ الْحَصَى، وَعَرْفُ الشَّرَى عَرْقِي، فَمَنْ ذَا يُحَاسِبُهُ
12. وَبَيْتِي إِلَى جَنْبِ رَحِيبٍ فِنَاؤُهُ، وَمِنْ دُونِهِ الْبُدْرُ الْمُضِيءُ كَوَاكِبُهُ
13. وَكَمْ مِنْ أَبٍ لِي يَا مُعَاوِيَّ لَمْ يَزَلْ أَعْرَى يَبَارِي الرِّيحَ مَا إِزُورَ جَانِبَهُ
14. نَمَتَهُ فُرُوعُ الْمَالِكَيْنِ، وَلَمْ يَكُنْ أَبُوكَ الَّذِي مِنْ عَبَدِ شَمْسٍ يُخَاطِبُهُ
15. تَرَاهُ كَنَصْلِ السَّيْفِ يَهْتَرُ لِلنَّدَى جَوَادًا تَلَاقَى الْمَجْدَ مُدَّ طُرَّ شَارِبُهُ
16. طَوِيلِ نَجَادِ السَّيْفِ مُدَّ كَانَ لَمْ يَكُنْ قُصِيٍّ وَعَبْدُ الشَّمْسِ مِمَّنْ يُخَاطِبُهُ"

"1. Ey Muaviye! Senin baban ve benim amcam miras bıraktılar. Miras için en uygun kişi, (ölen kişinin en) yakınlarıdır.

2. el-Ḥutât'ın mirasını yemene (karşın), (deden) Ḥarb (b. Umeyye b. 'Abdi Şems)'in menkul (kıymetlerden oluşan) mirasının senin için dundurulmasına ne diyorsun?

3. Eğer bu hüküm Câhiliye'de (verilmiş) olsaydı, (ikimizin arasından) kimin (kavmindeki) yardımcılarının (daha) az olduğunu bilirsin.

4. Eğer bu mesele sizin krallığınızın haricinde olsaydı, o (hükümü ya hakkıyla uygulardın ya da su için kişi (içtiği suda) boğulurdu. [Yani eğer saltanat makamında olmasaydın, seni gasp ettiğin malda boğardık.]

5. Eğer (İslam öncesinde dilediğini yapan) elimiz (şimdi de) serbest olsaydı, keskin bir kılıç, uçları (bağırsaklarını deşecek şekilde) senin içine geçerek giriverirdi.

6. Ey Muâviye! (İrtifa) seviyeleri zorlu (ve) çetin olan uçurumların önündeki bir duruma atıldın.

7. *Senin haricinde, (askerî) birlikler (düşmanca) üzerime yönelseler de güçsüzlükten itaat etmedim.*

8. *Ben kabile ve aile açısından insanların en yücesi ve bir ciheti haksızlığa uğradığında komşusunu onların içerisinde en iyi gözeten (kişi) değil miyim?*

9. *(Hz.) Nebî'nin ve ailesinin ardından, hiçbir (kadın), erkekler arasında kendisiyle mukayese edilecek benim gibi (kuvvetli ve asil) bir aygır doğurmamıştır.*

10. *Benim atam Gâlib ve soyu Dârim'e dayanan Şa'sa'a (adlı) kişidir. Kim ona denk olabilir?*

11. *Ben, sayı bakımından çakıl taşları gibi (kalabalık bir nüfusa malik) olan yüksek dağların oğluyum. Zenginlik soyu benim soyumdur. Kim (böylesi bir zenginliği ve nüfus)u hesaplayabilir ki?*

12. *Evimin bir yanında geniş bir avlusu vardır; parlayan dolunay ve yıldızları onun önündedir. [Yani kabilemin en seçkin eşrafı benim hanemin yanında mukimdir.]*

13. *Ey Muâviye! Hangi tarafa dönerse dönsün rüzgârla yarışan (ve aradan geçen bunca zamana rağmen) hâlâ görkemli olan kaç tane atam var benim? [Yani benim atalarım insanlara yaptıkları ihsanlar vesilesiyle insanları zarara uğratan şiddetli rüzgârlara karşı mücadele verirdi. Rüzgâr insanları dondurur, atalarım onları sıcaklıkla sarmalardı. Yahut atalarımın şöhretinin yaygınlığı, rüzgârın yaygınlığından dahi daha çoktu.]*

14. *Onu iki Mâlik'in kolları büyütmüştür. Senin 'Abdu Şems'ten olan atan onunla konuşamazdı bile. [Dârim'in soyu, Mâlik b. Hanzala b. Mâlik şeklindedir. Şair burada muhtemelen bu nesebe gönderme yapmaktadır.]³¹*

15. *Bıyıkları çıktığından beri, alicenaplıkla zaferi elde eden ve cömertlik için sallanan bir kılıcın keskin yüzü gibi görürsün onu.*

16. *Oldum olası kılıç askısı uzundur. (Senin ataların) Kuşay ve 'Abdu-Şems (ise, dereceleri itibariyle) onunla konuşabilecek kimselerden değildir."³²*

Ferezdağ'ın söz konusu hicviyesi incelendiğinde, şairin hiciv sanatındaki keskin zekâsına hayran kalmamak mümkün değildir. Usta şair kasidesinin *mafta'*ında, lafı dolandırmadan muradını dile getirmeye koyulmaktadır. Bu kapsamda, muhatabının düştüğü hatayı muhakeme yoluyla gözler önüne sermek için, Muâviye'nin kendi dedesinin mirası hakkındaki hükmünü hatırlatmakta ve el-

³¹ bk. İbn Hâzım, *Cemheratu'l-ensâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 229.

³² el-Ferezdağ, *Dîvânu'l-Ferezdağ*, 49-51.

Hutât'ın terekesinin taksimi hususundaki yanlışlığını anlamasını sağlamaya çalışmaktadır. Şair şiirinde son derece akılcıca bir üslup benimseyerek uslamlamadan ustaca istifade etmiş; ama buna mukabil ilerleyen beyitlerinde son derece agresif ve saldırgan bir dil kullanmaya başlamıştır. Ne var ki bu saldırganlığını direkt olarak muhatabına yansıtmaktansa, mahirane şekilde kurgulanmış bir iphamın ardına gizlemeyi tercih ettiği gözlemlenmektedir. Örneğin; dördüncü beyitte kullandığı dolaylı ve karmaşık anlatım, son derece korkutucu bir tehdit içermesine karşın, şair tarafından nispeten yumuşatılarak takdim edilmektedir. Hicviyenin sonlarına doğru, Ferezdak son derece meraklı olduğu *faḥr* (övünme) temasına da giriş yapmakta ve kendi atalarını Muâviye'nin ecdadından üstün tutmaktadır. Yergi ile övünmenin birbiriyle harmanlanması, İslam öncesinden beri kullanılagelen bir üslubun devamıdır. Ferezdak bu şiirinde alışıldık yöntemleri kullanmasına karşın, hiciv sanatında ulaştığı üstün ifade gücüyle temayüz etmektedir.

2. 3. Ferezdak'ın Mersiyeleri

Ferezdak'ın divanında, sağlıklarında methettiği kişilerin ardından söylediği mersiyeleri de dikkat çekmektedir. İlk söylediği mersiye ise, muhtemelen babası Gâlib'in vefatının ardından nazmettiği kasidesidir. Onu hayatı boyunca takdirle yâd eden şairin, bu şiirinde babasının ahlakını ve cömertliğini miras aldığını söylediği gözlemlenmektedir. Mersiye nazmında son derece açık ve net bir üslup benimsediği, ancak çoğu mersiyesinin hüzün ve acıdan kaynaklanmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte oğlu için nazmettiği mersiyesinde, samimi bir duygulanım göze çarpmaktadır.³³ Mersiye temasına hasrettiği kasidelerinde de methiyelerinde olduğu gibi alışıldık motiflerden geniş ölçüde istifade ettiği tespit edilmektedir. Örneğin; ölen kişinin ardından dünya kaim olduğu müddetçe ağlanması ve dövünülmesi için yapılan davet, soydaşların kalplerine düşen hüzün ve keder, kaybedilen insanın maddi-manevi yerinin doldurulamayacağı ve üzüntü dolayısıyla uykunun haram olması gibi motifler Ferezdak'ın ağıtlarında yaygın şekilde kullanılmaktadır. Ferezdak erken dönem Arap şiirinde ortaya çıkan mersiye geleneklerine mutabık kalarak ağıt yaktığı kişiyi ölümünün ardından övmektedir. Dolayısıyla bazı mersiye beyitlerini, müteveffa kişiler için söylenmiş geçmiş zamana matuf methiyeler olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Ferezdak mersiyelerinde konu edindiği kişinin geçmişteki muteber konumunu bilhassa vurgulamaya dikkat etmektedir. Ölüm gününün insanların kalplerine yüklediği acı ve karamsarlık, yine onun şiirinin motiflerinden birisidir. Ferezdak artık ebedî ârâmghâhına uğurlanan kişinin bir zamanlar yaptığı iyilikleri zikretmek suretiyle, kalplerdeki burukluğun

³³ Athraa Abdullah Abed Abed, *el-Ferezdak'ın Şiirinde İslam'ın ve Ehl-i Beyt Sevgisinin Etkisi* (Kayseri: Sesiyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48.

şiddetini arttırmayı hedeflemektedir.³⁴

Şair üslup gereği yitirilen kişinin hayattayken ihsanlarda bulunduğu kimseleri de onun ardından ağlamaya davet etmektedir. Örneğin; bu sayede askerlerin kaybını zikrederek şiirini adadığı kişinin askerî yeteneğini veya fakirleri zikrederek konu edindiği kişinin cömertliğini vurgulamaktadır. Şairin izlediği bu klasik metot, insanların düşüncelerini yönlendirme kudretine sahip olduğu için son derece başarılıdır. Şair gerekli gördüğü noktalarda, ölünün kaybı dolayısıyla insanların başına gelen talihsizliğe veya onun yerinin doldurulmayacağına yaptığı vurguyu, müteveffanın mirasının yahut siyasetinin devam ettirileceği söylemleriyle dengelemeyi ustalıklı başarmaktadır. Nitekim düşmanlar tarafından, hasım kabile veya hizbin bu ölüm dolayısıyla tamamen biçare kaldığının düşünülmesi, istenilen bir durum olmaktan kesinlikle uzaktır.³⁵ Ferezdak'ın mersiye nazmettiği kişilerin ardından dahi hicviye söylemekten geri durmaması, onun hiciv dürtülerinin ne denli güçlü olduğunu göstermektedir. Onu bu müteveffaları hicvetmeye sevk eden unsur ise, muhtemelen değişen siyâsî konjonktürlerdir. Bu bağlamda, vefatının ardından etkileyici bir mersiye nazmettiği Haccâc'ı ve ona yakın kimseleri, bir süre sonra Süleyman b. Abdî'l-Melik'i methettiği bir kasidesinde hicvetmesi zikredilebilir. Ağıt yaktığı birisinin ardından nasıl yergisel ifadeler sarf edebildiği Ferezdak'a sorulduğunda, Allah'ın bir topluluğu bıraktığı zaman kendisinin de onları bırakacağını dile getirdiği kaydedilmektedir.³⁶ Ferezdak'ın Hilâl b. Aḥvez el-Mâzinî'nin (ö. 102/720) ardından söylediği bir mersiyesi beş beyitten teşekkül etmektedir:

1. "أَرَى الْمَوْتَ لَا يَبْقَى عَلَى ذِي جَلَادَةٍ وَلَا غَيْرَةٍ إِلَّا دَنَا لَهُ مُرْصِدًا

2. أَمَا تُصَلِّحُ الدُّنْيَا لَنَا بَعْضَ لَيْلَةٍ مِّنَ الدَّهْرِ إِلَّا عَادَ شَيْءٌ فَأَفْسَدًا

3. وَمَنْ حَمَلَ الْخَيْلَ الْعِتَاقَ عَلَى الْوَجَا تَقَادُ إِلَى الْأَعْدَاءِ مِثْقَى وَمَوْحَدًا

4. لَعَمْرُكَ مَا أَنْسَى ابْنَ أَحْوَزَ مَا جَرَتْ رِيَاحٌ، وَمَا فَاءَ الْحَمَامُ وَغَرَدًا

5. لَقَدْ أَدْرَكَ الْأَوْتَارَ إِذْ حَمِيَ الْوَعْيَى بِأَزْدِ عُمَانَ، إِذْ أَبَاحَ وَأَشْهَدًا"

³⁴ bk. Toprak, *Sıradışı Bir Emevî Valisi Haccâc*, 313-315.

³⁵ bk. Toprak, *Sıradışı Bir Emevî Valisi Haccâc*, 309-311.

³⁶ bk. Toprak, *Sıradışı Bir Emevî Valisi Haccâc*, 313-315.

“1. Görüyorum ki ölüm, (savaşçılar arasında) ne dayanıklılık ne de gayret sahibini bırakıyor. (Bilakis en iyi savaşçıya bile avını) gözleyen (yırtıcı bir hayvan gibi) yaklaşıyor.

2. Hey (gidi)! (Talihsiz) bir şey dönüp de (saadetimizi) bozmadan, dünya (şartları), feleğin (mutlu) gece(lerin)den birazını bile doğru düzgün bize (sunmaz).

3. (Ölüm, uzun yolculuklar yapmaları sebebiyle) toynakları incelen (ve hareket esnasında) ikiyeşerli veya tek baş(ları)ına sürülen asil atları düşmanların üzerine hamle ettiren (babayiğit) kişiyi (dahi esirgemiyor).

4. Ömrüne yemin olsun ki rüzgârların estiği, güvercinlerin gölgelenip öttüğü müddetçe İbn Ahvaz'ı unutmayacağım.

5. Ezd 'Umân'da, savaş şiddetlendiği zaman intikamlar(ını) aldı ve (inancını) ilan ederek şehadet getirdi.”³⁷

Şairin bu kısa mersiyesi, pek çok ağıtta olduğu gibi, hikmet esintilerinden de izler taşımaktadır. Örneğin; şiirin *maçla*'nda ölümün tahripkârlığına yapılan vurgu, klasik Arap şiiri incelendiğinde, sayısız örnekte tesadüf edilebilecek bir kullanımdır. Yine ikinci beyitte karşımıza çıkan “felek”, “zaman” veya “kader” manasındaki *dehr* kavramı, kadim Arap şiirinin vazgeçilmez motiflerinden birisidir ve bilhassa mersiyelerde sıkça istifade edilen bir kavramdır.³⁸ Ferezdak manzûmesinin devamında yine mutat kullanımlara bağlı kalmakta ve dünyada yaşam devam ettiği müddetçe müteveffayı yâd edeceğini anlatmaktadır.

Sonuç

Emevî Döneminin en meşhur Arap şairleri arasında yer alan Ferezdak'ın şiir mirası, günümüzde dahi kapsamlı bir divanı teşkil edebilecek yeterliliktedir. Divanının takriben altı yüz elli sayfaya ulaşması, onun ne kadar velut bir şair olduğunu göstermeye kâfidir. Üstelik bu hesaplamada onun günümüze ulaşamayan ve tamamen unutulmuş şiirleri göz ardı edilmiş durumdadır. Kapsamlı divanına rağmen, Ferezdak'tan şiirde büyük yenilikler ortaya koymasını yahut daha önce hiç kullanılmayan form ve metotlarla şiirler inşa etmesini beklemek doğru olmayacaktır. Nitekim onun yaşadığı çağ, klasik metotların son derece revaç gördüğü ve dinleyicileri layıkıyla etkilemeye muvaffak olduğu bir asırdır. Bununla birlikte onun şairlik sanatında ulaştığı zirve, hayranlık uyandıran son derece keskin bir şiirsel zekâyâ, dinleyicilere sunulan geniş bir imgeleme ve tekdüzelikten uzak, eğlenceli bir nazım anlayışına işaret etmektedir. Öyle ki onu

³⁷ el-Ferezdak, *Divânu'l-Ferezdak*, 122.

³⁸ *Dehr* kavramının klasik Arap şiirindeki kullanımı için bk. Esat Ayyıldız, “Klasik Arap Şiirinde Zaman Olgusu ve Kökeni”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022), 67-97.

Emevî Döneminin en seçkin üç şairi arasına yerleştiren kadim ve modern edebî geleneklerin son derece isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Ferezdak, şiir sanatındaki ustalığına rağmen, bilhassa şahsiyeti dolayısıyla, geçmişten günümüze edebiyat tarihçilerinin sıkı bir eleştirisine maruz kalmıştır. Şahsiyeti hususunda, bilhassa çapkınlığı, utanmazlığı, müstehcen sözler kullanması, korkak ve kindar olması gibi haslet ve temayülleri dolayısıyla kınanmıştır. Şairliği hususunda ise, genellikle beğendiği şairlerin manzûmelerinden intihal yapması ve methettiği kişileri ilerleyen süreçte yermesi gibi tutarsızlıkları dolayısıyla tenkit edilmiştir. Ferezdak hakkındaki bu minvaldeki edebî gelenekler son derece olumsuz bir tutumu yansıtsa da şairin suçlandığı mezkûr ithamların fazlasıyla mübalağalı olduğunu kabul etmek gerekir. Örneğin; Ferezdak'ın intihal yapma tutkusu, muhtemelen gerçeklik sınırlarını fazlasıyla aşacak şekilde abartılmıştır. Öyle ki onun on şiirinden dokuzunun intihal olduğunu öne süren iddiaların gerçek olması akla yatkın değildir. Nitekim böylesi bir intihalin mevcudiyeti durumunda, şairin çağdaşları tarafından asla beğenilmeyeceği veya şiirlerinin tamamen alaycılıkla karşılanacağı aşîkârdır; ama onun hakkındaki kayıtlar böylesi bir durumu ispat etmekten uzaktır. Şairin övgü-yergi dengesi hususundaki tutarsızlığı da yine fazlasıyla abartılan bir durumdur. Nitekim övdüğünü yermek veya yediğini övmek, Arap edebiyatında pek çok şairin biyografisinde görülebilecek bir durumdur. İslam öncesinde şairlik sanatı tam manasıyla profesyonellik kazanamadığı için bu minvaldeki tutumlara az rastlanıyor olsa da şiir-caize çıkmazına sıkışan gelecek kuşaklara mensup pek çok seçkin şair, kendisini bu durumdan kurtaramamıştır. Üstelik bu durumda sadece maddî kaygıların değil, siyasî dengelerin de büyük bir etkisi vardır ve şairlerin kendilerini başlarına gelecek potansiyel fenalıklardan kurtarabilmeleri için en büyük hüneleri olan nazım sanatına başvurmaları, esasen mazur görülebilecek bir yaklaşımdır. Bilhassa İslâmî Dönem Arap edebiyatında karşımıza çıkan bu anlaşılabilir durum, Ferezdak'ın bu denli kınanmasını gerektirmemektedir. Üstelik onun Ehl-i Beyt'e olan bağlılığı, kimi zaman farklı hiziplerle de ilişki kurmuş olmasına karşın, şairin samimiyetten bütünüyle uzak olmadığını güzel bir göstergesidir. Ferezdak'ın şahsiyetine atfedilen çapkınlık veya müstehcenlik gibi nahoş tutumlar ise, İslam öncesi şiir geleneklerinin bir devamı niteliğinde görülebilir. Hilekârlık, korkaklık veya kindarlık gibi fitri temayülleri ise, edebiyat disiplini açısından, sadece şiirlerine yansıdığı boyutlarda bahse konu olmayı hak etmektedir. Hanımı en-Nevvâr ile arasındaki ilişki sonucunda husule gelen edebî ürünler, bu duruma örnek verilebilir.

Ferezdak'ın divanındaki şiir türleri tetkik edildiğinde, onun şairlik yeteneğinin bilhassa övgü ve yergi sanatlarında tezahür ettiği gözlemlenmektedir. Farklı siyasî grupları metheden şair, bilhassa Ehl-i Beyt'i övdüğü methiyelerinde samimi duygularını yansıtmaya muvaffak olmuştur. Buna karşın Emevî

otoriteleri için nazmettiği methiyelerinin de son derece başarılı olduğunu söylemek mümkündür; ama bunların samimiyeti hususunda kesin bir çıkarım yapmak güçtür. Hangi kesime nazmedilmiş olursa olsun, Ferezdak'ın memdûhunu abartılı ifadelerle övmekten çekinmediği, dolayısıyla methiyelerinin son derece mübalağalı ifadeler ihtiva ettiği gözlemlenmektedir. Övülen özelliklere baktığımızda, şairin mutat anlamları benimsediği ve bu doğrultuda memdûhunun cömertliğini, cesaretini, savaçlığını, erdemini, dindarlığını, gücünü, kararlılığını ve statüsünü vurgulamayı tercih ettiği tespit edilmektedir.

Ferezdak'ın hicviyeleri, onun en güçlü sanatsal yönü olarak kabul edilmektedir. İğneleyici dizeleri sayesinde insanlar arasında belirli bir saygınlık/korkutuculuk kazanmayı başardığı; ancak keskin dili nedeniyle zaman zaman müşkül durumlara da duçar olduğu tespit edilmektedir. Elbette onun bu durumu, tipik bir hicivcinin ahvalinden pek de farklı değildir. Ferezdak her ne kadar pek çok âlim tarafından korkaklıkla itham edilmişse de onun hiciv sanatında gösterdiği şecaat, dikkat çekici bir gözü karalığa da işaret etmektedir. Nitekim hiciv sanatı ilgi çekici bir tür olmasına karşın, şairin üzerine toplayacağı öfke bulutları nedeniyle, her zaman tehlikeli bir sanat olagelmıştır. Bu bağlamda, Ferezdak'ın muhtemelen döneminin en güçlü ismi olan Emevî Halifesi Muâviye'yi dahi, ima yoluyla olsa da ölümle tehdit etmesi, onun lafını esirgemeyen birisi olduğunu ve hiciv sanatındaki cesaretini göstermeye yetmektedir. Gerçi bazı otoriterler bu şiirin orijinalitesini kabul etme hususunda tereddüt göstermektedir; ama bu şiirin Ferezdak'a ait olduğu görüşünü savunan ulemanın kanaati doğru olmasa dahi şairin diğer şiirleri de onun cesaretini göstermeye fazlasıyla kâfi gelecektir. Çağdaşlarının ve seleflerinin ürünleri arasından Ferezdak'ın hicviyelerinin temayüz ettiği nokta ise, şairin hiciv sanatındaki keskin zekâsı ile ilişkilidir. O vermek istediği anlamı, iktiza ettiği hale göre, gerek sarih gerekse müphem şekilde verebilmekte ve temalar arasında başarılı bir denge kurmayı başarmaktadır. Bu duruma, kaside bünyesine *faḥr* temasını da dâhil ederek hicviyelerini güçlendirmeyi başarması örnek verilebilir. Hiciv ve faḥr arasında kurulan insicamlı birliktelik İslam öncesi edebiyat geleneklerine dayansa da kendisiyle ve atalarıyla övünme hususunda son derece azimli bir profil çizen Ferezdak, bu alanda dikkat çekici bir başarı elde etmiş durumdadır.

Ferezdak'ın divanında mersiye kasidelerine rastlamak da mümkündür. O, mersiye nazmında açık ve net bir üslup benimsemektedir; ama onun ağıtlarının genellikle samimi bir hüzün ve acıdan beslenmediği düşünülmektedir. Mamafih oğlu gibi gerçekten değer verdiği insanların ardından nazmettiği şiirlerinde sahici bir duygulanımın bulunduğu aşikârdır. Mersiye nazmında benimsediği metot, genel itibarıyla seleflerinin ve çağdaşlarının kullandıklarını yansıtmaktadır. Müteveffanın geçmişteki saygın konumuna değinmekte, ölüm ve kader motiflerine göndermelerde bulunmakta ve yaşanan kaybın yıkıcılığı ile merhumun yerinin doldurulamayacak olmasına vurgu yapmaktadır. Genellikle

bir mersiye şairi olarak anılmayan Ferezdak'ın bu sanattaki ilginç yönlerinden birisi, ölümünün ardından mersiye nazmettiği insanları dahi sonradan hicvetmekten çekinmemesidir. Bu durumun değişen siyasal konjonktürle alakalı olduğunu söylemek mümkündür. Sonuç itibarıyla bu yetenekli şair kimi zaman iğneleyici bir dille yâd edilse de miras bıraktığı hacimli külliyyatı, onun bu büyük şöhretini korumaya nasıl hâlâ muvaffak olduğunu göstermek için kâfidir. Edebî kıymetinin yanı sıra, pek çok şiiri büyük bir tarihî değere de sahiptir ve bunlar tarih disiplini açısından en az bir vakanüvistin kayıtları kadar önemlidir.

Kaynakça

- Abed, Athraa Abdullah Abed. *el-Ferzadak'ın Şiirinde İslam'ın ve Ehl-i Beyt Sevgisinin Etkisi*. Kayseri: Ersiyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ayyıldız, Esat. "Klasik Arap Şiirinde Zaman Olgusu ve Kökeni". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022), 67-97. <https://doi.org/10.33415/daad.1037608>
- Blachère, Régis. "al-Farazdaq". *The Encyclopaedia of Islam*. Ed. B. Lewis vd. 2/788-789. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2 Cilt. Weimar: Verlag von Emil Felber, 1898.
- el-Cumaḥî, Muhammed b. Sellâm. *Ṭabaḳātu's-şu'arâ'*. haz. Josef Hell - Taha Ahmed İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî: el-'Aşru'l-İslâmî*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif bi-Mışr, ts.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi III: Emeviler Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012.
- Ergin, Ali Şakir. "Ferezdak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ferezdak. *Dîvânu'l-Ferzadak*. haz. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Furat, Ahmet Subhi. *Arap Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.
- van Gelder, G. J. H. "al-Farazdaq, Hammâm ibn Ghâlib". *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. J. S. Meisami vd. 1/219-220. Londra-New York: Routledge, 1998.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Huart, Clement. *Arap ve İslâm Edebiyatı*. çev. Cemal Sezgin. Ankara: Tisa Matbaacılık Sanayii, 1971.
- Ibn Hischam, Abd el-Malik. *Das Leben Mohammed's nach Mohammed ibn Ishak, Bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam, Aus dem Arabischen übersetzt von Gustav Weil*. çev. Gustav Weil. Stuttgart: Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung, 1864.

- İbn Hızam. *Cemheratu'l-ensâbi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1403/1983.
- el-İşfehânî, Ebû'l-Ferec Alî. *Kitâbu'l-egânî*. thk. İhsân Abbâs - İbrahim es-Se'âfîn. 25 Cilt. Beyrut: Dâr Şâdir, 1429/2008.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *A'lâmu'n-nisâ' fi 'Âlemeyyi'l-'Arab ve'l-İslâm*. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.
- Nallino, Carlo-Alfonso. *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade*. çev. Charles Pellat. Paris: G. P Maisonneuve, 1950.
- Schaade, A. "Ferezdak". *İslâm Ansiklopedisi*. 4/556-558. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1948.
- Seller, Yusuf. *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 17 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1975.
- Suzan, Yahya. *Arap Şiirinde Hiciv: Başlangıçtan Abbâsî Dönemine Kadar*. Konya: Aybil Yayınları, 2012.
- Toprak, M. Faruk. *Klasik Arap Şiirinde Ehl-i Beyt ve Şîa*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Toprak, M. Faruk. *Sıradışı Bir Emevî Valisi Haccâc*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Tur, Salih. *Ahtal, Ferezdak ve Cerîr'in Şiirlerinde Medih ve Hiciv*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Tuzcu, Kemal. "Bir Emevî Şairi: Kuseyyir 'Azze". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44/1 (2004), 17-30.
- Tüz, Tayyib. "Emevîler Dönemi Siyasi Şiir 'Ferezdak' Örneği". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (2015), 259-272.
- Ürün, Ahmet Kâzım. "Fuḥūlu'ş-Şu'arâ (el-Aḥṭal, Cerîr, el-Farazdak) ve en-Nakâ'id". *S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 11 (1997), 53-73.
- Yanık, Nevzat H. *Arap Şiirinde Tasvir*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010.
- Yusuf, Halid. *el-Hicâ' 'inde Cerîr ve'l-Ferazdak*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Rihâbi'l-Ḥadîş, 2010.
- ez-Zirikî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Gerçekle Kurgu Arasında: Refik Halid Karay'ın *Kadınlar Tekkesi* Romanında Din Anlayışı

Öz: Cumhuriyet döneminde kapatılan tekke ve zaviyelerin varlıklarını devam ettirdikleri tezinden hareketle cumhuriyetin ilk döneminde yazılan romanlarla aynı düzlemde kaleme alınan romanlardan biri de *Kadınlar Tekkesi* romanıdır. Dine, dini kurumlara ve dini yaşayış biçimlerine yönelik eleştirel yaklaşımı yozlaşan tekke ve zaviyeler örneği üzerinden kaleme alan eser, ana hatlarıyla Baki adındaki sahte şeyhin kadınları tuzağına nasıl düşürdüğünü ve kadınların ona nasıl razı olduklarını konu edinmektedir. Refik Halid Karay, *Kadınlar Tekkesi* romanının *Başlangıç* bölümünde eseri hem gerçek bir hikâyeye dayandırmakta hem de gerçek bir hikâyeye olarak adlandırdığı *Başlangıç* kısmını bir romancı taktiği ve konusunun da hayal mahsulü olabileceğini ifade etmektedir. Bu makale, hacimli bir eser olan *Kadınlar Tekkesi* adlı romanı özetlemeye, karakterlerini tanıtmaya, romanda işlenen din olgusunun hangi karakterlerle hangi kavramlar üzerinden nasıl işlendiğini irdelemeye ve romanın gerçek bir hikâyeye mi dayandığını yoksa hayal ürünü mü olduğunu çözümlemeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Refik Halid Karay, Kadınlar Tekkesi, Roman, Din, Tasavvuf.

Mehmet
Şamil
BAŞ* 

Fact versus Fiction:

The Understanding of Religion in Refik Halid Karay's *Kadınlar Tekkesi* Novel

Abstract: *Kadınlar Tekkesi (Women's Lodge)* is one of the novels written in the same direction with those produced in the first period of the Turkish Republic considering the thesis that the dervish lodges and zaviyas continued their existence after they had been closed during the republican period. The work, which adopts a critical approach to religion, religious institutions, and religious lifestyles on the example of degenerating dervish lodges and zaviyas, mainly mentions how a fake sheikh named Baki lured women into his trap and how women consented to him. While Refik Halid Karay bases the work on a true story in the introductory part of his novel named *Kadınlar Tekkesi* and states that the introductory part, which he calls a true story, is a novelist's tactic and its subject can be a figment of imagination. This article tries to summarize the novel named *Kadınlar Tekkesi*, which is a voluminous work, to introduce its characters, to examine how, with which characters and through which concepts the phenomenon of religion in the novel is handled, and to analyze whether the novel is based on a true story or is it a figment of imagination.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Refik Halid Karay, Kadınlar Tekkesi, Novel, Religion, Sufism.

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı. E-posta: mehmentsamil.bas@erdogan.edu.tr -ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>.

Giriş

Osmanlı'nın son yüzyılında yaşanan büyük siyasi ve toplumsal değişimlere paralel olarak Tanzimat sonrası hemen her konuda yüzünü Batı'ya çeviren ve özellikle Cumhuriyetin kurulması aşamasında ve sonrasındaki yeni ilke ve inkılaplar ile birlikte şekillenen Türk toplumunda eski ile yeninin birbiriyle mukayese edildiği; geleneği takip eden ve önceleyenlerin hangi sebeplerle gerici görüldüğü ve onların Cumhuriyet ideolojine nasıl ters düştüğünü ve ayak dirediklerini konu edinen pek çok roman yazılmıştır.¹

Cumhuriyete geçişin ilk çeyreğinde yazılan ve öncelikle gazetelerde tefrika edilen romanlarda² yeni yaşam tarzının din ve dinî değerlerle olan ilişkisi değil daha çok dinin nasıl kötü yaşandığının ve işlevini yitirmiş görülen geleneklerin Cumhuriyet ideolojilerine nasıl zarar verdiği ele alınmaya çalışılmıştır. “*Flaubert'in, mimesis ilkesinden yola çıkarak roman için yaptığı ve yaklaşık 200 yıldan beri geçerliliği olan “sokakta gezdirilen ayna” eğretilmesinin, erken Cumhuriyet'in oluşum sürecinde ve sonrasında yazılan Türk romanları için de geçerli olduğu*”³ Kadınlar Tekkesi romanı için de söylenebilir. Zira *Kadınlar Tekkesi*, işte bu mimesis ilkesinden hareketle, yaşandığı iddia edilen hikâyesiyle birlikte dini kendi amaç ve çıkarları uğrunda yaşayış biçiminin toplumda nasıl bir sosyolojik farklılığa ve yozlaşmaya sebep olduğunun resmini çekmeye çalışan Cumhuriyet dönemindeki “dini değerlere karşı sükût eden” ve “din adamına olumsuz bakış” içeren romanların⁴ güçlü bir halkasını temsil etmektedir.

Yazılış hikâyesini, bölümlerini ve özetini vererek karakterlerini tanıtip din ve dine dair konuların romanda nasıl işlendiğini ortaya koyacağımız bu çalışma aynı zamanda Kadınlar Tekkesi romanında işlenen hikâyenin gerçek mi yoksa kurgu mu olduğunu da çözümlenmeye çalışacaktır.

1. Refik Halid Karay Hakkında

15 Mart 1888 İstanbul-Beylerbeyi doğumlu Refik Halid Karay, Mudurnu'dan İstanbul'a göçen Karakayış ailesindedir. Galatasaray Sultanisi ve Mekteb-i Hukuk mezunu olup gazetecilik hayatı Meşrutiyet sırasında başlamıştır. Fecr-i Atı

¹ İlgili romanlar için bir yol haritası bağlamındaki çalışmalar için bk. Seyit Battal Uğurlu - Selvi Demir, “Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Tekke Ve Zaviyeler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (Kış 2013), 367-379; Abdullah Özbolat, “Bir Ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili”. *Turkish Studies* 7/4 (2012), 2473-2483.

² Cumhuriyetin ilk yıllarında yazılan Türk romanlarındaki din olgusu için bk. Serdar Demircan, *Türk Romanında Dinler ve İnançlar (1924-1928)*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

³ Uğurlu - Demir, “Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Tekke Ve Zaviyeler”, 368.

⁴ Bu konudaki romanlar için bk. Edanur Aka, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Hz. Peygamber (S.A.V.) Algısı (1920-1940)*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

edebiyat topluluğunun kurucularındandır. Siyasal yazıları dolayısı ile İttihat ve Terakki hükümetince 1913-1918 yılları arasında Anadolu'ya sürgüne gönderilmiştir. 1. Dünya Savaşı'nın son yılı İstanbul'a dönmüş ve Robert Kolej'de öğretmenlik yapmıştır. Posta-Telgraf Genel Müdürlüğü ile Sabah Gazetesi başyazarlığı görevlerinde bulunmuştur. İstanbul'da "Aydede" mizah dergisini; siyasal yazıları dolayısı ile 1922-1938 yılları arasında yurtdışı sürgünlüğünü geçirdiği Halep'te "Vahdet" gazetesini çıkarmıştır. Kurtuluş Savaşı sonrası düşmanla işbirliği yaptıkları öne sürülerek Türkiye'den sürgün edilen ve Lozan Antlaşması'nın sürgün edilecek insanların sayısının 150'yi geçmeyecek olması maddesine göre düzenlenerek sürgün edilen "yüzellilikler" listesinde yer almıştır. Refik Halid, başta kendisi olmak üzere 1938 yılında Mustafa Kemal Atatürk tarafından Yüzellilikler'in affedilmesiyle İstanbul'a dönmüştür. Yirmi'den fazla romanı, çeşitli dergi ve gazetede günlük yazılarıyla Türk Edebiyatı'nın önemli kalemlerinden biridir. 18 Temmuz 1965 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.⁵

İstanbul'u ve İstanbul hayatını en iyi bilen, "1940'lı yıllardan başlayan İstanbul'daki siyasi değişimin sosyal hayata yansımaları"⁶ en iyi işleyen yazarlarımızdan biri olan "Refik Halit'in yazılarında görülen ilk özellik, kullandığı dilin arkadaşlarının eserlerindeki dile benzememesidir. Bu dil, geleceği müjdeleyen pürüzsüz, sade ve kıvrak bir Türkçedir. Asıl önemli olan, Refik Halit'in hiçbir iddiada bulunmadan bu yolu seçmiş olmasıdır...Bir İstanbul çocuğu olan ve eski İstanbul'un konaklarını, yalılarını, gezi yerlerini ve âlemlerini iyi bilen" Refik Halid, "Türk toplumunun Tanzimat'tan sonraki 100 yıllık hayatı, bütün görenek ve gelenekleriyle romanlarında yer alır".⁷

2. Kadınlar Tekkesi Romanının Yazılış Hikâyesi

Refik Halid Karay romanın giriş bölümünde verdiği bilgilere göre gerçek bir olaya dayandığını söylediği eserinin kurgusuyla çalıştığı gazetede 12 Haziran 1941 tarihinde tanışmıştır. Buna göre gazeteci arkadaşlarından biri başmuharrir yaptığı bir röportajı sunmaktadır. Röportajı yapan odadan çıktıktan sonra başmuharrir "Hocam... şunlara bir göz gezdiriniz. Çok enteresan bir iş, bir skandal... Sizi alakadar edeceğini sanıyorum. Göreceksiniz, memlekette din hâlâ ne mükemmel bir cer vasıtası oluyor, ne entrikalara alet ediliyor! Hem de münevverler muhitinde, yüksek sosyete... Gazetede bunu meydana koyacağım, hükümeti harekete getireceğim"⁸ diyerek meseleyi Karay'a açar.

⁵ Refik Halid Karay'ın hayatı hakkında bkz. Yenal Ünal, *Yakın Dönem Türk Tarihinde Refik Halid Karay* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013); Şerif Aktaş, *Refik Halid Karay* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986).

⁶ Kübra Olkay, *Refik Halid Karay'ın Romanlarında İstanbul'un Sosyal Yaşamı* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 21.

⁷ Agah Sırrı Levend, "Ölümünün İlk Yıldönümünde: Refik Halid Karay", *Türk Dili* 179 (1966), 1086-1087.

⁸ Refik Halid Karay, *Kadınlar Tekkesi* (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2. Basım), 5.

Refik Halid Karay inanmakta zorluk çektiği ve ehemmiyetli gördüğü bu konunun peşini bırakmaz. Günler sonra neden neşredilmediğini sorgular ve şu cevabı alır: “Hükümet izin vermedi. Galiba nüfuzlu bir adam meselenin ortaya atılmasını, dal budak salmasını istemiyor. Malum ya, şimdi harp dolayısıyla matbuat büsbütün kösteklendi. Şu sırada bir temizlik amelisinin tenkid edilmesi bile hoş karşılanmamaktadır.”⁹ II. Dünya Savaşı bittikten sonra bu röportaj da unutulur. Karay, emniyet teşkilatından bir kişiyle bir otelde karşılaştığında bu mesele hakkında bir malumat sahibi olup olmadığını sorar. Bu kişiden aldığı bazı bilgilerle de olayın detaylarını öğrenir ve okuyup işittiklerini roman şeklinde kaleme almaya başlar. Bu nedenle de romanın giriş cümlelerini “okuyacağınız uzun hikâyenin esası bu gerçek vakaya dayanmaktadır. İsterseniz şu başlangıcı bir romancı taktiği ve mevzuunu da tamamıyla hayali farzedebilirsiniz” diyerek bitirir.

3. Kadınlar Tekkesi Romanının Bölümleri

Roman iki cilt (kitap) ve her cilt dörder bölüm olarak ilk kez 1956 yılında yayınlanmıştır. 1964 yılından itibaren ise tek cilt halinde yayınlanmaktadır. Romanın *Gönüllü Halayıklar* (s.7-62), *Centilmen-Evliya* (s.63-122), *Koruda Aşk Dersleri* (s.123-188) ve *Yıldızsız Kalan Mektup* (s.189-249) adlarını taşıyan kısımları Birinci Kitap adıyla; *Şii Güzeli* (s.251-308), *Aşk Neşidesi* (s.309-369), *Devlet Kuşu* (s.371-428) ve *Gizli Mezar* (s.429-496) adlarını taşıyan kısımları ise İkinci Kitap adı altında yayınlanmıştır.¹⁰

Kitaba isim olan “Kadınlar Tekkesi” romanda bu isimden başka *Şeyh Baki Tarikatı* (s.14), *Salon Tekkesi* (s.14), *Salon Kadın Tarikatı* (s.14), *Kadınlar Ağılı* (s.154), *Kadınlar Dalyanı* (s.69), *Zeyrek Takımı* (s.71), *Tekkeçiler* (s.71), *Gizli Teşkilat* (s.114) ve *Baki Tarikatı* (s.309) adlarıyla da geçmektedir.

Bazı çalışmalarda *Kadınlar Tekkesi* romanının olumlu anlamda kadın sufileri konu edindiği belirtilse de¹¹ İstanbul Eyüp'teki “Kadınlar Tekkesi” adıyla anılan ve sıkıntıya düşen kadınlara hem bir sığınma yuvası olan hem de onlara psikolojik destek verip zanaat sahibi olmalarını sağlayan Hatuniye Dergâhı'nın¹² Refik Halid'in *Kadınlar Tekkesi* romanı ile isim benzerliğinden ve ismine bir gönderme yapmaktan başka bir bağlantısı yoktur.

⁹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 6. Romandan yapılan aynen alıntılarda imlâ hatalarına dokunulmamıştır.

¹⁰ *Kadınlar Tekkesi* romanının incelemeye tabi tuttuğumuz baskısı 504 sayfa olup son 8 sayfası sözlüktür.

¹¹ Bk. Hülya Küçük, “Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği”, *İSTEM* 5/10 (2007), 68.

¹² Bk. Cahit Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 298. Tekke ve zaviyelerin işlevleri hakkında ayrıca bk. Ahmet Yapıcı, *Türkiye'de Tekke Ve Zaviyelerin Kapatılmasının Sosyolojik Sonuçları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 41-55.

4. Kadınlar Tekkesi Romanının Özeti

Gönüllü Halayıklar adıyla başlayan birinci kısım, elli beş altmış yaşları arasında, boylu boslu, sırtı henüz kamburlaşmamış, gayet yakışıklı bir adam olarak takdim edilen Baki'nin, gece yarısına doğru Zeyrek'teki konağın üst katına çıkması ve kendisini burada bekleyen müridesi üç kadın tarafından hakkında yeterince malumat verilen "Gülzar Merasimi" gereğince yatağına yatırılmasıyla başlamaktadır. Bu kadınlar Peryal, Melal ve Memhure'dir. Onlara refakat eden ise ikinci karısı Afıtap Hanım'dır.

O gece Baki'nin yanında nöbet tutacak olan kadın Peryal'dir. Uyumadan önce Peryal'in aklından geçenler, onun bu tekkeye nasıl düştüğü hakkında bilgiler vermektedir. Baki'nin diğer mürideleri ile tertip ettiği bir tuzakla derviş kılığına soktukları bir adamın Eyüp Camii avlusunda Peryal hanıma parası Bersad Hanım'dan çıkan üç pırlanta taş vermesi ve bu emanetleri Şeyh Baki'ye vermesi gerektiğini söylemesi ile değişen hayatı anlatılmaktadır. Melal hanım'ın dilinden kadınlar tekkesinin nasıl bir yer olduğu zikredilmektedir.

Gönüllü Halayıklar kısmına yansıyan en önemli mevzu Baki'nin üzgün oluşudur. Bunun sebebi de kendisine yüz vermeyen Neşide'dir. Neşide'yi kurduğu bir tuzakla tekkenin müdavimlerinden Fıtnat Hanım'ın oğlu İrfan ile evlendirmiştir. Bu hususta Melal hanımın, kıskançlığını yenmesi için maddi ve manevi yardımları olacak, kızı İrfan'a istemek için büyük emek sarf edecek ve düğün onun konağında düzenlenecektir. Kendisi de hazırladığı *Mukayeseli Garp ve Şark Mistisizmi* hususundaki kitabı için Avrupa seyahatine çıkacaktır. Lakin ünsiyet sağlasın diye gülzar merasimine edep erkân öğrenmek üzere soktukları Neşide, Baki ile yalnız kalınca ağlaya ağlaya konaktan kaçmıştır. Memhure bir mektupla durumu Melal'e aktarır ve Melal derhal İstanbul'a döner. Şeyhi memnun etmek isteyen Memhure, Melal, Afıtap, Fıtnat ve Samiye hanımlar bununla dertlenmektedir. Hatta Neşide'nin eşi İrfan da bunlar arasına katılmış Neşide'nin ne olurda olsun şeyhe hizmet etmesi gerektiğini söylemektedir.

Centilmen-Evliya kısmı Memhure'nin ağabeyi olan Emced'in kardeşini bu bataktan kurtarma çabasıyla Doktor Şükrü Şakir beyle olan diyalogları ile başlar. Emced daha sonra Baki hakkında malumat sahibi olmak için emniyet müdürlüğüne uğrar ancak Baki hakkında yeterli bilgi alamaz. Zira Abdi Rıza'nın koruması altındadır. Emniyetten çıkışta Süha Kalenderli'ye rastlar. Pek ayık gezmeyen veziceci Süha Bey dilinin döndüğünce Baki'yi kötüleyecektir. Emced akşam yemeğine Memhure'nin İrfan ve Neşide'yi davet ettiğini öğrenir. Neşide'nin güzelliği karşısında şaşkındır. Baki'yi kıskanmaya başlar.

Peryal Memhure ve Melal görgüsüz olarak gördükleri Neşide'nin bundan dolayı Baki'ye yüz vermediklerini düşündüklerinden onu çeşitli balolara götürürler, giyindirirler ve sosyete de ona da çevre yaptırmaya çalışırlar. Bu kısımda Memhure'nin başından geçen aşk maceraları anlatılmakta ve Baki'nin tuzağına Bersad Hanım aracılığı ile nasıl düştüğüne değinilmektedir. Keramet süsü verilen

bir dizi olay ve nihayetinde Bakî'nin insan tiplerini kategorize ettiği elli küçük şişe hikâyesi ile Bakî'nin müridesi oluşu anlatılmaktadır.

Neşide'ye kurulan tuzakların bir diğeri bu kısımda anlatılmaktadır. Eşinin işte, Fitnat hanımın eltilisinde ve Samiye hanımın çarşıda olduğu bir zaman diliminde Bakî, Samiye'den aldığı anahtarını kullanarak Neşide'nin evine girer. Ona yalvarır yakarır. Aşkını ilan eder. Neşide öncelikle onu evden kovmak ister ancak Bakî onu sözleriyle kandırmayı başarır. Öyle ki üzülmeyin diye kendisini arada bir ziyarete geleceğini bile söyler. Bakî zeki bir hamle ile evden çıkıp hemen gözden kaybolur. Neşide, bu ihtiyar adama bir şey olmasından korktuğu için peşinden koşmak ister ama sur duvarları üzerindeki bir keçiden başka şey görmez. Neşide bir zaman sonra Bakî'nin konağına vardığında kendisinden başka şahidi olmayan bu durumu Bakî'ye söyler. Bakî bunu yalanlar. Ayaklarına kapanışı, cebinden Neşide'nin çorabını çıkarışı gibi Neşide'nin evinde yaşananların tümü Bakî'nin gösterdiği bir keramete dönüştürülür. Neşide de bunlara inanmaya başlar. Yavaş yavaş Bakî'nin kendisini seviyor oluşunun dünyevî değil başka bir amaçla olduğuna dair hissiyata esir düşer.

Neşide kıskansın da şeyhe yakınlaşsın diye tekkeye üniversiteli genç kız Lebriz katılmıştır. Lebriz'in şeyhle gece aynı odada yalnız kalmasına anlam veremeyen Neşide'ye kocası İrfan *"aklın hep fena tarafa kaçıyor"* diye çıkışacak; hazretin kimseye yan gözle bakmadığını söyleyecek ve eşinin şeyhe hizmet etmesi gerektiğini dillendirmeye çalışacaktır. Bu duruma kızan Neşide *"peki! Artık yapacağımı bilirim"* diyerek kocasını kıskandırmak ve şeyhle yalnız kalmasına müsaade etmeyeceğini umarak soluğu Bakî'nin konağında alır. Ancak hem İrfan'ın kendisi hem de ailesinin istediği budur. Konakta diğer mürideler ile birlikte Lebriz de vardır. Bu kısımda Lebriz'in hayat hikâyesi de sunularak neden tekkeye intisap ettiğine değinilmektedir. Bakî tertiplediği bir planla Neşide'yi Bersad'ın konağına götürür. Kadınları, yanına Neşide denk gelecek şekilde bir otomobile doldurarak geceleyin Bersad Hanım'ın konağına varırlar. Önce teras balkonunda soluklanırlar. Bakî'nin planı ilerleyen saatlerde kadınları alıp koruya geçmektir. Koruda onlara şiirler okur. Gecenin ilerleyen vaktinde diğer kadınlar konaktan ayrılırken Bersad Hanım Neşide'yi konakta misafir edeceğini söyler. Böylelikle Bakî ile Bersad'ın planı işe yarayacaktır.

Koruda Aşk Dersleri kısmı Bersad'ın konağında geçmektedir. Neşide eşini kıskandırmak ve kendisini bu şeyhten kurtarmasını umarak geldiği Bakî'nin yanında tahmininden fazla kalacaktır ve gittikçe Bakî'nin ağına düşecektir. Bakî'nin kurduğu tasavvuf merkezli cümlelerden bir şey anlamasa da etkisi altında kalması uzun sürmeyecektir.

Bu kısımda Bakî ile Bersad hanımın gençliklerindeki aşkın detayları verilir. Bakî çok iyi bir telkin ustasıdır. Koruda gezerken *"Bu gece yalıda kalacaksın! Hatta kendi ayaklarınla odama geleceksin! Fakat seni yine de odana göndereceğim!"* telkinleri neticesinde Neşide kendiliğinden Bakî'nin odasında kendini uyur

vaziyette bulmuştur. Bütün bunlar Neşide'nin gittikçe Baki'yi şeyh olarak görmesine zemin hazırlamaktadır. Baki, Neşide'yi konakta birkaç gün alıkoyar. Bu esnada konağa başka ziyaretçi gelmemesi için çaba sarf eder. Onunla yemek yer, oyun oynar ve zaman eğlendirir. Bu kısımda ayrıca Baki'nin geçmiş hayat hikâyesi ayrıntılı bir şekilde verilmektedir.

Baki, Neşide'yi alıp otomobille gezdirir. Koluna girmesini söyleyerek dışarıda gezmeye başlarlar. Bu sırada Süha Kalenderli onları bir gazino önünde görecek ve eski dostu Baki aleyhinde cümleler sarf edecektir. Baki'nin zıttı bir karakter olarak gerçek mutasavvıf gösterilen Fikri Can kıyaslaması romana burada girmektedir. Akşamları ise artık Baki ile Neşide koruda yalnız dolaşmaktadırlar. Neşide gün geçtikçe Baki'nin ağına düşmektedir. Yazar bu kısımda genç ile yaşlı kimselerin birbirlerini neden çekici bulduğuna, kadınların ve erkeklerin karşı cinsten neden hoşlandıklarına dair tecrübevî bilgiler aktararak Neşide ile Baki arasındaki diyalogu güçlendirmektedir. Baki, Neşide'yi överek hatta kendisinin halifesi olacağını söyleyerek ve diğer kadınların hiçbirinde Hüda'nın nurunun olmadığını ifade ederek Neşide'yi kandırmaya ve inandırmaya çalışmaktadır. Ne var ki Neşide'nin tek umudu eşi İrfan'ı kışkırtabilmesi ile bütün bu sahnelerin sonlanabileceği olmalıdır.

Neşide artık sabredemez ve bütün bu aşk hikâyesinin bitmesini ister. Baki işte bu noktada aşkını itiraf eder. Bütün bunların tasavvufî olmadığını gerçek bir aşk olduğunu kabul edecektir. Hatta Baki, Neşide'yi ondört yaşında olduğu dönemden beri sevdiğini dile getirecek, her şeyi itiraf edecektir. Yazara göre Neşide de dâhil olmak üzere bütün kadınlar sevildiklerini hissetme ihtiyacı içinde olduklarından bu tarz tuzaklardan uzaklaşmamaktadırlar. Baki, Neşide'yi konaktan çıkartarak deniz kenarına plaja götürür. Planına göre ona çıplaklığın doğallığını göstermeye çalışacaktır. Hatta bir deniz motoru gezisi bile tertip etmiş; Melal'in kayınbiraderi olan genç ve yakışıklı Erşed mayolu vaziyette onları gezintiye çıkarmıştır. Dönüşte Erşed de konağa misafir gelir. Neşide artık "*dinsiz imansız, ahlaksız insanların içine düştüm*" diyecek ve bir an önce bu konaktan ayrılmak isteyecektir. Tam bu sırada yardımına konağın kalfası Sadberk Kalfa çıkar. Bu insanların nasıl insanlar olduklarını onlara neden katlandığını daha eskiden kimlerin bu tuzağa düştüğünü söyler ve kaçıp kurtulmasını tembihler. O gece Neşide gizlice Bersad hanımın konağını terk edecek, İrfan'dan da boşanmak üzere annesinin evine dönecektir.

Yıldızsız Kalan Mektup kısmında Neşide'nin konaktan ayrılıp annesinin evine dönüşü anlatılmaktadır. Otobüsle gecenin bir vakti yapılan bu seyahatte kendisini takip eden Süha Kalenderli vardır. Valizini otobüste unutması dolayısı ile Süha Kalenderli ile Neşide tanışırlar. Süha, Neşide'yi evine kadar takip edecektir. Ona kendisini muhayyel "Kadınları Koruma Cemiyeti" reisi diye takdim eder. Bu meseleden Süha'nın genç gazeteci arkadaşı Fethi Balkaya'da haberdardır. Yapmaya çalıştıkları şey misafirlikten döndüğünü sandıkları Neşide dolayısı ile Baki hakkında daha detaylı bilgi edinmektir. Süha Kalenderli, Fethi

Balkaya'yı Neşide ile röportaj yapmakla görevlendirir.¹³

Baki, sabah olduğundan Neşide'nin gittiğini ve dönmeyecek olduğunu anlar. Artık Baki zikir çekmeye başlayacak ve kadınlar tekkesine bir buhran çökecektir. Baki'nin mürideleri durumu nasıl kurtaracaklarına Baki'yi nasıl eski hâline döndüreceklerinin derdi içindedirler. Baki artık kimseyle konuşmuyor sürekli zikirle meşgul oluyor ve Neşide vakası sanki hiç yaşanmamış gibi hareket etmeye başlıyordur.

Annesinin evine dönen Neşide durumu ablası Hediye Hanım'a anlatır. İrfan dâhil hepsinin Baki'ye taptıklarını kendisini de buna zorladıklarını bundan dolayı da İrfan'dan ayrılmak istediğini söyler. Ne var ki söz olur ve temizliğine hâle gelir diye Baki'nin bulunduğu konaktan kaçtığını söyleyemez. Neşide'nin ailesi boşanma mevzusuna sıcak bakar ve boşanma işlemlerini başlatırlar. Artık dönüşü olmayan bir yola girilmiştir.

Mevzu gazetelere düşmesin diye büyük çaba sarf eden Baki'nin mürideleri Baki'nin İstanbul dışında bir yerde bir süre uzlete çekilmesinde yarar olacağına birleşirler. Baki bunu kabul eder ancak yanına hiçbirini almadan Samiye hanıma nereye gideceğini bildireceğini söylemesine rağmen gizlice şeyhi Feyzullah Efendi'nin Urfa'daki türbesine gider. Nereye gittiğini de kimseye söylemez.

İrfan, mahkemede şeyh, tekke, gülzar merasimi gibi durumları açıklarlar korkusuyla rıza göstererek boşanmayı kabul eder. Müdürü Ayetullah Bey Neşide Hanım'a gelip İrfan'ın kendisini sevdiğini şeyhten ayrılacağını boşanmak istemediğini onu sevdiğini Fikri Can Bey aracılığı ile hakkı bulduğunu söylemesine rağmen boşanma gerçekleşecektir. İrfan'ın ablası Samiye Hanım kardeşinin Baki'den ayrılmasını kabullenemez ve şeyhin ortadan kaybolmasının da sorumlusu olarak gördüğü Neşide'nin güzelliğini elinden almak için bir şişe kezzap alıp Neşide'nin evine gider. Bahçede tam bu eylemi gerçekleştirecekken yolda onu gören Ayetullah Bey'in gayretiyle tehlike savuşturulur. Neşide, Samiye hanımı döverek kapı dışarı eder. Samiye bunu kaldıramaz ve kendini boğazın sularına bırakır. Bütün bu bilgiler Fethi Balkaya tarafından öğrenilip Süha Kalenderli'ye aktarılmaktadır.

Şii Güzeli kısmında Baki seksen günlük çilesini tamamlayıp Peryal hanımın adadaki konağına gelmiştir. Amacı doksan günlük çileyi tamamlamaktı ancak şeyhinin türbesinde seksen gün çileye ancak dayanabilmişti. Orada sürekli ibadetle meşgul oldu. Ne var ki son demlerinde Neşide Neşide diye bağırma başladığında oradaki tekkenin müdavimleri kadınlı erkekli bir eğlence tertip edip onu biraz sakinleştirmişlerdir. Kalan on günlük çilesini de adada tamam eder. Bu süre zarfında Peryal Hanım'ın konağındaki genç kız Nevsal'e ilişmez. Nevsal'in bütün shevî çırpınışlarına Baki hiç aldırış etmemektedir.

¹³ Bu röportajla, romanın *Başlangıç* bölümünde ifade edilen genç kadınla yapılan röportaja atıf vardır.

Bölüme adını veren şii güzeli Fergün hanımdır. Kıskançlığı dolayısı ile Baki'den ayrılmış orta yaşlarda bir kadındır. Süha Kalenderli'nin hoşlandığı bir kadın olarak romanda yer almaktadır. Süha bu bölümde Yunus Emre Kulübü kurmanın ve böylece kadınları bir arada tutmanın derdini taşımaktadır. Bu minvalde derviş Yunus'un tekkeye odun taşımaması örneklenirerek ağaç üzerine veciz ifadeleri sıralamakta; kadınlarla birlikte gününü gün etmektedir. Baki'den habersiz olan mürideleri ile birlikte eğlenerek Baki hakkında bilgi edinmektedir. Nitekim Baki'nin adaya geldiği bilgisine de ulaşacaktır.

Neşide bu sırada boşanmanın verdiği buhran içindedir. Kadri Bey bir vesile ile görüştüğü Yahya Harun Ünal beyin tavsiyesi ile Doktor Şükrü Şakir Bey'e tedavi olmaktadır. Bunu öğrenen Süha Kalenderli meseleyi evlenecekler diye sosyete kesimine yaymıştır. Zira Yahya Harun Ünal Neşide'yi sevmiş ve bu aileye yardım etmeye başlamıştır. Konaklarını yenilemiş, kendi konağını tahsis etmiştir. Neşide de annesi Gülnar Hanım'ı memnun edebilmek için Yahya Ünal Bey'e rıza göstermiştir. Ancak zenginlikten haz etmemektedir. Neşide nikâh gününü sürekli ileri atmaktadır. Bundaki temel sebeplerden biri Baki'nin attığı her adımdan haberdar olan Vekilharıcı Şaban Efendi'nin Neşide'ye Baki'nin yazdığı yazılardan oluşan mektupları getirmesidir.

Aşk Neşidesi kısmı Baki'nin Neşide'ye gizlice yazıp Şaban Efendi ile gönderdiği yazılarla alakalıdır. Baki artık Aşk Neşidesi adını verdiği tasavvufi aşktan bahseden cümlelerden bu bağlamdaki dört milletin edebiyatından seçilmiş aşk manzumeleri ve felsefeleriyle dolu yüzlerce sayfalık satırlarını isimsiz imzasız şekilde yazıp yazıp Neşide'ye göndermenin derdi içindedir. Doksan günlük çile süresi dolan Baki, kendisine daha çok yaklaşmakta sakınca görmeyen Nevsal'in dudaklarına yumulmaktan kendini alamamıştır. Artık Baki'nin adada olduğunu öğrenen kadınlar Baki'yi ziyarete gideceklerdir. Baki bütün müridelerini toplar ve belki de son kez hepsine birden bir sohbette bulunur. Aşktan ve tasavvuftan bahseder. Doksan günlük çilesinden bahseder. Sohbet bittikten sonra Bersad hanımla ayrıca görüşür ve ona Neşide hakkındaki işin gerçeğini "*perişanım Bersad'ım! Sultanım, ben mahvoldum!..delisi divanesiyim*" kelimeleriyle açıklayacaktır. Hayatındaki ilk aşkın Bersad sonuncusunun ise Neşide olacağını; zaten şeyhinden aldığı habere göre de iki senelik ömrü kaldığını söyleyecektir. Neşide bu esnada kafası karışık olmakla birlikte ailesini memnun etmek üzere düğün hazırlıkları içindedir.

Devlet Kuşu kısmında Baki'nin Zeyrek'teki konağına yerleştiği ve artık kadınlardan alakayı kestiği, gülzar merasimine ara verdiğine ve erkeklerle sohbet ettiğine değinilmektedir. Yazmaya devam etmektedir. Süha Kalenderli, Yahya Ünal ile münasebetini iletmiş Neşide hakkında daha yakinen bilgi edinmektedir. Baki gülzar merasimini kaldırınca konağın gelirleri düşmüştür. İşin yükü birkaç kadının sırtına kalmıştır.

Neşide'nin ailesi evleneceği Yahya Ünal'ın konağında yemeğe giderler. Kadri Bey

ve eşi de bu durumdan memnundurlar. Hediye Neşide'nin isteksizliğini görerek vazgeçebileceğini söyler. Hediye ayrıca Bakî'nin Neşide'ye mektuplar yolladığını ve Neşide'nin bunları alıp okuduğunu öğrenince aile karışır. Kadri Bey soluğu Bakî'nin yanında alır. Ancak Bakî ağzının iyi laf yapması sayesinde bu heybetli adamdan kurtulduğu gibi bir de adamı kendine hayran bırakır. Kabahat mektupları alan Neşide'dedir. Tedavisi şarttır.

Neşide ise İrfan'ın Fikri Can Bey'le tanışıp Bakî'den kurtulduğunu öğrendiği için onun müdürü Ayetullah Bey ile buluşup Fikri Can Bey'i ziyarete gider. Fikri Can Bey ona zenginliğin Allah'tan geldiğini Allah'ın böyle takdir ettiğini ve Yahya Bey'le evlenip tedavisi için de onunla seyahate çıkmasını öğütler. Yanında getirdiği Aşk Neşidesi mektuplarını da orada sobada yakar. Neşide artık huzura kavuşmuş ve evlenmeyi göze almıştır. Nikâh kıyılmıştır ve eşi ile birlikte seyahate çıkmışlardır.

Gizli Mezar eserin son kısmıdır. Bu kısımda artık Bakî, eşleri de dâhil olmak üzere odasına kimseyi sokmamaktadır. Bakî, Neşide ile görüşebilmek umuduyla Yahya Ünal'ın şirketlerinde çalışan Süha Kalenderli'yi konağına çağırarak sohbet etmektedir. Bakî ile onu sürekli eleştiren Süha'nın arası düzelmiştir. Bakî dünyadan bütünüyle yüz çevirmekte, namaza niyaza durmuş bir görünüm sergilemektedir. Konağa fazlaca ziyaretçi gelmediği için de elinde avucunda ne varsa fakir fukaraya dağıtmaktadır. Ancak modern dış görünüşünde bir değişiklik yoktur. Altmış yedi yaşından sonra şimdi de hafızlık yapmaktadır. Mübarek bir zat görünümüne kavuşarak Neşide'ye bu şekilde ulaşmanın derdindedir.

Neşide, Yahya Ünal'la nikâhlanıp yurtdışında balayı seyahatindedir. Dergilerde yayınlanan resimleri dolayısı ile sosyetenin dilindedir. Süha Kalenderli, Bakî'nin mürideleri ile sohbet etmektedir. Bu sohbetlerin birinde seçimlere bir ay kaldığını ve gizli oy açık tasnif oy sisteminde ilk kez hangi partiye oy vereceğini açıklamaktadır.

Neşide ile kocası Yahya Bey İstanbul'a yeni dönmüşlerdir. Bakî kalp rahatsızlığı geçirmektedir. Ölmeden önce Neşide'nin kalbine girebilmek için cin bakışlı şeyhliğini terk edip nur yüzlü hoca efendi olma yolunda büyük gayret sarf etmektedir. Lakin mürideleri bu durumun da geçici olduğunu ve bunun sorumlusunun da Neşide olduğunda hemfikirdirler. Altmış sekiz yaşına gelen Bakî bu sırada Süha Kalenderli'den iki istekte bulunur. Bunlardan ilki ne yapıp edip ömründe son bir kez Neşide ile görüşebilmek, ikincisi ise kadınlar tekkesi müridelerinin ve eşlerinin Bakî'ye şatafatlı bir türbe yapmasını istemediğinden ve onların yine de bunu yapacağını bildiğinden mezar yerinin sadece Şaban Efendi'nin bileceği bir yerde olmasıdır.

Süha Kalenderli, Yahya Bey'in konağında Neşide'ye Bakî'nin değiştiğini mürşit değil artık bir zahit olduğunu; ibadetle meşgul olup malını tasadduk ettiğini söyleyerek onu hayretler içine bırakır. Son bir isteğinin kendisiyle bir kere görüşmek olduğunu söyler. Neşide de eşinden izin alarak bu isteği yerine

getirebileceğini söyler.

Planlanan buluşma Neşide'nin isteğiyle açık bir alanda temmuz ayında Eyüp Sultan Cami avlusunda bir Perşembe günü ikindi namazından sonra gerçekleşir. Baki buraya Süha Kalenderli ile; Neşide ise Ayetullah Bey'le gelir. Baki, Neşide'yi görünce ondan kendisini ölümünden sonra tiksinererek değil, merhamet duyarak anmasını ister. Tek arzusu budur. Neşide avludan ayrıldıktan sonra Baki oracıkta can verir. Herkes Baki'yi mübarek bir günde, mübarek bir yerde, namazını eda ettikten ve duasını yaptıktan sonra öldüğünü sanmaktadır. Baki'nin namı bu şekilde etrafa yayılmıştır. Mürideleri de mezarıdır diye bildikleri yere muhteşem bir türbe yaptırmışlardır. Oysa Baki, orada ne ikindi namazını kılmıştı ne de o türbenin altında yatmaktadır.

İki yıl sonra Süha Kalenderli ile Neşide tekrar karşılaşır. Neşide'nin bir buçuk yaşında bir oğlu vardır ve Baki'nin türbesini ziyaret etmektedirler. Neşide, Baki'nin kendisinden son arzusunu Süha'ya söyleyince Süha da Baki'nin ikinci isteği olan mezarının gizli kalması isteğini Neşide'ye söyler. Bunu gizli mezarın yerini bilen tek kişinin Şaban Efendi olduğunu; onun da ölmesiyle mezarın yerinin neresi olduğunu kimsenin bilmediğini söyler. Neşide gözyaşları için de onun mezarının biraz da kendi gönlünde olduğunu söyler. Böylelikle Baki öldükten sonra da olsa yaptığı son planla Neşide'yi ömrünün sonuna kadar kendine âşik edecektir.

5. Kadınlar Tekkesi Romanda Karakterler ve İsimler

Romanın ana karakteri Baki'dir. İkinci karakter ise Neşide'dir. Olay örgüsü bu iki karakter üzerinden kurulmaktadır. Ağırlıklı olarak kadınların yer aldığı ve onların etrafında dönen olaylarda erkek karakterler daha az göze çarpmaktadır.

5.1. Baki

Romanda sıklıkla Baki adı kullanılsa da yazar Baki'den söz ederken gerek anlatıcının sesinden gerekse kahramanlarının dilinden Baki'yi pek çok isim ve sıfatla anmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yer aldıkları sayfa numaralarıyla bu isim ve sıfatlar şu şekildedir: *Ahlak ve Fazilet Mürşidi* (s.48), *Âşık* (s.8), *Aşk Mürsili* (s.149), *Aşk Peygamberi* (s.111), *Bay Baki Nurlu* (s.290), *Beyefendi* (s.104), *Centilmen Evliya* (s.117), *Çapkın İhtiyar* (s.85), *Don Juan Şeyh Efendi* (s.200), *Düzenbaz* (s.348), *Eski Kurt* (s.202), *Fukara Babası* (s.487), *Hanımlar Şeyhi* (s.147), *Hazret* (s.105), *Hazret-i Baki* (s.441), *İblis* (s.278), *İhtiyar Zendost* (s.290), *Kadınlar Tekkesi Şeyhi* (s.450), *Kadınlar Mürşidi* (s.490), *Kâfir* (s.197), *Kart Horoz* (s.331), *Kazaskerzade İnaletullah Baki Efendi* (s.289), *Kerata* (s.197), *Kıztaşı Şeyhi Baki Efendi* (s.147), *Kurnaz Teke* (s.85), *Küçük Havari* (s.284), *Mazoşist* (s.180), *Mektupçu Bâki* (s.66), *Mektupçu Bey* (s.103), *Mel'un* (s.202),

Mendebur Şeyh (s.422), Mevlana (s.454), Mübarek Zat (s.14), Mürsil (s.135), Orya Beyi (s.142), Psikopat (s.70), Rasputin (s.202), Sakallı Sihirbaz (s.175), Sihirbaz (s.102), Sivri Sakallı İblis (s.419), Şeyh Baki Bey (s.14), Şeyh Hazretleri (s.197), Tarik-i Dünya (s.469), Tasavvuf Sapiği (s.65), Yaşlı Çapkın (s.289), Yaşlı Zendost (s.85), Zahit (s.470), Zeyrekli Baki (s.142 ve Zındık (s.204).

Bakî'nin nasıl biri olduğu romanın "Koruda Aşk Dersleri" bölümünde izaha kavuşur. Babası huzur-ı hümayun ders-i şerifi muharriri Anadolu kazaskerlerinden Malkaralı Ahmet Mühib Efendi'dir. Babasının vefatından sonra Baki genç yaşında nakit ve mülk ne kaldıysa yiyip bitirmiştir. Şeyh Bakî'nin ismi o zamanlar **Zeyrekli Baki** olarak bilinir. Yakın çevresince "Orya Beyi" olarak isimlendirilirdi. Artık Baki bir mirasyedi, uçarı çapkın ve sayılı şirretlerden biridir. Bazen Beyoğlu gecelerinin alafranga şahsiyetlerinden biri olurdu bazen de hırpani bir vaziyet alır Galata külhanbeyleri bıçaklı tabancalı âlemlerde ömür sürerdi. Maiyetindeki ipsiz sapsızlarla birlikte ona buna çatar, kıza-kadına musallat olur umumî evlerde sofraya kurdurur, eğlence tertip eder, merhum babasının ismini kullanarak karakola düştüğünde çabucak çıkıverirdi. Zaman zaman da Beyoğlu'na döner; pahalı metresler tutar, ziyafet verir, balolarda görünür, ihtişamlı arabalarla dolaşır Boğaziçi'nin gezinti yerlerinde boy gösterirdi.

Babasından kalma malı mülkü tükettiğinde dadısının Karagümrük'teki evinde bir buçuk sene uzlete çekildi. Saçı sakalına karışmış, sırtında haydarî hırkasıyla yarı aç yarı tok bir şekilde kendini aralıksız ne bulduysa okumaya verdi. Okumanın yanı sıra kendini dindarlığa vermiş, namazdan niyazdan, zikir ve secdeden başını kaldırmaz olmuştu. Bunun arkasından değişiverdi. Misyoner olmaya karar verdi. Hz. İsa'ya hayranlığından İncil'i elinden düşürmez oldu. Hemen ardından iyilik etme tarafı öne çıktı. Elinde avucunda ne varsa, kendi yemeğini dargın olduğu halasının gönderdiklerini ve dadısının kilerindekileri fakir fukaraya dağıtıyordu. Öyle ki bunları dağıtmak için gittiği cami avlularında karşısına bir kadın çıksa gözlerini yumuyordu.

Bakî'nin aldığı bu vaziyetin bir sonucu olarak halasının yardımıyla bir süre Fransız akıl hastanesinde kaldı. İyileşince bir aile dostu sayesinde tahrirat kâtipliğine tayin edilerek taşrada görev yapmaya başlamıştır. Şimdi kendi halinde, uslu, amirlerine itaatli, vazifesine bağlı bir memur; din ehli bir kimseyi andıran kumsal sivri sakalı ve yumuşak tavırlarıyla da herkesin sevdiği bir kimse olmuştu. Bu zamanlarında ağzına içki koymaz ancak işret meclislerinde içli şarkıları okumaya katlanırdı. Yakışıklılığı, sesi, dürüstlüğü ve ecnebi lisanı bilmesi dolayısı ile kaza kaymakamının dikkatini çeker. Vali ve kumandan Müşir Kevkeb Paşa'nın yanına vilayet merkezine aldırılır ve mektubî kalemi mümeyyizliği ile paşanın hususî kâtipliğine getirilir. Geceleri de konakta kalması dolayısı ile henüz yirmi dört yaşında iken paşanın kızı Bersad Hanım'la olan aşk hayatı başlar. Bakî'nin usulüğü burada tekrar son bulur. Gizliden gizliye başlayan bu aşk birbirlerine gönderdikleri kitaplardaki bazı sözcüklerin altını tırnaklarıyla hafifçe çizmeleriyle

oluşan aşk mektuplarıyla alevlenir. Neticede bu haberleşmeler Fransız şairlerinin seçme manzumelerinden oluşan üç ciltlik şiir antolojisinin neşredilmesine kadar vardı. Bersad Hanım bir gece gizlice Baki'nin odasına gelip beş-on dakika konuştuklarında iki âşık birbirleriyle sözleşirler. Lakin Baki kadın korkusu ve kendinden kaçma ihtiyacı içine girer.

Bu aşk evlilikle neticelenecekken üç ay öncesinde Saraçlar Şeyhi Fezvi Efendi ile tanışıp onun etkisi altına giren Baki böylelikle hastalanır ve bir buhrana tutulur. Titremeler, terlemeler, isteksizlik neticesi olarak doktorlar İstanbul'a gitmesini tavsiye ederler. Baki izin alır ve İstanbul'a gider fakat bir daha geri dönmez. Üç yıl boyunca bütün memleketi adım adım dolaştığı dervişlik dönemi başlar. Perişan kıyafetler içinde tekkelerde, kahve köşelerinde, han odalarında yatıp kalkarak, ilahiler ve nefesler okuyarak Anadolu'yu, Suriye'yi, Mısır'ı, Fas'ı ve Avrupa'ya gezip dolaşır. Nihayetinde İstanbul'a sırtında aba, başında arakiye, sakalı göbeğinde bir şeyh kılığında döner. Bir tekkeye konmak için uğraşır ancak olmaz. Sivil giyinip Osman Kevkeb Paşa'yı ziyaret eder. Bersad hanım bir hariciyeciyi ile evlenmiştir ve Avrupa'dadır. Baki'yi uzak bir vilayete mektupçu yaparlar. Kismetinde yine âmirinin kızı vardır. Böylelikle ilk evliliğini Ferhunde Hanım'la yapar. Evlendikten sonra vazifeden çekilir ve İstanbul'a döner. Kıztaşı muhiti taraflarında bir konak kiralatır. Sakalını tekrar göbeğine kadar uzatıp klasik tekke şeyhi kıyafetlerine bürünür. İsmi **Kıztaşı şeyhi Baki** oluverir; oturduğu konak da Kıztaşı Tekkesi. Tekkede ayın yapılır, Cuma akşamları tekke baştan ayağa müritlerle dolar, tehli sesleri gece yarlarına kadar devam ederdi. Beş parasız yerleştiği konak bir yıl içinde şeyhliğin verdiği güçle döşenip donanır. Artık orta tabakanın rağbet gösterdiği tekkeye her taraftan erzak ve zahire hediye edilmekte ve postun altına bir şeyler bırakılıp adaklar sunulmaktadır.

Kıztaşı Tekkesindeki bu durum tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar devam etti. Kanunun çıktığı sırada Baki'nin halası vefat edince Zeyrek'teki konak kendisine kaldı. Kendisi de sakalını tekrar sivri şekle soktu. Lüzumsuz gördüğü müritlerini yüzüstü bıraktı, tekke ayinlerini-tefrişatı bıraktı ve Zeyrek'e yerleşti. Artık o **sabık mektupçu Baki Bey** olarak tanınmaya başlamıştı.¹⁴

Refik Halid Karay, Baki'nin hayatını *"her şeyden evvel bir şehvani idi ve çok defa görüldüğü gibi onun tesiri altında şuur bozuklukları geçirmiş, yapmadık münasebetsizlik bırakmamış, buhranlar arasında da dinden, tasavvuftan teselli ve sükûn aramış, muvazenesiz ve kararsız bir ömür sürmüştü"*¹⁵ cinsî arzularının peşinde *"mahallevarî kadın tiplerine zaafî vardı... kimi olgun, kimi ince, hepsi de görgüsüz ve kültürsüz orta yaşlıları, tam mahalle dilberleri doğrudan doğruya*

¹⁴ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 142-148.

¹⁵ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 148.

cinsî arzusuna hitap ederdi."¹⁶ cümleleriyle tanımlamıştır.

Baki ise kendini müridesi Memhure'ye "Yüksek tahsil diplomam yoktur. Galatasaray'da daha çoğu frenkler mektebinde okumuştum. Mısır'da da derse çalıştım... yani din derslerine, Ezher medresesinde."¹⁷ cümleleriyle takdim etmektedir.

Esâsen Bakî'nin kadınlara olan düşkünlüğü babasından mirastır. Zira dadısının anlattığına göre Ramazan aylarında padişahın huzurunda tefsir dersi verecek kadar önemli mevki sahibi olan ve vefatından önce sadr-i Anadolu rütbesine kadar ulaşan babası Mühib Efendi'nin başından yirmi kadar nikâh geçmişti. Nikâhlandığı ve bir süre sonra boşadığı kadınların her birinin ayrı ırktan olmasına dikkat ederdi. Beş vakit namazını kaçırmayan, iki kere hacca gitmiş bir Müslüman olarak gâvur kadınlarından hoşlanan biriydi. Kâhyasını Beyoğlu'na yollayıp kutu kutu kadın şapkası getirtiyor, dışarıda gördüğü şapkalı kadınlardan duyduğu hazzı evinde asıl eşi olan Bakî'nin annesine şapka giydirip seyrederek dindirmeye çalışıyordu. Bakî'ye göre babasını bu yaptığı arzuların içinde kalmasını önüyor olması açısından iyi bir şeydi. Mühib efendi satırlarından mana çıkartıp evlendiği kadınları "Tuhfe-i zenan", "Hûbannâme" ve "Zenannâme" gibi eserleri karıştırarak seçerdi. Babasını şehvetperest olarak gören Bakî de aynı konağı milliyeti aynı ancak ırkları değişik çeşitli kadınların uğrak yeri yapmıştı.¹⁸

Bakî, birinci eşi dolayısı ile devlet ricalinden Abdi Rıza'nın koruması altında idi. Kardeşinin Bakî'nin müridelerinden olması dolayısı ile hakkında araştırma yapma ihtiyacı hisseden Emced'e emniyetten verilen "...Bakî'yi şeyhlik taslayan alelade bir sahtekâr addetmek yanlıştır...sosyete adamıdır, hulasa meziyetleri vardır. İsteseydi sayılı profesörlerimizden biri olurdu."¹⁹ Cevabı onun ne şekilde korunduğunu ortaya koymaktadır.

Bakî'nin en eski dostu olan Süha Kalenderli de Bakî hakkındaki fikrini "...Küçüklüğünden beri acayıpti, psikopattı;... Oturup İblis gibi planlar kuruyor; sonra fazilet devresine giriyor, samimi bir mistik kesiliyor... Bildim bileli, küçük yaştan şehvete düşkündü, bu uğurda izzeti nefsinin çiğner, küçülmekten çekinmezdi."²⁰ cümleleriyle özetlemektedir.

Bakî ise kendini altmış sekiz yaşına geldiğinde "Müslüman ve müttekiyim, Allahtan başka kimseden pervam yoktur.... rızay-i ilahiye tahsilden başka matlup ve maksudum kalma!"²¹ şeklinde tanımlamaktadır.

¹⁶ Karay, Kadınlar Tekkesi, 50.

¹⁷ Karay, Kadınlar Tekkesi, 86.

¹⁸ Karay, Kadınlar Tekkesi, 168-169.

¹⁹ Karay, Kadınlar Tekkesi, 68.

²⁰ Karay, Kadınlar Tekkesi, 70.

²¹ Karay, Kadınlar Tekkesi, 410.

5.2. Neşide

Romanda ikinci ana karakter olan **Neşide** ise bir Gürcü kızıdır. Babası Gürcü hoca Süleyman Efendi Birinci Dünya Harbi'nde Osmanlı ordusunun çekilmesiyle önce Anadolu'ya sonra da İstanbul'a hicret etmişti. Beş on parasıyla emlak fiyatlarının düştüğü bu devirde hoca Süleyman Efendi arazisi geniş bir bina satın alıp İstanbul'a yerleşti. Bahçeye ektikleriyle geçinmekte idiler. Hoca Süleyman Efendi ve ilk kızı Hediye'nin kocası Binbaşı Sudi Bey birbiri ardına ölünce anneleri Gülnar Hanım'la birlikte üç kadın tek başlarına yarı köylü dağlı bir yaşam tarzı sürmekte idiler. Muhite uyamamış bu ailenin tek erkeği Sudi Bey'in kardeşi olan sert mizaçlı Binbaşı Kadri Bey'di. Neşide ilk mektep tahsilli, ümmi denilecek kadar kültürsüz, bağ bahçe işleriyle uğraşan ancak oldukça güzel, henüz on sekiz on dokuz yaşlarında bir kızıdır. Gürcü ailenin komşusu **müteahhit Rifat Yapıcı Bey**'in yani Baki'nin müridelerinden Melâl Hanım'ın konağıdır. Baki, Neşide'yi ilk kez bu konağın penceresinden görmüş ve sevmiştir.²²

5.3. Diğer Karakterler

Romana verilen isimden de anlaşılacağı üzere karakterler çoğunlukla kadınlardır ve her kadın farklı bir kadın tipini temsil etmektedir. Erkekler daha çok arka planda kalmaktadır. Adları sıklıkla geçen bu karakterlerin bazılarını ele alacak olursak Baki'nin ilk yakınlık maşukası **Bersad Hanım**'dır. Ancak kendisiyle evlenmemiştir. Bersad çok erken yaşlarda başlamış bir cinsî arzu hastasıdır. Hastalığı yaşlılığında şekil değiştirerek başkalarının kötü ve tuhaf vaziyetlere düşmesiyle uğraşan ve bundan zevk alan bir sadizme dönüşmüştü. Genç ya da yaşlı farklı özellikteki kadınları tertip ettiği tuzaklarla Baki'nin ağına düşüren ve bu uğurda duyacağı şehevî keyf için maddi fedakârlıktan bile kaçınmayan bir karakterdir.

Ferhunde Hanım, Baki'nin nikâhlandığı ilk eşidir.

İkinci eşi ise Baki'nin kutupluk ya da evliyalık tarafına aldırış etmeyen sadece evini geçindirebilmesi ile ilgilenen kendisinden otuz yaş küçük on yıllık eşi **Afitap Hanım**'dır.

Ruhsal bunalımlar geçirmiş olan **Fıtnat Hanım** öncelikle bir Bektaşî babası tarafından kurtarılmış bir kadındır. Onun kızı **Samiye Hanım** ise uzun süre yabancı biriyle dedikodulu bir aşk yaşamış ve buhran içinde iken Baki ile karşılaşmış biridir. Bu ailenin diğer bireyi ise **İrfan**'dır. Tekke ve zaviyelerin kapanmasından önceki dönemden beri Baki'nin esaslı mürid ve müridelerinden olan ailedendir.

²² Bk. Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 32-33. Refik Halid Karay, kendisiyle sorulan bir soruya ana karakteri Neşide'nin aile dostlarından biri olduğunu söylemektedir. Bk. Refik Halid Karay, *Memleket Yazıları-6-*, *Doğuştan Kadıncı*, haz. Tuncay Birkan, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014, 375.

Prenses Peryal Hanım ise üç nesil vezir yetiştirmiş Arnavut asıllı bir ailenin torunudur. Müteahhit kocası bir otomobil kazasında ölünce kendisine ve sakat çocuğuna yüklü bir servet kalır. Bu serveti dolayısı ile Prenses Peryal adıyla anılmaktadır. Sara hastası çocuğu sebebiyle İslam'ın bütün emirlerini yerine getirmeye çalışan dindar ve dul bir kadındır. Oğlu **Faruk Mustafa** Avrupa'da eğitim görmektedir.

Memhure Hanım, evli olduğu halde bir ressam ile gizli aşk yaşayan daha sonra da Yahudi bir çalgıcıya kendini kaptırıp buhrana düştüğü sırada Baki'nin tuzağına düşen bir kadındır. Baki'nin müridesi olduktan sonra da bir gazeteci, bir sporcu ve nihayetinde bir mimar ile birlikteliği olmuştur.

Melal Hanım, tasavvuf lügatini iyi bilen, şeyhini en iyi anlayan ve sözlerini tevil eden, şeyhine maddi aşk ile bağlı müridesidir. İçindeki kıskançlığı yenip şeyhine hizmette kusur göstermemek için Neşide'yi Baki ile tanıştırmakta büyük gayret sarf etmiştir. Eşi 1950 seçimlerinde İstanbul'dan mebus seçilmiş müteahhit **Rifat Yapıcı**'dır. Melal'in konağı Neşide'nin baba evine komşudur. Baki'den öğrendiklerini de harmanlayarak uluslararası mevkisi olsun diye İngilizce kaleme almak istediği İslam ve Hıristiyan mistisizminin sosyal tesirlerine yönelik bir ilim kitabını hazırlamaktadır.

Lebriz hanım, henüz üniversite talebesi bir gençtir. Neşide'nin de genç olması dolayısı ile Neşide'nin kendisini kıskanması ve kendini şeyhe teslim etmesi için ayarlanan bir kişidir. Lebriz Anadolulu, Bektâşî bir ailenin yüksek tahsil yapmaya hazırlanan kızıdır.

Fergüne Hanım, diğer kadın mürideleri kıskandığından dolayı kendisine âşık olmasına rağmen Baki'den uzaklaşmış genç bir kadındır. Esmerliği dolayısıyla adı *Şii Güzelî*'dir.

Nevsal Hanım, Peryal hanımın konağının hizmetçi hocahanımlarından birinin kızıdır. Peryal'in himayesi altındadır. Henüz yirmi yaşında değildir. Neşide'den sonra Baki'nin tuzağına kendi shehevî merakıyla düşen ancak Baki tarafından kendisine fazlaca yüz verilmeyen genç bir kızıdır.

Sadberk Kalfa, Bersad hanımın konağının kalfasıdır. Baki'ye inanmamak ve olup bitenleri görmesine rağmen Bersad hanımın iş yerlerinden birinde çalışan oğlunun işten çıkarılması korkusuyla bu konağa hizmet etmektedir. Neşide'nin konaktan kaçmasında rolü vardır.

Erkek karakterlerden **İrfan**, şeyhi Baki'nin isteğiyle Neşide ile evlendirilir. Şeyhinin en sadık müridlerindendir. Kendisini sevmesine rağmen Neşide'den boşanmak zorunda kalır.

Ayetullah Bey, İrfan'ın müdürüdür. Dinine bağlı yardımlaşmayı seven bir şahsiyettir.

Süha Kalenderli, Baki'nin en eski dostlarından, yaşıtı ve okul arkadaşıdır. Tarihçi

ve filozof geçinir. Baki ile arası bozuk olduğundan aleyhinde röportajlar hazırlar. Vecize söylemekteki ustalığından dolayı *Vecizeci* diye anılır. Şair karakterli olup bir iş yapmadan hükümet kesesinden geçinenlerdendir. Baki ile ölmeden önce tekrar barışır. Baki'nin ölmeden önce gerçekleştirmesini istediği iki arzusunu yerine getirir.

Fikri Balkaya, genç bir gazetecidir. Kendisini terk edecek olan sinema yıldızı **Lerzan Hanım**'la evlilik dışı ilişkisi vardır. Lerzan Hanım'dan sonra Memhure Hanım'la birlikteliği başlar. Süha Kalenderli onu Baki hakkında bilgi edinmesi için görevlendirir. Gazete çıkartacaktır ama başarısız olmuştur.

Yahya Harun Ünal, gürcü bir zengindir. Un tüccarıdır. Memleketin en önemli zenginlerinden biridir. Romanda tek bir kadına bağlı kalmayı seven ancak zenginleştikçe cinsî azgınlığı artmayan biri olarak takdim edilmiştir. İlk eşinden de bu sebeple boşanmıştır. Kaçamak ve geçici eğlencelerini Avrupa seyahatlerine bıkırır. Neşide'nin bir dediğini iki etmeyen ikinci kocasıdır. Evliliklerinden bir çocukları olmuştur.

Fikri Can romanda en iyi karakter olarak gösterilir. Altmış yetmiş yaşlarında, Darulfünûn'da müderrislik yapmış eski bir maarifçidir. Tasavvuf ehli gerçek bir insan-ı kâmil olarak takdim edilir.

Abdi Rıza Bey, hükümet kanadından bir kişi olup Baki'nin korunup gözetilmesinde akıl hocalığı yapan kişidir. Baki'nin nikâhlı ilk eşi olan Ferhunde Hanım'ın dayısıdır. Eski bakanlardandır.

Emced, Baki'nin müridelerinden Memhure hanımın ağabeyidir. Memhure'yi Baki'den kurtarmaya çalışmakta ancak başarısız olmaktadır.

Kadri Bey, Neşide'nin ablasının kayınıdır. Gürcü ailenin sözü dinlenen tek erkeğidir. Sert mizacına rağmen Baki'nin yine de etkileyebildiği bir silik karakter olarak okura takdim edilir.

Vekilharç Şaban Efendi, Baki'nin sırdaşı ve sağ kolu olup onun isteklerini yerine getiren ve konağın maddi işleriyle ilgilenen "Hırvat dönmesi" bir şahsiyettir.

6. *Kadınlar Tekkesi*'nde Din ve Tasavvufa Bakış

Romanda diğer bütün kavramlar bir yana Allah'a iman boyutunda sorunlu ifadeler yer almaktadır. Mutlak küfrün olmadığı; puta tapmakla Allah'a tapmanın aynı olduğu ve iman ile küfrün aynı anlama geldiğine değinilmektedir. *"Taptığım bir tek put kaldı, ötekileri kırıp attım... Bizde mutlak küfüre, kâfirliğe imkân yoktur. Her neye olursa olsun tapan, ibadet eden kimse Hakk'a ibadet etmiş, inanmış olur...Saneme tapan hakikatte Samed'e tapar... Allahın sıfatı zatının hicabı, perdesi bulunduğundan ve zatın sıfatsız idraki mümkün olmadığından "iman", "küfr"ün aynıdır."*²³

²³ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 431.

Baki “ayna tecellisi” kavramıyla Neşide’nin yüzünde Allah’ı seyrettiğini “*Cenab-ı bârî kendi güzelliğini temaşa için bir aynaya lüzum görmüş, dünyaları ve insanları o maksatla yaratmıştır. Yani senin yüzünde o kendisini seyrediyor, ben de onun zât-i pakini*”²⁴ cümleleriyle ifade etmektedir. Bu bakımdan yazar, bir tecellinin gerçekleşeceği yüz için “*Allah özenip bezenip yaratmış, savsaklık etmemiş.*”²⁵ cümlesini kurmada bu açıdan bir sakınca görmemektedir.

Romanda dinî ve tasavvufî bağlamda kullanılan pek çok kavramın gerçek anlamının dışına çıkartılarak kullanıldığını görmekteyiz. Bu kavramlardan biri “itikâf”tır. Melal hazırladığı “Mukayeseli Şark ve Garp Mistisizmi” eserinde itikâf ve itizal kelimelerine “*Ermişlik hali ve şartıdır, bunlar... işlenen bir suçun cezası olarak nefse tatbik edildiği gibi vecde gelmek, Kâdir-i Kül’e yaklaşmak için de müracaat edilen vasıtalandandır... Hazret itikafta idi. Ne Lerzan ile bulunuyordu, ne bir başkasıyla! “mürakabe”ye varmıştı.*”²⁶ şeklinde açıklık getirmektedir.

Baki’nin müridesine “*Hanımlara söyle... vücudumu terk edip batınımı tasfiyeye gidiyorum. Buna bizim lisanımızda “zekat” denir canımın canı.*”²⁷ demesiyle de zekat kavramının *Kadınlar Tekkesi*’nde başka bir anlamda kullandığını görmekteyiz.

Yazar müridelerinin Baki için inşa ettikleri görkemli türbenin içinde hiç kimsenin yatmadığını söyleyerek aslında türbe olarak gözüken ve övünme amaçlı yapılan yapıların gereksizliğine ve ölen kimsenin ardından dua edilmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu durum İslamî gelenekteki türbelere karşı yapılmış bir genelleme olmakla birlikte yazar, Baki’nin ölümsüzlük planı için “makam” kavramını da kullandığını dile getirmektedir.²⁸ Karay’ın türbelere karşı fikrini, insanın yaratılıştan getirdiği biyolojik tamamlanmamışlığı içinde insanın “*dinin anlam dolu sembolik kodlarını araçsallaştırarak güvenli bir dünya için kutsal bir inşanın ilk adımını kültürel bir ortama doğru sürekli taşımak suretiyle*”²⁹ atması şeklinde okumak mümkündür.

Memhure’nin Neşide için söylediği “*Vapurda ne hoş erkekler vardır...kız hiçbirine sokulmaz ki! İnsan cennette de olsa flört yapmadıkça tadını çıkaramaz.*”³⁰ cümlesi Cennet kavramını da anlamı dışına çıkartmaktadır.

Benzer şekilde pek çok kavramın esas anlamından koparıldığı ve anlamın başka bir anlamda kullanılarak dinî perspektiften uzaklaştığı çok yerde karşımıza

²⁴ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 356.

²⁵ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 198.

²⁶ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 318.

²⁷ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 217.

²⁸ Bk. Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 495-496.

²⁹ Şaban Erdiç, “Bir İnşa Süreci Olarak Fenomenolojik Perspektifte Kutsal ve Kutsallaşma – Ziyaret Fenomeni Örneği”. *Milli Folklor Dergisi*, 29/114 (2017), 49.

³⁰ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 447.

çıkılmaktadır.³¹ Biz burada romanda sıklıkla kullanılan ve bir konu bütünlüğü oluşturabilecek hacimdeki dinî olgulara değinmeye çalışacağız.

6.1. Kadınlar Tekkesi'nde Tarikat Anlayışı

Refik Halid Karay'ın Kadınlar Tekkesi'de din olgusu ağırlıklı olarak tasavvuf üzerinden verilmektedir. Tasavvufta her tarikat çeşitli isimlerle anılmaktadır. Baki'nin kendi tarikatına seçtiği isim ise aşktan türettiği "*İşkyye*"dir. Yazar Baki karakterine tarikatının "*İşkyye*" olduğunu "*Ben Melâmî değilim; ne de Rıfai, Mevlevi ve Bektaşiyim. İşkyyim... kâinatın bir Kitab-ı aşk ve kâtibinin de Tanrı olduğuna inanmış bir ezeli muhabbet mürsiliyim! Aşkın sesini bendem işitiniz. Ey gül yüzlü güzeller! Siz Maşukum akislerisiniz; size gönül vermeliği Rab'ba bağlılığımdandır. Kulluk vazifemi yerine getiriyorum.*"³² cümleleriyle söyletmektedir. Baki'nin bu usulü şeyhi saraç Feyzullah Efendi'den aldığı; onun da Baki'ye "*sana doyamıyorum... dudaklarımı ıslatmak yetmiyor; beni ırmağınaya at, orada boğ*"³³ dediği ifade edilmektedir.

Romanda bu tarikat Baki'nin muhibbelerinden Melal Hanım'ın "*İşin şiir, ilim, sır, sihir, muamma, bilhassa aşk ve bir nevi ince şehvet tarafı da vardı. Fakat bunlarda velev doğru, velev gerçek Bektaşî tarikatında ve tekkelerinde olduğu söylenen ve raki ve meze sofralarında geçen yün hırka, pos bıyık ve dağınık sakal, kokulu kaba ihtiraslar yoktu. Ayın yapılmıyordu: başta on iki dilimli taç, göğüste on iki köşeli 'teslim taşı', Amerikan filmlerinin şark sahnelerindekini hatırlatan kıyafetler, gülünç ayınler yerine giyim kuşam modern, toplantılar ciddi ve kibardı. Bu bir salon tekkesi ve salon kadın tarikatıydı... ne hususi bir ismi, ne tekkesi, ne de "gülzar merasimi"nden başka ayın ve âdabı olan Şeyh Baki tarikatı, bir tarikat değil, bir mektepti; yeni bir tasavvuf ekolü, bir mistisizm akademisi!... Mamafih semtte onu "Şeyh Baki Bey" diye ananlar çoktu; şeyhlik ilim ve fazlından dolayı*

³¹ Bu kavram ve dini motifler üzerine yapılan çalışmalarda kavramlar derinlemesine incelenmediğinden ya da romanın çoğunlukla gerçek bir hikâye olduğu izleniminden yola çıkıldığından dolayı dinî ve tasavvufî kavramlara eleştirel bakışla yaklaşılmamıştır. Bk. Elif Davun, *Refik Halid Karay'ın Eserlerinde Din Olgusu Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 63-73; Elif Davun'un yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanan makale için ayrıca bk. Elif Davun – Kemal Ataman, "Refik Halid Karay'ın Eserlerinde Öne Çıkan Dini ve Sosyal Temalar Üzerine Sosyolojik Bir Analiz". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2018): 195-231; Yüksel Şavk, *Reşat Nuri Güntekin "Yeşil Gece", Yakup Kadri Karaosmanoğlu "Nur Baba", Refik Halit Karay "Kadınlar Tekkesi" Romanlarında Dini Motifler* (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 139-147. Zeynep Yalçın, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Toplum İlişkileri: Refik Halid Karay Örneği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 57-109. Ayrıca bk. Gülşen Ağzıkara, *Refik Halid Karay'ın Kadınlar Tekkesi Romanında Dini-Tasavvufi Muhteva* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2004).

³² Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 129.

³³ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 129.

verilmiş bir paye idi, tekke sahibi ve tarikat ehli manasına değil.”³⁴ cümleleriyle okuyucuya takdim edilmektedir.

Yazar, dönemin sosyetesini Bersad hanımın hizmetçisi Sadberk Kalfa üzerinden tanımlamakta; kadınların tekkeye bağlılığını, kocalarının rızasıyla gerçekleşen sosyetik bir yeni eğlence ihtiyacı olarak “Onlar da ne oldum delisi... para bol, dert yok, her türlü eğlenceyi tatmışlar, ‘bir de şeyhe sarılalım, bakalım, bunun keyfi neymiş?’ diye sakallıyı besleyip duruyorlar. Barlara, sinemalara, balolara gitmekten bıkmışlar, tekke âlemleri istiyor canları! Kaç göç zamanı Kıztaşı’ndaki harap konak da hanımlarla dolardı amma, dışarıda kadınlı erkekli başka eğlence yoktu. Gidip tekkede kurtlarını dökerlerdi hem de kocalarının rızasıyla!”³⁵ ifadeleriyle vurgulamaktadır.

Süha Kalenderli karakterine söylenen “Güya tekkeleri kapadık, din ile devleti birbirinden ayırdık; hiçbir devirde Bektaşî tekkesi bile şu Bakî’nin konağı gibi tamamıyla kadınlar açılı haline gelmemiştir.”³⁶ cümleleri tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra yaşananların daha önceki devirlerde bile yaşanmadığına yönelik kurulan ciddi bir yargıdır.

Kadri bey Kadınlar Tekkesi ve benzerlerini Hediye hanıma anlatırken “Bizim bir Binbaşı Faik Ebedî vardı, şeyhlik taslardı. Melâmi mi imiş, Rıfâi mi, yoksa Kadiri mi, her ne karın ağrısı ise...hülâsa tarikat ehli imiş. Garb cebhesinde kafamızı şişirdi; o böyle hak âşıklığından dem vururdu. Bir gece çadırdı...neyse sana anlatılacak şey değil.”³⁷ ifadeleriyle tekkelerin sapkın yerler olduğuna dair îmâda bulunmaktadır.

Romanda tasavvufa dair de pekçok tanım vardır. Bunlardan biri yazarın ara cümle kabilinde “Esasta-bazı büyük şairler, âlimler ve seçkin şahsiyetler yetiştirmiş, bir edebiyat ve zevk kurmuş, insan cemiyetlerine tesir etmiş olmakla birlikte- tasavvuf, sözü ayağa düşüren ve nüfuzu kolayca sapıklar eline kaptıran, ekseriya anormallerin işine gelen bir itikattir.”³⁸ ifadeleriyle kendi görüşü bağlamında yapmış olduğu tanımlamadır ve genelleme içermektedir.

Bundan ayrı olarak karakterler üzerinden de tasavvufun ne olduğuna dair cümlelerle sıklıkla karşılaşılır. Bakî’nin Neşide’den vazgeçmemesi üzerine Melal hanım, Hazret dediği şeyhinin tasavvufi anlayışını mutasavvıf olarak gördüğü batılı şahsiyetlerin fikirleriyle birlikte şöyle özetlemektedir: “Aşk ister Yaratan’a, ister yaratığa tapınış şeklinde tecelli etsin bir mabuddur diyor Shakespeare! Fakat en güzelini Mikel Anj söylemiştir: “Âşık, Allahın kendisine kadar yükselmesi için insana verdiği kanattır.” Fuzûlî için ise, her neşenin kaynağı aşktır. Fakat Buda

³⁴ Karay, Kadınlar Tekkesi, 14.

³⁵ Karay, Kadınlar Tekkesi, 186.

³⁶ Karay, Kadınlar Tekkesi, 154.

³⁷ Karay, Kadınlar Tekkesi, 402.

³⁸ Karay, Kadınlar Tekkesi, 58.

aşkı daha kuvvetle anlatmıştır: “Kâinatta bir ruh vardır, bu da aşk olan Allahın ruhudur. Mesafeler, hava, okyanuslar, arz, hayvanlar ve nebatlar, yıldızlar ve rayihalar, hepsi o şekilleri alan aşktır... Fakat Hazret aşkı büsbütün başka anlatır; der ki “Aşk ideal bir ruha ulaşmak ve bu nur içinde safa bulmak için ruhun pervaneleşmesidir; lamba ateşinde yanıp kavrulan pervane bir âşık değil, yolunu şaşırılmış sersemidir.”³⁹

Doktor Şükrü Şakir, Memhure'nin ağabeyi Emced'e tasavvufu “Eskiden tasavvufun halk arasında yayılmasına sebep devlet idarelerinin kuru, katı, müsamahasız dindarlığı ve bu dindarlığı zulüm şekline sokması idi. Şimdi ise modern hayatın yoruculuğu, sathiliği, şiiiriyetsizliği, hele idealsizliği, bunlara maruz kalan ıstırabını duyan orta ve yüksek tabakada bir yayılma istidadı hâsıl etmiştir. Yeni hayat gönül avutmaya yetmiyor.”⁴⁰ şeklinde açıklamaktadır.

Yazarın karakterlere söylediklerinden ayrı olarak bu konudaki görüşünü ara bir cümle olarak “Tasavvuf akideleri bilhassa ruh hastalarının işine pek gelir. Bir mürşide en yakınlarını peşkeş çekmekten duyulan acı keyifte bir nevî nefisine eza etmek zevki de vardır. Aynı zamanda yine cinsî ruh bozuklukları arasında yer alan “zillet ve sefilâne itaat duygusu” tasavvuf edebiyatında mevcut ve tarikat şeyhlerinin işlerine geldiği için manaları değiştirilmiş nefis terbiyesi ve masivadan tecerrüt şartlarına uyuyordu... Mürşide körü körüne bağlanmak ve ne dilerse yapmak; yapmak suretiyle mertebeyi yükseltmek.”⁴¹ şeklinde dile getirmesi gerçek manada tasavvufa meyleden insanlara bakışını ortaya koyması açısından önemlidir.

Yine yazar, Fergün hanım ve Süha Kalenderli'nin diliyle tasavvufa ve tarikatlere karşı bakışını “İstanbul'un eski ailelerinden birçoğu asırlardan beri kadınlı erkekli tasavvuftan nur ve teselli arar. Doş taraflarından katı ve kuru hayatın icaplarına tamamiyle uymuş görünmeye dikkat etmekle beraber bu aileler mürşitlere bağlıdırlar; hâlâ öyleleri vardır, hem de en marufları tarikat ehlidir... Mesela Şadan Paşa ailesi, Büyük Valide, valde hanım ve dört kerimesi nesilden nesile mürşit müptelasıdır; torunlar bile ananeyi bozmamaya çalışıyorlar... oldukça boş kafalı, en müsamahalı tabirle kuş beyinli, süs, moda, kumar, flört ve ötesi, hepsine düşkün hafif mahluklardır... inanmayı ve bağlanmayı, kendilerini öbürlerinden ayıran bir hususiyet farzetmişler, güya mümtaz bir “klan” vücuda getirmişler. Biz sizden değiliz, daha yüksek insanlarız. Siz hayat tarzı, kıyafet ve cismanilik tarafından bize benzeyebilirsiniz ama bu cihetten yaya kalırsınız diye için için övünmek, teselli bulmak yolu.”⁴² cümleleriyle izah etmektedir.

Romanda “derviş” kavramı da Baki'nin dilinden “Derviş eklemek dilenen bir kimse

³⁹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 12.

⁴⁰ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 64.

⁴¹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 108.

⁴² Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 342.

değildir; öyle bir kimsedir ki can verir, can bağışlar."⁴³ şeklinde can alıp can bağışlayan olarak tanımlanmaktadır.

Neşide'yi pek cahil ve ümmi gören Baki, onu "*Celeddin Rumî de Şems-i Tebrizî gibi bir irfan ehlinde sonra muhabbetini cahil bir kuyumcuya hasretmişti.*"⁴⁴ diyerek Selahaddin Zerkubî'ye; kendisini de Mevlana'ya benzetmektedir.

Baki sadece mutasavvıf şahsiyetleri değil aynı zamanda Fransız şair ve yazar Alphonse De Lamartine'nin (ö.1869) meşhur *Göl* şiirini tasavvufî tevhid şiirlerinden biri olarak yorumlamakta ya da *Kaybedilmiş Cennet* adlı şiiriyle tanınan İlgiliz şair John Milton'un (ö.1674) şiirlerini de tasavvufî bağlamda değerlendirip bu isimleri de mutasavvıflar arasına sokmaktadır.⁴⁵ Lâkin romanda divan edebiyatımızın temsilcilerinden Nedîm "*Bana şu hâliniz kâfir Nedim'in bir beytini hatırlattı.*"⁴⁶ cümlesiyle "kâfir" olarak nitelendirilmektedir. Bununla birlikte Süha Kalenderli'nin elinde içki şişesi ile konuştuğu Baki'nin müridelerinden biri "*Bütün dünyada Ömer Hayyam kulüpleri var, neden memleketimizde bir tek Yunus Emre cemiyeti bulunmasın? Bulunmalıdır. Mademki tekkeler resmen kapalıdır ve kulüplerin açılmasına müsaade vardır, yeni icaplara uyup ananemize devam etmeliyiz, modern tekkeler kurmalıyız.*"⁴⁷ diyerek tasavvuf edebiyatımızın güçlü ismi Yunus Emre'nin adının kapatılan tekkelerin yerine külüplerde kullanılması teklif edilmektedir.

Benzer ifadelerle yazar geleneksel tasavvufî anlayışın yerine modern ve batılı bir mistisizm anlayışını tasavvufî geleneği ters-düz ederek ortaya koymaktadır. Hâl böyleyken tekkeden kovulmaya da şeyhin eteğini öperken lüzumu kadar eğilmemek⁴⁸ sebep olarak gösterilebilmektedir.

6.2. Şilte ve Gülzar Merasimleri

Tasavvuf literatüründe tekke ve zaviyelerde yapılan ibadet, zikir ayin gibi ritüellerin önemli bir yeri vardır. *Kadınlar Tekkesi* romanı tekke ve zaviyelerin kapanmasının öncesine ve sonrasına yansıyan Baki'nin hayatında iki önemli ritüelin olduğunu söyler. Yazar bunları "merasim" adıyla zikretmektedir. Bunlardan en çarpıcı olanı hakkında tafsilatlı bilgiler verilen *Gülzar Merasimi*'dir.

Yazara göre Şeyh Baki, yatağa tasavvuf lisanında kalp sefası, ferahlık, açıklık gibi anlamlara gelen gülzar ismini vermiştir. Yatak merakından dolayı da "*Gülzar Merasimi*" zamanla bu tekkenin tek merasimi olacaktır. Şeyh Baki'nin yatağına

⁴³ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 46.

⁴⁴ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 30.

⁴⁵ Bk. Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 125.

⁴⁶ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 279.

⁴⁷ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 269.

⁴⁸ Bk. Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 352.

yedi gece sırasıyla ayrı ayrı renklerde yorgan örtülmesi bu merasimin bir özelliğidir. Bu yorganlar da ancak birkaç ay kullanılır ve hangi kişi tarafından hediye edilmişse o kimseler tarafından şeyhin kullandığı kıymetli bir bergüzar olarak evlerine götürülür ve kendi yataklarında kullanılırdı. Şeyhin aynı yorganı bir ay içinde birkaç defadan fazla kullandığı vaki olmazdı. Yatak çarşafı ve yastık yüzleri de aynı usulle yenilenir ve “Vefa”lar tarafından bir yarış halinde değiştirilirdi.

Kadınların kendisine yakınlık derecesi ise değişik isimlerle anılmaktaydı. İlk basamakta “İdris”ler vardı. Bu kimseler henüz başlangıç evresindekilerdi. Daha sonra “âşinâ”lar gelmekteydi. “Vefâ”lar ise en yakınındaki mürideleriydi. Bunlardan ayrı olarak da iki eşi bulunmaktaydı. Gülzar Merasimi iki kısımdı. Cuma akşamları büyük gülzar yapılır sair günler ise yapılan merasim küçük gülzar adıyla anılırdı. Gülzar Merasiminde bütün mürideler ve namzetleri hazır bulunur küçük gülzarda ise sadece “vefa” ismini kazanmışlar huzurunda bulunabilirdi. Bu kimselerin diğer bir adı ise “Allah’ın nimetleri” idi.

Merasimde Şeyh Baki istirahata çekileceği zaman görev sırası kendisine gelen başvefa şeyhin ceketini çıkarıyor, yaka tarafından öpüp teşrifatla diğer vefaya veriyor o da öperek diğer vefaya uzatıyor ve askıya geçirilip dolaba konuyordu. Yelek çıkarılınca başvefa şeyhi nezaketle köşedeki koltuğuna doğru yürütüp oturtuyor ve önünde diz çöküyor; iskarpinlerini çıkarıp vefanın uzattığı deri terlikleri giydiriyor; düğmelerini çözüp pantolonu da çekip çıkartılıyordu. “Yüzde yüz halis ipekten” ütülü beyaz entarisi halka yapılıp saçlarına değdirilmeden başından geçiriliyor ve hanımların desteğiyle koltuğundan kaldırılıp karyolaya götürülüyordu. Yatağın örtüsü toplanıp yorgan yana kıvrılıyor ve başvefa şeyhe usulünce “*Gülzar açıldı. Âşığına diliyor*” dediğinde şeyh yatağa giriyor ve başvefa tarafından üstü örtülüyordu. Bu sırada odadaki diğer vefalar geri geri yürüyerek odadan çıkıyorlardı. Başvefa ise kapısı bu odaya açık olan ufak bir yatak odasında sabaha kadar şeyhi için nöbet tutuyorlardı. Şeyh uyuyunca nöbetçi vefa ışıkları yavaş yavaş kapatıyor ve sadece bir idare lambasını açık bırakıyordu.

Şeyh Baki diğer vefalar gittikten sonra bazen hemen uykuya dalmaz hizmetindeki kadınla yatağında uzanmış vaziyette konuşurdu. Şeyh ile gece yalnız kalan kadınlar birbirlerine bu geceden bahsetmedikleri için gecenin nasıl geçtiği bir sırdı. “*Bîdarî-uyanıklık*” adıyla anılan bu karşılıklı konuşma kendi lisanlarında “*feyz-i ilâhinin zuhuru, tecellisi*” manasında kullanılmakta idi.⁴⁹

Şilte Atılma Merasimi ise tekke ve zaviyelerin kapatılmasından önce Kıztaşı şeyhi Baki'nin altına serili şiltelerin hallaç tarafından atıldığı gün yapılan merasim olarak geçer. Bu merasimde hallacın da mürid olmasına dikkat edilirdi. Hallaç harem dairesine sokulur, şiltelerin açılıp pamuklarının meydana çıkarılışı ve atılışı esnasında müritler ve mürideler iş bitinceye kadar ayakta hizmet etmek üzere

⁴⁹ Bk. Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 9-10.

bir kenara dizilirler ve hürmetle seyrederdiler. Hanımlardan bazıları atılan pamukların tozunu içlerine çekmek için derin derin nefes alırken bazıları da eğilip yerdeki pamuk tozlarını yüzlerine sürer hatta toplayıp evlerine götürürlerdi.⁵⁰

6.3. Hayali Şişeler Tuzağı ve Keramet

Romanda tekke şeyhinin, kadınların karakterlerini güyâ analiz ettiğine dair vurgu *Hayalî Şişeler Tuzağı* adıyla anılmaktadır. Memhure'yi tekkesine bağlamaya çalışan Şeyh Baki "aklınıza sakın keramet, telepati, gaybı bilmek, cinler ve perilerle temasta bulunmak gibi softa, büyücü ve yarı sapık insanların ortaya attıkları masalları getirmeyiniz. Size bu işin sırrını vereceğim... Benim bir laboratuvarım vardır ve camekânında tam elli küçük şişe dizilidir."⁵¹ diyerek bundan sebep Memhure'nin yerine konuşabileceğini iddia edecektir. Çünkü "Hayal şişelerimden her biri ayrı bir insan tipinin karakterlerini saklar, yani içinde onlardan birinin karakter formülünü bulabilirsiniz. Tecrübelerim gösterdi ki insan denilen ve Alexis Carrel tarafından meçhul telakki edilen mahlûk nihayet elli tipe ayrılmış ve karakter hududları çizilmiş bir malûmdur."⁵² diyerek Memhure'nin bu şişelerden otuz yedincisine saklı formüle uyan insan tipinin dışından olduğunu söyleyecek sonra da hakkında tahkikat yaptığı kadının özelliklerini söyleyerek işi bitirecektir. Nihai olarak Memhure hakkında verdiği karar ise "Usul-i aşere"ye riayet şartıyla otuz yedinci numaraya kadar düzelmeye istidatlı başka hiçbir tip yoktur. "Etvar-ı seb'a" hususunda da güçlük çekmezsiniz..."⁵³ şeklindedir.

Baki'nin elli küçük şişe ile insan tiplerini tanımlaması gibi romanda her bir kadın karakter yazar tarafından farklı bir tipte resmedilmiştir. Hatta "...bir "deli Katina" vardı; çok hoş, iri yarı, Fergün gibi büyük elli ve büyük ayaklı bir kız. Hazret kendisini ona tokatlatır, ayrıca vücudunu çiğnetirdi de!"⁵⁴ ifadeleri Baki'nin bu uğurda her tipolojiden kadını tekkesinin müdavimi yaptığının bir örneğidir.

Kurduğu tuzaklarda oynadığı oyunlarda karşı tarafa keramet gösterdiğini söyleyen ana karakter Baki aslında sıklıkla yalan söyleyen bir şahıstır. Öyle ki "Hangi sokaktaki hangi apartmandan gireceğinizi de şu anda görüyormuş gibi biliyorum."⁵⁵ benzeri cümleleri kurmaktan geri kalmaz.

Diğer mürideleriyle Neşide'ye oynadığı oyunda da bunu göstermiştir. Bir yerlere saklanıp gaib olmuş imajı çizmiş, hatta gizlice görüştüğü Neşide'nin davranış-

⁵⁰ Bk. Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 148.

⁵¹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 86.

⁵² Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 87. Alexis Carrel, (1873-1944) ünlü Fransız cerrah ve fizyologdur. 1912 yılında Nobel Ödülü kazanmıştır. Baki'nin işaret ettiği kitap 1935 baskılı "L'homme cet inconnu" ismindedir. Türkçeye "İnsan Denen Meçhul" adıyla çevrilmiştir. Bk. Azexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, Çev. Ömer Durmaz, İstanbul: Hayat Yayınları, 2016.

⁵³ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 89.

⁵⁴ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 278.

⁵⁵ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 82.

larının ne olduğunu ona söyleyerek güya gitmediği yerde olan bitenin ne olduğunu bildiğini göstermiştir. Romanda bu ve buna benzer pek çok oyun göze çarpmaktadır. Örneğin kendisine bir oyun oynandığını düşünen Neşide, Baki'ye sihirbazlığa inanıp inanmadığını sorar. Baki'nin cevabı geleneksel mucize ve keramet kavramlarıyla örtüşen şekilde *"Allah sevgisiyle dolu bir gönül her imkâna sahiptir. Mucize de yapar, keramet de gösterir. Asıl sihirbaz odur; dilerse şimdi, bir lahza Bağdad'a gider, gelir; hem de gözümüzün önünden ayrılmadığını sandığımız halde! Tur'a ve Mirac'a çıkmış, uruç nedir? Allahı sevenlerin ve Allah tarafından sevilenler içi[n] tabii işlerdendir."*⁵⁶ ifadeleriyle ele alınmakta ve kendisini Hz. Musa ve Hz. Peygamber ile bir tutmaktadır.

Neşide bu cevabı beğenmez ve onu sokakta bizzat gördüğünü söyler. Baki önce benzetmişsin der; Neşide devam edince bu defa rüya gördüğünü söyleyerek zaten bildiği şeyi tabir etmek ister. Neşide ısrarına devam edince bu defa da sıcak dokunmuş diyerek keramet gösterdiğini ima eder. Konuşmaya dâhil olan ve olan bitenin bir tuzak olduğunun farkında olan diğer mürideler ise mevzunun rüya olduğunu ve rüyasını Baki'ye anlatmasını isterler. Nasıl bir bağlanmışlık ve itaat duygusu ise tuzağın bir parçası olmalarına rağmen *"Söyle kızım! Beyefendiden gizli nemiz var, bizim? Söylemesen zaten bilir, Emrine itaat et"*⁵⁷ cümlesini kurmaktan sakınmayacaklardır.

Ancak bu vakanın gerçekleşmesi sırasında Baki, Neşide'ye eve nasıl girdiğini anlatırken *"Keramet satmaya lüzum yok; sana karşı lüzum duymuyorum. Seni nasıl aldatabilirim ki; ben zaten senden ibaretim, senin gölgenim. Zira benim yaratıcım sensin! –Öyle şeyler söylemeyiniz... günaha giriyorsunuz... -Günaha girdimse affedecek de sensin, cezayı verecek de! Affın kadar ceza da bir nimettir. Öldürecek de sensin, diriltecek de!"*⁵⁸ dediğini hesaba katacak olursak zaten kerametinin yalan olduğu ortaya çıkmaktadır.

Baki'ye kimin türbe yaptıracağını tartışan kadınlar *"doğrusunu isterseniz Baki Bey'e türbe yaptırmak vazifesi Neşide'ye düşer.... Serveti hepimizinkinden daha müsait. Ayrıca bu serveti bir bakıma şeyhe borçlu eğer şeyhin kerametine inanmak icap ederse misal meydanda. En beğendiğine bir define kazandırdı! Cemal ve Kemali seyrettiği aynayı pırlanta işlemeli altın bir çerçeveye geçirdi."*⁵⁹ diyerek şeyhin kerametine vurgu yapmaktadırlar.

Şeyh Baki de Neşide'nin uyuduğu bir vakitte yanındaki Bersad hanımla konuşurken ona *"Zannettiğiniz gibi meclisimizde bulunmuyor. Uykudadır. Lakin beni işittiğine eminim. O kadarlığı elimizdedir, sizin bildiğiniz tabiri kullanayım: Yed-i kudretimizdedir. Lemyezel'in inayetiyle küçük hanım "basiret" haline geçti;*

⁵⁶ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 103.

⁵⁷ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 104.

⁵⁸ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 94.

⁵⁹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 478.

hakikatin ve bâtinî işlerin idrâkine vasıta olan kalbe nûr inmeye başladı.”⁶⁰ diyerek hem kendi keramatine hem de Neşide’de olduğunu varsaydığı keramete vurgu yapmaktadır.

Baki, Neşide’yle kararlaştırdıkları üzere Eyüp Sultan Cami avlusunda ikinci namazı sonrası görüşmüş ve bu görüşmenin ardından orada vefat etmiştir. Baki mekana ikinci ezanı okunmadan önce gelmiştir. Ne var ki ne orada ikinci namazını kılmış ne de Eyüp Sultan türbesinin hacet penceresi önünde dua etmiştir. Gölge bir yerde beklemiştir. Ancak ölümü, kendilerine yardım ettiği kimseler ve halkın üzerinde kerametle ilişkilendirilerek aktarılmaktadır. Böylelikle yazar aslında din ile bütünleştirilen kimselerin gerçekte öyle olmadıklarını “Allahın sevgili kulu imiş. Böyle ölüm cümleye müyesser! diyenler çoktu. Hele mahallesinin fukarası adeta yas tuttu ve ancak öyle, tam bir din ehline yakışır surette Eyüp Camiinde namazı kılıp Eba Ansari türbesinde duasını bitirdikten sonra vefatını keramatine atfederek teselli buldu.”⁶¹ diyerek bir genelleme yapmaktadır.

6.4. Din-Şehvet İlişkisi

Kadınlar Tekkesi’nde din ile şehvet arasında sürekli bir bağ kurulmaktadır. Bu hususta Baki, kendi ilahi aşk düşüncesini şüpheye mahal vermemek için mistik bir yolla “Alelade faniler için bizim aşkımızın şehvî aşktan ayırd edilesi güçtür; dar, basit, dipsiz ve ufksuz havsalalara sığmayan bir sırdır bu! ... sevgilimizin güzelliğini seyrederken önünde diz çöküp cezbeye tutulmamız süflî bir ihtirastan değil, Cemal’in sevgilimiz suretinde zahir olmasıdır.”⁶² cümleleriyle izah etmektedir.

Yazarın Baki’nin dilinden söylediği ve tanımladığı şey Allah’a hamdin dinî erotizm hâlinde olabileceği yönündedir. Neşide’deki “*bu güzelliğin yaratıcısına bütün coşkunuğuyla hamdü sena etmek zikre başlamak, esma çekmek, secdeye kapanmak ihtiyacı da duyuyordu. Muhakkak ki basit cinsten değil, ruh hekimlerinin anlatmaya çalıştıkları dinî bir erotizm halinde idi.*”⁶³ cümleleri ile bunu ifade etmektedir.

Baki’nin bakışlarından rahatsız olan Neşide’ye Baki’nin “*Bırak, bakayım Neşide!... Allahın kudret ve azametini sende seyrediyorum; ruhum seni seyrede ede temizleniyor, safa buluyor; mâsivadan el çektiğimi sana bakarken anlıyorum. İlahi feyiz ve işaret sensin. Senin kulun, kölenim, ben! Senin mi? Hayır! Ben sende tecelli eden varlığın esiriyim.*”⁶⁴ şeklinde verdiği cevap dinî kisve altında şehvetin

⁶⁰ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 129.

⁶¹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 493.

⁶² Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 24.

⁶³ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 53.

⁶⁴ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 53. Romanda “sende seyrediyorum” ifadesi “secde seyrediyorum”

yansıması olarak göze çarpmaktadır.

Görülmektedir ki Baki karakteri şehvet burhanına kapılmış; *"cinsî arzu ile estetik zevkin karıştığı bir neden ilahi bir keyfe, sonra da bahname ruhlu bir hırsa kapılıyor, bir an ve bir bakış içinde dört heyecanı da bir duyuyordu."*⁶⁵

Yazar göre *"Von Kraff-Ebing'in anlattığı gibi din cezbese aşk cezbeseinin yakın akrabasıdır; mukabelesiz kalmış talihsiz aşklar çok defa tesellisini, tavizini dindarlıkta bulur. Yine bu zata göre sapıklarda din ve erotizma gayet karakteristik şekilde birbirine karışır, din gibi aşkın da bazı mistik hususiyetleri vardır. İşte mistik ve erotik iki cins heyecanını bir iman teşkil ederek birbirine karıştırmasının sebebi budur."*⁶⁶ Baki, din ile şehvet duygusunu bu şekilde meczetmiştir. Devamında ise A. Forel'den örnek vererek *"Hezeyanlarını dini ve tasavvufi heyecanlarla birleşen ve bilhassa tasavvuf yoluyla etrafındaki normal insanlar üzerinde bile derin tesirler husule getiren sapıkları her ruh hekimi tanıır. Bu hastaları o derece inandırıcı yapan şey bizzat kendi kendilerine inanmalarıdır."*⁶⁷ diyerek bütün bir tasavvufi anlayışı zan altında bırakmaktadır.

Romanda tasavvuf edebiyatımızda nezaketli bir konu olup anlaşılabilmesi yorumlanmasına bağlı olan edebî türlerden devriyelere ve şâhiyelere de göndermeler vardır. Baki de şâhiye geleneğine benzer *"Firavun da ben'im, Musa da; Musa'nın çıktığı dağdaki de! Meryem benden gebe kaldı; beni doğurdu, ana da benim, oğul da, baba da! Miracda kendimle karşılaştım, yine kendimle konuştum! Ey âşık! Kendine gel, sevdiğin yine kendinsin."*⁶⁸ sözlerini kullanarak kadınlardan istifade etmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte aynı satırlarda aydın sınıftan Doktor Şükrü Şakir karakterine söylenen *"Onlar arasında bir ulûhiyet krizine tutulurlar, hâşâ sümme hâşâ, Allahlık tasarlalar. Neler söylemezler ki? Rûmuzla konuşurlar... uluorta "Allah benim!" deyip çıkarlar"*⁶⁹ cümleleri Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk" ifadesine yapılan bir atıf ve Hallac-ı Mansur'un da kadınları etkilemeye çalıştığına dair üstü kapalı bir gönderme içermektedir.

Süha Kalenderli karakterine söylenen *"Aşk meyli ile din meyli birbirinin yakın akrabasıdır. Aşkta umduğunu bulamayan, yahut bahtsızlığa uğrayan, yahut da hırsını yenemeyen insan, bilhassa kadın teselliye, tavizi, tatmini ekseriya dinde arar; şiir ve esrar tarafı kuvvetli olan mistisizmi tercih eder. Hepsinin esası şehvettir. İptidai kavimlerde dinin bir zulüm şeklini alması, ayinlerde kan dökülmesi de bu sebeptendir; iki meylin birbirine karışmasıdır... Şehir dışında veya mabette bir yabancıya ufak bir para mukabili kendisini teslim etmeyen kız*

şeklinde yazılmıştır.

⁶⁵ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 55.

⁶⁶ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 332.

⁶⁷ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 332-333.

⁶⁸ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 63.

⁶⁹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 63.

günahkar sayılırdı. Bizler onların evlâdlarıyız... bahis uzun ve ağır, hatta yeni din ve ahlak telakkilerimize göre çirkindir.”⁷⁰ cümleleri yazarın hem kadınların dini eğilimlerine bir önyargıdır hem de cumhuriyet toplumunun atası sayılan Osmanlı kadınına karşı genel bir hakaret içermektedir. Süha Kalenderli karakteri bununla da kalmayarak “Direklerarası çayhanelerinde oturup caddeden geçen çarşafly kadınları seyrederken duyduğu feryat ettirici şehvet açlığıyla...”⁷¹ ifadeleri ile tesettürü şehvet ile ilişkilendirecektir.

Yazar’a göre kadınlar aynı zamanda aciz varlıklardır. Bundan dolayı da Baki gibi karakterlerin tuzağına düşerler. Süha Kalenderli diliyle bu konu “...kadın bir yaşa gelince aşkın yerini tutacak taviz arar, öyle bir taviz ki onunla övünebilsin, bir fevkaladeliği bulunsun. İşte mistik ve dini mahiyetteki şeyler bu tavizlerin başında gelir; her yerde böyledir: Hıristiyanlarda papazlara, vaizlere, bizde şeyhlere, dervişlere, Bektaşî babalarına kadınlar dayanamazlar. Şairlere, aktörlere, tenorlara karşı da öyle olurlarmış, derler. Olur, lakin mistisizm daha esrarlı ve hayal kurmaya daha müsaittir, ufku geniştir. Kadınları, malûm ya, bilhassa entelektüel üstünlükler tesir altında bırakır. Az çok tahsil görmüş olanlarında ise fikir ve fazilet eserleri adeta cinsî zevke benzeyen bir heyecan hasıl eder. Sonra dini denilen bir erotizma vardır ki şakaya gelmez. Kadın manastırlarını dolduran budur; hatta Jeanne Darc’ı milli kahraman ve azize yapan da!”⁷² cümleleriyle dile getirilerek dinin ve sanatkarların kadın üzerindeki etkisi kadınların acizliğinin yansıması olarak gösterilir.

Ancak onsekiz ondokuz yaşındaki Neşide, “Böyle şeyhlikten, evliyalıktan, karmakarışık divanece lakırdılardan anlamıyorum; öyle şeylere inanmıyorum. Siz ne yaparsanız yapınız, sivri sakala kul köle olunuz, kapısının eşliğini aşındırınız, karışmam.... Üstüme fazla varırsanız anamın yanına giderim... İrfan’a da anlattım; biz hoca ailesiyiz; koyu Müslümanız. Allahı babamızdan öğrendiğimiz gibi biliriz, severiz; üst tarafına aklımız ermez. Baki Bey’e o kart, alagranga hanımlar yetmiyor mu?... kocamdan soğumaya başladım... beni o herifin odasına sokmaktan utanmıyor mu?”⁷³ diyerek tepkisini ortaya koyar. Ancak zaman ilerledikçe kadınların cahilliğini çok iyi kullanan Baki, telkin ve vaazlarıyla herkesi etkilemektedir. Nitekim “Neşide birkaç defa Göztepe camiine gitmiş, hem de eski âyân reisi meşhur hoca Mustafa Asım Efendi’den bile vaaz dinlemişti. Beyefendinininkini daha tesirli buldu.”⁷⁴ Kendi kendine “belki de aslı böyledir, hakikaten dini bütün bir müslümandır. Küçücük aklım yetmiyor diye adamcağızı kötülemez doğru değildir. Şu meclistikeler benden üstün kimseler... elbette bir bildikleri var ki ona bağlanmışlar.”⁷⁵ diyecek

⁷⁰ Karay, Kadınlar Tekkesi, 157

⁷¹ Karay, Kadınlar Tekkesi, 272.

⁷² Karay, Kadınlar Tekkesi, 69.

⁷³ Karay, Kadınlar Tekkesi, 48.

⁷⁴ Karay, Kadınlar Tekkesi, 62.

⁷⁵ Karay, Kadınlar Tekkesi, 62.

konuma gelmiştir.

Kıskançlığından dolayı Bakî'den ayrı olan ama onu unutamayan Fergün Hanım Neşide'nin Bakî'yi unutamayacağını şu cümlelerle özetliyor: “*Bırakıp kaçması da bir delil teşkil etmez; zira ben de öyle yapmıştım. Bakî'yi tanıdıktan sonra unutmak hiçbir kadının elinde değildir... Hangi yaşta, hangi seviyede, hanım veya hizmetçi, mürid veya münkir, kim olursa olsun!*”⁷⁶

Neşide'nin Bakî'ye ilk zamanlarda “*O hanımlardan biri görse ne der? Artık inanır mı? Yoksa onlara da mı aynı şeyi yaptınız?*”⁷⁷ şeklinde çıktığı esnada Bakî'nin verdiği “*onlar iplerini elimde tuttuğum süslü kuklalardır. Benim iplerim ise senin elinde; beni sen oynatıyorsun. Senin tazeliğin, turfanda güzelliğin, sıcak kadın, körpe etin, bütün bunlar, bu cismanilik...işte ulu, gerçek kuvvet bunlardır, tek kuvvet bu! Üst tarafı, lâf, süs, oyun, safsata, yokluk. Var olan sensin!*”⁷⁸ cevabı kadınların Bakî'ye karşı olan zaafını ortaya koymaktadır.

Yazar burada Neşide'nin söylediği “*Dinsiz, imansız, ahlaksız insanlar içine düştüm. Hepsi deli ve hepsi de beni kendilerine benzetmek için elbirliği yapmışlar! Farkında olmadan, manyetizmalı gibi, Şeyh'in odasına gidecek hale getirdiler beni! Büyü, tılsım, sihirbazlık her şey var bunlarda!*”⁷⁹ ve “*Çoktandır bana tanıdığım Allahı unutturdular; karşıma bilmediğim bir Allah çıkardılar; yalnız Şeyh Bakî'ye güzel kadın yetiştiren, aşk keyfi veren bir Allah! Zındık, bunlar!*”⁸⁰ ifadeleriyle bu durumu eleştirerek sahte şeyhlerin ve tarikatların kadınları nasıl kullandığına dair yargısını Neşide'nin diliyle ortaya koymaktadır.

Yazarın *Kadınlar Tekkesi* mensuplarının içinde buldukları bu halet-i ruhiyeye dair “*Sadece mürşitler arasında değil, daha ziyade müritler kalabalığı içinde de soysuzlaşan şehvet duygularının dini sandıkları şekle bürünerek ahlak kaidelerine uymayan birtakım feragatlere, fedakârlıklara seve seve kapılmış akıl hastaları vardır.*”⁸¹ kabilinden cümleleri din-şehvet ilişkisi bağlamında ortaya konulan manzarayı eleştiren cümleleridir.

Din-şehvet ilişkisinin bazı bölümlerde tecelli-şehvet ilişkisine dönüştüğü görülür. Bakî, Hakka ulaşmak için “*Allahtan gayri ne varsa, hepsinden, kendi vücudumuzdan bile vazgeçmemizin ruhanî feyzini'n tadılması gerekir; “Bilhassa şehvetten ve şehvet verici lezzetlerden nefsi siyanet şarttır... dünyevî hazlardan helas olmayan kalble Kibriya'nın tecellisi beklenemez*”⁸² demektedir. Bakî ile Nevsal arasında geçen “*Gündüz anlatamaz mısınız? İlle gece olması mı lazım;*

⁷⁶ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 343.

⁷⁷ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 95.

⁷⁸ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 95.

⁷⁹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 184.

⁸⁰ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 185.

⁸¹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 58.

⁸² Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 49.

*geceyi sevmem, ben! –Sus! Asıl günaha sen girdin, şimdi! Zira “tecelli” geceye mahsustur; miraç, mevlit, kadir geceleyn olmadı mı? Hem sen bir hilal’sin Nevsal... Sana gecelerin karanlığı içinde parlamak yaraşır; karanlıklar sana aynı olur.”*⁸³ diyalogu toplumumuzda değerli sayılan kandil geceleri ile kendi şehevî ihtiyaçları arasınca tecelli kavramıyla kurduğu bir ilişkilendirmedi.

Tecelli ayrıca Baki’nin müridelerine yaptığı vaazında *“Ben vecib-ül- vücudun gökte yaşadığına inanan kuru iman ehli miyim? Nereye baksam Allahı gören ve feyzini her mahlûkta sezip onları muhtelif tecelliyatı olarak kabul eden bir suffiyim. Hatta şu itikattayım ki Allah kâinattan ve kainat da Allah’tan başka bir şey olmadığı gibi kadın bu imanı erkeğe telkin eden başlıca anasırdan biridir. Erkek de kadın için!”*⁸⁴ şeklinde yine kadın-erkek ilişkisi içinde geçmektedir.

Romanda din-şehvet ilişkisinin vücut bulması için arkasına sığınılan kavram aşktır. Baki müridelerine kendini *“Aşk Peygamberi”* diye tanıtmaktadır. Bu yolda da rumuzla imzalı ve eski harflerle basılı bir eseri vardır. Neşide’ye aşk vaazı yaparken de *“Murat edileni bize ancak aşk peygamberi öğretebilir.”*⁸⁵ diyerek kendisini aşk peygamberi olarak göstermektedir.

Baki’nin ahiret inancı da aşk üzerinedir. *“Benim hesap vermekten pervam yoktur; hatta yarın mahşerde bile korkmayacağım.... Aşkımı elimle tutup hâkimin önüne koyarım ve derim ki: “Hesabını bundan sorunuz!” Ben ne yaptım hep aşk ile, aşk uğruna maşukum için yaptım. O maşuk ki beni kendinden yarattı ve kendini bende yaşatıyor.”*⁸⁶ Bütün yaptıklarını aşk ile tanımlar ve kadınları kendine çekmek için aşkın ilahi aşk vasfını kullanır. Neşide’yi kendisine inandırmak için *“Benim gözlerimle kendini görebilsen şu yaptıklarımı az bulursun. Kapan ayaklarım, dersin, tapın bana! Bana tapınmakla putperest olmazsın, suç işlemezsin. Bilâkis Kibriya’yı hoşnut edersin. Zira ben onun nurundan kopmuş bir zerreyim”*⁸⁷ cümleleri bu kabildendir. *“Nur-ı Muhammed”*⁸⁸ ilkesini de *“aşkta sevgilinin sureti sevenin suretidir. Zat da, sıfat da biziz.”*⁸⁹ ve *“Gönlüm iki cihanın ikisi ve kâinata nur salan kaynağın ta kendisidir.”*⁹⁰ gibi cümlelerle kendi gönlündeki aşka bağlamaktadır.

Romandaki mürid ve mürideler Neşide’yi Baki’nin emrine sokmak için büyük çaba sarfetmektedirler. Melal’e göre *“Neşide insanı yedi kat göğe çıkartacak ilahi bir kanat! Seyrine doyulmuyor, bakarken Allahın elçisi Cibril’i düşündürüyor.”*⁹¹

⁸³ Karay, Kadınlar Tekkesi, 312.

⁸⁴ Karay, Kadınlar Tekkesi, 329.

⁸⁵ Karay, Kadınlar Tekkesi, 111.

⁸⁶ Karay, Kadınlar Tekkesi, 328.

⁸⁷ Karay, Kadınlar Tekkesi, 96.

⁸⁸ Bk, Mehmet Demirci. “Nûr-ı Muhammedî”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1983), 239-258.

⁸⁹ Karay, Kadınlar Tekkesi, 78-79.

⁹⁰ Karay, Kadınlar Tekkesi, 91.

⁹¹ Karay, Kadınlar Tekkesi, 43.

nevinden bir güzelliiktir. Fakat Neşide, Baki'ye yüz vermeyince mürideler tarafından kurulacak cümle ise *"Neşide Hanım serkeş çıktı; Hak'dan gaflet ediyor"*⁹² şeklinde olacaktır. Baki'nin bu serkeşliği yorumlayışı ise farklıdır: *"Serkeş de olsa Hüda'nın makbülüdür.... Hüda derken neredeyse kendini işaret edecekti. Azametle ilave etti: - Kün diyen de bizim, "feyekûn" da!"*⁹³

6.5. Kadınlar Tekkesi'nde En Büyük Günah: Kıskaçlık

Karay'ın ana karakteri Baki, kadınlar arasındaki rahatının bozulmaması için kıskaçlığı her fırsatta kötölemektedir. Bu uğurda Osmanlı'yı hayvanlıkla ve barbarlıkla itham etmekten de geri kalmaz: *"Hayvan ve barbar ecdadımızın mirası olan bu iptidai hırs, akıl ve ruh selametini tehlikeye sokar. Asıl mühimi kıskaçlığın ne kadar hafif olursa olsun aşkı zehirlemesidir. Hatta cinsi istahlardan ibaret küçük, dünyevi aşkların değil, yüksek mahiyetteki gerçek aşkın da düşmanıdır; bizleri ilahi zevkin şahikasına çıkmaktan alıkoyar. İrademizi kullanarak ondan uzaklaştığımız nisbette "inayet"e yaklaşır ve nihayet "hak-kel-yakin"e erişiriz. Kıskaçlık ulvî aşkla hiç bağdaşamaz; süflisinin, yani cinsî şehvetin içirkin alametlerindedir."*⁹⁴ Nitekim, *"Baki en büyük telkin kudretini kadınların birbirlerini kıskanmamaları mevzuunda göstermeye muvaffak olmuştu."*⁹⁵

Baki, kadınların kendisine karşı birbirlerini kıskanmaması konusunda Hz. Peygamber'in *"Hasetten sakının. Çünkü ateşin odunu yakıp tükettiği gibi haset de iyi amelleri yakar, bitirir."*⁹⁶ hadisini *"kıskaçlık alevin kömürü yutuşu gibi fazileti yutar."*⁹⁷ ifadeleriyle kendine delil olarak öne kullanır.

Baki kendisini aşk ile *"vazifelendirilmiş bir mürsil"*⁹⁸ olarak görmektedir. Aşka giden yol ise vücuttan değil ruhtan geçmektedir. Bu sebeple de kıskaçlık Baki'nin tarikatinde hoş karşılanmaz. İrfan, eşi Neşide'nin Baki ile bir odada yalnız kalmasından ya da bir yatakta beraber yatmasından bir mahzur görmediğini ifade ettikten sonra eşine *"yalnız şunu bil ki şeyh efendi Hak âşığıdır ve aradığı Allahın cemalidir; bizler gibi suflî hislerden uzaktır. O, sende seni değil, Rab'in şulesini görüyor"*⁹⁹ diyerek Allahın cemalinin Neşide'de tecelli ettiğine vurgu

⁹² Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 43.

⁹³ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 56.

⁹⁴ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 38.

⁹⁵ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 15.

⁹⁶ Bk. Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Edeb", 44; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1395/1975), "Zühd", 22.

⁹⁷ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 44.

⁹⁸ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 134-135.

⁹⁹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 45.

yapmaktadır. Şeyh Bakî'ye göre "Allahı ve kudretini, Meryem'i ve Ruh-ül-Kudüs'ü düşündüren" Neşide "Mikel Anj'ın tablolarını hatırlatan güzelliklerden"dir. Bakî bu güzelliği "Hak'kı keşif ve cema-i mutlak'ı müşahade için lüzumlu olan vecd ve cezbeyi –ki Garp mutasavvıfarı ona "extase" derler- yani benliğin mahv ve insanın bir an için Allah'ta müstehlik olmasını Neşide'deki güzellik kolaylaştır"¹⁰⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Hatta Neşide'yi "sen benim halifem ve halefîm olmaya layıksın...Kibriya seni hakikaten kendi ve manevî hüsnünden kemal bulmuş bir numune olarak dünyaya ihsan buyurmuş"¹⁰¹ diyerek ikna etmek için her türlü yolu deneyecektir. Neşide'nin eşi İrfan da "karsınının Bakî'ye odalık etmesini, sevabı büyük bir vazife sayıyor, fedakârlığa katlanma imanının şartı olarak kabul ediyor ve bunun zevkinde zevklerin âdîsini değil, dinî mahiyetteki yükseğini, hatta nefsinde eza etmenin şirini buluyordu."¹⁰²

Yazarın kıskançlık konusundaki genellemesi ise Süha karakteri üzerinden "Tekkelerde kıskançlık en büyük günahdır; azimli olacak, her şeye göz yumacak, emir dışına çıkmayacaktır. Bir vaka bile olduysa şekli başkadır, mahiyeti uzaktan, tahminle kestirilemez."¹⁰³ şeklinde yapılmaktadır.

6.6. Mahrem-Namahrem İlişkileri

Kapalı bir ortamda mahremi olmayan kadınla birlikte bulunmak şöyle dursun Bakî, çoğu zaman tasavvuf kisvesi altında kadınları alınlarından, ellerinden, saçlarından öpebilmekte, sırtlarını sıvazlayabilmektedir. Dahası bitmek bilmeyen bakışlarıyla kadınları etkisi altına almakta, zaman zaman da dizine oturabilmektedir. Kadınlar buna müsaade göstermekte bir beis görmezler. Bununla birlikte örneğin Neşide'nin kocası İrfan da eşinin şeyhe odalık etmesinde sakınca görmez. Lebriz örneği üzerinden onu yüreklendirmek için "Hazretin hizmetinde bulunmak şerefini kazanmak istiyor. Ona ne kadar yakınlık hâsıl ederse o derece feyiz alır. Hem bunda ne fenalık var? Farzet ki hastabakıcısın; hastanın bitişiğindeki odada kaldığın için seni ayıplarlar mı?" diyecektir. Neşide'nin bunu kavramaması üzerine de "aklın hep fena tarafa kaçıyor. Hanım efendi olsun, taze kızlar olsun, Hazret kimseye anladığın gözle bakmaz. Kafan bunları bir türlü almıyor, hep kötüye yoruyorsun"¹⁰⁴ demektedir.

Öyle ki Neşide kocasını kıskandırmak ve belki utanır da beni bu adamdan kurtarır, mutlu mesut yaşarız düşüncesiyle süslenip boyanıp Bakî'nin konağına doğru yola çıktığında ablası Samiye Hanım aklından Neşide'nin kendisini Bakî'ye sunacağını düşünerek bundan zevk duyacak bir hayâsızlığın içine girer. Kocası

¹⁰⁰ Karay, Kadınlar Tekkesi, 42

¹⁰¹ Karay, Kadınlar Tekkesi, 151.

¹⁰² Karay, Kadınlar Tekkesi, 108.

¹⁰³ Karay, Kadınlar Tekkesi, 198.

¹⁰⁴ Karay, Kadınlar Tekkesi, 105.

İrfan, ailesinden Fitnat hanım ve Samiye hanım da bundan rahatsızlık duymayarak bunun olması gereken ve aileyi Allah'a daha çok yaklaştıran bir mefhum olduğunda hemfikirdirler.

Baki'nin, Neşide'yi koluna takıp cadde cadde gezmek niyetine karşı çıkan Neşide'ye "*Burada, elin tenha korusunda baş başa oturmamız mahzurlu değil de herkesin içine çıkmamız mı doğru olmuyor.*"¹⁰⁵ şeklinde verdiği cevap onun telkin gücünü gösterir niteliktedir.

Baki, Neşide ile son kez görüşmek arzusunu dile getirirken "*bunun bir günah olduğunu zannetmiyorum. Eğer günah ise dünya üzerinde işleyeceğim son günahdır. Rabbim layık görürse onu da af buyurur.*"¹⁰⁶ şeklinde bir cümle kurar. Süha'nın kurduğu cümle ise bir gıpta cümlesidir: "*Bu aşk sayesinde benliği yıkandı, nur kesildi. Hakikaten kendisini Allahına affettirecek; masum doğdu, masum ölecek. Gıpta ediyorum.*"¹⁰⁷

Neşide ve ablası Hediye'den bahseden Baki'nin müridelerinin kurduğu "*Şimdilik nişanlısına İngiliz markalı bir araba hediye etmiş. İçinde görmüşler, ablası başörtüsüyle yanına biniyormuş. Fakat Neşide çok şık giyiniyor, otomobile yaraşıyormuş*"¹⁰⁸ cümlesi başörtülü bir kadına bakış açısını göstermesi açısından önemlidir.

Aynı başörtüsü vurgusu başka bir yerde yine Hediye hanım için ısrarla tekrar edilmektedir: "*...kocasının ölümünden sonra dünyaya küsmüş, giyimi kuşamı bırakmış, başörtülü ve yeldirmeli bir kadın kılığına girmişti. Şimdi kız kardeşinin yanında o kıyafetle emektar bir hizmetçi yahut fakir bir komşu gibi duruyordu.*"¹⁰⁹

Memhure'nin Şeyh Baki'nin konağında geç vakitlere kadar kalması üzerine ağabeyi Emced, Doktor Şükrü Şakir'e "*Gündüzleri gittiği yetmiyormuş gibi, bazen orada, herfin evinde gece yarılarında kadar, hatta daha geç sanki balo, dans varmış gibi kalıyor*"¹¹⁰ diyerek dert yanmaktadır. Yazar burada bir kadının mahremi olmadan bir adamın evinde geç vakte kadar kalmasını eleştirirken geç vakte kadar dans ve baloda bulunmayı doğru bir davranış gibi sunmaktadır. Hatta yazar, evli kadın sokağa yalnız başına çıkabilirken evli olmayan kadının sokağa çıkamayacak olduğu yargısında bulunmaktadır.¹¹¹

Yazar tarafından gerçek bir din adamı olarak öne çıkartılan ve şeyh kelimesiyle değil Bey kelimesi ile sıfatlandırılan Fikri Can Bey'e gönül vermiş Ayetullah Bey'e

¹⁰⁵ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 181.

¹⁰⁶ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 455.

¹⁰⁷ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 455.

¹⁰⁸ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 318.

¹⁰⁹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 300.

¹¹⁰ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 64.

¹¹¹ Bk. Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 106.

“Bakalım, hakiki kemalet sahibi bir zatla, bir düzenbaz arasındaki şu mübarezede [mücadelede] hangi taraf galip çıkacak?”¹¹² sözünü söyleyerek sahte din adamlarına karşı gerçek din adamlarını öne çıkartışı Fikri Can Bey’in kendisini ziyarete gelen Neşide’ye el öptürmesi ile yerle yeksan olmuş durumdadır: “Genç kadın sıkılmak üzere yarı alafranga uzatılan eli azıcık kendine çekip yukarı kaldırarak öptü ve başına götürdü.”¹¹³ Hatta başkalarının görmesinden rahatsız olur diye kendi odasına geçmelerini de aynı kısımda teklif ettiğini yazması mahremlik konusunda gerçek din adamı için kabul görmez bir örnektir. Baki ise Fikri Can Bey hakkında “Hüda’yı doğrudan doğruya, vasitasız tanımış vecd halinde bir ârif-i billahıdır! Ruhunu hisler âleminden sıyırmayı muvaffak olduğu için artık fikirler âlemini seyrediyor.”¹¹⁴ fikrindedir.

6.7.Ehl-i Sünnet Eleştirisi ve Sabit Fikir Din Anlayışı

Yazar, Lebriz Hanım’ı tanıtırken kullandığı ifâdelerle sünnî inanca bazı göndermeler yapmaktadır. Öncelikle sünnî imanın karşısına aileden gelen Bektaşîliği koymakta daha sonra da genç neslin Bektaşîliği olumsuzlayarak yerine getirmeye çalıştığı şeyin Avrupaî bir yaklaşımla mistisizm olduğunu dile getirmektedir. Böyle bir mistisizm ise yazara göre elbette sağcı ve solcu kargaşadan uzak ve tehlikesiz bir yoldur:

“Babası, anası ve cedleri de kuru buldukları Sünnî imanından haz etmeyerek tarikatta teselli bulmuş insanlardı. Kızları şimdi onlarınki gibi kulaktan dolma; zamanla kıymetten ve rağbetten düşmüş, tefessüh değilse de tereddidi etmiş bir tasavvuf yerine modernleştirilmiş daha bilgili mürşitlere malik, artık Avrupalı tabiriyle ‘mistisizm’ adını alan bir felsefe mektebini tercih etmişti... Ben Bektaşiyim, demeyi yakışsız ve geri bulabilirdi ama, “Bir mistiğim”, demekle üniversiteli arkadaşlarına karşı üstünlük göstermiş olurdu. Bu, memleketin iç siyaseti bakımında herhalde aşırı sağcı ve solcu teşkilata bağlanmaktan daha rahat, daha belasızdı.”¹¹⁵

Lebriz’e söylenen bununla sınırlı kalmayacaktır. Onun diliyle ifade bulan mistisizm, mutasavvıf şahsiyetlerimizden Yunus Emre’ye atılan bir iftira ve onunla bazı yabancı sanatkârların bir tutulması ile devam edecektir:

“Büyük mistikler ezeli güzelliğin kendinden kopmuş bir zerresine âşık olmadıkça vecde ve cezbeye gelemesler. Neşide’nin rolü bu! Hayatını bilemediğimiz koca mutasavvıf Yunus Emre acaba o coşkunluğa varmak için aynı şeyi yapmadı mı? Maddi güzellik ve madde aşkından derece derece yükselerek bu sayede ilahî güzelliğe ve ezeli aşka ulaşmadı mı?... dahilerin hayatında Neşide’ler vardır; Leonardo da Vinci’den Michelangelo’dan, tâ

¹¹² Karay, Kadınlar Tekkesi, 418-419.

¹¹³ Karay, Kadınlar Tekkesi, 417.

¹¹⁴ Karay, Kadınlar Tekkesi, 232.

¹¹⁵ Karay, Kadınlar Tekkesi, 114.

Beethoven'e kadar hepsine! Manevîyatımıza hâkim olmuş büyük müşitlerde de aynı şeyi görüyoruz."¹¹⁶

Kadınlar Tekkesi Şeyhi Baki, ömrünün sonuna doğru takındığı tavırla Süha tarafından Neşide'yi ikna etmek için kurduğu cümlede ehl-i sünnet itikadını "...kuru, katı şiirsiz ve üluhiyetsiz bulunduğu iman...babasının Allahı anlayış akidesi."¹¹⁷ şeklinde tasvir edilecektir. Bu bakış açısı bazı bölümlerde "sabit fikir" din anlayışı olarak resmedilir.

Yazar, bu sabit fikir din anlayışını Peryal Hanım'ın Baki ile tanışmadan önceki hâli üzerinden anlatır. Peryal'in "*çocuğunu okutmadığı hoca, hatta papaz bırakmamıştı. Zaten kendisinde din meylini sabit fikir haline getiren de oğlunun saralı oluşuydu*"¹¹⁸ diyerek Müslüman bir kadının dinini sabit fikir haline getirmesini oğlunun hastalığına bağlamaktadır. Peryal, kocasının ölümünden sonra konağındaki nedimelerini, hizmetçilerini, uşaklarını, şoförünü mütedeyyin ve dinî akidelere bağlı insanlardan seçmekteydi. Fakir kızları evlendirir, fukara çocuklarını sünnet ettirir, hayır işlerinde infakta bulunurdu. Başları örtülü kadınlarla dini sohbetlerde bulunup, *Muhammediye, Ahmediye, Siyer-i Nebi, Kısasü'l-Enbiya* nevinden kitaplar okurdu ve okuturdu.¹¹⁹ İşte bu hâl üzere bir hayat sabit fikir din anlayışı olarak romanda eleştirilen bir anlayış olarak görülür. Bundaki en büyük etkenin tasavvuf edebiyatımızın en çok okunan kitapları zikredilerek doğu-batı kültürü ekseninde yapıyor olması oldukça manidardır.

Peryal şeyhlere karşı temkinlidir. "*Kalleş, soyguncu şeyhler hakkında işittikleri çoktu; çok kitap ve roman da okumuştur. Ama kulakları sayısız keramet menkıbeleri ile dolu idi.*"¹²⁰ Yine de Baki'nin tuzağına düşmekten kurtulamayacaktır.

Peryal'in kadınlar tekkesi müdavimlerinde olması ve malını mülkünü Baki için harcaması için ise Baki'nin müridelerinden Fitnat Hanım Peryal'i tasavvufî bakış açısına hazırlaması gerekir. Bu sebeptendir ki "*konağa Mesnevi tercümesini Fitnat soktu, Yunus Emre'yi o tanıttı. Prenseste dervişlere, şeyhlere, tasavvuf ehline karşı bir muhabbet oluştu.*"¹²¹ Ondan sonra da kurdukları tuzak ile yazarın tekke ve zaviyelerin kapanması ve kılık kıyafet kanununa vurgu yaptığı "yasak edilmiş derviş kıyafeti" giydirdikleri birini Peryal'in karşısına çıkartıp üç pırlantayı Baki'ye vermesini istemişlerdir. Baki de Peryal taşlardan bahsetmeden taşları bana ver diyecek bu şekilde sahte kerametle Peryal'i tekkesine bağlayacaktır.

Yazar Baki'nin ağına düşen Prenses Peryal'i daha sonra "*namaz, niyaz, cami ve türbe ziyaretlerinden vakit ayırıp yüksek sosyete mensup bazı hanımların*

¹¹⁶ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 115.

¹¹⁷ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 450.

¹¹⁸ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 16.

¹¹⁹ Bk. Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 16.

¹²⁰ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 22.

¹²¹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 16.

*toplantılarına da gittiği olurdu... Kendisini sofuluğa verdiği malumdu ama bunun yarı sapıklık halini aldığı henüz yayılmamıştı*¹²² diyerek tanımlayacak ve Peryal karakteri ne Bakî'den önce ne de sonra yazara yazanabilecektir.

6.8. Şeyh Bakî'nin Hz. Peygamber ile Örneklendirilmesi

"Kadın eli öpen evliya" olarak nitelenen Bakî, Peryal'in ellerine bakmaktan kendini alamadığını Hz. Peygamber'in el ve parmakla ilgili mucizelerine değinerek ortaya koyar. Bu bağlamda *"Bütün dinlerde ellerin büyük ehemmiyeti vardır. Bizim dinimizde Resulullahın aya doğru parmağını uzatması üzerine ayın ikiye yarılması, çölte parmağından su akıtması mucizelerinde ele ve parmağa işaret olunur."*¹²³ cümlelerini kullanır. Devamında *"Elini koynuna sok, elin beyaz olarak çıkacaktır"*¹²⁴ mealindeki âyeti söyleyip gözlerini kapayarak cezbe halinde "Ya Allah" diyecek ve müridelerin gözünde Peryal'in ellerinin beyazlığına vurgu yaparak onları büyülemeye çalışacaktır.

Memhure'yi tekkesine çekmek için yaptığı vaazda Hz. Peygamberi örnek aldığını şu cümlelerle ifade edecektir: *"Gönül Allahın kâbesidir, bu kabeyi çul ve çuvalla örtmek hürmetsizlik olur. Suretin sirete uymasında mahzur değil, fayda vardır. Cenabı Hakka, mahbubu olan Peygamberimizden yakın kim tasavvur edilebilir? Harabatiliğe cevaz vermezdi; biz onun irsine gitmekten huzur duyuyoruz."*¹²⁵

Neşide kendisinin yarı cahil olduğunu ve bu yüzden gelecekte Bakî'nin yerini nasıl alabileceğini söylediğinde Bakî, *"Şeyhim ve mürsidim Saraç Feyrullah Efendi ümmi idi; okuduklarımdan hepsinden fazla ondan feyiz aldım; saadet ve irfan rehberim bir ümmi oldu. Allahın mahbubu da ümmi değil mi idi, kızım"*¹²⁶ diyerek Hz. Peygamber'in ümmiliği ile şeyhinin ve Neşide'nin ümmiliğini bir tutmaktadır.

Neşide ile Bakî arasındaki büyük yaş farkı *"Hatta bizzat peygamberler yaş farkına hiç aldırılmamışlardır."*¹²⁷ cümlesiyle mahsurlu bir durum olmaktan çıkartılmakta ve Bakî'nin tavrının Peygamber sünneti olduğuna değinilmektedir. Dahası Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'nin dizinde vefat etmesini de kendi amaçları uğrunda *"Aşkı ehl-i sünnet de kabul etmiştir; Allahın Habibi bu hususta bize büyük misaller vermedi mi? Kimin dizinde, son defa hangi vechi temaşa ederek Hüda'nın yanına azim oldu."*¹²⁸ diyerek kullanmaktadır.

¹²² Karay, Kadınlar Tekkesi, 23.

¹²³ Karay, Kadınlar Tekkesi, 26.

¹²⁴ "Elini koynuna sok da kusursuz bembeyaz çıksın. Dokuz mucize ile Firavun ve kavmine (git). Çünkü onlar artık yoldan çıkmış bir kavim olmuşlardır." Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Neml 73/12.

¹²⁵ Karay, Kadınlar Tekkesi, 79.

¹²⁶ Karay, Kadınlar Tekkesi, 152.

¹²⁷ Karay, Kadınlar Tekkesi, 175.

¹²⁸ Karay, Kadınlar Tekkesi, 469.

6.9. İçkinin İyi Zemzemin Kötü Gösterilmesi

Romanın hemen her bölümünde şeyh Baki karakteri de dâhil olmak üzere karakterlerin İslam dinince içilmesi haram olan içkiyle aralarının hoş olduğu görülür. Bu durum yaşanan hadisenin sosyete kesiminde normal karşılanması ile ilişkilendirilebilir. Neşide karakteri ile bu konu bir kere eleştirilmiştir ancak kendisi de içkiden nasiplidir. Melal'in tasavvufa dair tabirler kullanması üzerine “*Ömür şey diyordu, dün gece baloda çalkalandı durdu; şimdi tekkede neredeyse tesbih çekecek.*”¹²⁹ diyerek birbirine zıt bu iki duruma anlam verememektedir.

Benzer bir eleştiri Peryal'in oğlundan mektup gelmesi üzerine keyiflenen ve İskoç viskisi ile bu anı afiyetlendirmek isteyen Baki'nin hâline şaşırان Nevsal tarafından “*Üçüncü kadehe başlamıştı ve tuhafı –yani Nevsal için tuhaf olanı- hem içiyor, hem de Allah, Kâbe, Zemzem, savm, salat gibi dinle alakalı birçok kelimenin tekrarlandığı bir bahse dalmış, adeta vaaz veriyordu.*”¹³⁰ eleştirisi ile dile getirilmektedir. Ancak yazar “*hiçbir içki, keyif verici zehir, hatta cismani buluşma*” Baki'nin sözlerinin “*verdiği bayıltıcı, aynı zamanda uyanık tutucu müstesna zevkin yerini tutamazdı; tutamıyordu. Hanımefendiler bu tatlı zehirin müptelası olmuşlardı; gözler ve kulaklar vasıtasıyla gönül içine çekilen, ruhla emilen bambaşka bir eter, bir eroin, esrarlı bir su veya toz*”¹³¹ diyerek haram olan içkinin Baki'nin “*şerefimize bir bardak bira içeceğim*”¹³² gibi sözlerinden daha önemsiz bir şey olduğunu dile getirmeye çalışmaktadır. Öyle ki Filozof Rıza Tevfik'e söylenen “*Mekke'de ben Zemzem suyunu kuyusundan çekip içmiştim; o bile dokunmadı, mikroplu bir su idi. Alkolü fazla kaçırma.*”¹³³ cümlesi ile müslümanlarca değerli sayılan zemzemin içkiden kötü olduğu ima edilmektedir.

7. Romanın Hikâyesi Gerçek Mi Kurgu Mu?

Refik Halid'in, *Başlangıç* bölümünde eserini gerçek bir hikâyeye dayandığı ancak aynı zamanda hikâyesini “*bir romancı taktiği*” ve konusunu da “*hayali farzedebilirsiniz*” demesi hikâyenin gerçeklik oranını yarı yarıya indirmektedir. İster hayali ister gerçek olsun her iki durumda da yazarın bu giriş cümleleriyle gelecek eleştirilerden kendini korumaya aldığını göstermektedir. Nitekim bu durum, kendisinden önce 1921 yılında Yakup Kadri Karaosmanoğlu tarafından Akşam Gazetesinde tefrika edilmeye başlanan ancak Alevî-Bektaşî unsurlarla ilgili verdiği olumsuz bilgiler ve sorunlu görülen içeriği ile ilgili olarak pek çok eleştiriye¹³⁴ maruz kaldığı için tefrikası yarıda kesilip bir yıl sonrasında kitap

¹²⁹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 112.

¹³⁰ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 316. “Vaaz” kelimesi romanda “vaiz” şeklinde yazılmıştır.

¹³¹ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 25.

¹³² Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 113.

¹³³ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 358.

¹³⁴ Yüksel Şavk, Reşat Nuri Güntekin “Yeşil Gece”, Yakup Kadri Karaosmanoğlu “Nur Baba”, Refik

olarak yayınlanabilen *Nur Baba* romanının akıbetini benzer bir konu olması dolayısı ile kendi romanında yaşamamak ve benzer eleştirilerin hedefi olmamak için Karay'ın yaptığı bir hamle sayılabilir. Bununla birlikte eser detaylı bir gözle incelendiğinde romanın bir kurgu olduğu öne çıkmaktadır.

Yazar, eserin hikâyesiyle 12 Haziran 1941 yılında çalıştığı gazetede tanışmış olduğunu *Başlangıç* bölümünde belirtmişti. Ancak, romanda 1950 seçimleriyle ilgili bazı diyaloglar yer almaktadır.

İlgili kısımda Neşide, Yahya Ünal'la nikâhlanıp yurtdışında balayı seyahatindedir. Dergilerde yayınlanan resimleri dolayısı ile sosyetenin dilindedir. Süha Kalendarlı, Bakî'nin mürideleri ile sohbet etmektedir. Bu sohbetlerin birinde seçimlere bir ay kaldığını ve gizli oy açık tasnif oy sisteminde ilk kez bir seçim yapılacağını ve hangi partiye oy vereceğini açıklamaktadır.¹³⁵ Türkiye'de gizli oy açık tasnifle yapılan ilk seçim 14 Mayıs 1950 seçimleridir.¹³⁶

Romanın sonlarına doğru da seçim sürecine atıflar yapılmakta, hatta seçimi yeni partinin kazandığına, Memhure'nin eşinin milletvekili olduğuna ve “*yeter söz milletin*” sloganına da değinilmektedir.¹³⁷

Yazarın 1941'de öğrendiği hikâyeye hem gerçek demesi hem de 1950 seçimlerine değiniyor olması tarihi gerçekliğe uymamaktadır. Bu durum romanın tam da yazarın ifade ettiği şekilde “bir romancı taktiği” olduğunu ve konusunun da hayali olduğunu ortaya koymaya yeterli bir karinedir. Karay'ın Kadri karakterine söylediği “*Roman bu, işte! Ama yazsan kimse inanmaz; 'amma da atmış! Muharrir hiç de uyduramamış!' deyip dururlar*”¹³⁸ cümlesi de bu karineyi değiştiremez. Şerif Aktaş'ın tesbitiyle Karay, “*Osmanlı Devletini idare edenlerin, son zamanlarda kendi çocuklarına sağlam bir terbiye veremedikleri*”¹³⁹ fikrine sahiptir ve bunu şahte şeyhlik müessesesi üzerinden delillendirmeye çalışmaktadır. Bu durum Cumhuriyet dönemi ilk romanları üzerinden kurulan bir ulus inşasında görülen genel bir bakış açısidir¹⁴⁰ ve Türk romanının esasta dine ve din adamına bakışının olumsuz olarak ele alındığı romanların karakteristik özelliğidir.¹⁴¹

Halit Karay “Kadınlar Tekkesi” Romanlarında Dini Motifler (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 82-88.

¹³⁵ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 446-447.

¹³⁶ Bk. Süleyman Güngör, “14 Mayıs 1950 Seçimleri ve CHP'de Bunalım”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mayıs 2010), 193-208.

¹³⁷ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 478-479, 489.

¹³⁸ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 392.

¹³⁹ Aktaş, *Refik Halid Karay*, 114.

¹⁴⁰ Bu bağlamdaki ilgili romanlar için bk. Seyit Battal Uğurlu - Selvi Demir, “Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Tekke Ve Zaviyeler”, 367-379; Abdullah Özbolet, “Bir Ulus Yaratmak”, 2473-2483.

¹⁴¹ Ramazan Gülendam, Türk romanının din ve din adamlarını ele alış tarzlarını üç başlıkta toplar. Din ve din adamını tamamen olumsuz ele alanlar, hem olumlu hem olumsuz tipe yer verenler, din ve din adamına olumlu yaklaşanlar. Bk. Ramazan Gülendam, “Türk Romanında Dine ve Din Adamına Bakış”, *Hece Dergisi Türk Romanı Özel Sayısı*, 6/65-66-67 (2002), 310. Türk romanında dinler ve

Bununla birlikte romanın başında ve sonunda karakterlerin yaşları ile ilgili verilen bilgilerin tutarsız olması hem gerçeklikle hem de kurguyla ters düşmektedir. Ana karakter Baki'nin ölümü zikredilen seçimlerin yaşandığı 1950'nin bahar aylarından sonradır. Romanın son üç sayfasında ise “*Kış geldi, tekrar yaz oldu. Bir kışa daha girildi, yine güzel yaz başladı*”¹⁴² cümleleri ile romanın hikâyesinin 1952 yılında tamamlandığını görmekteyiz.

Romanın hemen başında s.7'de Baki karakterinin 55-60 yaşlarında olduğu ifade edilmektedir. Oysa Baki s.387'de 62-63 yaşlarında, s.410'da 68 yaşında s.435'te ise 67 yaşındadır. 68 yaşında ve 1950'de vefat ettiği düşünülürken hikâyenin gerçekliği bütün olarak 1941 yılında öğrenilmiş olamayacaktır.

Yaş konusuyla ilgili olarak yapılan diğer hata ikinci ana karakter olan Neşide'nin yaşdır. Romanın başında yazarın “*Neşide vakası şöyle başlamıştı: İki sene evvel ... on sekiz on dokuz yaşında olmanın güveni...*”¹⁴³ diye tanımladığı Neşide, ilerleyen kısımlarda Baki'nin dilinden “*Evet dört yıl evvel yan bahçede gözlerimi bir nur pırlıtsı cezp etti, baktım: On beş yaşlarında bir kız çocuğu! İlahi! Gel de tecelliye inanma! Yere kapanıp tehlil getirmeye başlamışım.*”¹⁴⁴ ifadesiyle on beş yaşında diye tanımlanır. Neşide'nin 18-19 yaş, iki sene evvel hesabıyla 20-21 ederken diğer karakterin dilinden 15 olarak ifade edilmesi yazarın kurguda yaptığı ciddi bir hata olarak gözükmektedir. Benzer sayısal tutarsızlıkların ön plana çıkmaması için yazarın zaman ve yaş ile ilgili verdiği bilgiler son derece sınırlı ve birbirinden çok uzak paragraflara serpiştirilmiş vaziyettedir.

Sonuç

Refik Halid Karay hakkında kısa bir bilgi verip yazılış hikâyesine değindiğimiz *Kadınlar Tekkesi* romanının ihtiyaç duyduğu muhtasar özeti ve içeriğinin anlaşılabilmesi için karakterlerini bu çalışma ile ortaya koymaya çalıştık.

Kadınlar Tekkesi romanında gerçekle kurgu arasında bir din anlayışını tasavvufî pencereden de incelerken romandan pek çok cümleyi kullanarak “*din ve tasavvufa bakış*”, “*tarikat anlayışı*”, “*şilte ve gülzar merasimleri*”, “*hayali şişeler tuzağı ve keramet*”, “*din-şehvet ilişkisi*”, “*en büyük günah: kıskançlık*”, “*mahrem-*

inançlara dair bk. Kemal Timur, *Türk Romanında Dinler ve İnançlar* (Ankara: Elips Kitap, 2006); Gürkan Yavaş, *Cumhuriyet Rönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı (1923-1950)*, (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); M. Halil Sağlam, *Türk Romanında Din ve İnanç algısı (1934-1938)*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Yaşar Şimşek, *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Romanından Dinler ve İnançlar*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Mahir Karacar, *Türk Romanında Din ve İnanç Algısı (1929-1333)*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

¹⁴² Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 494.

¹⁴³ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 30, 33.

¹⁴⁴ Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 178.

namahrem ilişkileri”, “*ehl-i sünnet ilişkisi ve sabit fikir din anlayışı*”, “*şeyh Baki'nin Hz.Peygamber ile örneklendirilmesi*”, “*içkinin iyi zemzemin kötü gösterilmesi*” başlıklarındaki delillendirmeyi öne çıkardık. Öne çıkardığımız bu başlıklar romanda en çok işlenen ve öne çıkan konulardı. Bununla birlikte din anlayışı başlığı altında değinilebilecek kavram haritasının daha fazladır. Bu çalışma ile ulaşılan sonuçları şunlardır.

1. *Kadınlar Tekkesi* romanı *Yeşil Gece*, *Nur Baba*, *Vurun Kahpeye* romanları gibi dine ve din adamlarına olumsuz yaklaşan romanlara bir örnektir.
2. 1941 yılında bir gazetede içeriği öğrenilen ve bu bağlamda gerçek olarak sunulan hikâye, romanda 1950 seçimleriyle ilgili bölümlerin olması, romanın 1952 yılı ile bitmesi ve romanın ilk kez 1956 yılında yayınlanmış olması dolayısı ile gerçeğe değil kurguya yakın durmaktadır. Her ne kadar romanın ana hikâyesi gerçek bir olayın üzerine bina edilecek olsa da gelinen son noktada bütün hikâye büyük bir kurgulamanın eseridir.
3. *Kadınlar Tekkesi* romanı üzerine yapılan akademik çalışmalar, romanın gerçek bir hikayeden hareketle yazıldığı temelinden hareket ettiği için gerçeği değil bir kurgu romanın izleğini belirginleştirmiştir.
4. Kurgu bir roman olma yönü ağır basan *Kadınlar Tekkesi'*nde dini olumlayan ya da yanlış yaşananın doğruya çekilmesi yönünde okuyucuya rehberlik eden bölümlere rastlanılmamaktadır.
5. Romanda belli bir tarikata dair değil genel olarak tasavvufa karşı bir eleştirel bakış vardır. Yazarın ara cümle olarak ve bazı karakterler üzerinden yaptığı yönlendirme tasavvufun modernize edilmesi ve batı eksenli olarak mistisizme yakın durulması yönündedir.
6. Dini terminoloji içinde kullanılması gereken kavramlar, özellikle Baki karakteri üzerinden dinî kendi çıkar ve amaçları uğrunda kullananları örneklemek istenirken bozulmaktadır. Edebiyat dilini çok iyi kullanabilen Karay, islamî terminolojiye ait kavramların doğru yazılmasında aynı hassasiyeti göstermemiştir. Özellikle Arapça ve Farsça terkiplerde bu husus ön plandadır. Buna ek olarak kavramların ifade ettiği gerçek anlamın dışına çıkmıştır.
7. Romanda geçen kadın karakterlerin her biri farklı kadın tiplerini temsil etmek üzere özenle seçilmiş olmakla birlikte şeyh Baki bütün bu kadınları kandırabilecek ve tekkesinin müdavimi yapacak düzeyde okuyucuya aktarılmaktadır. Bundaki temel etkenin de tasavvufun kadınlar üzerindeki etkisi olarak gösterilir. Kadınların Baki karakterini gerçek ilaha kavuşturacak kutbu'l-arifin olarak görmeleri ağırlıklı olarak Baki'nin kerametlerine ve sohbetlerinde kullandığı dil oyunlarına bağlanır. Durumun farkında olan kadın karakterler ise Baki ile işbirliği içindedirler. İşbirliği içinde olmayan kadınlar ise Baki'ye aldanmış farklı kadın karakterleri olarak kurgulanmışlardır.

Baki'nin kadınlar üzerindeki bu denli etkisinin aslında babasının dini yaşama biçiminden miras kaldığına yapılan vurgu ile Osmanlı kültürüne de bir eleştiri yapılmaya çalışılmıştır.

8. Karakterler için kullanılan isimler özenle seçilmiştir. Romanın sonunda sonsuza kadar unutulmayacak şeyhin adı, anlamına uygun olarak Baki konulmuştur. Güzelliği dolayısı ile şiir gibi kadın olarak gösterilen ikinci karakterin adı anlamına uygun olarak Neşide'dir. Romanda zengin bir kişi olarak gösterilen Yahya Harun karakterinin ismi yakın dönemde Harun Yahya müstear adıyla mehdiyet inancı ve evrim gibi konularda eserler yayınlayan ve dini değerlere kendi yorumunu katan Adnan Oktar'ı hatırlatmaktadır.
9. Romanda gerçek din adamı olarak gösterilen karakterlerin de dinin gereklerine göre hareket etmedikleri görülür. Yazarın ana eleştirisi din adına konuşanların dini istismar ettiği ve ona inanan kimselerin genel ahlaka, dine ve teamüllere uymayan hâl ve hareketlere karşı inandıkları kimsenin davranış ve öğretilerine görünenin ötesinde anlamlar yüklenmesinin getirdiği olumsuz sonuçlardır.

Netice olarak Karay'ın hem hikâyesini gerçek bir olaya dayandırmasına hem de iddia ettiği ve gelecek eleştiriler bağlamında mevzusunu hayalî saymasına bağlı olarak tekke ve zaviyelerin kapanmasından önce ya da sonra din ve tasavvuf adına yapılabilecek yanlışları genele şamil kılma yanlışının *Kadınlar Tekkesi* romanında da var olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Refik Halid Karay, *Kadınlar Tekkesi* romanıyla özelde İstanbul sosyetesinin genelde ise Türk toplumunun içine düştüğünü iddia ettiği ancak esasta düşebileceğini öngördüğü, doğru ve yanlış ekseninde tasavvuf çatısı altında dini yaşama biçiminin tekke ve zaviyelerle dini istismar ettiğine ve bu durumun Cumhuriyet ilke ve ideolojileri ile koruma altına alındığına dair yargısını edebiyat sahasında okura yansıtmaya çalışmıştır.

Kaynakça

- Ağzıkara, Gülşen. *Refik Halid Karay'ın Kadınlar Tekkesi Romanında Dini-Tasavvufi Muhteva*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2004.
- Aka, Edanur. *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Hz. Peygamber (S.A.V.) Algısı (1920-1940)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aktaş, Şerif. *Refik Halid Karay*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Baltacı, Cahit. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Çağlar, Rabia. *Refik Halit Karay'ın Hikâye ve Romanlarında Aile*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Davun, Elif – Ataman, Kemal. "Refik Halid Karay'ın Eserlerinde Öne Çıkan Dini ve Sosyal Temalar Üzerine Sosyolojik Bir Analiz". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2018): 195-231.
- Davun, Elif. *Refik Halid Karay'ın Eserlerinde Din Olgusu Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Demircan, Serdar. *Türk Romanında Dinler ve İnançlar (1924-1928)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Demirci, Mehmet. "Nür-ı Muhammedî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 239-258.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Erdiç, Şaban. "Bir İnşa Süreci Olarak Fenomenolojik Perspektifte Kutsal ve Kutsallaşma – Ziyaret Fenomeni Örneği". *Milli Folklor Dergisi*, 29/114 (2017), 39-51.
- Ertan, Umut Başar. *Refik Halit Karay'ın Romanlarında Kadın ve Kadın Eğitimi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Gülendam, Ramazan. "Türk Romanında Dine ve Din Adamına Bakış", *Hece Dergisi Türk Romanı Özel Sayısı*, 6/65-66-67 (2002), 310-319.
- Güngör, Süleyman. "14 Mayıs 1950 Seçimleri ve CHP'de Bunalım". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mayıs 2010), 193-208.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1395/1975.
- Karacar, Mahir. *Türk Romanında Din ve İnanç Algısı (1929-1333)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Karay, Refik Halid. *Kadınlar Tekkesi*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-6-, Doğuştan Kadıncıl*. haz. Tuncay Birkan. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014.
- Kur'ân'ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Küçük, Hülya. "Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği". *İSTEM* 5/10

(2007), 65-74.

- Okay, Yeliz. *Refik Halid Karay'ın Eserlerinin Halkbilim Ve Toplumsal Değişim Açısından İncelenmesi*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Olkay, Kübra. *Refik Halid Karay'ın Romanlarında İstanbul'un Sosyal Yaşamı*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özbolet, Abdullah. "Bir Ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili". *Turkish Studies* 7/4 (2012): 2473-2483.
- Sağlam, M. Halil. *Türk Romanında Din ve İnanç algısı (1934-1938)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Sayın, Esmâ. "Kulluk ve Özgürlük Açısından Tasavvuftaki Kadın Anlayışına Bir Bakış" *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10/20, 147-155.
- Şavk, Yüksel. *Reşat Nuri Güntekin "Yeşil Gece", Yakup Kadri Karaosmanoğlu "Nur Baba", Refik Halit Karay "Kadınlar Tekkesi" Romanlarında Dini Motifler*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şimşek, Yaşar. *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Romanından Dinler ve İnançlar*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Timur, Kemal. *Türk Romanında Dinler ve İnançlar*. Ankara: Elips Kitap, 2006.
- Topdaş, Çelik Fatma. "Refik Halid Karay'ın Romanlarında Bakış Açısı ve Anlatıcı Düzlemi". *International Journal of Filologia* 4/ 6, 138-147.
- Uğurlu, Seyit Battal - Demir, Selvi. Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Tekke Ve Zaviyeler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24, 367-379.
- Ünal, Yenal. "Refik Halit Karay Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *Turkish Studies* 8/5 (Spring 2013), 849-899.
- Ünal, Yenal. *Yakın Dönem Türk Tarihinde Refik Halid Karay*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013.
- Yalçın, Zeynep. *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Toplum İlişkileri: Refik Halid Karay Örneği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yapıcı, Ahmet. *Türkiye'de Tekke Ve Zaviyelerin Kapatılmasının Sosyolojik Sonuçları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yavaş, Gürkan. *Cumhuriyet Rönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı (1923-1950)*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Doktrinde Çocuk Evliliği Kabul Edilen Yaş Sınırı Bağlamında Günümüz İslam Toplularının Aile Hukuku Kanunlarında Asgari Evlilik Yaşı

Öz: Evlilik, insan hayatının en önemli olaylarından kabul edilir. Ancak evlenmek isteyen kişilerin gerek akıl gerek fiziksel olarak olgunlaşması gerekmektedir. Bu sebeple dünyada birçok hukuk sisteminde evlenmek için minimum yaş sınırı belirlenmiştir. İslam hukukunda fiili evlilik hayatı için belirli bir olgunluk şart görülmüşse de hukuki evlilik için evlenme yaşının herhangi bir alt sınırı bulunmadığı kabul edilmektedir. Klasik İslam hukuku kaynaklarında hukuki olarak kabul gören çocuk evlilikleri ilk olarak Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde (1917) yasaklanmıştır. Müslüman toplumdaki kanunlaştırma faaliyetiyle birlikte sınırlandırılan çocuk evlilikleri son zamanlarda yürürlüğe konulan kanunların çoğunda yasaklayıcı bir yaklaşıma konu olmuştur. Yürürlüğe konulan kanunların çoğunda evlilik çağıyla ilgili sınırlandırmalara gidilmişse de hâkim ve velinin izniyle belirlenen yaşların altındakilerin evliliklerine izin verildiği görülmektedir. Evliliğin asgari yaş sınırı ülkelere göre değişmekte olup doktrinde çocuk evliliği kabul edilen yaş sınırının altındaki evliliklere izin veren ülkelerin hala varlığı dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Aile Hukuku, Çocuk Evlilikleri, Evlilik Çağı, Evlilik yaşı, İslam Ülkeleri, Kanunlaştırma.

Adem

YENİDOĞAN* 

Minimum Age of Marriage in Family Laws of Contemporary Islamic Societies in the Context of the Age Limit Accepted for Child Marriage in the Doctrine

Abstract: Marriage is considered one of the most important events in human life. However, people who want to get married need to mature both mentally and physically. For this reason, a minimum age limit for marriage has been determined in many legal systems in the world. Although a certain maturity is required for actual marriage life in Islamic law, it is accepted that there is no lower limit for the age of marriage for legal marriage. Child marriages, which are accepted in classical Islamic law sources, were first banned in the 1917 Family Law Decree. Child marriage has been the subject of a prohibitive approach in most of the laws enacted with the codification activity in Muslim societies. Although most of the laws put into force have restrictions on the age of marriage, marriages are allowed for those under the age determined with the permission of the judge and the guardian. The minimum age limit for marriage varies according to the countries, and it is noteworthy that there are still countries that allow marriages below the age limit accepted as child marriage in the doctrine.

Keywords: Islamic Family Law, Child Marriages, Marriage Age, Islamic Countries, Legalization.

** Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: adem.yenidogan@cbu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0582-3818>.

Giriş

Dünya genelinde yaklaşık 200 ülkenin imzaladığı Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi'nin ilk maddesinde "... daha erken yaşta reşit olma durumu hariç, on sekiz yaşına kadar her insan çocuk sayılır."¹ denilerek on sekiz yaş altındakiler çocuk kabul edilmiştir. Çocuk evlilikleri ise on sekiz yaş altındaki bireylerin kendi aralarındaki ya da daha büyük şahıslarla evliliğini² ifade etmekte olup klasik fıkıh kitaplarında henüz buluşa ermemiş mümeyyiz ve gayri mümeyyiz küçüklerin evlendirilmesini ifade etmektedir.³ Günümüzde toplumların bir kısmında legal veya illegal olarak varlığı devam eden çocuk evlilikleri tarih boyunca birçok toplumda da görülmüştür.⁴ İslamiyet'ten önceki ve sonraki toplumlarda varlığı bilinen çocuk evliliklerinin Yahudilik'te ve Hristiyanlık'ta yasaklanmadığı bilinmektedir.⁵ Kaynaklarda İslam'ın geldiği Arap toplumunda yaygın olarak yapıldığı aktarılan çocuk evlilikleri⁶ 1917 tarihli

¹ "Çocuk Haklarına Dair Sözleşme", Unicef, (Erişim 11 Mart 2022).

² "Child Marriage", Unicef, (Erişim 11 Mart 2022).

³ İslam hukukçuları günümüz hukuk sistemlerinin aksine çocukluğun sona ermesini yaşla değil, buluşla ilişkilendirmiştir. Onlara göre kendisinde buluş alametleri görülmeyenler Ebû Hanîfe'ye göre erkekler on sekiz, kızlar on yedi yaşını tamamladığında, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un da katıldığı İslam hukukçularının çoğunluğunun görüşüne göre ise kız ve erkek on beş yaşını doldurduğunda buluşa ermiş kabul edilmektedir. Adem Yenidoğan, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 29. (Buluş yaşıyla ilgili görüşler için bk. Ebû Bekir Alâuddin b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâ'îr-u's-sanâ'ir fî tertîbi's-şerâ'ir*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1420/2000), 5/277; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni (eş-Şerhu'l-kebîr* ile birlikte), (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 4/556 vd.; Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1968), 2/46.

⁴ Yenidoğan, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, 36 vd.; Daha detaylı bilgi için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), 1/139; Salvatore Di Marzo, *Roma Hukuku*, çev. Ziya Umur, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1959), 180; Sadri Maksudi Arsal, *Umûmi Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1994), 51; Sabri Şakir Ansay, "Aile Hukuku", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2-3 (1952): 25, 28; Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1988), 272-273; Halil Cin - Ahmet Akgündüz, *Türk-İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 1/67.

⁵ bk. Ansay, "Aile Hukuku", 28; a.mlf., *İslam Hukuku*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 200-201, dipnot 432; Ronald de Vaux, *Yahudilikte Aile (Les Instituons de l'Ancien Testament)*, çev. Ahmet Güç, (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 59; Asife Ünal, *Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslam'da Evlilik*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 22.

⁶ bk. Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 136.

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi çıkarılana kadar İslam toplumlarında da kabul görmüştür. Doktrinde çocuk evliliği kabul edilen yaş sınırı dikkate alınarak günümüz İslam toplumlarının aile hukuku kanunlarındaki asgari evlilik yaşlarının inceleneceği bu makalede, klasik fıkıh kaynaklarında evlilik çağı telakkisine değinildikten sonra çağdaş İslam aile hukuku kanunlarında çocuk evliliklerini önleyici tedbir olarak ifade edilebilecek evlilik yaşıyla ilgili düzenlemeler irdelenecektir.⁷ Burada son olarak ifade etmek gerekir ki bu makale SDÜ SBE'de 2009 yılında tamamlanan "İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden esinlenmekle birlikte tamamlayıcı bir araştırma olarak hazırlanmıştır. Geçen zaman diliminde çıkan kanunlarla birlikte daha önce ulaşılamayan pek çok kanun da araştırmaya dâhil edilerek bu meselenin müstakil olarak ele alınması uygun görülmüştür.

1. Klasik Fıkıh Kaynaklarında Evlilik Çağı Telakkisi

Klasik fıkıh kitaplarına bakıldığında Osman el-Bettî (ö. 143/760), İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve Ebû Bekir el-Esamm (ö. 201/816) gibi âlimlerin aksi görüşleri bulunmakla birlikte İslam hukukçularının çocuk evliliklerini yasaklayıcı ifadelerine rastlanılmamaktadır. Talak 65/4 âyeti, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Hz. Aişe (r.anh) ile evliliği ve sahâbenin bu konudaki uygulamalarını delil getiren klasik İslam hukukçuları çocuk evlilikleri konusunda müspet görüş ortaya koymuşlardır.⁸ Fakat Osman el-Bettî gibi aksi kanaatteki âlimler özellikle Nisa 4/6. ayetini delil getirerek çocukların evlendirilmesini reddetmişlerdir.⁹

⁷ Pek çok disiplini kapsayacak genişliğe sahip "doktrin" kelimesi çalışma boyunca Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Beyannamesinde kabul gören çocukluk yaşını ifade etmek amacıyla kullanılmıştır.

⁸ Burhânüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübedî meâ şerhi'l-allâme Abdülhayy el-Leknevi*, (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, ts.), 3/39; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Bâbertî'nin *el-İnâyesi* ve Sa'di Çelebî'nin *Haşiyesi* ile), (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/274; Zeynuddin b. İbrâhim İbn Nuceym, *Bahru'r-râik şerhu Kenzî'd-dekâik: fi furû'il Hanefiyye* (İbn Abidin Muhammed b. Ömer ed-Dimaşkî'nin *Minhâtu'l-Hâlik ala'l Bahri'r-râik* adlı haşiyesiyle birlikte), hazırlayan: Zekeriyâ Âmirât, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 3/194; Saïd et-Tenûhî Sahnûn, *Müdevvenetü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/100; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafid el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyyeti, 1386/1966), II, 7-8; Muhammed el-Hatib Şirbîni, *Muğni'l-muhtac ilâ ma'rifeti ma'ni el-fâzî'l-minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavvid, takdim ve takriz: Muhammed Bekir İsmail, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/246; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 379; Yenidoğan, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, 66 vd.

⁹ Şemsuddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Serahî, *el-Mebsût*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 4/212; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâir*, 2/381; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3/274; Ebû

İslam hukukçularının çoğunluğu hukuken çocuk evliliklerini kabul etmişlerse de Hanefilerin çocuk yaşta evlendirilmiş olanlara buluş muhayyerliği hakkı vermeleri,¹⁰ Hanefilerin yanı sıra çocuk evliliklerini kabul eden diğer İslam hukukçularının küçük yaşta evlendirilmiş olanların evliliklerini hukuki görüp fiili evlilik hayatını ileriki yaşlara ötelemeleri¹¹ dikkate değer bir yaklaşımdır. Bu kabulleri sebebiyle onların çocuk evliliklerini fiili değil, sözleşme niteliğinde gördükleri söylenebilir. Bunun da toplumumuzda yakın tarihe kadar görülen beşik kertmesine benzerlik arz ettiği düşünülebilir.

Zamana, topluma ve kültüre göre değişiklik arz etmekle birlikte sosyo-ekonomik sebepler başta olmak üzere kaçırılmak istenmeyen maslahatlar, ırzın korunması ve neslin devam ettirebilmesi gibi yaygın sebepleri olan¹² çocuk evliliklerinin toplumların dini ve sosyo-kültürel değerleriyle yakından ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu değerlerin toplumların ahlak ve hukuk anlayışını etkilediği de yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim geçmişte toplumların genelinde yadırganmayan çocuk evlilikleri günümüz toplumlarının bir kısmında hala devam etmekte iken bazılarında olumsuzluğu dikkate alınarak yasaklanmıştır. Çocuk evliliklerinin İslam toplumlarında yasaklanması ise ilk olarak 20. yüzyılda 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile gündeme gelmiştir. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin esbâbı mûcibe lâyihasında çocukların evlendirilmesi hususunda o güne kadar uygulamanın cumhurun görüşü doğrultusunda olduğunun belirtilmesi¹³ daha önce böyle bir yasaklamanın

Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm el-Endülüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülğaffar Süleyman el-Bendari, (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/38; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 2/54; Muhammed Ebû Zehra, *Ahvâlu's-şahsiyye*, (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, ts.), 130; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmiyyü ve edilletühü*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 7/179. Küçük yaşta evliliklerin klasik İslam hukukçuları nazarında mahiyetiyle ilgili daha detaylı bilgi için bk. H. İbrahim Acar, Evlenme Ehliyeti Bakımından İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi, *Dini Araştırmalar* 6/16 (2003), 125-140; Yenidoğan, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, 84 vd; Fatih Orum, "Kur'ân İşığında Küçüklerin Evlendiril(eme)meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı: 19 (2009), 139-158; Öğuzhan Tan, "Childhood And Child Marriage in Islamic Law [İslam Hukukunda Çocukluk ve Çocuk Evliliği]", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 783-805.

¹⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 4/215; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/379; Merginânî, *Hidâye*, 3/41-42; Fahrüddîn Usman b. Alî Zeylâi, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Haşiyeleriyle birlikte), (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/505; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 3/211; Muhammed b. Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr*, (Beirut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1987), 2/306; Yenidoğan, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, 50.

¹¹ Yenidoğan, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, 50.

¹² bk. Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 78; Ansay, "Aile Hukuku", 28; Fazlur Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", *International Journal Middle East Studies* 2 (1980), 455.

¹³ *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi Esbâbı Mûcibe Lâyihası* için bk. Orhan Çeker, *Aile Hukuku Kararnamesi*,

olmadığını göstermektedir. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde ise Osman el-Bettî vd. âlimlerin görüşleri nazarı itibara alınarak çocukların evlendirilmesi yasaklanmıştır. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nden önce herhangi bir alt yaş sınırına bakılmaksızın çocuklar velileri tarafından evlendirilebilmekte iken kararname ile asgari evlenme yaşı kızlarda dokuz, erkeklerde on iki yaşıyla sınırlandırılmış,¹⁴ belirtilen yaşlara gelmemiş çocukların velileri tarafından evlendirilmeleri yasaklanmıştır. Ancak 19 Haziran 1919 tarihli bir kararname ile Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ilga edilmiş ve yürürlüğünden önceki hükümler mer'î kılınmıştır.¹⁵

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde yasaklanana kadar İslam hukukçularının yaklaşımı çocuk evliliklerinin kabulü yönünde olmuşsa da bu tarz evliliklerin İslam toplumunda ne derece yaygın olduğuna dair bir bilgi vermek mümkün değildir. Nitekim XVIII. yüzyıl Adana şer'iyeye sicilleri özelinde Osmanlı mahkemelerine konu olmuş davalar ile imamların tuttuğu nikâh defterleri dikkate alınarak yapılan bir araştırmada çocuk evliliklerinin Osmanlı toplumunda zannedildiği kadar yaygın olmadığı iddia edilmektedir.¹⁶ Bu bilgi nazarı itibara alındığında klasik İslam hukukçuları tarafından kabul edilen çocuk evliliklerinin fiili evlilik hayatının ötesinde maslahatlar barındırdığı, bu tarz evliliklerin çağın telakkileriyle ilgili olduğu ve çocuk koruma kanunu ve kurumlarının bulunmadığı bir dönemde yalnız kalan çocukları himaye etme amacı güttüğü düşünülebilir.

2. Günümüz İslam Toplularının Aile Hukuku Kanunlarında Evlilik Çağı Telakkisi

Klasik fıkıh kaynaklarına bakıldığında çocuk evliliklerinin yasaklandığına veya otorite tarafından denetime tabi tutulduğuna dair bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Osmanlı Devleti'nde 1917 yılı itibarıyla yürürlüğe giren Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ise çocuk evliliklerinin sınırlandırılmasına örneklik teşkil etmiştir. Bu bağlamda İslâm aile hukuku alanındaki ilk kanun kabul edilmesi sebebiyle çocuk evliliklerinin yasaklanması konusunda da ilk olma özelliğini haizdir. İslam toplumlarında aile hukuku alanında daha önce de bazı

(İstanbul: Ebru Yayınları, 1985), 65; Yenidoğan, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, 103.

¹⁴ *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, md.7.

¹⁵ Sabri Şakir Ansay, *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1952), 51; Mehmet Akif Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/317; Mahmud Esad Kalıpçı, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesinin İlgası İşlemi Keenlemeyekün Sayıldı mı?," *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*, ed. Fethi Gedikli, (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2016), 1/353.

¹⁶ Ömer Korkmaz, "Osmanlı Uygulamaları Işığında Küçüklerin Evlendirilmesi ve Veli İzinsiz Nikâh," *Bilimname: Düşünce Platformu* 37 (2019/1), 453, 464-465, 469.

kanun yapma teşebbüslerinden bahsedilmekteyse de bu çabalar nihayete erememiştir. Örneğin Mısır'da Kadri Paşa tarafından 1917 Tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin hazırlanmasından kırk yıl kadar önce aile hukukuyla ilgili bir taslak hazırlanmıştır. Kanunlaşma imkânı bulamayan bu taslak bazı Arap ülkelerinde mahkemeler tarafından başvurulmuş bir kaynak olarak kalmıştır. Aynı şekilde Hukûk-ı Âile Kararnâmesi çıkarılmadan önce 1916'da Sudan'da aile hukukuyla ilgili çıkarılan tamimlerin de aile kanunu olmaktan uzak olduğu ifade edilmektedir.¹⁷ Osmanlı Devleti'nde yürürlüğü kısa süren kararname Lübnan, Ürdün, Filistin ve Suriye'de yıllarca uygulanmıştır. Osmanlı Devleti ve diğer İslam ülkelerindeki kısa ömrüne rağmen İslâm hukuk tarihinde önemli etkiye sahip olan kararname, İslâm ülkelerinde aile hukukuyla ilgili çıkarılan kanunlara örneklik teşkil etmiştir.¹⁸ Fakat İslam toplumlarında aile hukuku alanında çıkarılan kanunların tümü üzerinde Hukûk-ı Âile Kararnamesi'nin etkisinden bahsetmek elbette mümkün değildir. Nitekim Türkiye gibi şer'i esaslara dayalı hukuki düzenlemeleri terk eden ülkelerin aile hukuku alanında çıkardıkları kanunlarda Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin etkisinden bahsedilemeyeceği aşikârdır. Aile hukukunda şer'i esaslara dayalı düzenlemelerinin 1926 yılında sona erdirildiği ülkemizde aynı yıl bazı değişiklikler yapılarak İsviçre Medeni Kanunu uygulamaya konulmuş ve evlilik için asgari yaş sınırı belirlenmiştir. Diğer İslam ülkelerinin aile hukuku kanunlarına bakıldığında ise çocuk evlilikleri hususunda farklı yaklaşımların tercih edildiği, bazılarında asgari evlilik yaşına yer verilmediği, bazısında asgari yaş sınırı tespit edilse de hâkim veya velinin izniyle o yaştan altıdakilerin evliliklerine onay verildiği, bazı ülkelerde ise yasaklayıcı düzenlemelerin daha kat'î olduğu görülmektedir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında aile hukuku kanunlarına ulaşabildiğimiz İslam ülkelerinin çocuk evliliklerini önleyici tedbir olarak ifade edilebilecek evlilik yaşıyla ilgili düzenlemelerine değinilecektir.

2.1. Normal Evlilik Yaşı Her İki Cins İçin On Sekiz Yaş ve Üstü Olan Ülkeler

2.1.1. Ürdün

Ürdün Ahvâli Şahsiyye Kanunu (2019) evlilik çağını madde 10'da düzenlemiştir. Kanununun 10. maddesinin ilk fıkrasında evlenme ehliyetine sahip olabilmesi için kız ve erkeğin akıllı ve on sekiz yaşını tamamlaması şart koşulmuştur. Fakat aynı maddenin 2. fıkrasında evliliklerinde maslahatı gerektiren bir zaruret varsa tarafların on beş yaşını doldurması şartıyla kâdının evliliğe izin verebileceği

¹⁷ İslam toplumlarında aile hukuku alanında daha önce ortaya çıkan bazı kanunlaştırma teşebbüsleri için bk. Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi," 18/315-316.

¹⁸ Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi," 18/314, 316.

belirtmiştir.¹⁹ Kâdının izniyle evlenebilmesi için tarafların on beş yaşını tamamlamasının yeterli görülmesi şeklindeki düzenleme doktrinde çocuk evliliği kabul edilen on sekiz yaşın altında kalması sebebiyle Ürdün Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nun çocuk evliliklerini engelleme konusunda doktrindeki anlayışla uyuşmadığı görülmektedir.

2.1.2. Fas

Fas Aile Kanunu (Müdevvenetü'l-Üsra), Parlamento'nun kurulmasından önce 1957 yılında oluşturulmuş ve 1993 yılında değiştirilmişse de yürürlükteki kanun 2004 yılında çıkarılmıştır.²⁰ Son olarak 2021 yılında güncellenen Müdevvene'de evlilik yaşı, evlilikte ehliyet ve velayet başlığında 19 ve 20. maddelerde düzenlenmiştir.²¹

1957 tarihli Fas Aile Kanunu'nda evlenebilmesi için erkeğin on sekiz, kızın on beş yaşını tamamlaması şartı getirilmiş, erkeğin on sekiz yaşına gelmeden önce ahlak dışı davranışlarda bulunmasından korkulursa bu yaşlardan önce evliliğine izin verilebileceği belirtilmiştir.²² Yürürlükteki Fas Aile Kanunu'nda ise evlenme ehliyeti her iki cinsin on sekiz yaşını tamamlaması şartına bağlanmıştır.²³ Fakat bir sonraki maddede hâkimin reşit olmayanın ebeveynlerini veya yasal temsilcisini dinledikten ve tıbbi uzmandan yardım aldıktan veya sosyal araştırma yaptıktan sonra evlilikte menfaatleri bulunduğu ve haklı nedenlerini belirttiği gerekçeli bir kararla 19. maddede belirtilen yaşın altındaki erkek veya kızın evlenmesine izin verilebileceği belirtilmiştir.²⁴

Görüldüğü gibi 1957 tarihli düzenlemede erkek ve kız için ayrı yaş tespitinde bulunan kanun 2004 tarihli yasada kız ve erkek arasında ayrıma gitmemiş ve her iki cins için aynı yaş sınırını evlilik çağı olarak düzenlemiştir. 1957 tarihli kanunda erkek hakkında genel kurala aykırı farklı bir uygulama koyan kanun koyucu kızlar hakkında sessiz kalmıştır. 2004 tarihli kanunda ise kız ve erkek ayrımı yapmaksızın maslahat ve haklı gerekçeler bulunması şartıyla kanunca şart koşulan yaşın altındaki evliliklere izin verilebileceğine yer verilmiştir.

¹⁹ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Ürdün: 2019), md. 10.

²⁰ *Müdevvenetü'l-Üsra* (Fas: 2004) önsöz, 8.

²¹ *bk. Müdevvenetü'l-Üsra* (Fas: 2004), md. 19-20.

²² md. 8; bk. Dawoud Alami - Dooren Hinchliff, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, (London-Boston: Cimet and Kluwer Law International, 1996), 199; Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 64, dipnot 24.

²³ *Müdevvenetü'l-Üsra* (Fas: 2004), md. 19.

²⁴ *Müdevvenetü'l-Üsra* (Fas: 2004), md. 20.

2.1.3. Libya

1984 tarihli Libya Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nda asgari evlilik yaşı 6. maddede üç fıkra hâlinde düzenlenmiştir. Kanunun 6. maddesinin a fıkrasına göre evlenme ehliyetine sahip olabilmesi için tarafların akıllı ve buluğa ermiş olması şart koşulmuştur. Evlenme ehliyetine sahip olabilmesi için gerekli olan yaş sınırı ise aynı maddenin b fıkrasında kız ve erkeğin yirmi yaşına ulaşması şeklinde düzenlenmiştir. Kanunda evlenme ehliyetine sahip olabilmesi için tarafların yirmi yaşına ulaşması şart koşulmuşsa da maddenin c fıkrasında mahkemenin bu yaştan önce evlenmek isteyen şahıslara velinin muvafakatinden sonra evliliğin yarar ve gerekliliğine bağlı olarak izin verebileceği belirtilmiştir.²⁵ Böylece genel kurala aykırı bir şekilde kanunca belirlenen yasal evlenme yaşından önceki evliliklere izin verilmiştir. Kanunun diğer maddelerinde izin için asgari bir yaş belirlenmemiş olması Libya Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nda çocukların evlendirilmesinin tam olarak yasaklanmadığı izlenimini vermektedir. Ancak bazı Ahvâli Şahsiyye Kanunları'nda olduğu gibi Libya Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nun 8. maddesinin a fıkrasında velinin erkek veya kızı rızaları dışında evlenmeye zorlamasının caiz olmadığı belirtilerek²⁶ onların icbari velayet yoluyla evlendirilmeleri yasaklanmıştır.

2.1.4. Endonezya

Çocuk Koruma Yasası'nda cenin dâhil olmak üzere çocuğu on sekiz yaşından küçük kişi olarak tanımlayan²⁷ Endonezya, Medeni Kanunu'nda yirmi bir yaşından küçükleri ve daha önce evlenmemiş olanları reşit olmayan şahıs olarak kabul etmiştir.²⁸ Endonezya Evlilik Kanunu evlilik yaşını 6 ve 7. maddelerde düzenlemiştir. Kanun kişinin kendi irade beyanıyla evlenebilmesi için her iki cins açısından yirmi bir yaşını doldurmayı şart koşmuş ve kişinin daha önce evlenebilmesi için anne ve babasından izin alması gerektiğine yer vermiştir.²⁹ Ebeveynden birinin vefat etmesi veya vasiyetini ifade edemeyecek durumda olması hâlinde bu maddenin 2. fıkrasında belirtilen iznin kimlerden, nasıl alınacağı aynı maddenin 3 ve 4. fıkrasında düzenlenmiştir.³⁰ 2, 3 ve 4 numaralı fıkralarda belirtilen kişiler arasında görüş ayrılığı olması durumunda ne yapılacağına ise maddenin 5. fıkrasında yer verilmiştir.³¹ Son olarak maddenin

²⁵ *Ahvâli Şahsiyye Kanunu* (Libya: 1984), md. 6.

²⁶ *Ahvâli Şahsiyye Kanunu* (Libya: 1984), md. 8.

²⁷ *Child Protection Law* (Endonezya: 2002), md. 1 (1).

²⁸ *The Indonesian Civil Code* (Endonezya: 1847), md. 330.

²⁹ *Law on Marriage* (Endonezya: 1974), md. 6 (2).

³⁰ *Law on Marriage* (Endonezya: 1974), md. 6 (3), (4).

³¹ *Law on Marriage* (Endonezya: 1974), md. 6 (5).

1'den 5'e kadar olan fıkralarındaki hükümlerin her din ve inancın hukuku aksini belirlemedikçe uygulanacağı söylenmiştir.³² Yirmi bir yaşını doldurmamış kişinin evlenebilmesi için kanunca belirlenmiş kişilerden izin alması gerektiğine yer verilmişse de bu iznin verilebilmesi için erkeğin on dokuz, kızın on altı yaşını doldurması şart koşulmuştur.³³ İslam Hukuku dikkate alınarak hazırlanan Kompilasi Hukum Islam'da da evlilik çağı için Endonezya Evlilik Kanunu'na (Law on Marriage 1974) atıf yapılmış ve kanunun 6 ve 7. maddelerindeki hükmün geçerli olduğu belirtilmiştir.³⁴ Normal evlilik yaşını yirmi bir yaş olarak kabul eden Endonezya Medeni Kanunu'nun erkeğin on dokuz, kızın on altı yaşını doldurması ve izin şartıyla evliliklerini hukuken geçerli kılması dikkate alındığında çocuk evliliklerini engelleme konusunda erkekler bakımından doktrindeki anlayışla uyduğu, kızlar açısından ise uyumadığı görülmektedir.

2.1.5. Tunus

Tunus'ta 1956 yılında çıkarılan kanunda evlenme yaşı erkekler için on sekiz, kızlar için on beş olarak belirlenmiştir. 1964 yılında evlilik yaşı daha da yükseltilerek evlenebilmek için yasal sınır erkekler için yirmi, kızlar için on yedi yaşına girmiş olmak şeklinde değiştirilmiştir.³⁵ Mecelletü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye'de 1958, 1964, 1966, 1976, 1981, 1993, 2007, 2008 ve 2010 yıllarında değişiklikler yapılmış, evlilik yaşını belirleyen maddede ise en son 2007 yılında düzenleme yapılmıştır. 1964 ile 2007 yılları arasındaki düzenlemelerden hangisinde yapıldığını tespit edemesek de kanunda mevcut evlilik yaşının her iki cins için on sekiz yaşının tamamlanması olarak belirlendiği görülmektedir. Kanunun ilgili maddesine göre evlilik için her iki eş arasında kanuni bir engel bulunmamasının yanı sıra tarafların on sekiz yaşını doldurmaları gerekmektedir. Kanunda belirtilen yaşın altındaki evlilikleri mahkeme iznine bağlayan madde, söz konusu iznin ciddi sebepler ve eşlerin açık menfaatleriyle verileceğine yer vermiştir.³⁶ Kanunda mevcut evlilik yaşı on sekiz olarak tespit edilmişse de ciddi sebepler ve tarafların menfaatine bağlı olarak mahkemenin izniyle evlenme yaşının asgari ne olduğu tarafımızca tespit edilememiştir. Bu durumun doktrinde çocuk evliliği kabul edilen on sekiz yaş altı evliliklerin varlığına işaret ettiği söylenebilir.

³² *Law on Marriage* (Endonezya: 1974), md. 6 (6).

³³ *Law on Marriage* (Endonezya: 1974), md. 7 (1).

³⁴ *Kompilasi Hukum Islam* (Endonezya: 2001), md. 15.

³⁵ md. 5; bk. Alami - Hinchliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, 240; Fazlur Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", 455; Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 64, dipnot 24.

³⁶ *Mecelletü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye* (Tunus: 1956), md. 5.

2.1.6. Irak

Irak Ahvâli Şahsiyye Kanunu (1959), çocuk evliliklerini ilgilendiren ehliyet konusunu 3. fasılda 7 ile 9. maddeler arasında düzenlemiştir. Kanunun 7. maddesinin birinci fıkrasında kız ve erkeğin evlenme ehliyetini elde edebilmesi için akıllı ve on sekiz yaşını tamamlaması şart koşulmuş,³⁷ 8. maddede her iki cins için bu şarta istisna getirilmiştir. 8. maddenin birinci fıkrasında diğer şartlarla birlikte erkek için asgari evlilik yaşı on beş yaşın tamamlanması olarak düzenlenmiştir.³⁸ Aynı maddenin ikinci fıkrasında ise kız için belirlenen asgari evlilik yaşına yer verilmiştir. Bahse konu düzenlemede şer'î buluşun gerçekleşmesi ve fiziksel uygunluk şartıyla evliliği gerektiren bir zaruret bulunduğu on beş yaşına ulaşmış kızın evliliğine hâkimin izin verebileceği belirtilmiştir.³⁹ Görüldüğü gibi Irak Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nda evlenme ehliyetine sahip olabilmek için on sekiz yaş sınırı getirilmişse de buluş ve evlilik için fiziksel uygunluk ile erkeklerin on beş yaşını tamamlaması, kızların ise on beş yaşına ulaşması şartıyla talepleri halinde evlenmelerine izin verileceğine yer verilmiştir. Fakat 7. maddedeki on sekiz yaş şartına getirilen bu istisnai uygulama izin niteliği taşımakta olup kız ya da erkeğin icbari velayet yoluyla evlendirilmelerini ifade etmemektedir. Nitekim kanunun 9. maddesinin 1. fıkrasında tarafların hiç kimse tarafından evliliğe zorlanamayacağı gibi evlenmeye ehil olanların evlenmesine engel olunamayacağı da belirtilmiştir. Maddenin 2. fıkrasında ise bu kuralın ihlali durumunda ihlal edenin birinci dereceden akraba olması halinde üç yıla kadar hapis cezası, para cezası veya bu ikisinden birisiyle cezalandırılacağı; birinci derece akrabalarından başkası olması halinde ise en az üç yıl, en fazla on yıl olmak üzere hapis cezası ile cezalandırılacağına yer verilmiştir. Maddenin 3. fıkrasında 1. fıkranın hükümlerini ihlal edene karşı yasal işlem başlatılması için şeriat mahkemelerine veya şahsi davalar mahkemesine soruşturma makamlarını bilgilendirme görevi verilmekle birlikte zorlama veya engellemeyle karşılaşanların doğrudan soruşturma makamlarına müracaat hakkına sahip olduğuna yer verilerek kanunca belirlenen asgari evlilik yaşının altındaki evlendirilmelerinin önüne geçilmek istenmiştir.⁴⁰

Irak Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nun evlilik yaşını düzenleyen ilgili maddeleri dikkate alındığında Irak'ta küçük yaşlarda evliliklerin kanunca tanınmaya devam ettiği görülmektedir. Zorla evlendirilemiyor olsalar da velinin muvafakati ve kâdının izniyle evlenebilmesi için erkeğin on beş yaşını tamamlamış, kızın on beş yaşına ulaşmış olmasının yeterli görülmesi şeklindeki düzenleme doktrinde

³⁷ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Irak: 1959), md. 7.

³⁸ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Irak: 1959), md. 8/1.

³⁹ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Irak: 1959), md. 8.

⁴⁰ *bk. Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Irak: 1959), md. 9.

çocuk evliliği kabul edilen on sekiz yaşın altında kalmaktadır. Bu durum çocuk evliliklerini engelleme konusunda İslam dünyasında ilk kanun olması sebebiyle önemi haiz olan Hukûk-ı Âile Kararnâmesiyle kıyaslandığında Irak Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nun daha iyi bir noktaya geldiğine işaret etmekteyse de Irak Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nun çocuk evliliklerini engelleme konusunda doktrindeki anlayışla uyuşmadığını göstermektedir.⁴¹

2.1.7. Birleşik Arap Emirlikleri

2005 yılında çıkarılan Birleşik Arap Emirlikleri Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nun 30. maddesinin 1. fıkrasında evlenme ehliyetine sahip olabilmek için akıl ve buluş şart koşulmuş, şer'î olarak daha önce ulaşılmamışsa buluş yaşı on sekiz yaşın tamamlanması olarak belirlenmiştir. Maddenin 2. fıkrasında ise buluşa ermiş olsa bile on sekiz yaşını doldurmamış kişinin hâkimin izni ve maslahat olmadan evlenemeyeceği belirtilmiştir.⁴² Görüldüğü gibi Birleşik Arap Emirlikleri Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nda normal evlilik yaşı on sekiz yaşının tamamlanması şeklinde düzenlenmişse de evliliğin hâkimin izni ve maslahat gerekçesiyle daha önce de olabileceğine yer verilmiştir. Bu durum doktrindeki anlayışla uyuşmamakta olup çocuk evliliklerinin kat'î olarak yasaklanmadığına işaret etmektedir.

2.1.8. Umman

Umman Ahvâli Şahsiyye Kanunu'na göre evlenme ehliyetine sahip olabilmesi için tarafların akıllı olması ve on sekiz yaşını doldurması gerekmektedir.⁴³ On sekiz yaş altı evlilikler ise hâkimin izni ve maslahat bulunmasına bağlanmıştır. Bu hususta veliye de yetki tanıyan kanun, görüşünü açıklaması için hâkimin veliye süre vereceğini, veli görüşünü açıklamaz ya da velinin itirazı uygun görülmezse hâkimin evliliğe izin verebileceğine yer vermiştir.⁴⁴ Kanunda normal evlilik yaşı on sekiz yaşının tamamlanması şeklinde düzenlenmişse de maslahat gerekçesiyle veli ve hâkimin izni ile daha önce de evlenilebileceğine yer verilmesi kanunun çocuk evlilikleri konusunda doktrindeki anlayışla uyuşmadığını ortaya koymaktadır.

⁴¹ Irak Ahvâli Şahsiyye Kanunlarında evlilik yaşı için bk. Abdüsettar Kerim Saîd, "Hüküm tahdidi sinnî'z-zevâc beyne'l-fikhi'l-İslâmiyyi ve'l-kânûnu'l-vaziyyi", *Cihan University-Erbil Journal of Humanities and Social Sciences* 3/2 (2019), 64 vd.

⁴² *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Birleşik Arap Emirlikleri: 2005), md. 30.

⁴³ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Umman), md. 7.

⁴⁴ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Umman), md. 10.

2.1.9. Cezayir

1984 yılında kanunlaştırılan Cezayir Aile Kanunu (Kânûnu'l-Ûsra), asgari evlilik yaşını 7. maddede düzenlemiştir. Cezayir Aile Kanunu'nun evlenme yaşını düzenleyen ilgili maddesinde evlenme ehliyetine sahip olabilmesi için erkeğin yirmi bir, kızın on sekiz yaşını tamamlaması şartı aranmış, herhangi bir maslahat ve zaruret olması durumunda hâkime bu yaşlardan önce evliliğe izin verme yetkisi verilmiştir.⁴⁵ Cezayir Aile Kanunu'nun 2005 yılında yapılan düzenlemesinde ise her iki cins için asgari evlilik yaşı on dokuz yaşının tamamlanması olarak belirlenmiştir. Kanun maddesinde evlilik yaşı değişikliğinin yanı sıra hâkimin izniyle evlenebilmek için gerekli şartta da ilave yapılmıştır. 1984 yılındaki maddede herhangi bir maslahat ve zaruret olması durumu yeterli görülmüşken 2005 yılında yapılan düzenlemede maslahat ve zaruretin yanında tarafların evliliğe uygunluğu şartına yer verilmiştir.⁴⁶

Cezayir Aile Kanunu'ndaki asgari evlilik yaşının yasal sınırı dikkate alındığında doktrinde çocuk evliliği kabul edilen on sekiz yaşın üstünde olması sebebiyle çocuk evliliklerini engelleme konusunda doktrindeki anlayışla uyduğu görülmektedir. Fakat herhangi bir maslahat ve zaruret durumunda hâkimin evliliğe izin verebileceği yaşa alt sınır getirilmeyip tarafların evliliğe uygunluğu gibi muğlak bir ifade kullanılması kanunca belirlenmiş yaştan daha küçük yaştakilerin evlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Ancak bu evliliğin icbar yoluyla olması yasaklanmıştır. Kanunun 9. maddesinde evlenme ehliyeti evliliğin rûkûnlerinden sayılmış, 13. maddesinde ise baba veya başka bir velinin velayeti altındaki evliliğe zorlamasının ve onun muvafakatini almaksızın evlendirmesi velayet hakkının kötüye kullanılması olarak düşünüldüğünden bunun caiz olmadığı belirtilmiştir.⁴⁷

2.1.10. Pakistan

Pakistan, evlilik çağıyla ilgili düzenlemeye 1929 yılında çıkarılan Çocuk Evliliklerini Kısıtlama Kanunu'nda (Child Marriage Restraint Act 1929) yer vermiştir. Kanun, tanımlar bölümünde çocuk evliliğini sözleşme taraflarından birinin çocuk olduğu evlilik, çocuğu erkek ise on sekiz, kız ise on altı yaşından küçük kişi olarak tanımlamıştır. Kanun aynı bölümde reşit olmayan şahsı da her iki cins için on sekiz yaşın altındaki kişi olarak tarif etmiştir.⁴⁸ Bu yaşın altındaki kişilerin evliliğini çocuk evliliği kabul etmiş ve bu tarz evlilikleri suç sayarak bunu

⁴⁵ *Kânûnu'l-Ûsra* (Cezayir: 1984), md. 7.

⁴⁶ *Kânûnu'l-Ûsra* (Cezayir: 2005), md. 7.

⁴⁷ *bk. Kânûnu'l-Ûsra* (Cezayir:1984) md. 9; *Kânûnu'l-Ûsra* (Cezayir: 2005), md. 13.

⁴⁸ *The Child Marriage Restraint Act* (Pakistan: 1929), md. 2.

yapanların altı aya kadar basit hapis ve para cezası ile cezalandırılacağını belirtmiştir.⁴⁹ Bu yaşın altındaki evlilikler suç sayılıp tescil edene,⁵⁰ veliye ve kanuni temsilciye verilecek cezalar düzenlenmişse⁵¹ de kanunda bu tarz evliliklerin geçersizliğiyle ilgili herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Bu durum doktrinde çocuk evliliği kabul edilen on sekiz yaş altı evliliklerin toplumda varlığına işaret etmekteyse de kanunca tanınmadığını göstermektedir.

2.1.11. Türkiye

1926 yılında Aile hukuku alanında şer'i esaslara dayalı uygulamaların terk edildiği ülkemizde bazı değişikliklerle İsviçre Medeni Kanunu kabul edilmiş ve evlilik için asgari yaş sınırı belirlenmiştir. İsviçre Medeni Kanunu'nda normal evlilik yaşı erkekler için yirmi, kızlar için on sekiz iken Türk Medeni Kanununda (TMK) erkekler için on sekiz, kızlar için on yedi yaşı kabul edilmiştir. Bu değişikliğin toplumsal realiteyle uyuşmaması sebebiyle kanun koyucu 1938 yılında TMK md. 88'in hükmünü değiştirmiş ve evlenme yaşını erkekler için on yedi, kızlar için on beş yaşına indirmiştir⁵² Bu uygulama 2002'de yeni Medeni Kanun çıkarılana kadar devam etmiştir. Yeni düzenlemeyle normal ve olağanüstü evlenme yaşında kız erkek farkı ortadan kaldırılarak olağan durumlarda kız ve erkeğin on yedi yaşını tamamlamasıyla, olağanüstü durumlarda önemli bir sebebin bulunması hâlinde ise on altı yaşını doldurmaları şartıyla hâkimin izniyle evlenebilecekleri belirtilmiştir.⁵³ 1926 yılı itibarıyla şer'i esaslara dayalı düzenlemelerin sona erdirilmesi sebebiyle TMK'nın getirdiği evlilik yaşı sınırının İslam hukukunun bir yorumu olarak sunulması mümkün değildir. Nitekim ülkemizde düşük oranlarda da olsa illegal olarak devam ettiği bilinen çocuk evlilikleriyle ilgili yapılan çalışmalarda⁵⁴ bu tarz evliliklerin sebepleri arasında dini kabullerin de bulunduğu iddialarının⁵⁵ TMK'nın getirdiği

⁴⁹ *The Child Marriage Restraint Act* (Pakistan: 1929), md. 4

⁵⁰ *The Child Marriage Restraint Act* (Pakistan: 1929), md. 5.

⁵¹ *The Child Marriage Restraint Act* (Pakistan: 1929), md. 6.

⁵² Selahattin Sulhi Tekinay, *Türk Aile Hukuku*, (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1966), 67-68; Aydın Zevkililer, *Medeni Hukuk*, (Ankara: Savaş Yayınları, 1992), 685; Necmeddin Feyzioğlu, *Aile Hukuku*, Bu baskıyı hazırlayanlar: H. Cumhur Özakman - M.Enis Dural, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1986), 139; Kemal Oğuzman - Mustafa Dural, *Aile Hukuku*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1994), 64.

⁵³ Türk Medeni Kanunu, md. 124.

⁵⁴ bk. Merve Çetin, "Toplumsal Bir Gerçeklik Olarak Çocuk Gelinler," *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 5 (2020), 111-112; Nesrin Duman - Büşra Nur Coşkun, "Çocuk Yaşta Evlilik" ya da "Çocuk Gelin" Olgusuna Psikososyal Bir Bakış, *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)* 4/2 (2019), 270.

⁵⁵ Dilber Yıldız - Tuğca Poyraz, "Sosyo Demografik ve Sosyo Kültürel Bağlamda Erken Evlilikler: Çocuk Gelinler ve Çocuk Damatlar," *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 32 (2020), 164;

evlilik yaşı sınırının İslam hukukunun bir yorumu olarak kabul görmediğini gösterdiği söylenebilir.

2.2. Normal Evlilik Yaşı Tek Bir Cins İçin On Sekiz Yaş ve Üstü Olan Ülkeler

2.2.1. Malezya

Malezya (Federal Bölge) Aile Hukuku Kanunu 8. maddede asgari evlilik yaşı ayrıntılı olarak düzenlenmiştir. 1984 yılında yürürlüğe giren kanunun 8. maddesi şer'î hâkimin belli durumlarda yazılı izin vermesi dışında on sekiz yaş altındaki erkek veya on altı yaş altındaki kızın evlendirilemeyeceğini düzenlemiştir.⁵⁶ Kanunun 12. maddesinde ise tescil edilemeyecek evliliklere değinilmiş ve bu kanuna aykırı evliliklerin bu kanun kapsamında kayıt altına alınamayacağı belirtilmiştir. Maddenin 2. fıkrasında ise 1. fıkrasına bakılmaksızın ve 40. maddenin 2. fıkrasına zarar verilmeksizin bu kanuna aykırı ama İslam hukukuna uygun olan evlenmelerin mahkeme kararıyla tescil edilebileceği hükme bağlanmıştır.⁵⁷ Görüldüğü gibi Malezya Aile Hukuku'nda asgari evlenme yaşı kabul edilmiş ve bu yaşı altındakilerin evlendirilemeyeceği hükme bağlanmışsa da İslam hukuku bakımından muteber kabul edilen evliliklerin mahkeme kararıyla tescil edilebileceğine yer verilerek çocuk evliliklerinin önü açılmıştır. Nitekim kanunun II. kısım hükümlerinin herhangi birine aykırı olarak evlenen, evlendiğini iddia eden veya herhangi bir kişiyle bu tarz evlilik yaşayan kişinin suç işlemiş kabul edileceği, para cezası veya altı ayı geçmemek üzere hapis cezasına ya da her ikisi ile cezalandırılacağına⁵⁸ yer verilmesine rağmen bu tarz evliliklerin geçersiz olduğunu belirten bir düzenleme bulunmaması da buna işaret etmektedir. Dolayısıyla normal evlilik yaşı bakımından düşünüldüğünde dahi kızların doktrinde çocuk evliliği kabul edilen yaşı altında evliliklerini onaylayan kanunun erkeklerin evliliğinin bahse konu yaş altında yapılmasını engellemek istemekle birlikte tam olarak yasaklayamadığı söylenebilir.

2.2.2. Suriye

Suriye Ahvâli Şahsiyye Kanunu (1953) madde 15'de evlenme ehliyeti için akıl ve buluş şart koşulmuş;⁵⁹ madde 16'da evlenme ehliyetine sahip olabilmesi için

Şeyma Nur Deniz, Dünyadaki ve Hindu Toplumundaki Çocuk Evliliklerine Dair Bir İnceleme, "Edebali İslamiyat Dergisi 5/1 (2021), 31.

⁵⁶ *Islamic Family Law (Federal Territories)* (Malezya: 1984), md. 8.

⁵⁷ *Islamic Family Law (Federal Territories)* (Malezya: 1984), md. 12.

⁵⁸ *Islamic Family Law (Federal Territories)* (Malezya: 1984), md. 40/2.

⁵⁹ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Suriye: 1953), md. 15.

erkeğin on sekiz, kızın on yedi yaşını tamamlaması şartı getirilmiştir.⁶⁰ Normal evlilik yaşı bunlar olmakla birlikte on beş yaşını tamamlamış erkek ile on üç yaşını tamamlamış kız buluşa erdiklerini iddia edip evlenmek istediklerinde buluş iddialarının doğruluğu ve bedenlerinin evliliğe uygunluğu şartıyla evlenmeleri için kâdının izin verebileceği, velinin baba veya dede olması durumunda onların muvafakatının gerekli olduğu belirtilmiştir.⁶¹ Taraflar yaş bakımından evliliğe uygun olmadığında evlilikte onlar için herhangi bir maslahat olmaması halinde hâkime bu evliliğe izin vermeme yetkisi verilmiştir.⁶²

Suriye Ahvâli Şahsiyye Kanunu 2007 yılında yenilenmiş, evlenme ehliyeti ve evlilik yaşıyla ilgili konular ehliyet konusu başlığı altında 42-46. maddeler arasında düzenlenmiştir. Fakat bu düzenlemede önceki kanunun 15. maddesi haricindekilerin aynen korunduğu görülmektedir. Buna göre Suriye Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nda (2007) evlenme ehliyeti için madde 42'de akıl ve buluş,⁶³ madde 44'de ise evlenme ehliyetine sahip olabilmesi için erkeğin on sekiz, kızın on yedi yaşını tamamlaması yasanın öngördüğü şartlar olarak belirtilmiştir.⁶⁴ Buluş iddiasında bulunan kızın on üç, erkeğin on beş yaşını tamamlaması şartıyla kâdının evliliğe izin verebileceği, velinin baba veya dede olması durumunda onların muvafakatının gerektiği,⁶⁵ yaş bakımından taraflar uygun olmadığında bu evlilikte onlar için herhangi bir maslahat olmaması halinde hâkimin evliliğe izin vermeme yetkisi⁶⁶ gibi düzenlemeler ise aynen korunmuştur.

Görüldüğü gibi Suriye Ahvâli Şahsiyye Kanunu evlilik için buluş ve yasanın öngördüğü yaş şart koşarak çocukların velileri tarafından evlendirilmelerini engellemeye çalışmıştır. Bu amaçla asgari evlilik yaşını belirleyen kanun özellikle kızların küçük yaşlarda evlendirilmelerine engel olamamış, 45. maddedeki esneklikten⁶⁷ faydalanılarak küçük yaşlarda evlendirmeler vuku bulmuştur. Bu esneklikten hile yoluyla faydalanılması dikkate alındığında Suriye'de kanunca değilse de uygulamada küçük yaşlarda evlendirmelerin devam ettiği söylenebilir. Ayrıca velinin muvafakati ve kâdının izniyle evlenebilmek için erkeğin on beş, kızın on üç yaşını tamamlamış olması şeklindeki esnekliğin doktrinde çocuk evliliği kabul edilen on sekiz yaşın altında kalması Suriye Ahvâli

⁶⁰ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Suriye: 1953), md. 16.

⁶¹ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Suriye: 1953), md. 18.

⁶² *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Suriye: 1953), md. 19.

⁶³ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Suriye: 2007), md. 42.

⁶⁴ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Suriye: 2007), md. 44.

⁶⁵ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Suriye: 2007), md. 45.

⁶⁶ *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (Suriye: 2007), md. 46.

⁶⁷ Önceki kanunda madde 18.

Şahsiye Kanunu'nun çocuk evliliklerini engelleme konusunda doktrindeki anlayışla uyummadığını göstermektedir. Öte yandan Suriye'deki Ahvâli Şahsiye Kanunları hakkında kaleme alınan bir çalışmada aralarındaki bazı farklılıklarla birlikte Suriye'deki tüm Ahvâli Şahsiye Kanunlarının çocuk evliliğine izin verdiği, kanuni ehliyet yaşı olarak görülen on sekiz yaş altındaki çocuk evliliklerini özellikle kız çocukların evliliklerini yasaklayan yasal bir düzenlemenin bulunmadığı ifade edilmektedir. Hatta bir çocuk veya hamileliğin varlığı sonucunda şart koşulanın çok daha altındaki yaşta bile evlilik birliğinin kurulduğu belirtilmektedir. Bahse konu çalışmaya göre evlilik yaşına istisna getiren kanun maddelerinin varlığı küçük kızların velileri tarafından evlendirilmelerine imkân vermektedir.⁶⁸

2.2.3. Katar

Katar Aile Hukuku'na göre evlilik sözleşmesi her iki tarafın akıl sağlığı ve olgunluğuna tabi kılınmış,⁶⁹ evlilik yaşının düzenlendiği kanunun 17. maddesinde erkeklerin on sekiz, kızların on altı yaşından önce evlilik sözleşmesi yapmasına izin verilmeyeceği belirtilmiştir. Bahse konu yaşlardaki kız ve erkeklerin evliliklerinin ise vasinin onayı, her iki tarafın rızası ve hâkimin izni ile gerçekleştirilebileceği düzenlenmiştir.⁷⁰ Kanunda her iki cins için kabul edilen evlilik yaşlarına bakıldığında erkekler bakımından doktrinde çocuk evliliği kabul edilen yaşın altındaki evlilikleri onaylamayan Katar Aile Hukuku'nun kızların çocuk yaştaki evliliklerini onayladığı görülmektedir.

2.3. Normal Evlilik Yaşı Her İki Cins İçin On Sekiz Yaş Altı Olan Ülkeler

2.3.1. İnan

İnan İslam Cumhuriyeti Medeni Kanunu asgari evlilik yaşını md. 1041'de belirlemiştir. Bu kanuna göre kızların on beş, erkeklerin on sekiz yaşını doldurmadan evlenmeleri yasaklanmıştır. Bununla birlikte haklı sebeplerle mahkeme kararı ile yaş sınırlamasından muafiyet tanınabileceği ancak her halükarda on üç yaşını doldurmamış kızlara ve on beş yaşını doldurmamış erkeklere izin verilemeyeceği belirtilmiştir. Asgari evlilik ve bu yaştan önceki istisnai evlilik yaşına yer veren madde sonraki dönemlerde aynı kalmış, değişiklikler yaş sınırı ve prosedürü ile ilgili olmuştur. Bu maddedeki ilk değişiklik

⁶⁸ De'd Musa, *Kavâninü'l-ahvâli's-şahsiyyeti*, (Beirut: Müessesetü Friedrich Ebert, 2018), 4.

⁶⁹ *The Family Law* (Katar: 2006), md. 14.

⁷⁰ *The Family Law* (Katar: 2006), md. 17.

1974 yılında Aile Koruma Kanunu'nun yürürlüğe girmesiyle evlenme yaşının kızlar için on sekize, erkekler için yirmi bire yükseltilmesi ve evlilik için fiziksel ve zihinsel yeterliliğe bağlı olarak kızlar için istisnayı on beş ile sınırlandırmasıyla ortaya çıkmıştır. 1979 yılındaki İslam devriminden sonra siyasi İslam'ın kapsamlı bir İslami hukuk sistemi geliştirilmesini talep etmesi sebebiyle İran'da asgari evlilik yaşı anlayışı 1979'dan sonra tersine dönmüş ve 1982'de yasal evlenme yaşı kızlar için dokuz, erkekler için on beş olarak belirlenmiştir. 2002 yılında Medeni Kanun'da yapılan değişiklikle evlenme yaşı kızlar için on üç, erkekler için on beş olarak belirlenmiş ve asgari evlilik için belirli bir yaş sınırı konulmayarak her yaşta evlilik mümkün görülmüştür. Çünkü İran İslam Cumhuriyeti Medeni Kanunu asgari evlilik yaşını erkekler için on beş, kızlar için on üç olarak belirlemişse de reşit olma yaşından önce evlenmenin yasak olduğuna yer veren madde 1041'de velinin izni ve mahcurun (vesayet altındaki çocuğun) menfaatinin göz önünde bulundurulması şartıyla ergin olmadan evlenebilmenin mümkün olduğunu belirtmiştir.⁷¹ Görüldüğü gibi yürürlükteki hükme göre şartların oluşması durumunda her çocuk her yaşta yasal olarak evlenebilmekte olup bu durum, İran İslam Cumhuriyeti Medeni Kanunu'nda asgari evlilik yaş sınırı konusunda büyük bir yasal boşluk bulunduğunu göstermektedir.⁷² Öte yandan İran İslam Cumhuriyeti Medeni Kanunu'nda normal evlilik yaşı bakımından dahi hem kızların hem erkeklerin doktrinde çocuk evliliği kabul edilen yaşın altında evliliklerinin mümkün olduğu görülmektedir.

2.3.2. Yemen

Kuzey vilayetlerinde 1978 yılında çıkarılan Kânûnu'l-Üsra madde 20'de halvet ya da cinsel ilişkiye uygun olma yaşı olarak gördükleri hicri on altı yaşından önce bu iki durum yasaklanmakla birlikte velinin çocuğu evlendirmesi sahih görülmüş ve bu maddeye muhalefet edene hapis ve para cezası verileceği belirtilmiştir. Doğu ve güney vilayetlerinde 1974 yılında çıkarılan Kânûnu'l-Üsra'da asgari evlilik yaşı erkekler için on sekiz, kızlar için on altı olarak düzenlenmiştir. Yemen'in 1990

⁷¹ Kânûnu Medenî Cumhûri İslami İran (İran: 1979), md. 1041.

⁷² Shamin Asghari, "Early Marriage in Iran: A Pragmatic Approach", *Journal of Human Rights Practice* 11 (2019), 577-579. Bazı çalışmalarda İran'da asgari evlilik yaşının kızlar için on üç, erkekler için on altı olduğu belirtilmişse de ulaşabildiğimiz kadariyle kanunda henüz bir düzenleme yapılmamıştır. Nitekim bir haberde çocuk yaşta evlilik karşıtlarının minimum evlilik yaşını kızlar için on üç, erkekler için on altı'ya çıkarmak için ülkenin dini kurumu ile orta yol bulmaya çalıştığı, önerinin tartışıldığı, haberin yapıldığı 2020 yılında iki yıl önce hazırladığı belirtilen yasa tasarisinin halen mecliste oylanacak zemine ulaşamadığı belirtilmektedir. Fazel Hawramy, "Tehran's inaction on child marriage in Iran sees thousands of kids robbed of youth", Rudaw (Erişim 11 Mart 2022).

yılında birleşmesinden sonra 1992 yılında Yemen Ahvâli Şahsiyye Kanunu yasalaştırılmış, 1998, 1999 ve son olarak 2003 yılında düzenlemeler yapılmıştır. 1992 yılında yasalaştırılan Yemen Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nun asgari evlilik yaşını düzenleyen 15. maddesinde erkek ya da kızın on beş yaşına gelmeden evlendirilmelerinin sahih olmadığı belirtilmiştir.⁷³ Daha sonra Yemen'in de taraf olduğu Çocuk Hakları Sözleşmesi gereğince bahsi geçen madde metninin erkek veya kız çocuğunu on sekiz yaşını doldurmadan evlendirmenin geçerli olmadığı, gerekli gördüğü takdirde hâkimin evlenme yaşını düşürebileceği, evlilik yaşına gelmemiş kişileri evlendirenin hapis ve para cezasına çarptırılacağı şeklinde değiştirilmesi için girişimlerde bulunulmuşsa da 1998'deki değişiklikte bu teklif göz ardı edilmiştir. Yemen Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nun 2003 yılındaki düzenlemesinde ise asgari evlilik yaşı erkek ya da kızın on beş yaşına gelmeden evlendirilmelerinin sahih olmadığı şeklinde belirtilmiştir.⁷⁴ Belirlenen asgari evlilik yaşının doktrinde çocuk evliliği kabul edilen on sekiz yaşın altında kaldığı görülmekte olup Yemen Ahvâli Şahsiyye Kanunu da çocuk evliliklerini engelleme konusunda doktrindeki anlayışla uyuşmamaktadır.

2.3.3. Kuveyt

Kuveyt Ahvâli Şahsiyye Kanunu'na bakıldığında evlilik yaşıyla ilgili düzenlemeyi evliliği tescil için gerekli yaş sınırı şeklinde belirlediği görülmektedir. Kanuna göre evliliğin tescil edilebilmesi için tarafların belli bir yaşa ulaşması gerekmektedir olup bunun için erkeğin on yedi, kızın on beş yaşına ulaşması zorunludur.⁷⁵ Kanunda evlilik değil, evliliği tescil için asgari yaşın belirlenmesi daha küçük yaşlardaki evliliğin kanunca tanınmadığını göstermekteyse de bu, toplumda daha küçük yaşlarda evlenmelerin vuku bulmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis kanun çocukların evlendirilmesine engel olmak yerine bu tür evlilikleri tanınamakla yetinmiş izlenimi vermektedir. Nitekim evlenme ehliyeti için akıl ve buluşun yeterli görülmesinin⁷⁶ de buna işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca belirlenen asgari evlilik yaşının doktrinde çocuk evliliği kabul edilen on sekiz yaşın altında kaldığı görülmekte olup bu, Kuveyt Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nun çocuk evliliklerini engelleme konusunda doktrindeki anlayışla uyuşmadığını ortaya koymaktadır.

⁷³ Abdülmü'min Şecâuddîn, *Tahdîdû sinnü'z-zevâc diraseten fıkhiyyeten kânûniyyeten mukâreneten*, (Câmiatü San'a: 2008), 21-22. (bk. Kânûnu'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye (Yemen: 2003), md. 15.)

⁷⁴ bk. Kânûnu'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye (Yemen: 2003), md. 15.

⁷⁵ *Kânûnu'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye* (Kuveyt: 2007), md. 26; bk. Alami - Hinchliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, 120.

⁷⁶ *Kânûnu'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye* (Kuveyt: 2007), md. 24.

2.3.4. Sudan

Sudan Ahvâli Şahsiyye Kanunu (1991), asgari evlilik yaşı düzenlemesine 40. maddede 3 fıkra halinde yer vermiştir. Kanun 1. fıkrada mümeyyiz küçüğün açık bir menfaatinin ortaya çıkmasından sonra velisi tarafından evlendirilebileceğini söylemiştir. 2. fıkrada mümeyyiz olma yaşının on olduğuna yer vererek asgari evlilik yaşını her iki cins için on olarak belirleyen kanun, 3. fıkrada velinin bu evliliği ancak hâkimin izni, açık bir menfaatin ortaya çıkması, denklik ve mehri misil şartıyla gerçekleştirebileceğini belirtmiştir.⁷⁷ Evlilik yaşıyla ilgili düzenlemesine bakıldığında Sudan Ahvâli Şahsiyye Kanunu'ndaki asgari evlilik yaşının doktrinde çocuk evliliği kabul edilen on sekiz yaşın çok altında kaldığı görülmektedir. Bu da çocuk evliliklerini engelleme konusunda onun doktrindeki anlayışla uyumadığını göstermektedir.

2.3.5. Mısır

Mısır'da 1923 yılında çıkarılan kanunda nikâh akdinin oluşturulduğunda erkeğin on sekiz, kızın on altı yaşında olması şartı getirilmiş, kâdıların bu yaşların altında evlenenlerin davalarına bakmaları yasaklanmıştır.⁷⁸ Fakat bu daha küçük yaşlardaki evlenmelerin geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim belirtilen yaşların altında yapılan evlilikler sahih olmakla birlikte eşler arasında sorun çıktığında davaya bakılmasına engel teşkil etmektedir.⁷⁹

Mısır'da 1931 yılında tekrar bir kanun çıkarılarak 1923 yılındaki kanunda bazı düzenlemeler yapılmıştır. 1923 yılındaki kanunda nikâh akdinin oluşturulduğu zamanki yaş önemli iken bu düzenlemede dava açıldığı zamanki yaş dikkate alınmış, dava açıldığında kızın on altı, erkeğin on sekiz yaşından küçük olmaması gerektiği belirtilmiştir.⁸⁰ 2000 yılında çıkarılan Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nda on

⁷⁷ *Kânûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyyeti li'l-Müslimîn* (Sudan: 1991), md. 40. Sudan Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nda bazı değişiklikler yapılmışsa da özellikle velilerin on yaşındakileri evlendirmesi ve velinin rızası dışında evlenenlerin evliliklerini fesh hakkıyla ilgili talepler değişiklikle yer almamıştır. bk. İsrâ Şâhir, "Ta'dilü Kânûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyyeti yükallilü müânete's-Sûdâniyyât", *Independent Arabia*, (Erişim 11 Mart 2022).

⁷⁸ Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, *Ahvâlu's-Şahsiyye fi's-Şerâti'l-İslâmiyye*, (b.y., ts.), 89; Ebû Zehra, *Ahvâlu's-Şahsiyye*, 113-114; Ebû Zehra, *Muhâdarât fi akdî'z-zevâc ve âsâruhu*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabiyyi, 1391/1971), 29; Abdülvehhâb Hallâf, *Ahkâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye fi's-Şerâti'l-İslâmiyye*, (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1990), 29; Fazlur Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", 455.

⁷⁹ bk. Ebû Zehra, *Ahvâlu's-Şahsiyye*, 113, dipnot 2, 114; Abdülhamîd, *Ahvâlu's-Şahsiyye*, 90.

⁸⁰ Abdülhamîd, *Ahvâlu's-Şahsiyye*, 90; Ebû Zehra, *Ahvâlu's-Şahsiyye*, 129-130; Ebû Zehra, *Akdü'z-zevâc*, 29.

altı yaşından küçük kız ve on sekiz yaşından küçük erkeğin evliliği mahkemeye geldiğinde bu davaya bakılmayacağına karar verilerek⁸¹ daha önceki yaş sınırı konusunda bir değişiklik yapılmamıştır. Dolayısıyla yapılan bu düzenlemelerde akdin kaç yaşında oluşturulduğu değil, davanın ne zaman açıldığı önem kazanmıştır. Bu da çocuk evliliklerinin kanun nezdinde kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Mısır'da 1923, 1931, 2000 yıllarında çıkarılan bu kanunların velilerin çocukları evlendirme yetkisini etkilemediği görülmektedir. Çünkü kanun çocukların evlendirilmesini değil, bu tür evliliklerle ilgili ortaya çıkan davalara bakılmasını yasaklamıştır.

Mısır'da aile hukukuyla ilgili son olarak 2021 yılının Şubat ayında yasalaşması için meclise sevk edilen bir kanun tasarısı hazırlanmıştır. 15. maddesinde evlilik için her iki cinsin on sekiz yaşında olması şartı getirilen bu tasarı yürürlüğe girememiştir.⁸² Şubat 2021'de Mısır hükümeti tarafından parlamentoya sunulan bu kanun tasarısı kadın haklarındaki ilerlemenin duraklaması olarak algılanması sebebiyle büyük tepki toplamış ve geri çekilmiştir. Bu yasanın yakın zamanda yürürlüğe girme olasılığının bulunmadığı belirtilmektedir.⁸³

Değerlendirme ve Sonuç

Günümüz İslam toplumlarının asgari evlilik yaşı telakkisiyle ilgili yapılan araştırma neticesinde şunları söylemek mümkündür. Günümüz toplumlarının anlayışında genel olarak on sekiz yaş altındaki bireyler çocuk, bu yaşın altında yapılan evlilikler çocuk evliliği kabul edilmektedir. Klasik fıkıh anlayışında ise mümeyyiz ve gayri mümeyyiz küçükler çocuk sayılmakta, çocukluğun buluşla sona erdiği ifade edilmektedir. Buluş alametleri görülmemesi halinde on beş yaşına gelenlerin bâliğ/bâliğa sayıldıkları dikkate alındığında klasik İslam fıkıh anlayışında günümüz telakkisinde çocuk kabul edilen on sekiz yaş altındaki bireylerin kendi irade beyanıyla dahi evlilik sözleşmesi yapabildikleri anlaşılmaktadır. Klasik fıkıhçılar nezdinde yerleşik anlayış bu doğrultudaysa da Osman el-Bettî, İbn Şübrüme ve Ebû Bekir el-Esamm gibi isimlerin bu konuda itirazları bulunmaktadır. Dönemlerinde icmaya muhalefet olarak kabul edilen bu yaklaşım günümüzde İslam hukukçularının geneli tarafından kabul edilmektedir. Çocuk evlilikleri konusunda klasik fıkıhta kabul edilen anlayış, İslam hukuku ve toplumuna has olmayıp gerek önceki semavi dinlerde gerekse İslamiyet öncesi ve sonrası birçok toplumda yaygın bir şekilde görülmektedir. Çocuk evlilikleri hakkında müspet kanaat belirten klasik İslam hukukçularının

⁸¹ *Kânûnu Ahvâlî Şahsiyye* (Mısır: 2000), md. 17.

⁸² "Meşrûu kânûni'l-ahvâlî ş-şahsiyyetî'l-mukaddemi mine'l-hukûmeti", Manshurat, (Erişim 11 Mart 2022).

⁸³ Nûrân Seyyid Ahmed, "en-Nizâmü'l-Mısıryü yetehabbedu fi Kânûni'l-ahvâlî ş-şahsiyyeti", Carnegieendowment, (Erişim 11 Mart 2022).

konuya dair yaklaşımları dikkate alındığında yapılan evlilik sözleşmesinin fiili evlilik hayatı anlamı taşımadığı, bu evliliğin toplumumuzda yakın tarihe kadar uygulanagelen beşik kertmesine benzerlik arz ettiği görülmektedir.

Geçmişte toplumların genelinde varlığı bilinen çocuk evlilikleri günümüz toplumlarının bir kısmında hala devam etmekteyse de çok büyük bir kısmında yasaklanmış ya da engelleyici tedbirler alınmıştır. Çocuk evliliklerinin İslam toplumunda ne derece yaygın olduğuna dair bir bilgi vermek mümkün değilse de 1917 yılında Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile başlayan yasaklama eğiliminin günümüzde daha iyi noktalara geldiği gözlemlenmektedir. Fakat Hukûk-ı Âile Kararnâmesi bu yasaklamayı yürürlüğe koyarken şer'î temellerden hareket etmiş iken günümüz İslam toplumlarında görülen düzenleme ve yasaklamaların şer'î bir vasıf taşımadığı, Batı medeniyeti temelli olduğu görülmektedir. Çünkü insan hakları ve çocuk hakları sözleşmelerinden kaynaklı Batı medeniyeti temelli ortaya çıkan söylemler İslam ülkelerinde aile hukuku alanındaki düzenlemeleri önemli ölçüde etkilemiş ve bunun neticesinde çocuk evlilikleri büyük oranda yasaklanmaya başlamıştır. İslam dünyasındaki batılılaşma eğilimi ve dünyada çocuk hakları konusundaki gelişmeler Müslüman ülkelerde çocuk evliliklerinin yasaklanmasına sebep olmuştur.⁸⁴

Çocuk evlilikleri konusunda düzenleme getiren ülkeler arasında kısmi farklılıklar bulunduğu görülmekteyse de düzenlemelerin doktrinde çocuk evliliği kabul edilen yaş sınırını esas aldığı görülmektedir. Fakat bu düzenlemelerin günümüz İslam toplumlarında çocuk evliliklerini tamamen ortadan kaldırdığını söylemek mümkün değildir. Nitekim İslam ülkelerindeki aile hukuku kanunlarının geneli çocuk evliliklerini yasaklamakla birlikte mahkemeye başvurulduğunda maslahat, zorunluluk ve haklı gerekçe gibi bir takım sebeplerle onların evlendirilmesine izin verileceği düzenlemesine yer vermektedir. Bu durum İslam ülkelerindeki aile hukuku kanunlarının çocukların evlendirilmesini tasvip etmeyip engellemek istediğini göstermekteyse de bu tür evliliklerin kanunca kısmen tanındığını ortaya koymaktadır. Netice itibarıyla bu toplumlarda çocuk evliliklerini düzenleyici tedbirlere başvurulsa da önceki alışkanlıklar sebebiyle bu tarz evliliklerin toplum içinde devam ettirildiği görülmektedir. Sosyo-kültürel değerlerle büyük ölçüde alakalı olduğunu düşündüğümüz çocuk evlilikleri hakkındaki düzenlemelerin çocuk evliliklerini önleme noktasında önemli adımlar olmakla birlikte tamamen ortadan kaldırmak için yeterli olmadığı söylenebilir.

⁸⁴ Aynı gerekçelerle İslam ülkelerinde çok eşliliğin sınırlanması veya yasaklanması yönündeki gelişmeler için bk. İsmail Yalçın, "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1723.

Kaynakça

- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *Ahvâlu's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. by. ts.
- Acar, H. İbrahim. "Evlenme Ehliyeti Bakımından İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi". *Dini Araştırmalar* 6/16 (2003): 125-140.
- Alami, Dawoud - Hinchliff, Dooren. *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*. London-Boston: Cimel and Kluwer Law International, 1996.
- Ansay, Sabri Şakir. "Aile Hukuku". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2-3 (1952): 20-32.
- Ansay, Sabri Şakir. *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1952.
- Ansay, Sabri Şakir. *İslam Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Arsal, Sadri Maksudi. *Umûmi Hukuk Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Asghari, Shamin. "Early Marriage in Iran: A Pragmatic Approach". *Journal of Human Rights Practice* 11 (2019): 569-588.
- Aydın, Mehmet Akif. "*Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 18/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1968.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- "Child Marriage". Unicef. Erişim 11 Mart 2022. <https://www.unicef.org/protection/child-marriage>
- Cin, Halil. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1988.
- Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet. *Türk-İslam Hukuk Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Çeker, Orhan. *Aile Hukuku Kararnamesi*. İstanbul: Ebru Yayınları, 1985.
- Çetin, Merve. "Toplumsal Bir Gerçeklik Olarak Çocuk Gelinler". *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 5 (2020): 107-122.
- "Çocuk Haklarına Dair Sözleşme". Unicef. Erişim 11 Mart 2022. <https://www.unicef.org/turkey/çocuk-haklarına-dair-sözleşme>
- Deniz, Şeyma Nur. "Dünyadaki ve Hindu Toplumundaki Çocuk Evliliklerine Dair Bir İnceleme". *Edebali İslamiyat Dergisi* 5/1 (2021): 27-45.
- Duman, Nesrin - Coşkun, Büşra Nur. "Çocuk Yaşta Evlilik" ya da "Çocuk Gelin" Olgusuna Psikososyal Bir Bakış. *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)* 4/2 (2019): 267-276.

- Ebû Zehra, Muhammed. *Muhâdarât fî akdi'z-zevâc ve âsâruhu*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabiyyi, 1391/1971.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ahvâlu's-şahsiyye*. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabiyyi, ts.
- Fazlur Rahman. "A Survey of Modernization of Muslim Family Law". *International Journal Middle East Studies* 2 (1980): 451-465.
- Feyzioğlu, Necmeddin. *Aile Hukuku*. haz. H. Cumhur Özakman - M.Enis Dural. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1986.
- İbn Âbidîn, Muhammed b. Emin b. Ömer. *Reddu'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1987.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye fî's-şerîati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1990.
- Hawramy, Fazel. "Tehran's inaction on child marriage in Iran sees thousands of kids robbed of youth". Rudaw. Erişim 11 Mart 2022. <https://www.rudaw.net/english/world/27122020>
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endülûsi. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülgaffar Süleyman el-Bendari. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî (eş-Şerhu'l-kebîr* ile birlikte). 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404/1984.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhim. *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik: fi furû'il Hanefiyye* (İbn Abidin Muhammed b. Ömer ed-Dımaşkî'nin *Minhâtu'l-Hâlik ala'l-Bahri'r-râik* adlı haşiyesiyle birlikte). 9 Cilt. haz. Zekeriyâ Âmirât. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 2 Cilt. Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyyeti, 1386/1966.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadir*. (Bâbertî'nin el-İnâyesi ve Sa'di Çelebi'nin haşiyesi ile). 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Kalıpçı, Mahmud Esad. "Hukûk-ı Âile Kararnâmesinin İlgası İşlemi Keenlemeyekün Sayıldı mı?". *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*, ed. Fethi Gedikli. 2 Cilt. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2016.
- Kâsânî, Ebû Bekir Alâuddin b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-sanâ'î: fî tertîbi's-şerâ'î*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1420/2000.
- Korkmaz, Ömer. "Osmanlı Uygulamaları Işığında Küçüklerin Evlendirilmesi ve Veli İzinsiz Nikâh". *Bilimname: Düşünce Platformu* 37 (2019): 453-475.
- Mergînânî, Burhânüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî meâ şerhi'l-allâme Abdülhayy el-Leknevi*. 8 Cilt. Pakistan: idâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye. ts. Musa De'd. *Kavânînü'l-ahvâlî's-şahsiyyeti*. Beyrut: Müessesetü Friedrich Ebert, 2018.
- "Meşrûu kânûnî'l-ahvâlî's-şahsiyyeti'l-mukaddemi mine'l-hukûmeti". Manshurat. Erişim

- 11 Mart 2022. <https://manshurat.org/node/74781>
- Oğuzman, Kemal - Dural, Mustafa. *Aile Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1994.
- Orum, Fatih. "Kur'ân Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 139-158.
- Ronald de Vaux. *Yadudilikte Aile (Les Instituons de l'Ancien Testament)*. çev. Ahmet Güç. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saïd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, (Eser kapağında İmam Mâlik'e nispet edilmiştir). 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Saïd, Abdüsettâr Kerîm. "Hükmü tahdîdi sinnî'z-zevâc beyne'l-fıkhi'l-İslâmiyyi ve'l-kânûnu'l-vazıyyi". *Cihan University-Erbil Journal of Humanities and Social Sciences* 3/2 (2019): 56-70.
- Salvatore Di Marzo. *Roma Hukuku*. çev. Ziya Umur. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1959.
- Serahsî, Şemsuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *Kitâbu'l-mesbût*. 30 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Seyyid Ahmed, Nûrân. "en-Nizâmü'l-Mısıryü yetehabbedu fi Kânûnî'l-ahvâlî'ş-şahsiyyeti". Carnegieendowment. Erişim 11 Mart 2022. <https://carnegieendowment.org/sada/85065>
- Şâhir, İsrâ. "Ta'dilü Kânûnî'l-ahvâlî'ş-şahsiyyeti yükallilü müânete's-sûdâniyyât", Independentarabia. Erişim 11 Mart 2022. <https://www.independen tarabia.com/node/134646>
- Şecâuddîn, Abdülmü'min. *Tahdîdü sinnî'z-zevâc diraseten fıkhıyyeten kânûniyyeten mukâreneten*. Câmîatü San'a: 2008.
- Şirbînî, Muhammed el-Hatib. *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti ma'ni el-fâzî'l-minhâc*. 6 Cilt. thk. Ali Muhammed Muavvid. takdim ve takriz: Muhammed Bekir İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tan, Oğuzhan. "Childhood And Child Marriage in Islamic Law [İslam Hukukunda Çocukluk ve Çocuk Evliliği]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018): 783-805.
- Tekinay, Selahattin Sulhi. *Türk Aile Hukuku*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1966.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 9 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995/1996.
- Ünal, Asife. *Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslam'da Evlilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Yalçın, İsmail. "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017): 1707-1725.
- Yenidoğan, Adem. *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

- Yıldız, Dilber - Poyraz, Tuğca. "Sosyo Demografik ve Sosyo Kültürel Bağlamda Erken Evlilikler: Çocuk Gelinler ve Çocuk Damatlar". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 32 (2020): 159-186.
- Zevkililer, Aydın. *Medeni Hukuk*. Ankara: Savaş Yayınları, 1992.
- Zeylaî, Fahrüddîn Usman b. Alî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Haşiyeleriyle birlikte). 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmiyyü ve edilletühü*. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985.
- Birleşik Arap Emirlikleri, Kânûnu'l-Ahvâlî'ş-Şahsiyye (2005). Erişim 11 Mart 2022. http://www.dxbpp.gov.ae/Law_Page.aspx?Law_ID=4&Grand_ID=4#web
- Cezayir, *Kânûnu'l-Üsra* (1984). Erişim 11 Mart 2022. <https://www.joradp.dz/trv/afam.pdf>
- Endonezya, *Child Protection Law* (2002). Erişim 11 Mart 2022. [https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/E67F49F7CC441622052580330075862B/\\$FILE/ANNEX-3-Laws-of-child_protection.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/E67F49F7CC441622052580330075862B/$FILE/ANNEX-3-Laws-of-child_protection.pdf)
- Endonezya, *Kompilasi Hukum Islam* (2001). Erişim 11 Mart 2022. <https://perpustakaan.mahkamahagung.go.id/assets/resource/ebook/23.pdf>
- Endonezya, *Law on Marriage* (1974). Erişim 11 Mart 2022. <https://www.expat.or.id/info/Marriage-Law-UU1-1974-Perkawinan.pdf>
- Endonezya, *The Indonesian Civil Code* (1847) Erişim 11 Mart 2022. <https://www.refworld.org/pdfid/3fbfd0804.pdf>
- Fas, *Müdevvenetü'l-Üsra* (2004). Erişim 11 Mart 2022. https://www.cour-constitutionnelle.ma/sites/default/files/documents/mdwn_isr.pdf
- Irak, *Kânûnu'l-Ahvâlî'ş-Şahsiyye* (1959). Erişim 11 Mart 2022. <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=5c76654f4>
- İran, *Kânûnu Medenî Cumhûri İslami İnan* (1979). Erişim 11 Mart 2022. <https://www.refworld.org/pdfid/49997adb27.pdf>
- Katar, *The Family Law* (2006). Erişim 11 Mart 2022. https://almeezan.qa/LawView.aspx?opt&LawID=2558&language=en#Section_8843
- Kuveyt, *Kânûnu'l-Ahvâlî'ş-Şahsiyye* (2007). Erişim 11 Mart 2022. <https://www.e.gov.kw/sites/kgoarabic/Forms/QanoonAlAhwalAlMadaniyah.pdf>
- Libya *Ahvâlî Şahsiyye Kanunu* (1984). Erişim 11 Mart 2022. <https://aladel.gov.ly/home/?p=1246>
- Malezya, *Islamic Family Law (Federal Territories)* (1984). Erişim 11 Mart 2022. <http://jafbase.fr/docAsie/Malaisie/FamilleIslamique.PDF>
- Mısır, *Kânûnu Ahvâlî Şahsiyye* (2000). Erişim 11 Mart 2022. <https://egypt.gov.eg/arabic/laws/personal/default.aspx>
- Pakistan, *The Child Marriage Restraint Act* (1929). Erişim 11 Mart 2022. https://kp.gov.pk/uploads/2016/02/3._Child_Marriage_Restraint_Act_1929_.pdf

- Sudan, *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyyeti li'l-Müslimîn* (1991). Erişim 11 Mart 2022. https://www.bibliotdroit.com/2019/04/blog-post_31.html
- Suriye, *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (1953). Erişim 11 Mart 2022. <http://parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=201&nid=11333&ref=tree&>
- Suriye, *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (2007). Erişim 11 Mart 2022. <http://humanrts.umn.edu/arabic/Arab-Dlaws/Syria-Dlaw2.html>
- Tunus, *Mecelletü'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (1956). Erişim 11 Mart 2022. <https://www.justice.gov.tn/fileadmin/medias/ministere/musee/StatutpersonnelArabe.pdf>
- Türkiye, *Türk Medeni Kanunu* (2001). Erişim 11 Mart 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf>
- Umman, *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye*. Erişim 11 Mart 2022. <https://www.mola.gov.om/Download.aspx?Lid=56>
- Ürdün, *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (2019). Erişim 11 Mart 2022. <https://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=205#.YivK-XpBzIU>
- Yemen, *Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye* (2003). Erişim 11 Mart 2022. http://hrlibrary.umn.edu/arabic/Yemeni_Laws/Yemeni_Laws147.pdf

Ahlak İlkeleri Açısından Peygamberlerin Sıfatları

Öz: Ahlak, insan tabiatının kuvveleri olan akıl, gazap ve şehvetin itidal üzere veya şehvet ve gazap kuvvelerinin aklın emrinde olması durumudur. Filozofları buna adalet kavramı adını vermişlerdir. Bir eylemin ahlakî adlandırılabilmesi için onun toplum içinde ve isteyerek yapılması gerekir. Ahlakın bireysel olduğu kadar toplumsal yönü de vardır. Ahlakî ilkelerin kalıcı olabilmesi için onların bir sosyal ortamda ve örnek eğitimciler tarafından öğretilmesi lazımdır. İnsanları bireysel anlamda iffet, mertlik ve hikmet çizgisinde, toplumsal anlamda ise adalet ve istikamet yolunda tutmaya çalışanlar peygamberler olmuştur. Onlar insanlığa her alanda önderlik etmek üzere gönderilmişlerdir. Dolayısıyla peygamberlerin insanlardan farklı niteliklere sahip olması doğaldır. Çünkü onlar insan ile Allah arasında irtibatı sağlayan kişilerdir. Getirdikleri bilginin kabul edilebilmesi ve örnek alınabilmesi için peygamberlerin güvenilir, masum ve hikmet sahibi olmaları gerekir. Zira ahlakî prensiplerden hareketle nübüvvetin ispatlanması önemli bir konudur. Bu nedenle âlimler, ahlakın temel ilkelerinden hareketle peygamberlerin sıfatlarını ismet, emanet, doğruluk, fetanet ve tebliğ olarak tanımlamışlardır.

Maksut
ÇETİN* 

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Şehvet, Gazap, Akıl, Adalet.

Attributes of Prophets in Terms of Moral Principles

Abstract: Morality, mind, wrath and lust, which are the emotions of human nature, should be in sobriety or when the forces of lust and wrath are at the command of the mind. Philosophers have called this the concept of justice. In order for an action to be called moral, it must be done in society and willingly. This is morality has a social aspect as well as an individual aspect. For moral principles to become permanent, they must be taught in a social environment by exemplary educators. It has been the prophets who have tried to keep people on the line of chastity, chivalry and wisdom in the individual sense and on the path of justice and direction in the social sense. They were sent to lead humankind in all spheres. Therefore, prophets have different qualities from human beings. Because they are the people who establish the connection between man and God. In order for the knowledge they brought to be accepted and taken as an example, the prophets must be reliable, innocent and wisdom. Because proving prophethood based on basic moral principles is an important issue. Therefore, based on principles of ethics, the scholars have defined the attributes of prophets as innocent, confidence, truth, intelligence and notification.

Keywords: Morality, Lust, Wrath, Mind, Justice.

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. E-Posta: maksutcetin25@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-4851-5412>.

Giriş

Ahlak, Arapça hulk (huy) kelimesinden türemiş bir kavramdır.¹ Hulk kelimesi sözlükte, doğru bir şekilde ölçmek ve oranlamak anlamına gelir. Başka bir ifadeyle hulk, düşünmeden eylemlerin kişide meydana gelmesini temin eden melekedir.² Terim olarak hulk, bir nesneyi herhangi bir asıl olmadan veya herhangi bir şeyi örnek almadan ortaya koymak anlamına gelir. Bu kelimesinin çoğulu olan ahlak, Türkçe’de tekil olarak kullanılır. Ahlak, sözlükte huy, tabiat,³ karakter, hal, hareket gibi manalara gelir.⁴ Genellikle doğru düşünce, temiz duygu ve istikametli fiil şeklinde kabul edilen ahlak, iyilik ve kötülük kabiliyeti olan insanın, kendini artırarak ve kötülüklerden uzak durarak⁵ kurtuluşa ermesi durumu veya bu durumu ele alan bilim dalı anlamına gelir.

Psiko-sosyolojik açıdan ahlak, bir kişinin diğer varlıklarla ilişkisini tanzim etmek gayesiyle ortaya konulan eylemlerin tümü olarak tanımlanır.⁶ Bir eylemin ahlakî olarak vasıflandırılması için onun bir toplum içinde, bir irade sonucu meydana gelmesi ve birey tarafından içselleştirilmesi gerekir. Ahlakın, toplum tarafından doğru kabul edilen ilkelere göre şekillenmesi ve kalıcı davranışlar hale gelmesi, ancak örnek bir eğitim/egitimci aracılığıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla ahlakın ferdi ciheti olduğu kadar, toplumsal ilişkileri düzenlemesi itibarıyla sosyal yönü de söz konusudur. Çünkü insan tabiatı, ona birtakım yetkinlikler verse de o, tek başına ahlakın kaynağı olmayabilir. Zira insanoğlu, bir toplumsal ortamda kendi doğası üzerine birtakım ilaveler yapmak suretiyle yeteneklerini ortaya çıkarmakta ve dolayısıyla kendi ahlakî yapısını oluşturmaktadır.⁷ Bu bakımdan ahlak, örnek bireyler tarafından kişinin eylemlerine yön verilerek, onu, yaşadığı sosyal ortamın kurallarına adapte etme sürecidir ki, tarih boyunca, şüphesiz bu sürecin en etkin ve en önemli örnekleri, peygamberler olmuştur.

Peygamber kavramı, Farsça bir sözcük olup elçi ve haberci anlamında kullanılır. Bu kelime, “peygam” ismine “ber” eki eklenerek Türkçe peygamber olarak ifade edilmesiyle oluşmuştur.⁸ Terim olarak peygamber, Yüce Allah’ın, bir melek aracılığıyla, birinin kalbine ilham vererek veya rüya göstermek suretiyle

¹ Nasiruddin et-Tusi, *Ahlak-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 81.

² Alauddin el-Kazerunî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 34.

³ Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 30.

⁴ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 1.

⁵ Şems, 91/8, 9,10.

⁶ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, (Konya: Hü-Er Yayınları, 2009), 15.

⁷ Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlak*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 210.

⁸ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 249.

mesajlarını aktardığı kişidir.⁹ Peygamber kelimesi Arapça resul ve nebi kavramlarının karşılığı olarak kullanılır. Nebi kelimesi sözlükte, haber verme manasındaki “nbe”¹⁰ yahut değer ve statüsü yüksek olma anlamındaki “nbv”¹¹ kökünden türemiştir. Nebi kelimesinin mastarı olan nübüvvet, Yüce Allah ile kullar arasında dünya ve ahiret hayatıyla ilgili ihtiyaçların giderilmesi için yapılan elçilik vazifesi anlamına gelir. Türkçe’de nebi ve nübüvvet yerine daha çok peygamber ve peygamberlik kelimeleri kullanılır. Ayrıca risâlet kelimesi de nübüvvetle eş anlamlı kabul edilmekle beraber, dinî istilahta daha çok nübüvvet kelimesi tercih edilmiştir. Her üç kavramın ortak noktası, Yüce Allah’ın, bir kısım insana vahiy bilgisini vererek onları elçi olarak görevlendirmesidir.

Akaid ve Kelâm kitaplarında peygamberlerin sıfatları olarak; emanet (güvenilirlik), sıdk (doğruluk), ismet (masum), tebliğ (bildirme) ve fetanet (akıllı ve zeki) sayılır. Bu sıfatlar, ahlak felsefesince ifade edilen insandaki üç temel kuvvenin vasatına tekabül eder. Bunlar, peygamberlerin hayat gerçeklerinden hareketle, akîl deliller gereğince âlimler tarafından belirlenen niteliklerdir. Mesela fetanet, hikmete; ismet, iffete; emanet ve doğruluk, şecaat ve cesarete; tebliğ ise, bunların toplamı olan adaletle tekabül eder. Adalet ilkesi, insandaki üç temel duygunun vasatı ya da onların kendi aralarındaki uyumu şeklinde ifade edildiği gibi, tebliğ de peygamberlerdeki diğer sıfatların bir yekûnu anlamında kullanılır. Onun için bu ilkelerin tümünü tebliğ sıfatının maverası ya da onu, diğer tüm ortak vasıflarının özü şeklinde ifade etmek mümkündür. Zira tebliğ görevi ifa için peygamberlerin ismet sahibi, akıl ve zekâ bakımından olgun olması gerekir ki, kendilerine güven oluşabilsin.¹²

Peygamberlik konusu, insanları ilgilendiren en önemli iman esaslarından biridir. Zira iman meseleleri genelde soyut iken, peygamberlere iman somuttur ve bizden olan birine inanmak manasına gelir. Onlar, metafizik âlem ile fizikî âlem arasındaki ilişkiyi kuran kişilerdir. Yani duyu organlarıyla anlaşılmayan dünya ile ilgili bilgiler, onlar aracılığıyla elde edilir. Peygamberlere inanmak, onların, inanç konularına yönelik verdikleri bilgileri doğrulamak ve kendilerini örnek almak anlamına gelir. Peygamberlerin getirdiği bilgileri kabul etmek ve onları örnek almak, onların güvenilir, ismet sahibi ve hikmetle bezenmiş olmalarına bağlıdır.¹³ Ayrıca onlar, kendi peygamberlik iddialarını kabul ettirmek için Yüce Allah tarafından mucizelerle desteklenmişlerdir. Zira nübüvvet misyonunun en bariz göstergesi ve en çarpıcı delili, mucizelerdir.¹⁴ Mucizeler, tabiat kanunlarına

⁹ Seyyid Şerîf el-Cürânî, *Ta’rifat*, tah. Muhammed Sıddık Mişavî, (Kahire: Daru’l-Fadila, trs.), 201.

¹⁰ Ragıp el-İsfahanî, *Müfredat*, çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 1402.

¹¹ el-İsfahanî, *Müfredat*, 1404.

¹² et-Tûsî, *Ahlak-ı Nâsirî*, 129.

¹³ Nureddin es-Sabunî, *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 110.

¹⁴ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Resailu’l-Cahız*, thk, Abdusselam

aykırı ve benzerlerini bir başkasının meydana getirmesi mümkün olmayan olgulardır. Bu olgular, bizzat Yüce Allah'ın fiili olup hakiki peygamberler ile sahte peygamberleri birbirinden ayırma görevini görmüştür. Peygamberler, insanlığın örnek şahsiyetleri olduğundan onların, nübüvvet öncesi ve nübüvvet sonrası birey ve toplum açısından ortaya koyduğu hayat serüveninin, ahlaki ilkeler açısından tespit edilmesi, peygamberliğin varlığı açısından önemli bir konudur.

1. İnsan Doğası ve Ahlak İlkeleri

İnsanoğlu, medenî bir varlıktır. O, yaratılış serüvenini tamamlamak, işlerini düzenli bir şekilde yürütmek ve güzel bir yaşamı kurmak için diğer insanlarla yaşamak mecburiyetindedir. Ayrıca insan, yaşadığı sürece hem birtakım değişimler geçirmekte hem de birçok musibete maruz kalmaktadır. Var olmak ve hayatını devam ettirmek için insanın mahiyetinde şehvet, gazap ve akıl denilen üç temel kuvve vaz edilmiştir. Bu duygulardan her birinin ifrat, tefrit ve vasat namıyla üç mertebesi söz konusudur.¹⁵

Şehvî (istek) duygu, kişinin, kendi fayda ve menfaatine yarayan şeyleri elde etme melekesidir. Bu duygu sayesinde kişi, kendi çıkarını temin eder. Bu kuvvenin tefrit mertebesi, şehvet hissinin körelmesidir. Böyle bir kişinin helal ve harama iştihası olmaz. İfrat mertebesi açgözlülüktür.¹⁶ Bu mertebedeki biri, namusları pâyimal etme arzusunda olur. Bu kuvvenin ifrat ve tefritinden şiddet, savurganlık, hırs, haset ve karakter zayıflığı gibi kötü huylar meydana gelir.¹⁷ Vasat mertebesi ise iffettir. İffet sahibi birinin helale şehveti olur, harama ise olmaz. Aslında iffet, şehvet kuvvetinin frenlenip istikamet¹⁸ üzere terbiye edilmesidir.¹⁹ Şehvet duygusunun ifrat mertebesi insanı, iffetsiz ve namus düşmanı yapar. Tefrit mertebesi ise bu gücü ihmal etmeye, olması gerektiği kadar ve meşru bir şekilde kullanmamaya ve dolayısıyla aile sahibi olmamaya sebep olur.

Gazap (öfke) duygusu, kişinin, kendini zararlı şeylerden koruma melekesidir. Bu meleke sayesinde kişi, kendini zararlı ve tehlikeli şeylerden korur. Bu duygunun tefrit mertebesi, aşırı korkaklıktır. Bu çizgide olan bireyler, korkulmayan şeylerden bile korkarlar. Böyle bir hisse sahip olanlar zillet ve meskenete

Muhammed Harun, Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1399/1979, III, 224.

¹⁵ Bediüzzaman Said Nursi, *İşaratü'l-İ'caz*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 32-33.

¹⁶ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 113-114.

¹⁷ Fikret Karaman vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 59-60.

¹⁸ Hamide Ulupınar, *Ahmet Zerrûk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: Gelenek Yayınları), 2017, 139.

¹⁹ Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 131.

düşerler. Bu duygunun ifrat mertebesi korkusuzluktur.²⁰ Öfkenin ifrat mertebesinde olan biri, maddî ve manevî hiçbir şeyden korkmaz. Onun için tarih boyunca bu mertebede zulüm, despotluk ve orantısız güç kullanma gibi kötü eylemler ortaya çıkar. Yani insanlık tarihindeki baskı, zulüm ve tahakkümler bu mertebenin sonucunda meydana gelir. Bu kuvvenin vasatı ise cesaret ve şecaattir. Zira cesaret, kişinin gazap duygusunun ifrat ve tefritinden uzak bir şekilde orta noktada durmasıdır. Bu kişiler hem dinî hem dünyevî hak ve hukukları için canlarını feda eder ve meşru olmayan işlere de karışmazlar.

Akıl, kişinin, iyi ve kötüyü, menfaat ve zararı birbirinden temyiz eden melekesidir.²¹ Bu meleke sayesinde birey, iyilik ve kötülüğü, yararlı ve zararlıyı birbirinden ayırır. Bu duygunun tefrit mertebesi aptallıktır. Bu durumda olan birinin, her hangi bir şeyden haberi olmaz. Çünkü bu çizgide akıl zayıflığı söz konusudur.²² Aklî duygunun ifrat mertebesi cerbezidir (sefihlik).²³ Böyle biri hakkı batıl, batılı ise hak gösterecek bir zekâya malik olur. Bu seviyede hile ve demogoji meydana gelir. Aklî duygunun vasatı, hikmettir. Bu haslet, bütün iradî eylemlerde, kendisiyle iyi ve doğruyu, kötü ve yanlıştan ayıran aklî melekenin vasatıdır. Bu mertebede olan kişi, hakkı hak olarak idrak eder ve ona bağlanır. Batılı ise batıl olarak anlar ve ondan uzak durur.²⁴

Ontolojik olarak insanın mahiyetinde yerleşik bulunun bu üç kuvvenin dokuz mertebesi söz konusudur. Onların ifrat ve tefriti zulüm iken, vasat noktası ise adalettir. Adalet ilkesi akıl, gazap ve şehvet kuvvelerinin vasat noktada kalarak istikamet çizgisinde kalması durumudur.²⁵ Başka bir ifadeyle aklî melekenin dengeli işlemesiyle hikmet, şehevî kuvvenin istikamet üzere olmasıyla ile iffet, gazabî gücün itidalli olmasıyla şecaat fazileti meydana gelir ve bu üç duygunun bir ahenk içerisinde hareket etmesiyle de adalet erdemi ortaya çıkar.²⁶ Bu üç erdem birlikte ahlakta adaleti temsil eder.²⁷ Adalet ise, Aristo'nun 'orta yol (altın orta)'²⁸, İslam'ın 'vasat'²⁹ veya 'sırat-ı müstakim'³⁰ dediği prensiptir. Bu

²⁰ Kınalızade, *Ahlak-ı Alâî*, 113.

²¹ et-Tusî, *Ahlak-ı Nâsirî*, 36.

²² el-Kazerunî, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, 34.

²³ Kınalızade, *Ahlak-ı Alâî*, 112.

²⁴ Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, 33.

²⁵ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazafî, *İhyâu Ulûmî'd-Din*, trc. Sıtkı Gülle, (İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 1998), 67.

²⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 33-35.

²⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 33.

²⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Safet Babür, (Ankara: Bilge Su Yayınları, 2014), 90.

²⁹ Bakara, 2/143.

³⁰ Fatiha, 1/6.

güçlerden her birinin olması gereken yerde kullanılmasını temin eden adalet duygusu, insanın hem bireysel hem de sosyal hayatını her türlü ifrat ve tefritten korur. Bu duyguların olgunluk çizgisi olan orta noktayı geçerek az veya çok kullanılması, insanı adalet duygusundan uzaklaştırır ve onu cimri/müsrif, zalim/korkak ve şehvet düşkününü yapar. Şecaat, iffet ve hikmet ilkelerinden yoksun olmanın veya bu erdemlerin eksikliğinin birey ve topluma verdiği zarar tarih boyunca insanlığın büyük bir sorunu haline gelmiştir. Bu problemi önlemek için Yüce Allah, tarih boyunca yüzlerce peygamber göndermiş ve onlar aracılığıyla bu duyguları sınırlayarak zulümlere engel olmuştur.³¹

Kısacası İslam ahlakçılarına göre insanın tabiatındaki şehvet, gazap ve akıl gücü, Yüce Yaratıcı'nın, insan hayatı için gerekli gördüğü temel güçlerdir. Bunlar yaratılış gayesine mutabık kullanıldığında insanı olgunlaştırır ve erdem sahibi yapar. İfrat ve tefrite gidildiği zaman ise herkese ve her şeye zarar verir ve dolayısıyla insanı değersiz hale getirir. Yaşamın her aşamasında olduğu gibi, toplumda da adaletin gerçekleşme şartı bireysel alanda adaletin temin edilmesiyle mümkündür. Kişinin ahlak ve fitratında adalet yoksa ne toplumda ne de siyasette adalet meydana gelir. Adalet, ahlakî ve içtimaî bir müessese olarak tarih boyunca peygamberlerin ve onların aydınlığında yürüyen insanların uyguladıkları erdemlerin en şerefisidir. Şüphesiz bütün boyutlarıyla adaletin en önemli temsilcileri ve hayatın her alanında mutlak anlamda insanlığın rol modelleri, peygamberlerdir.

2. Peygamberlerin Varlığı ve Gönderiliş Amacı

İnsanoğlu, beden ve ruhtan oluşan, akıllı ve bilinçli, her daim her şeyi merak eden, sürekli geçmişin elemelerini ve geleceğin korkularını yaşayan bir varlıktır. Ayrıca onun, nereden geldim, nereye gidiyorum ve bu dünyadaki görevim nedir? gibi hayati soruları söz konusudur. Bilim ve felsefe onun maddeye dair merakını giderse de bu sorulara dair şüphelerine cevap verememektedir. Ayrıca bilim ve felsefenin, insanın geçmiş hüznlerini ve gelecek endişelerini giderme görevi yoktur. Yani onlar, gerçek anlamda insanın dünyadaki gerçek görevinin ne olduğu ile ilgilenmemektedir. Dolayısıyla insanın manaya dair merakını, geçmiş üzüntülerini, geleceğe yönelik endişelerini gideren ve dünyadaki gerçek vazifesini anlatan yegâne unsur peygamberliktir. Zira insanoğlu, kendi akli vasıtasıyla Allah'a inanmaya ve birtakım temel ahlaki kuralları anlama yeteneğine sahip olsa da dini hükümler, ibadet şekilleri ve toplumsal yasalara dair birtakım bilgi ve pratikleri elde etmek için peygamberlere ihtiyaç duymaktadır. Onlar, gerçek anlamda Yüce Allah'ı tanıtmak, emir ve yasaklarını bildirmek, bireysel ve toplumsal kuralları öğretmek üzere görevlendirilmişlerdir. Onun için peygamberler bilgi, iman, ibadet ve ahlak alanında örnek alınacak

³¹ Nursi, *İşaratü'l-İ'caz*, 32-33.

birer şahsiyet olarak takdim edilmişlerdir.³²

Nübüvvet, Allah ile insanlar arasındaki ilişkiyi kuran ve insanları dünya hayatı hakkında bilgilendirip ahiret yaşamına hazırlama görevini gören bir sistemdir. Onun için bu müessesinin temelini oluşturan vahiy ve onun neticesi olan bilgiler, nitelik açısından diğer bilgilere oranla özel bir değere sahiptir. Zira insan, duyu organları yoluyla veya akıl yürütmeye soyut dünyaya dair bilgiler elde edemez veya üreteceği bilimsel bilgilerle de o alana muttali olamaz. İnsanın sahip olduğu diğer bilgi kaynaklarının eksikliğini tamamlayan, doğru inanç ve hayırlı eylemler meselesinde gerçeği bulmasını sağlayan vahiy bilgisinden başkası olamaz.

Bio-psikolojik olarak insanoğlu, mahdut imkânlarla beraber sonsuz istekleri ve sınırlı mukavemet gücünün yanında sayısız düşmanları olan bir varlıktır. İnsanoğlunun bu iki zaafının ancak sınırsız güce malik olan Allah'a ve sonsuza uzanan isteklerinin karşılanacağı ahirete inanmakla giderilmesi mümkündür. Şüphesiz tarih boyunca Allah ve ahiret inancını insana anlatan ve idrak ettiren kişiler, peygamberler olmuştur.

Ontolojik olarak insanoğlu sosyal bir varlıktır. Onun oluşturduğu toplumda hak ve sorumlulukların tespit ve ifasında zaman zaman büyük ihmal, istismar ve zulümler meydana gelebilmektedir. Bu olumsuzlukları gidermek için bazen onun birikim, tecrübe ve vicdanı yetersiz kalabilmektedir. Çünkü çoğu zaman insanın vicdanı cehalet, batıl inanç ve dış etkenlerin etkisine girebilmektedir. Onun için Yüce Allah tarih boyunca insanlığı rehbersiz bırakmamış, yani sürekli olarak onlara peygamberler göndermiş ve onları aydınlatmıştır. Peygamberler, ahlakî bakımdan bireyleri eğiterek toplumda birlik, beraberlik ve huzuru sağlamak, yönetim alanında zulmü engellemek, hak ve adaleti sağlamak amacıyla gönderilmiş kişilerdir. Yani onlar, bireyi eğitmek suretiyle toplum ve siyasal yapıyı sapmalardan korumuş ve insanları fitrat ve istikamet çizgisinde tutmak üzere birtakım fonksiyonlar icra etmişlerdir.

Peygamberlerin temsil ettiği din, dünya ve ahiret saadetinin sebep ve özünü teşkil etmiştir. Onların getirdiği inanç ve ibadet esasları, her türlü kusurdan arınmış iyilik ve güzelliğin göstergesi olmuştur.³³ Peygamberler, insanlara, nasıl ibadet edeceklerini öğretmiş, Yüce Yararıcıya karşı olan sorumluluklarını ve diğer insanlara ve hatta tüm varlığa karşı olan yükümlülüklerini bildirmiştir. Yani ibadetler aracılığıyla kişi, sorumluluk bilinci ve adalet duygusuyla hareket etmeyi öğrenmiştir. Zira peygamberlerin öğrettiği ibadetler sayesinde insan, Yüce Allah'ın en değerli varlığı,³⁴ yeryüzünün halifesi,³⁵ diğer varlıkların sultanı,

³² Osman Karadeniz, "Nübüvvet ve Vahiy", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 333-358.

³³ Nursi, *Lem'alar*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 190.

³⁴ Tin, 95/4.

³⁵ Bakara, 2/30.

yaratılışın meyvesi konumuna gelmiştir. Çünkü onlar, insanlara doğru yolu göstermek, hayat boyu uymaları gereken kuralları öğretmek ve bu süreçte oluşabilecek muhtemel tehlikelere karşı uyararak için Allah'ın rahmet eseri olarak gönderilmiş kişilerdir.³⁶

Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, insanın doğuştan getirdiği önemli bir duygudur.³⁷ Bu duyguyu doğru bir şekilde yönetmek, yönlendirmek, insanları yanlış yollardan alıkoymak ve akıllarını bu inanca yöneltmek için peygamberlere ihtiyaç duyulmuştur. Başka bir ifade ile Yüce Allah, insana, öncelikle kendisinin Rab, onun ise bir mahlûk olduğuna dair iman kabiliyetini vermiş ve daha sonra yaratılışındaki bu gerçeği hatırlatması için de tarih boyunca birçok peygamber göndermiştir. Onların her zaman ilk çağrısı ve en yüce gayesi, Allah'a olan inancı öğretmek, kul ile Allah arasındaki irtibatı kurmak, insanlar için faydalı ve zararlı olan şeyleri açıklamak, ibadet ve duanın gerçek hedefini izah etmektir. Bu durum Kur'an'da: *"Senden önce gönderdiğimiz her peygambere şöyle vahyetmişizdir: 'Şüphesiz Ben'den başka ilah yoktur. Onun için bana ibadet edin'"*³⁸ denilmiştir. Bu ayette ifade edildiği gibi insanın en önemli görevi evvela Yüce Allah'a iman, sonra ise O'na ibadettir.

İslam'a göre ibadet, insanın meşru arzularını teminat altına almak, ihtiraslarına engel olmak için emredilmiş sorumluluklardır.³⁹ Peygamberler, kulluğun en üst seviyesinde oldukları ve nefsin kötü isteklerinden uzak yaşadıkları için Yüce Allah, başta ahlak ve adalet olmak üzere hayatın her alanında onları örnek almamız, yollarından gitmemiz ve kendilerine benzememiz gerektiğini emretmiştir.⁴⁰ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in şahsında tüm insanlara hitaben: *"O peygamberler, Allah'ın hidayete eristirdiği kimselerdir. Sen de onların gittiği yoldan yürü..."*⁴¹ denilerek peygamberlere uyulması gerektiğini emretmiştir. Bu ayette ifade edildiği gibi, onların temsil ettiği iman, istikamet, adalet, fazilet, ihsan ve hikmet, diğer insanlar için vazgeçilmez önemdedir.⁴² Çünkü peygamberler, insanların dinî ve dünyevî işlerinde yol gösterici, ahlak ve faziletin meydana gelişinde ise rol modellerdir.

Kur'an'da peygamberlerin ahlâkî alanda örnek şahsiyetler oldukları açıkça ifade edilmiştir⁴³. Ahlaklı olmak, ancak adalet duygusuna sahip olmakla mümkündür.

³⁶ Enbiya, 21/07.

³⁷ A'raf, 7/172.

³⁸ Enbiya, 21/25.

³⁹ Mahsum Aktepe, "İslam'da Vasatlık İlkesi", *Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Recep Ardoğan, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 390.

⁴⁰ Haşr, 59/7.

⁴¹ En'am, 6/90.

⁴² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), III/394.

⁴³ Kalem, 68/4.

Ahlak, insanda mevcut olan akıl, şehvet ve gazap duygularının vasat çizgide hareket etmesi⁴⁴ veya bu kuvvelerin kendi içinde bir denge oluşturması⁴⁵ veyahut şehvet ve gazabın aklın emrinde olması durumudur ki, o da adaleti ifade etmektedir.⁴⁶ Adalet sahibi olmak, ahlaklı olmanın bizzat kendisidir. Yani ahlaklı olmak, ancak adalet duygusuna sahip olmakla mümkündür. Bu duygunun inkişafı için yüzlerce peygamber gönderilmiştir. Dolayısıyla Yüce Allah, peygamberleri, hem mezkûr üç kuvvenin hem de diğer duygular açısından olgunluğun ve faziletin kılavuzları kılmış ve dolayısıyla bize, onlara uymayı, onların yolları üzerinde olmayı emretmiştir. Zira insanlık tarihinde onlar, beşerin en akıllı ve en faziletlisi, davranışları en doğru ve düzgün olanlarıdır.

İslam uleması tarafından peygamberler için öngörülen sıfatlar genellikle sıdk (doğruluk), emanet (güvenilir olmak),⁴⁷ ismet (günahtan korunmuş olmak) ve tebliğdir.⁴⁸ Zira onlar, gerek söylemlerinde gerekse eylemlerinde kendilerini zora sokacak ve dolayısıyla değerlerini düşürecek günahlardan korunmuş kimselerdir. Kast ve iradeleri dışında veya iyi olur düşüncesiyle bir hata yaptıklarında, hemen Yüce Allah tarafından uyarılmış, dolayısıyla onlar da hatalarını anlayıp tövbe etmişlerdir.⁴⁹ Bundan dolayı hiçbir peygamber, puta tapma, şarap içme, zina etme, yalan söyleme, iftira atma, gıybet etme ve dolandırıcılık yapma gibi kötü davranışları göstermemiştir.⁵⁰ Küçük yaşlardan itibaren hayatında görülen doğruluk ve dürüstlükten dolayı Hz. Peygamber'e, "Muhammedü'l-Emin (Güvenilen Muhammed)" denilmiştir.⁵¹ Dolayısıyla bütün peygamberler, gerek peygamberlik öncesi ve gerekse peygamberlik hayatları boyunca ahlâkî olgunluk örnekleri göstermişler ve nefret edilen, küçük düşürücü davranışlardan da uzak durmuş, adaletsiz ve ahlaksız olarak tarif edilen hiçbir kötü söz, fiil ve tutuma teşebbüs etmemişlerdir.

Kur'an'da peygamberlerin hayat hikâyelerine atıflarda bulunularak onların yüksek ahlak ve adalet örnekleri ortaya konulmuştur. Yüce Allah, peygamberleri zor sınavlardan, ağır tecrübelerden geçirmiş, birçok şart ve ortamda gayretini sınamış, sabır ve ıtidalini test etmiştir. Kötü duygu ve istekler, peygamberleri

⁴⁴ et-Tusî, *Ahlak-ı Nasirî*, 36.

⁴⁵ el-Kazerunî, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, 34.

⁴⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 33.

⁴⁷ Al-i İmran, 3/161.

⁴⁸ es-Sabunî, *Maturidiyye Akaidi*, 110-111; İsmail Lütfi Çakan - N. Mehmet Solmaz, *Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1994), 16.

⁴⁹ es-Sabunî, *Maturidiyye Akaidi*, 110-111.

⁵⁰ Köksal Tavşan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Nübüvvet ve Nübüvvetin İnsanlık İçin Önemi*, (Ankara: AÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 13.

⁵¹ Abdülmelik b. Hişam el-Himyerî, *İslam Tarihi Siret-i İbn Hişam*, trc. Hasan Ege, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), II/151.

hata yapmaya ve doğrudan uzaklaşmaya yönlendirse de Allah izin vermemiştir.⁵² Zira onlar, Allah'ın temiz ve has kullarıdır.⁵³ Onun için Kur'an, her daim peygamberlerin, iyi ve hayırlı işlerde yarışan bireyler olduğunu haber vermiştir.⁵⁴ Yine Kur'an-ı Kerim, bütün peygamberleri, insanların seçkin kimseleri olarak belirtmiştir.⁵⁵ Onlar, insanî ilişkilerinde son derece yumuşak ve nazik davranmışlardır. Zira dünyevî ve formel bir eğitim öğretim görmeseler de medenî insanlardır.⁵⁶ Yani bedevî toplumlarda görülen geçimsizlik, sertlik ve kaba davranışlar peygamberlerde yoktur. Ayrıca onlar, bir başkasının hukukuna tecavüz etmemiş, diğer insanların haklarına karşı oldukça hassas davranmışlardır. Ekonominin dağıtımında adil davranmışlar ve herhangi bir haksızlığın meydana gelmesine izin vermemişlerdir. Böylece onlar, ahlak ve adalet açısından hem kendi toplumlarına hem de daha sonraki insanlar için üsve-i hasene (güzel örnek)⁵⁷ olabilmişlerdir.

Kısacası peygamberlik, Yüce Allah'ın, insan hayatına, tarihe, topluma ve tabiata bir müdahalede bulunduğu anlamına gelir. İnsanın doğası, yaratılış amacı ve oluşturduğu toplumsal yapılar, o kadar önemlidir ki, Allah bu alanlara kayıtsız kalmayıp, aksine sürekli olarak hayata, tarihi sürece ve toplumun gidişatına müdahale etmiş ve insana yol göstermiştir. Bu yönüyle peygamberlik, beşerin yaratılıştan gelen özü, fitratının gerçeği ve hayatının rehberidir. Zira insanın tabiatında iyilik ve güzelliğe yönelme, değer ve ilkeleri tespit etme potansiyeli varsa da peygamberlik, bu potansiyelin ortaya çıkması için, insanlığa yol göstermek ve onun doğru yönde bir adım atmasını sağlamak için önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Bu fonksiyonu ifa etmek için onlar, insanın tabiatına uygun olan hak dini tebliğ ederek ahlaklı bireyler ve adaletli toplumlar oluşturma hedefini gerçekleştirmek üzere gönderilmiş kişilerdir.

3. Ahlakî İlkeler Bağlamında Peygamberlerin Sıfatları

Peygamberler, Yüce Allah tarafından özel bir bilgiyle donatılarak insanları aydınlatmak ve onlara örnek olmak üzere gönderilmiş kişilerdir. Onlar, her şeyden önce bir beşerdirler. Yani ilah olma niteliklerine sahip değildirler. Bu durumu Kur'an şöyle ifade etmiştir: *"De ki! Tenzih ederim rabbimi. Ben peygamber olan beşerden başka biri miyim?"*⁵⁸ Bu ayette ifade edildiği gibi

⁵² Nisa, 4/113.

⁵³ Meryem, 19/57.

⁵⁴ Enbiya, 21/90.

⁵⁵ Sa'd, 38/47-48.

⁵⁶ Yunus, 12/109.

⁵⁷ Ahzap, 33/21.

⁵⁸ İsra, 17/93.

peygamberler, insanların taşıdığı bütün beşeri nitelik, duygu ve isteklere sahip şahsiyetlerdir. Çünkü insanlara önder olabilmek için onların, beşer cinsinden olması gerekir. Ancak bununla beraber, normal insanların sahip olduğu sıradan ahlakî niteliklerden farklı birtakım sıfatlara sahip olduğu da bir vakadır.

Olgusal olarak peygamberlerin getirdiği mesajın etkili olmasının en önemli nedeni, onların taşıdığı ahlakî niteliklerdir. Zira onlar, vahyi anlama, yorumlama, uygulama, sorumluluk taşıma, iman, ibadet ve ahlak açısından örnek kişilerdir. Bu durum Kur'an'da: "*Andolsun, Allah'ın resulünde sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çokça zikredenler için güzel bir örnek vardır*"⁵⁹ şeklinde ifade edilmiştir. Bu ayette ifade edildiği gibi peygamberlerin insanlara örnek olabilmesi için üstün birtakım ahlakî niteliklere sahip olması gerekir. Zira onlarda bulunan ahlak ilkeleri, evvela bireyin, sonra toplumun sahip olduğu temel insanî değerlerin zirvesidir. Mesela onlar, ideal anlamda iffet sahibi, bilgili, cesur, başkasının hak ve hukukuna riayet eden, dürüst davranan, topluma güven veren, haram ve helale dikkat eden, görev ve sorumluluklarını yerine getiren kişilerdir. Onun için ulema, hem temel ahlakî ilkelerden hareketle peygamberlerin sıfatlarını belirlemiş hem de o sıfatların, ahlakî ilkelerin en mükemmeli olduğunu beyan etmiştir.

3.1. İffet-İsmet ilişkisi

İnsanın temel duygularından biri şehvet gücüdür. Bu gücün istikamet ve vasat mertebesi, iffettir. Şehveti, ifrat ve tefrite girmeden kullananlar iffetli kişilerdir ki, bu şekilde elde edilen faziletin adı iffet erdemidir. Şehvetin vasat çizgide olmasında sabır, cömertlik, hayâ, kanaat, nezaket ve müsamaha meydana gelir.⁶⁰ İffet ilkesinin, peygamberlerin sıfatlarındaki karşılığı ismettir. İsmet sıfatı, peygamberler için tespit edilen en önemli niteliklerden biridir. Bu kavram, engelleme ve himaye etme, dayanma ve bağlanma anlamlarına gelmektedir.⁶¹ Terim olarak ismet, peygamberlerin, Allah'ın emirlerine muhalefet etmekten, günah işlemekten veya isyana düşmekten alıkonulması manasında kullanılmıştır.⁶² Yüce Allah, ileride kendilerini peygamber olarak seçeceği kişileri baştan itibaren küfür, şirk ve her türlü günahattan korumuştur. Çünkü onlar, Allah'ın, insanlara bir hüccetidir.⁶³ Zira peygamberler, puta tapan veya günah işleyen kişiler olsalardı, insanlara güven vermez, dolayısıyla tebliğlerine kulak verilmez ve örnek alınmazdı.⁶⁴

⁵⁹ Ahzap, 33/21.

⁶⁰ el-Kazerunî, *Şerhu'l-Ahlakî'l-Adudiyye*, 34.

⁶¹ el-İsfahanî, *Müfredat*, 1002.

⁶² Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam*, (Konya: Tekin Dağıtım, 2001), 338.

⁶³ Nisa, 4/165.

⁶⁴ Karadeniz, "Nübüvvet ve Vahiy", 340.

Şehvet gücünün bir boyutu cinsellikle, bir boyutu da beslenme ile ilgilidir. Aşırı uçlara kaçmadan şehvet melekesinin beslenme alanında kullanılması, sağlıklı olmaya neden olur. Sağlıklı beslenme, dünya hayatının devamına ve dolayısıyla kişinin, sağlıklı ve güçlü bir şekilde vazifelerini yapabilmesine imkân verir. Şehvî duygunun iffet noktasında olması gerektiğinin en güzel örneği başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün nebilerdir. Mesela, bir gün Hz. Peygamber'e, sahabeden Abdullah b. Amr'ın her gün oruç tuttuğu ve her gece ibadetle meşgul olduğu söylenince, O (s.a.s) da Abdullah'ı şöyle uyarmıştır: *"Ey Abdullah! Böyle yapma, bazı günler oruç tut, bazı günler iftar et. Gecenin bir kısmında uyu, bir kısmında namaz kıl. Çünkü şu bedeninin senin üzerinde hakkı vardır. Gözünün de hakkı vardır. Hanımının da hakkı vardır. Komşunun da hakkı vardır. Dolayısıyla bu hakların hepsini yerine getirerek her ayda üç gün oruç tutmak sana yeter"*.⁶⁵ Bu hadiste ifade edildiği gibi peygamberler, şehvet duygusunun ifrat ve tefrit çizgisinden ziyade, o kuvvenin vasatı olan iffet noktasında hareket etmişlerdir.

Müslümanlara göre peygamberlerin ismet sıfatı, Yüce Allah'ın, onları kendi iradesiyle itaat etmeye yönlendirip günah işlemekten sakındırarak bir lütfâ mazhar kılmasıdır. Peygamberlerin ismet sıfatına sahip olması, onların fitraten akîl, şehvî ve gadabî duygularının ifrat ve tefritine arzuları olmadığı anlamına gelmez. Aksine bir insan olarak onların da bu kuvvelerin tüm mertebelerine malik oldukları söz konusudur. Ayrıca onların masum olmaları, kendilerinden dini sorumluluğunun tamamen kaldırıldığı manasına gelmez. Yani Yüce Allah, onları günah işleme konusunda aciz bırakmamıştır. Ulemanın çoğunluğuna göre onlar, bilkuvve haramları işleme potansiyeline sahip oldukları halde, bir lütuf olarak denetim ve gözetim altında tutulmuş ve onlar, iradî bir şekilde aktif olarak iyiliğe yönelmiş ve kötülüklerden uzak durmuşlardır.⁶⁶ Zira onlar, bir beşer olarak yaratıldıklarından dolayı hem özgür iradeleriyle hareket etmiş hem de vahye karşı sorumlu olmuşlardır.

Genel olarak peygamberlerin masumiyeti, onların öz ve cevherinin temiz olduğu, beden ve ruhsal faziletlerle donatıldığı, düşmanlara karşı korunduğu, kendilerine yardım edildiği, kalplerine sükûnet ve işlerine başarı verildiği anlamında kullanılmıştır.⁶⁷ Onların masumiyeti, hiç hata etmedikleri anlamına gelmez. Zira hatasızlık sadece Yüce Allah'a mahsustur.

⁶⁵ Buharî, "Savm", 59.

⁶⁶ Eş'arîler'e göre masumiyet, peygamberlerin itaate kudreti olup isyana olmaması anlamındadır. (Fahredden er-Razi, *Kelam'a Giriş (el-Mufassal)*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1970), 221. Onların bu düşüncesi peygamberlerin bir beşer olarak insanlara örnekliliği, dünyada imtihan olması ve ahirette sorguya çekilmesi gerektiği gerçeğini ortadan kaldırmaktadır. Mahmut Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve ismet", *MÜİF Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı. 21, İstanbul 2011, ss. 94-127.

⁶⁷ el-İsfahanî, *Müfredat*, 1003.

Peygamberler, küfre düşmekten, vahiyleri tebliğ ederken kusur işlemekten ve yalan söylemekten korunmuş olmakla beraber onların, içtihadı dayalı konularda zelle⁶⁸ adı verilen hatalar yaptıkları kabul edilmiştir. Yani peygamberlerin, dinin tebliği dışındaki meselelerde yanıldıkları ve hata ettikleri vaki olmuş, ancak onlar, ne büyük günah işlemiş ne de hatada ısrar etmişlerdir. Onun için onların zelleleri, nübüvvetin gerçeğine bir halel getirmediği gibi peygamberler için bir eksiklik olarak da kabul edilmemiştir.

Ulemanın çoğunluğuna göre peygamberler, büyük günahları kasten ve/veya sehven, küçük günahları ise kasten işlemiş değillerdir.⁶⁹ Sosyolojik olarak dinin tebliği ve insanların aydınlatılması için peygamberlerin küfür, şirk ve büyük günah işlemekten korunmuş olmaları bir zorunluluktur. Zira onların, toplumdaki değerlerini düşürecek söz ve davranış bakımından masum olmaları gerekir. Çünkü peygamberlerin, bireylere örnek olma ve toplumu adalet ve istikamet üzere değiştirme ve dönüştürme görev ve sorumlulukları söz konusudur.⁷⁰

3.2. Hikmet-Fetnet İlişkisi

İnsanın temel duygularından biri akıl yeteneğidir. Bu yeteneğin vasat mertebesi hikmettir. Hikmet, tüm iradî eylemlerde, kendisiyle doğruyu yanlıştan ayıran akıl kuvvenin vasat çizgisidir. Akıl duygunun ifrat ve tefrit mertebesinden uzak duran ve onu var oluş amacına uygun kullanan ve doğru düşünen, hikmet sahibi olur. Hikmetin önem ve değeri Kur'an'da şu şekilde ifade edilmiştir: "*Kime hikmet verilmişse, ona pek çok hayır verilmiştir*".⁷¹ Başka bir ayette ise peygamberlere kitapla beraber hikmetin verildiği şu şekilde ifade edilmiştir: "*Hani, Allah, elçilerinden kesin söz almış ve onlara: 'Size elbette kitap ve hikmet' verdim*".⁷² Bu ayetlerde ifade edildiği gibi insan, akıl melekesinin itidali olan hikmet çizgisinde olduğu zaman kendisinden zekâ, doğru düşünce, isabetli görüş, hayırlı karar ve eşyanın özünü anlama yetenekleri ortaya çıkar.⁷³ Bu duygunun aşırı uçlarından uzak duran, onu var oluş gayesine uygun kullanan ve

⁶⁸ Zelle kavramı, herhangi bir kasıt olmadan ayağın salınması veya gevşemesi anlamına gelir. Dolayısıyla hiçbir kasıt olmadan peygamberlerde görülen hatalara zelle adı verilir. (el-İsfahani, *Müfredat*, 666).

⁶⁹ İmam-ı Azam Ebu Hanife Nu'man b. Sabit, *Fıkhul-Ekber (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri)*, trc. Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 73.

⁷⁰ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 228-230.

⁷¹ Bakara, 2/269.

⁷² Al-i İmran, 3/81.

⁷³ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 34.

doğru düşünen kişi, hikmet sahibi olur.⁷⁴ Ulemaya göre hikmet, peygamberlerin fetanet sıfatına tekabül eder. Bu sıfat, peygamberlerin zeki, bilinçli, anlayışlı ve uyanık olmaları anlamına gelir.⁷⁵ Zira peygamberlerin, olgun bir akıl, büyük bir sezgi, keskin bir zekâ ve kuvvetli ikna gücüne sahip oldukları tarihi bir gerçekliktir. Onların fetanet sıfatı, faal halde olan bir durumdur. Onun için bu sıfat, hiçbir zaman zayıflamaz ve ihtiyarlıkla malul olmaz.

Fetanet sıfatı, Kur'an'da direk olarak geçmemekle beraber, onu çağrıştıran ifadeler söz konusudur. Bu durum bir ayette: *"Andolsun, daha önce İbrahim'e doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğini verdik. Biz zaten onu biliyorduk"*⁷⁶ şeklinde ifade edilmiştir. Bu ayette ifade edildiği gibi fetanet, peygamberlerin, anlayış ve zekâ üstünlüğünü, bilinçliliğini, duyarlılığını ve kavrayışlı olmasını ifade etmektedir. Zira nübüvvet görevi zor ve ağır bir iştir. Onun için Yüce Allah onları, akli yetenekler bakımından yüksek düzeyde yaratmıştır. Ayrıca vahiy yoluyla gelen bilgiler, din ve hayatın esaslarına dair olup ayrıntılarına ait değildir, dolayısıyla o bilgileri anlamak ve yorumlamak bir yetenek ve kabiliyet ister. Çünkü her ne kadar dinin temel kısmı vahiy tarafından belirlenmiş olsa da onun tatbiki ve ayrıntısı peygamberlerin bilgi, anlayış, yorum ve tecrübelerine bırakılmıştır.

Kısacası peygamberler, içinde buldukları toplumun en zeki ve en akıllısı olsalar da dünya işlerine dair her konuda, o konunun uzmanı derecesinde bilmeyebilirler. Nitekim Hz. peygamber, Hurma aşılama meselesinde yanıldığında: *"Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz"*⁷⁷ diye buyurmuştur. Bu hadiste ifade edildiği gibi peygamberler, ilmî açıdan bazen yanılıp hata edebilir. Bu, onlar için bir eksiklik değil, aksine beşer olduklarının bir kanıtıdır. Zira hiç yanılmayan kimseler olsalardı, ilahlaştırılırlardı.

3.3. Şecaat-Emanet (Cesaret-Sıdk) İlişkisi

Ahlak felsefesine göre insanın önemli duygularından biri gazap (öfke) melekesidir. Bu melekenin vasatı şecaat veya cesaret olarak isimlendirilmiştir. Şecaat, öfkenin itidalli bir şekilde yaratılış amacına uygun kullanılması anlamına gelir. Gazabın vasat mertebesinde oluşundan ağır başlılık, tahammül, sebat, yiğitlik ve vakar meydana gelir.⁷⁸ Bu sıfatın sahibi olan bireyler hem kendi haklarını korur hem de bir başkasının, zulme uğramasını, ezilmesini ve

⁷⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 35-36.

⁷⁵ Karadeniz, "Nübüvvet ve Vahiy", ss. 333-358.

⁷⁶ Enbiya, 22/51.

⁷⁷ Müslim, "Fezail", 139-141.

⁷⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 37.

sömürülmesini engellemeye çalışırlar. İnsanlar arasında ahlak kahramanları olarak nitelendirilen kişiler, şecaat ve cesaret sahibi kişilerdir.⁷⁹

Ulema şecaat ve cesareti, peygamberlerin emanet ve sıdk (doğruluk) sıfatları şeklinde belirlemiştir. Emanet, güvenilir olmak veya insanın emrine verilen şey demektir.⁸⁰ Peygamberlerin emanet sıfatı, sıdk sıfatını da içeren bir kavramdır. Sıdk kavramı, doğru söz ve dürüst davranış sahibi olmak anlamına gelir.⁸¹ Bu haslet, herkes için söz konusu olsa da peygamberler için vaciptir. Zira peygamberler, bir menfaat beklentisi veya her hangi bir korkudan dolayı yalan söylemezler. Bu durum bir ayette şöyle ifade edilmiştir: “*Bir peygambere, emanete hıyanet etmek yaraşmaz. Kim emanete hıyanet ederse, kıyamet günü, hainlik ettiği şeyin günahı boynuna asıllı olarak gelir*”.⁸² Bu ayette ifade edildiği gibi peygamberler, emanete hıyanet etmezler. Zira emanetin zıddı hıyanettir. Bu ikisi asla bir yerde ve bir arada bulunamaz. Peygamberlerin emin olmaları vacip, hain olmaları ise imkânsızdır. İnsanlara örnek ve önder olmakla görevlendirilen ve bu gayeye uygun bir şekilde günahattan korunmuş peygamberlerin güvenilir olması, nübüvvet misyonunun doğal bir sonucudur. Emin olmak, kişinin düşünce, söylem ve eyleminde doğru olmasıdır. “*İbrahim’i an. Şüphesiz o, sıddık (özü ve sözü doğru) bir peygamberdir*”⁸³ ayetinde Hz. İbrahim örneğinde ifade edildiği gibi peygamberlerin sözleri hem gerçeğe uygundur hem de hakikatin bizzat kendisidir. Peygamberlerin doğru ve dürüst oluşu, sadece onların sözlerinde değil, aynı zamanda davranışlarında da söz konusudur. Ayrıca onlar, bu hasletlerini, yetiştirdikleri topluma da yansıtmıştır. Nitekim bu durumu Hz. Peygamber: “*Mümin, elinden ve dilinden emin olunan kişidir*”⁸⁴ şeklinde ifade etmiştir.

Kur’an’da emanet kelimesi dini yükümlülükler, yöneticilik ve malın idaresi gibi sorumluluklar anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in nebi olmadan önce kendi toplumunda önemli olaylarda hakemlik yaptığı ve emanete riayet ettiği bir vakadır. O (s.a.s.), kendi toplumuna olağanüstü bir güven vermiştir. Çünkü O’nun yalan söylediğine şahit olunmamış, aksine O, risalet öncesinde bile doğru sözlü olmakla tanınmış biridir. Mesela yakın akrabalarını Safa tepesinde İslam’a davet ettiğinde, söylediklerinin haklılığını şu ifadelerle dile getirmiştir: “*Ey Kureyş!... bana inanır mısınız?*” diye hitap etmiş ve topluluk da: “*Evet inanırız, biz, senin doğru sözlü olduğunu biliyoruz*”⁸⁵ demişlerdi. Ayrıca Hz. Peygamber,

⁷⁹ el-Kazerunî, *Şerhu’l-Ahlaki’l-Adudiyye*, 34.

⁸⁰ el-İsfahanî, *Müfredat*, 2012, 153.

⁸¹ el-İsfahanî, *Müfredat*, 838.

⁸² Al-i İmran, 3/161.

⁸³ Meryem 19/41.

⁸⁴ Buharî, “İman”, 4-5; Müslim, “İman”, 64-65.

⁸⁵ Buharî, “Kitabu’t-Tefsir”, 233.

Bizans İmparatoru Herakliyüs'ü İslam'a davet ettiğinde o da Ebu Sufyan'a, Hz. Peygamber'in yalan söyleyip söylemediğini sormuş ve Ebu Sufyan: "*O'nun hiç yalan söylediğine şahit olmadık*", demiştir. Bu söylem üzerine Heraklius: "*İnsanlara yalan söylemeyen bir kişi, Allah'a asla yalan söylemez*"⁸⁶ demiştir. Bu hadislerde ifade edildiği gibi Hz. Peygamber, nübüvvetten önce doğruluk, dürüstlük ve ahlaki faziletler bakımından örnek bir hayat geçirdiği tarihi bir gerçekliktir.⁸⁷

3.4. Adalet-Tebliğ İlişkisi

Adalet, en genel anlamda hak sahiplerine haklarının verilmesini öngören ahlaki bir prensip olarak tanımlanır. Bu ilke, dengeli davranmak, her kişiye hak ettiğini vermek, bir şeyi olması gereken yere koymak, itidalli olmak ve tüm aşırılıklardan kaçınmak demektir.⁸⁸ Temel ahlaki ilke olarak adalet, sorumlulukların yerine getirilmesi, iyi ve güzel işlerin yapılması, kötü ve çirkin eylemlerden uzak durulmasıdır.

Adalet, her bir şeyi kendi düzen ve düzlemindeki yerine koymak, olması gerekeni yapmak ve fitrat üzere olmaktır. Fitrat, yaratılış ve tabiatı korumayı, orta yolu seçmeyi ve aşırılıklardan uzak durmayı gerektirir. Orta yoldan sapan aşırılığa gider. Fitri olanı bozan vasattan ve maruftan uzaklaşır, haktan sapor ve dolayısıyla haksızlık yapmaya başlar. Fitrat ve vasattan sapılırsa adaletin gerçekleşmesi mümkün olamaz. Bu durumda kişi ya kendi nefesine⁸⁹ veya başkasına zulmetmiş olur. Zira adalet ve ahlakın orta yoldan geçtiği şüphesizdir. Karakter faziletini ifade eden itidal, yani her şeyde orta yolu takip etmek, aslında bir manada eşitliğin ifadesidir.⁹⁰

Peygamberlerin tebliğ sıfatı, insandaki adalet erdemine benzetilmiştir. Tebliğ sözlükte, bir işi nihai noktasına ulaştırmak, bildirmek ve açıklamak anlamına gelir.⁹¹ Terim olarak tebliğ, peygamberlerin Yüce Allah'tan aldıkları emirleri gizlemeden insanlara olduğu gibi aktarmasıdır. Dolayısıyla bu sıfat, peygamberlerin temel bir yükümlülüğü olarak vahyolunanları gizlemeden insanlara aktarma manasında kullanılmaktadır. Tebliğin amacı, ahiret hayatındaki mükâfat veya ceza konusunda insanın, Allah'a karşı olan bahanelerini ortadan kaldırmaktır.⁹²

⁸⁶ Buharî, "İman", 37; Müslim, "Cihad", 73.

⁸⁷ Gölcük-Toprak, *Kelam*, 340.

⁸⁸ el-İsfahanî, *Müfredat*, 982.

⁸⁹ Yunus, 10/44.

⁹⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 66.

⁹¹ el-İsfahanî, *Müfredat*, 239.

⁹² Gölcük-Toprak, *Kelam*, 344.

Kur'an'a göre peygamberlerin en önemli sıfatlarından biri, Allah'tan vahiy olarak onu insanlara tebliğ etmesidir. Vahiy almak, onların iradesi dışında gerçekleşir ve başkası tarafından tecrübe edilemez. Peygamberlerin, aldığı vahyi tebliğ ederken gevşeklik göstermesi ya da onu ihmal etmesi caiz değildir. Bu durumu Kur'an şöyle ifade etmiştir: *“Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmış olamazsın. Allah seni insanlardan koruyacaktır”*.⁹³ Bu ayette ifade edildiği gibi peygamberlerin asıl görevi, tebliğdir. Bu görevin yanında tebyin ve teşri görevleri de söz konusudur. Yani onlar, kendilerine verilen bilgileri öğretmek bir davranış haline getirmekle memurdurlar. Bu görev, bireyde ahlak, toplumda ise adalet ve istikamet şeklinde tecelli etmiştir. Ayrıca ayetin son cümlesinde ifade edildiği gibi peygamberler, tebliğ görevini yerine getirirken Yüce Allah'ın koruması altında oldukları için onların, herhangi bir korku, gevşeklik ve zaaf göstermeden bu görevi ifa etmeleri gerekir.

Peygamberlerin tebliğ görevinin önemli bir fonksiyonu, baskı ve zor kullanılmadan insanların bilgilendirilmesidir. Kur'an'a göre hidayet vermek, inandırmak, sevap ve mükâfat vermek peygamberlerin değil, Yüce Allah'ın işidir. Zira inanmak bir gönül işidir, samimiyet ve ihlas gerektirir. Bu durumu Kur'an: *“Kuşkusuz sen istediğini hidayete erdiremezsin, ama Allah dilediğini hidayete erdirir ve hidayete erecek olanları en iyi Allah bilir”*.⁹⁴ Bu ayette ifade edildiği gibi iman etmek, baskı ve zorlamayla olmaz. *“Dinde zorlama yoktur”*⁹⁵ ayetinde de ifade edildiği gibi din seçme konusunda peygamber bile olsa kimse bir başkasını iman etme ve din seçme hususunda herhangi bir baskı, şiddet ve zorlamaya tabi tutamaz.

Peygamberlik kurumunun temel hedeflerinden biri, bireyleri eğiterek toplumda adaleti tesis etmektir. Adaletin egemen kılınması için adil bir örnek olarak peygamberler, toplumun önünde bir sembol olarak durmuşlardır. Zira ahlakın bozulduğu, adaletin ortadan kalktığı ve toplumsal ilişkilerin bozulduğu dönemlerde, insanları bu durumdan kurtaracak ve doğruya yönlendirecek kişiler peygamberler olmuştur. Onun için Yüce Allah, tarih boyunca toplumda haksızlığı ortadan kaldırmak, insanlar arasında hukuku egemen kılmak ve adaleti gerçekleştirmek üzere muhtelif zamanlarda peygamberler göndermiştir. Bu durum Kur'an'da: *“And olsun ki, biz, resullerimizi, açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti ayakta tutmaları için, onlarla beraber Kitab'ı ve میزانı (adalet ve ölçüyü de) indirdik”*⁹⁶ şeklinde ifade edilmiştir. Bu ayette ifade edildiği gibi Yüce Allah'ın, peygamberleri göndermesi ve kitapları indirmesi, toplumda

⁹³ Maide, 5/67.

⁹⁴ Kassas, 28/56.

⁹⁵ Bakara, 2/256.

⁹⁶ Hadid, 57/25.

adaleti egemen kılmaya matuftur. Başka bir ayette bu durum: “*Aralarında hüküm verirken adaletle hüküm ver*”⁹⁷ şeklinde ifade edilmiştir. Bu ayette de ifade edildiği gibi, insanlığa peygamberlerin gönderilmesindeki hikmet, toplumda adalet ilkesinin hâkim kılınması⁹⁸ ve zulmün engellenmesidir.⁹⁹

Toplumda adaletin temsilcisi olan peygamberler, insanlar arasında hüküm verirken keyfi bir şekilde ve kendi arzularına göre konuşmaz ve davranmazlar. Dinî konularda onların konuşması ve davranışları ancak vahiy ile olur. Kur’an’da bu durum: “*O, hevâdan (kendi istek, düşünce ve tutkularına göre) konuşmaz. O (nun okuduğu Kur’an) kendisine vahyedilen vahiyden başka bir şey değildir*”¹⁰⁰ şeklinde ifade edilmiştir. Bu ayette belirtildiği gibi peygamberler, kendi arzularına göre konuşmazlar. Zira onlar akıl, hırs ve hevâların ihtilaf ettiği, menfaat ve zevklerin çatıştığı olaylar hususunda insanlara yol göstermek üzere görevlendirilmiş kişilerdir. Böylece onlar, ayrılıkları ortadan kaldırarak anlaşmazlıkları Allah’ın emirleriyle adaletli bir tarzda çözmüş, umumî menfaatleri temin etmiş, insanlar arasına muhabbeti yerleştirmiş ve dolayısıyla toplumsal bağları kuvvetlendirmiş kişilerdir.¹⁰¹

Sonuç

Ahlak, insanın sahip olduğu iyi ve kötü niteliklerin tamamı veya bu davranışları ele alan bilimin adı anlamına gelir. Ahlakın amacı, insanı, kötü duygu ve eylemlerden arındırarak, iyi duygu ve davranışlarla donatmaktır. Onun için genel olarak ahlak, insan tabiatının temel duyguları olan akıl, gazap ve şehvetin itidal üzere olması ya da şehvet ve gazap kuvvelerinin aklın emrinde olma durumu olarak kabul edilir. Ayrıca bir fiilin ahlakî olarak adlandırılması için onun, kişi iradesiyle ve bir toplum içinde gerçekleşmiş olması gerekir. Zira ahlakın, hem bireysel yönü hem de sosyal boyutu söz konusudur. Bir toplumda ahlakî ilkelerin içselleştirilmesi ve ruhî duyguların istikamet üzere kalması, ancak süreç içerisinde ve örnek eğitimciler aracılığıyla mümkündür.

İnsanları bireysel ve toplumsal açıdan eğitmek üzere gönderilen peygamberler, Yüce Allah tarafından birtakım bilgilerle donatılan şahsiyetlerdir. Onlar, insanları bireysel alanda iffet, şecaat ve hikmet noktasında, toplumsal alanda ise adalet ve istikamet çizgisinde tutmak üzere gönderilmişlerdir. Onların, bilgi ve inanç, ahlak ve ibadet alanında insana önderlik etme görevleri söz konusudur. Mesela, insanın metafizik dünyaya ait bilgi boşluklarını ve merak duygusunu gidermenin

⁹⁷ Maide, 5/ 42.

⁹⁸ Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlahî*, çev., Hüseyin Hatemi, (İstanbul: Kevser Yayınları, 2005), 42.

⁹⁹ Mahmud Hafız ed-Din en-Neseî, *Tefsiru'n-Neseî*, (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), III/441.

¹⁰⁰ Necm, 53/3-4.

¹⁰¹ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev., Sabri Hizmetli, (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 164.

yegâne yolu vahiy bilgisidir. Bu bilgi sayesinde kişi, metafizik âlem ile fizikî âlem arasındaki irtibatı kurabilmiştir. Dolayısıyla duyu organlarıyla algılanmayan dünya ile ilgili bilgiler, ancak peygamberler aracılığıyla elde edilmiştir.

İnsanoğlu, kendi aklı vasıtasıyla Allah'ın var olduğu bilgisine ulaşabilse, birtakım temel ahlaki değeri anlayabilse de o, dinî hükümler, ibadet şekilleri ve toplumsal yasalara dair bilgi ve pratikleri elde etmek için peygamberlere ihtiyaç duymuştur. Onlar, gerçek anlamda Allah'ı tanıtmak, emir ve yasaklarını bildirmek, bireysel ve toplumsal kuralları öğretmek üzere görevlendirilmiş kişilerdir. Onun için peygamberler iman ve ibadet, bireysel ve toplumsal alanda örnek alınacak birer şahsiyet olarak takdim edilmişlerdir. Çünkü insan, temel inanç ve ibadet konularındaki ihtiyacını, sosyo-politik sahada gerekli gördüğü ilkeleri, ancak peygamberler vasıtasıyla öğrenebilmiştir. Çoğu zaman insanın vicdanı cehalet, batıl inanç ve dış etkenlerin etkisinde kaldığından dolayı tarih boyunca Yüce Allah, insanlara doğru yolu göstermek, uymaları gereken kuralları öğretmek ve süreç içerisinde oluşabilecek muhtemel tehlikelere karşı uyarmak için rahmetinin eseri olarak peygamberleri göndermiştir.

Vahiy almaları ve onlara mucize verilmiş olması, peygamberleri diğer insanlardan farklı kılan en önemli iki özelliktir. Ayrıca onlar, önder kişiler oldukları için insanoğlunun sahip olduğu temel ahlakî erdemlerin en güzel örnekleri olmuşlardır. Örnek alınmaları, onların güvenilir, ismet sahibi ve hikmetle bezenmiş olmasına bağlıdır. Bunun için ulema, ahlak felsefesi tarafında kabul edilen ideal ahlak ilkelerini temel alarak peygamberlerin sıfatlarını değerlendirmişlerdir. Mesela, âlimlere göre diğer insanlar için kabul edilen iffet, peygamberlerdeki ismete; şecaat ve cesaret, emanet ve sıdka; hikmet, fetanete; adalet ise tebliğle tekabül etmektedir.

Peygamberlerin ismet sıfatı, şehvî duygunun vasatı olan iffet ilkesinin zirvesinde bir niteliktir. Peygamberler, Allah'ın emirlerine muhalefet etmek, günah işlemek veya isyana düşmekten korunmuş kişilerdir. Çünkü onlar, küfür ve şirke düşen veya günah işleyen kişiler olsalardı, insanlara güven vermezlerdi ve dolayısıyla kendi tebliğlerine kulak verilmez ve örnek alınmazlardı. Onun için peygamberler Allah'ın koruması altında şehvet duygusunun ifrat ve tefrit çizgisinden ziyade, o kuvvenin vasatı olan iffet noktasında bir yaşam sürdürmüşler ve ismet sıfatına sahip olmuşlardır.

Peygamberlerin fetanet sıfatı, akli melekenin vasatı olan hikmet kavramının karşılığı olarak kullanılmış bir niteliktir. Hikmet, olaylar arasında sebep sonuç ilişkisini kuran ve doğruyu yanlıştan ayıran aklın istikamet üzere kullanılmasıdır. Aklın hikmet çizgisinde işlemesi, güzel ve isabetli düşünmek, eşyanın inceliklerini anlamak ve doğru karar almak anlamlarına gelir ki, bu, ulema tarafından peygamberin fetanet sıfatı, buna tekabül eder şekilde anlamlandırılmıştır. Buna göre fetanet, peygamberlerin zeki, bilinçli, anlayışlı ve

uyanık olmaları anlamına gelir. Zira peygamberlik görevini ifa etmeleri ve insanları yönlendirip ikan edebilmeleri için onların, olgun bir akıl, keskin bir zekâ ve büyük bir sezgi ve ikna gücüne sahip olmaları gerekir.

Peygamberlerin sıdk ve emanet sıfatları, gazap duygusunun vasatı olan şecaat ve cesaret karşılığında kullanılmış niteliklerdir. Şecaat ve cesaret, öfkenin itidalli bir şekilde ve yaratılış amacına uygun olarak kullanılması anlamına gelir. Peygamberlerin emanet ve sıdk sıfatları, onların, doğru sözlü, güven veren ve dürüst davranış sahibi oldukları anlamına gelir. Bu hasletler, her bir insan için söz konusu olsa da peygamberler için vaciptir. Zira bir menfaat beklentisi veya bir korku dolayısıyla peygamberler, yalan söylemezler ve emanete hıyanet etmezler. Aslında ilkesel olarak peygamberlerin emin olmaları vacip, hain olmaları ise imkânsızdır. Zira insanlara örnek olmakla görevlendirilen ve bu amaca uygun bir şekilde günahattan korunmuş peygamberlerin güvenilir olması, nübüvvet misyonunun doğal bir sonucu olarak kabul edilmiştir.

Peygamberlerin tebliğ sıfatı, insanların ruhunda yerleşik bulunan şehvet, gazap ve akıl kuvvesinin vasatı olan iffet, şecaat ve hikmet veya onların kendi aralarındaki uyumu manasına gelen adaletin karşılığı olarak kullanılmış bir niteliklerdir. Adalet, genel manada her hak sahibine hakkının verilmesini öngören ahlakî bir prensip olarak tanımlanmıştır. Tarihsel olarak peygamberlik kurumunun temel hedeflerinden biri, bireyleri eğiterek toplumda adaleti tesis etmektir. Adaletin egemen kılınması için çalışan peygamberler, her daim toplumda örnek olma görevini görmüşlerdir. Adaletin temsilcisi peygamberlerin tebliğ sıfatı, onların temel bir yükümlülüğü olarak vahyolunanları gizlemeden insanlara aktarmasıdır. Yani aslında onlar, kendilerine verilen bilgileri öğretmekle bir davranış haline getirmekle memurdurlar. Bu görev, bireyde ahlak, toplumda ise adalet ve istikamet şeklinde tecelli etmiştir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*, çev., Sabri Hizmetli., Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Aktepe, Mahsum, "İslam'da Vasatlık İlkesi". *Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Recep Ardoğan, İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çev., Safet Babür, Ankara: Bilge Su Yayınları, 2014.
- Câhiz, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Resailü'l-Cahiz*, thk., Abdusselam Muhammed Harun, Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1399/1979.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *Ta'rifat*, thk., Muhammed Sıddık Mişavî, Kahire: Daru'l-Fadıla, trs. Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Çakan, İsmail Lütfi-Solmaz, N. Mehmet. *Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1994.
- Çelebi, Kınalızade Ali. *Ahlak-ı Alâî*, haz., Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

- Çınar, Mahmut. "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", *MÜİF Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı. 21, İstanbul 2011.
- Erdem, Hüsameddin. *Ahlak Felsefesi*, Konya: Hü-Er Yayınları, 2009.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyau Ulumi'd-Din*, trc., Sıtkı Güllü, İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 1998.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*, Konya: Tekin Dağıtım, 2001.
- Himyerî, Abdülmelik b. Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn Hişam*, trc., Hasan Ege, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn Miskeveyh. *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, çev., Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- İmam-ı Azam Ebu Hanife Nu'man b. Sabit. *Fıkhu'l-Ekber (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri)*, trc., Mustafa Öz, İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- İsfahanî, Ragıp. *Müfredat*, çev., Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Karadeniz, Osman. "Nübüvvet ve Vahiy", *Kelam*, edt., Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Karaman, Fikret vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Kazerunî, Alauddin. *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kınalızade Ali Çelebi. *Ahlak-ı Alâî*, haz., Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Mutahharî, Murtaza. *Adl-i İlahi*, çev., Hüseyin Hatemi, İstanbul: Kevser Yayınları, 2005.
- Nesefî, Mahmud Hafız ed-Din. *Tefsiru'n-Nesefî*, Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *İşaratü'l-İ'caz*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Öztüran, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Razî, Fahreddin. *Kelam'a Giriş (el-Mufassal)*, çev., Hüseyin Atay, Ankara: AÜİF Yayınları, 1970.
- Sabunî, Nureddin. *Maturidiyye Akaidi*, çev., Bekir Topaloğlu, İstanbul:İFAV Yayınları, 2011.
- Tavşan, Köksal. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Nübüvvet ve Nübüvvetin İnsanlık İçin Önemi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: AÜSBE, 2005.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Tusî, Nasiruddin. *Ahlak-ı Nasirî*, çev., Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Ulupınar, Hamide. *Ahmet Zerrûk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2017.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Hadis İliminde Fehrese Literatürü*

Öz: Fehrese ve mu'cem literatürü, ilimle geçen bir ömrün hâsılası olarak sema, kıraat ve icazet gibi makbul metotlarla rivayet hakkı alınan çok sayıda kitabın, hocalardan müelliflerine varan isnad zinciriyle kaydedildiği bir yazın türüdür. Kitap naklinin yaygınlaşmaya başladığı tasnif devri sonrasında icazetin makbul bir tahammül yöntemi kabul edilmesi sonucunda elde edilen çok sayıda icazet derlenerek fehrese türü çalışmalara dönüşmüştür. Bu makale ana hatlarıyla üç bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölümde fehrese literatürüne giriş mesabesinde konuyla ilişkili kavramların tarifine, bu türdeki bir çalışmanın kim tarafından, ne zaman ve niçin derlendiğine temas edilmektedir. İkinci bölümde fehrese literatürünün tarihi serüveni, asırlara göre kronolojik olarak ve öne çıkan nitelikleriyle ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ilgili literatürün satır aralarından elde edilen bilgilerin müteahhirun dönemi hadis tarihi ve edebiyatı yazımına sağladığı faydalar işlenmiştir. Bu bağlamda bir eserin bölgeler arası intikal serüveni, bölgeye giriş tarihi, meşhur/sahih nüshaları ve tercih sebepleri, bir âlimin rihle haritası, bir fehresenin inşası ve en fazla okunan hadis eserleri gibi bilgilere yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fihrist, Fehrese, Mu'cem, Literatür, En Fazla Okunan Hadis Eserleri.

Ahmet

EŞER** 

Fihrist (Catalog/Index) Literature in Hadith Science

Abstract: Fihrist and mu'jams are the genres in which a large number of books and masters obtained after a life spent with knowledge are recorded with a chain of isnads. After the classification period, when the books started to be transmitted, many of the ijazat were compiled and turned into fihrists. This article, which focuses on the fahrassa literature in the science of hadith, is divided into three parts. In the first chapter, as an introduction to the literature of fihrist, the definition of related concepts and by whom, when and why such a study was compiled are touched upon. In the second part, the historical framework of the fehrese literature is discussed chronologically according to the centuries and with its prominent features. In the third part, the benefits of the information obtained between the lines of the relevant literature for the reviewing and writing of the late period hadith history and literature are discussed. In this context, information such as the interregional transfer process of a book, the date of its entry into the region, its famous/authentic copies and the reasons for preference, a scholar's rihle map, the construction of a lost fihrist and the most read hadith books among regions are included.

Keywords: Hadith, Fihrist, Fahrassa, Mu'jam, Hadith Literature, the Most Read Hadith Books.

* Bu makale, 2021'de tamamladığımız "Hadis İliminde Fehrese Literatürü" başlıklı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-posta: ahmet_esher@hotmail.com ORCID ID: 0000-0003-4948-8337.

Giriş

Bu makalenin amacı, tasnif sonrasında özellikle müteahhirun devri hadis edebiyatı ve tarihinin anlaşılmasında merkezi bir konuma sahip fehrese-mu'cem literatürünün tanıtımını yapmak, tarihi serüvenini dönemlendirmek ve muhtevasını tanıtmaktır. İlk örneklerinin 4-5./10-11. asırlarda ortaya çıktığı dikkate alındığında bahsi geçen edebiyatın oldukça uzun geçmişiyile, coğrafi sınırları aşmış hemen her bölgede örneklerinin görüldüğü ve zaman içerisinde etrafında binlerce esere ulaşan devasa bir literatür olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu literatür, ister ihtisastaki yeterliliği ispat anlamında bir geleneğe/zincire eklenmek manasında ilmî isterse teberrüken isnad/icazet talebi devam ettiği sürece değişerek ve dönüşerek varlığını korumaya devam etmiştir. Günümüzde bu edebiyat bünyesinde kaleme alınan bir fehrese/mu'cem; açıklamalı ders içeriği, bir nevi transkript veya entelektüel biyografiye benzetilebilir.

Genel olarak muhaddisler başta olmak üzere naklî ilimlerle meşgul hemen her ilim adamının veya talebesinin fehrese-mu'cem türü bir eser derlediği söylenebilir. İlim tahsili esnasında hocalardan rivayet hakkı elde edilen kitapların isnad zincirleriyle kaydedilmesi, ilim tahsilinde isnadın başat rolünü korumaya devam ettiğini göstermektedir. Nitekim bu edebiyat, aslında kitapların bir bütün olarak rivayet hakkının alınmaya başladığı tasnif sonrası dönemde isnad talebinin bir yansıması olarak teşekkül etmiştir. Bu aşamada rivayet döneminden farklı olarak artık bir bütün olarak tahsil edilen eserler için aranan isnad, özellikle İbn Hacer ve Süyûtî gibi hafızların vefatı sonrasında teberrük şekline dönüşse de önemini korumuş ve âli isnad arayışı devam etmiştir. Neticede bu literatürden hareketle farklı zaman ve coğrafyalarda tahsil edilen kitaplar ya da diğer bir ifadeyle hadis, fıkıh, kelam, Arap dili ve edebiyatı gibi İslâmî ilimlere ait ortak ilim ve kültür hafızasını oluşturan eserlerin hangileri olduğu, bunların okunma sıklığı ve yöntemleri elde edilebilir. Benzer şekilde fehreselerin satır aralarında bir eserin Doğu-Batı İslâm dünyasındaki ilmî yolculuğu, buralara giriş tarihi, meşhur ve sahih nüshaları/rivayetleri ile tercih sebeplerinin yanı sıra bir âlimin rihle haritası gibi bilgiler de mevcuttur.

1. Fehrese Literatürü

Konuyla ilgili terimler, söz konusu literatürün teşekkül süreci, temel unsurları, çeşitleri ve kaynaklarına temas etmek, mezkûr yazının muhtevasını ortaya koyarak tanıtımına katkı sağlayacaktır.

1.1. İlgili Terimler ve Teşekkül Süreci

Fehrese edebiyatıyla alakalı farklı coğrafya ve dönemlerde mu'cem, meşyeha, fehrese, bernâme ve sebetin yanı sıra isnad/sened, takyîd ve icazet gibi

terimler de tercih edilmektedir. Fehrese ve bernâmec, mu'cemle eş anlamlı olarak daha çok Kuvey Afrika'da ve Endülüs'te kaleme alınan eserler için kullanılmaktadır.¹ Meşyeha, mu'cemle aynı anlama gelse de nispeten erken dönemde telif edilmesi itibariyle "zaman", alfabetik tasnifi zorunlu olmadığı içinse "telif üslubu" bakımından ondan ayrılmaktadır.² Sebetler ise hadis veya icâzet alma tarihine göre düzenlenmesi ve tahammül esnasında hadis meclisinde bulunan arkadaş isimlerine yer vermesi yönüyle farklıdır. *Sebet* daha çok Doğu İslâm dünyasında, *fehrese* ve *bernâmec* Batı İslâm dünyasında tercih edilirken *meşyeha* ve *mu'cem* terimi her iki bölgede ortak kullanılmaktadır.³ Diğer taraftan Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *el-Gunye*'si (fihrist) ve Rûdânî'nin (ö. 1094/1683) *Sılatü'l-halef*'i gibi özel isimle kaydedilen eserler de fehrese literatürü içerisinde değerlendirilebilir. Tasnif metodu veya ismi kısmen farklılaşsa da nihayetinde aynı hedefle kaleme alınan tek bir telif tarzı şeklinde değerlendirilen⁴ bu literatür, tabakât ve terâcim edebiyatının ağırlıklı olarak hadis âlimlerince kaleme alınan özel bir alt disiplini sayılmaktadır.⁵

Fehrese-mu'cem türü bir eserin kim tarafından, hangi sebeple ve ilim hayatının

¹ Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâlat*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 1/67; M. Yaşar Kandemir, "Fehrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/297-299. Endülüslüler, özellikle fehrese ve bernâmecî aynı anlamda kullanırlar. Bk. Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/71. Diğer taraftan mezkûr terimlerin birbirinin yerine kullanımı, İbn Hayr'ın fehrese ismiyle meşhur eserinin *bernâmec*, Vâdîâşî'nin bernâmec adıyla maruf çalışmasının *sebet* ve Ebû Yahyâ es-Serrâc'ın fehrese unvanıyla tanınan kitabının ise *takyîd* başlıklarıyla kaydedilmesinde görülebilir. Bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahman b. Atıyye el-Endelûsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, thk. Muhammed ez-Zâhî-Muhammed Ebü'l-Ecfân (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1403/1983), 39-40 (dn: 2).

² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, thk. Muhammed Şekûr Beyânûnî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 195. Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/624.

³ Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/67. Bu ıstıhlara dair geniş açıklama için bk. Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/67-71.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. İbrahim b. İsmail el-İsmailî, *Kitâbü'l-Mu'cem fî esâmî şüyûhi Ebî Bekr el-İsmâilî*, thk. Ziyâd Muhammed Mansûr (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1410/1990), 1/226. Abdülaziz Şaban Halîfe, *Fehârisü's-şüyûh inde ulemâ'il-müslimîn -dirâse neşr ve hasr-* (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 1431/2010), 11. Örneğin, Fehrese ve Bernâmec'in aynı anlamda kullanıldığına dair bir değerlendirme için bk. J. Manuel Vizcaino, "el-Barnamay de Ibn al-Barraq", *Sharq al-Andalus* 9 (1992), 55.

⁵ Bernâmec ve fehrese türlerini terâcimle beraber otobiyografi kaynağı olarak değerlendiren bu yazımın özel bir zaman dilimi ve coğrafyada teşekkül ettiği vurgusu için bk. Dwight F. Reynolds, (ed.), *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Londra: Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 2001), 38.

hangi aşamasında kaleme alındığı, ilgili literatürün teşekkülündeki temel soruları oluşturmaktadır. Bu çerçevede birçok âlimin niçin hem kendileri hem de âlî isnadlı meşhur hocalar/isimler adına bu nevi çalışmalar kaleme aldığı,⁶ ilgili literatürü anlamamızın ilk basamağıdır. Telif sebepleri; isnada, talebeye ve hocaya dair olmak üzere üç grupta incelenebilir. *İsnadla alakalı* olarak örneğin İbn Hacer (ö. 852/1449), bazı talebelerinin meşhur kitaplara dair isnadlarını seçip derleme talebini dikkate alarak dağılık haldeki malzemesini tasnif etmek üzere ilgili eserini hazırlamıştır.⁷ Muhatabının mütalaasını kolaylaştırmak veya yok olmaktan korumak amacıyla defterler ve varaklar arasındaki müteferrik isnadlar da bir araya getirilebilir.⁸ *Talebeler*, hocalarının hocalarını ve rivâyetlerini bilmek istedikleri⁹ için hocaları ve önde gelen muasırlarından fehrese türü kitaplar yazmalarını talep etmişlerdir.¹⁰ Öğrencisinin¹¹ veya muasırı bazı muhaddislerin icazet talebini¹² dikkate alan hadis hocaları ise rihleleri esnasında elde ettikleri yazılı icazetlerdeki (istid'â)¹³ ya da seferde ve hazarda semâ ve icazet yöntemiyle ilim elde ettikleri hocalarını derleyen eserler yazmışlardır.¹⁴ Son olarak *hoca açısından* ise istifade ettikleri hocalarına rahmet okumak¹⁵ veya Rasûlullah'ın

⁶ İlim talebi başta olmak üzere hangi sebeplerle meşyeha-fehrese derlenebileceğini, bazı yazmalardan hareketle inceleyen bir araştırma için bk. Asma Hilali-Jacqueline Sublet, "The Masters' Repertoire (Mashyakh) and the Quest for Knowledge", *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change*, ed. Sebastian Günther (Boston: Brill, 2020), 1/417-448.

⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 23 (fe-cema'tü zâlike min mevâzia müteferrika).

⁸ Abdullah el-Murâbit et-Terğî, *Fehârisü ulemâ'i'l-Mağrib münzû'n-neş'eti hattâ nihâyeti'l-karnî's-sâniye aşer el-hicrî* (Tıtvân: Câmîatü Abdülmelik es-Sa'dî, 1420/1999), 85.

⁹ Ahmed b. Yusuf el-Fihri, *Fihristü'l-Leblî*, thk. Yasin Ayyâş-Avvâd Abdurabbih Ebû Zîne (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1987), 21-22; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-İşbîlî er-Ruaynî, *Bernâmeçü şüyûhi'r-Ruaynî*, thk. İbrahim Şebbûh (Dimaşk: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî, 1381/1962), 4.

¹⁰ İbn Atıyye, *Fihris*, 43.

¹¹ İbn Atıyye, *Fihris*, 43 (nâşirin mukaddimesi).

¹² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-Mecmau'l-müesses*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'âşî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992/1413), 3/154 (biyografi no: 521).

¹³ Necmüddîn İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, thk. Muhammed ez-Zâhî (Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1402/1982), 38 (müellifin mukaddimesi). Müellif Necmeddin İbn Fehd, hicrî 869'da kendisine gelen icâzet talepli bir mektuba cevap olarak derlediği mu'ceminde, rihleleri esnasında uğradığı şehirlerdeki ulemeden edindiği yirmi istid'âda zikri geçen icazet hocalarına yer vermiştir.

¹⁴ Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/49 (mektup metni, 53-55). Abdülhay el-Kettânî, Muhammed Habibullah'tan 1342/1923'de gelen istid'âya cevaben fihrisini kaleme almıştır.

¹⁵ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *el-Gunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*, thk. Mâhir Zühayr Cerrâr (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 136; Ruaynî, *Bernâmeç*, 5.

(a.s) duasının bereketine nâil olmak¹⁶ istemeleri dinî; semâ-icazet hocaları ve meriviyatını tanitarak ilim yolunda geçen ömürlerinin hâsilasını ortaya koyma arzusu ise ilmî etkenlerdir.¹⁷

Mu'cem-fehrese türü çalışmalar, bir âlimin kendisi veya öğrencisi/başkası tarafından yazılmaktadır. Örneğin İbn Atıyye (ö. 541/1147), İbn Hayr (ö. 575/1179), Vâdîâşî (ö. 749/1348), İbn Fehd (ö. 885/1480) ve Zebîdî (1205/1791) gibi âlimler başta olmak üzere birçok muhaddis bu tarz eserlerini kendileri derliyordu. Öte yandan Zehebî ve İbn Hacer gibi hadis hafızları ise hem kendileri hem de hocaları ve önde gelen muhaddisler adına bu tür pek çok çalışma kaleme almışlardı. Mesela Zehebî (ö. 748/1348), tasnif ettiği 33 mu'cemden sadece 3'ünü kendi diğer 30'unu önde gelen ulema adına; İbn Hacer, 21 eserinden yalnızca 2'sini kendi adına 19'unu diğer isimlere nispetle; Sehâvî (ö. 902/1497) ise 31 meşyehayı hocalarına isnadla telif etmiştir.¹⁸ Bu durum bazı âlimlerin çok sayıda fihrist yazmaları ve bazı isimler adına ise birden fazla fehrese yazılmasının sebebini veya birden çok edisyonu/tahrici olan fehreselerin nasıl derlendiğini açıklamaktadır.

Mu'cem-fehrese yazarlarının genel olarak eserlerini vefatlarına çok yakın tarihlerde kaleme aldıkları veya tashihine devam ettikleri söylenebilir.¹⁹ Örneğin Murtazâ ez-Zebîdî, mu'cemini tamamlayamadan vefat ederken Sem'ânî ise vefat ettiği yıla kadar eserinin telifine veya en azından tashihine devam etmiştir.²⁰ Kâdî İyâz 1,²¹ Zehebî 3,²² İbn Ebü'r-Rebî ve Vâdîâşî ise vefatlarından 5

¹⁶ Ebü'l-Kâsım Alemüddîn Kâsım b. Yusuf et-Tüçibî es-Sebtî, *Bernâmecü't-Tüçibî*, thk. Abdülhafız Mansûr (Tunus: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1401/1981), 10.

¹⁷ Abdülhay el-Kettânî *Fihrisü'l-fehâris* isimli fehrese ansiklopedisinin mukaddimesini, "ömrümün hâsilası (zübdetü'l-umr) olan bu mecmûayı; çağdaşlarım ve gelecek nesiller için bir hediye olmak üzere takdim ediyorum" şeklinde nihayete erdirmiştir. Bk. Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/56.

¹⁸ Zikredilen hadis imamlarının ilgili fehreseleri için sırasıyla bk. el-Mar'aşî, *Mu'cem*, 1/428-431 (Birzâfî); 444-446 (Zehebî); 448 (Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî); 519-521 (İbn Hacer); 551-555 (Sehâvî).

¹⁹ Fehrese-mu'cem türü eserlerin telif tarihini topluca görmek için bk. Ahmet Eşer, *Hadis İliminde Fehrese Literatürü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 45 (Tablo 6: Örnek Olarak Zikredilen Fehreselerin Telif Tarihi)

²⁰ Hicrî 562'de vefat eden kimselere yer vermesinden hareketle Sem'ânî'nin eserini bu tarihlerde tamamlamış olmalıdır. Bk. Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî'l-Mu'cemi'l-kebîr*, thk. Münîre Nâcî Sâlim (Bağdad: Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1395/1975), 2/202 (biyografi no: 842).

²¹ M. J. Hermosilla, *Los maestros del qadi iyad: La gunya, edición estudio y notas* (İspanya: Universidad de Barcelona, Doktora Tezi, 1978), 92.

²² Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mu'cemü şüyûhi'z-*

yıl önce fehreselerini tasnif etmişlerdir.²³ Bununla birlikte İbn Hacer'in vefatından yaklaşık 20²⁴ ve Abdülhay el-Kettânî'nin ise 40 yıl önce²⁵ yani görece erken tarihlerde eserlerini tamamladıkları söylenebilir. Dolayısıyla genel olarak bu telifler, ihtisas veya telif/tedris aşaması sayılabilecek âhir ömürlerinde bir hâsıla olarak kaleme alınmışlardır.

1.2. Fehresenin Unsurları, Çeşitleri ve Kaynakları

Bir âlimin hocalarından rivayet hakkını elde ettiği kitapları, kendisiyle müellifi arasındaki isnad zinciriyle kaydeden fehresenin bu tanımı dikkate alındığında temel unsurlarının hoca, eser ve isnad olduğu söylenebilir. İlgili literatür bu unsurlardan hareketle *içerik* ve *şekil* bakımından iki grupta incelenebilir.

İçerik bakımından fehreseler; hoca, eser/ilim dalı ve memzuc yöntem olmak üzere üçe ayrılır. Mu'cem-fehrese literatürü içerisinde ana damarı temsil eden hoca esaslı yöntemde alfabetik telifler baskındır. Mesela İbn Atıyye'nin *Fihris*'inden Kâdî İyâz'ın *el-Gunye*'sine Batılı; Sem'ânî'nin *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemü'l-kebîr*'inden Zehebî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'ine veya İbn Hacer'in *el-Mecmau'l-müesses*'inden Zebîdî'nin *el-Mu'cemü'l-muhtas*'ına kadar Doğulu pek çok örnekte hocalar alfabetik esaslı tasnif edilmiştir.²⁶ Diğer taraftan *Fehresetü İbn Hayr*, *Bernâmecü İbn Ebü'r-Rebî* ve *el-Mu'cemü'l-müfehres* gibi örnekler ise Kur'ân, hadis ve fıkıh gibi alt disiplinlere göre "ilim dalı" esaslı derlenmiştir.²⁷ Bununla birlikte İbn Hayr, İbn Ebü'r-Rebî ve Vâdîâşî'nin çalışmaları hocalar ve tahsil edilen kitapları iki farklı bölümde tasnif etmesi bakımından memzûc görünüm arz etmektedir.

Şekil bakımından mu'cem-fehrese türü eserlerin büyük çoğu, mensur tarzda telif edilirken literatürün tarihi gelişimiyle uyumlu olarak son dönemlerde manzum ve bazı şekilli fehreselerin de kaleme alındığı söylenebilir. Mesela

Zehebî, thk. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 689 (hâtime); Hocası Esîrüddîn b. Hayyân'ın 744'teki vefatını dikkate aldığımızda, bernâmecin bu tarihlerde kaleme alındığını veya en azından gözden geçirilip tashih edildiğini söyleyebiliriz. Bk. Şemsüddîn Muhammed b. Câbir el-Vâdîâşî, *Bernâmecü İbn Câbir el-Vâdîâşî*, thk. Muhammed Habîb el-Hîle (Tunus: Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, 1401/1981), 82 (biyografi no: 45).

²³ İbn Ebü'r-Rebî, *Bernâmecü İbn Ebü'r-Rebî*, thk. Abdülazîz Ehvânî, *Mecelletü'l-Mahtûtâtü'l-Arabiyye* 1/2 (1955), 271.

²⁴ İbn Hacer, *el-Mecmau'l-müesses*, 3/369 (ferâğ kaydı).

²⁵ Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/1170 (hâtime) [telif tarihi: 1344].

²⁶ el-Mar'aşî, *Mu'cem*, 1/21.

²⁷ el-Mar'aşî, *Mu'cem*, 1/22.

Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Elfiyyetü's-sened'*²⁸ manzum, İbrahim el-Attâr'ın (ö. 1314/1896) *Müşecceru'l-esânîd'i* ve İbn Akîl'in (ö. 1332/1913) *Cedvelü'l-esânîd'i* ise şekilli derlenmiştir.²⁹ Diğer taraftan hoca esaslı kaleme alınması bakımından hadis edebiyatının avâlî, erbaûn, evâil ve müselsel gibi bazı alt türleri, "mu'ceme yakın türler"; Kur'ân-ı Kerim, fıkıh, dil ve tasavvuf gibi ilim dallarının isnad silsilesini müstakil olarak zikreden çalışmalar ise "tek ilme tahsis edilen mu'cemler" kategorisinde değerlendirilebilir.

Fehrese-mu'cem yazınının kaynakları ve bu literatürün sonrasında hangi çalışmalara kaynaklık ettiği meselesi, ilgili edebiyatın öncesi ve sonrasıyla bağlantı kurması bakımından önemlidir. Fehrese-mu'cem türü eserlerin telifinde genel olarak biyografi, mecmûa, tıbak kayıtları, sebetler, istid'âların kaynak olarak kullanıldığı söylenebilir.³⁰ Bununla beraber bizzat şahıslardan veya yakınlarından elde edilen şifahi bilgiler, hocaların notları, icazetler, mektuplar,³¹ semâ kayıtları, daha önce telif edilmiş bazı kitaplar³² ile fehrese ve mu'cem türü diğer eserlerden yararlanılmıştır. Öte yandan ilgili edebiyat da tabakat-teracim, *Kütüb-i Sitte* ricâli, tarih ve diğer mu'cem-fehrese çalışmalarının kaynakları arasındadır.³³

2. Fehrese Literatürünün Tarihi Serüveni

Fehrese ve bernâmeec gibi isimlerle anılmamasına karşın bir âlimin, hocalarını ve/veya rivayetlerini kaydetmek amacıyla nispeten erken dönemde kaleme aldığı bazı telifler bulunmaktadır. Şifahî rivayetin ağırlıkta olduğu ilk asırlarda başlığında "sahîfe", "nüsha", "cüz", "şüyûh (tesmiyetü şüyûhi, esmâü şüyûhi, meşyehatü/şüyûhu fülân)" ve "senedü fülân" terkipleri bulunan çok sayıda eser telif edilmiştir. Örneğin *Sahîfetü* Hemmâm b. Münebbih; *Nüşatü* Süfyân b. Uyeyne, *Hadîsü* Yahyâ b. Maîn; *Cüz fihî'r-rüvât* an Ebî'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (ö. 261/875); *Senedü'l-Buhârî*; Müslim'in *Meşâyihü* Şu'be b. Haccâc/Sevrî/Mâlik'i bunlardan bazılarıdır.³⁴ Hicrî ikinci asırda Şu'be b. Haccâc

²⁸ el-Mar'aşlî, *Mu'cem*, 1/23.

²⁹ el-Mar'aşlî, *Mu'cem*, 1/24

³⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müncem fi'l-mu'cem*, thk. İbrahim Bâcis Abdülmecîd (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1415/1995), 161-162 (biyografi no: 105).

³¹ Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Müntehab min Mu'cemi şüyûhi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*, nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1996), 71-78; Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/43-46.

³² Mahmûd Abdülmün'im Şâkir, *İbn Hacer el-Askalânî ve dirâsetü musannefâtihî ve menhecihî ve mevâridihî fi kitâbihî'l-İsâbe* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003), 1/490-491.

³³ Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü*, 106-109 (Fehreselerin Kaynaklık Ettiği Eserler).

³⁴ el-Mar'aşlî, *Mu'cem*, 1/121-161.

(ö. 160/776), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) gibi önde gelen hadis imamlarının hocalarının cem edildiği söylenebilir. Bu dönemde Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Şüyûhu Şu'be b. Haccâc'* ile Müslim'in (ö. 261/875) *Meşâyihü Şu'be/Sevrî/Mâlik* adlı eserleri gibi "şüyûhu/meşâyihü fülân" terkipleriyle hoca esaslı eserler yazılmıştır.³⁵ Hicrî üçüncü asırda ise artık "meşyeha" isimli eserlerin telifine başlandığı söylenebilir. Mesela bu türün ilk örneği olarak zikredilen *Meşyehatü Yakub b. Süfyân el-Fesevî* (ö. 277/890)³⁶ ile *Meşyehatü şüyûhi Ebî Dâvûd*, *Meşyehatü şüyûhi Ebî İsâ et-Tirmizî* ve *Meşyehatü'n-Nesâî* de bu dönemde kaleme alınan çalışmalardır.³⁷ Diğer taraftan meşyeha benzeri hoca esaslı yazılan *erbaîn* türünün ilk örneği Muhammed b. Eslem et-Tûsî'nin (ö. 242/856) *Kitâbü'l-Erbâin et-Tûsiyye*'si de yine bu evrede yazılmıştır.³⁸ Neticede muhaddisler ilk üç asırda meşhur hadis imamlarının hocalarını ve merviyatını rivayet ağırlıklı tasnif etmeye gayret etmişlerdir. Mu'cemül-hadîs yönü baskın olan yani hadis rivayet/tasnif dönemindeki ravilerle alakalı olan bu telifler, isnadları ve rivayetleri hoca esasıyla kaydetmeleri bakımından mu'cem-meşyeha literatürünün ilk örnekleri sayılabilir. Bu sebeple 2-3./8-9. asırları, *meşyehalar dönemi: ilk örnekler ve öncüler* şeklinde niteleyebiliriz.

Fehrese literatürünün tarihi serüveni, ana hatlarıyla (i) literatürün doğuşu ve ilk örnekleri, (ii) sistematik/ansiklopedik hale gelmesi ve (iii.) isnadı muhafaza ve teberrük aşaması şeklinde üç dönemde ele alınabilir.

2.1. Fehrese Literatürünün Doğuşu ve İlk Örnekler

4./10. asırda hocalar ve merviyatın yarı alfabetik veya farklı kriterlerle bir araya getirildiği meşyehaların kısmen sistemleşerek alfabetik esaslı mu'cem türüne geçiş yapıldığı görülmektedir. Mu'cem, fehrese ve bernâmec isimleriyle ilk teliflerin ortaya çıktığı bu devrede meşrik ulemâsınca yazılan ilk mu'cem, *Mu'cemü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*'dir (ö. 307/919). Endülüslüler tarafından kaleme alınan fehrese ve bernâmec isimli ilk tasnifler ise *Fihristü İbn Nâsîh Abdülvehhâb b. Muhammed el-Endelüsî* (ö. 328/939)³⁹ ve *Bernâmecü (Şüyûhu)'l-Absî Ebû Ömer Ahmed b. Abdurrahman b. Mervân el-İşbîlî*'dir (ö. 379/989).⁴⁰

³⁵ Meşyehatü Vekî' es-Suğrâ adlı bir örnek için bk. İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 196.

³⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 195.

³⁷ el-Mar'aşlî, *Mu'cem*, 1/165, 167, 173.

³⁸ el-Mar'aşlî, *Mu'cem*, 1/49.

³⁹ Kâdî İyâz, *Gunye*, 229 (fehrese no: 8).

⁴⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmud Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/2009), 534 (fehrese no: 1318);

5./11. asır, hadis rivayetinden bir bütün olarak kitap nakline geçişin yaşandığı ve artık kitapların isnadlı olarak naklinin yaygınlaşmaya başladığı bir dönemdir. Bu aşamada pratik amaçlarla teşekkül eden fehrese-mu'cem literatürüne ait günümüze ulaşmayan bazı çalışmaların dolaylı şekilde sonraki döneme intikal ettiği söylenebilir. Mesela Hatîb Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd'*ında kendisinden önce telif edilen on üç mu'cemden istifade ettiği tespit edilmiştir.⁴¹ Diğer taraftan *Fehresetü İbn Tallâ'* başka bir eser içerisine⁴² *Fihristü Kâdî İyâz (el-Gunye)* ise tahammül ve eda yöntemleriyle standart bir hadis eseri gibi tahsil edilerek sonraki bernâmec-fehrese türü çalışmalara kaydedilmiştir.⁴³

6./12 asırda fehrese-mu'cem türü çalışmaların günümüze ulaşan ilk örnekleri kaleme alınmıştır. Batı İslâm dünyasında fehrese türünün müstakil olarak elimize ulaşan temsil kabiliyeti yüksek ilk örnekleri İbn Atıyye'nin *Fihris'i*, Kâdî İyâz'ın *Gunye'si* ve İbn Hayr'ın *Fehrese'si*; Doğu İslâm dünyasında ise Sem'ânî ve Silefî'nin mu'cemleridir. Diğer taraftan Ebü'l-Kâsım Semerkandî'nin (ö. 536/1141) *el-Müselsel bi'l-evveliyye'si*, Ebû Mesûd el-Ensârî'nin (ö. 566/1170) *Cem beyne's-şüyûh ve't-telâmîz'i* ve *Meşyehatü's-Sühde'si* (ö. 574/1178) gibi müselsel bi'l-evveliyye, hoca-talebeyi birlikte derleyen eserler ve hanım muhaddislere ait meşyehaların ilk örnekleri de yine bu dönemde telif edilmiştir.⁴⁴

2.2. Fehrese Literatüründe Sistematik ve Ansiklopedik Dönem

7-8./13-14. asırlar tasnif üslubu bakımından yeni formların ortaya çıktığı, alt türlerin ve farklı şekillerin alınması bakımından fehreselerde çeşitlilik ve ustalığın başlangıcı olması yönüyle fehreselerin altın çağı sayılmalıdır. Zira bu dönemde manzum fehrese-mu'cemlerin telif edildiği, tek bir disipline dair

Abdülhay el-Kettânî, *Fihristü'l-fehâris*, 2/1098 (eser no: 552 Şüyûhu'l-Absî ismiyle kaydedilmiştir). Bernâmec ifadesi için bk. Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mesûd b. Mûsâ b. Beşkûvâl el-Endelûsî, *es-Sıla*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, 1410/1989), 1/33.

⁴¹ Ekrem Ziya Ömerî, *Mevâridü'l-Hatîbi'l-Bağdâdî fi Târîhi Bağdâd* (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 413-423. Mu'cem-meşyeha türü on üç eser, 294/906'da vefat eden Ebû İmrân Mûsâ b. Harun el-Hammâl'in mu'cemi ile başlayıp 426/1035'de vefat eden İbn Şâzân'ın *el-Meşyehatü's-suğrâ* ve *el-Meşyehatü'l-kübrâ'sı*yla sona ermektedir.

⁴² M. Isabel Fierro, "La Fahrâsa de İbn Tallâ'", *EOBA* 2 (1989), 277-297.

⁴³ Kâdî İyâz, tahsil ettiği diğer eserler gibi semâ, icâzet ve kitabet yöntemiyle elde ettiği 33 fehreseye eserinin sonunda müstakil bölüm tahsis eden ilk müelliftir. Kâdî İyâz; 1-14, 16-25, 28-31, 33 numaralı toplam 29 fehreseyi semâ; 26, 27, 32 nolu 3 fehreseyi kitâbet; 15 numaralı sadece 1 fehreseyi ise icâzet metoduyla elde etmiştir. Bk. Kâdî İyâz, *Gunye*, 228-230.

⁴⁴ el-Mar'aşî, *Mu'cem*, 1/50.

isnadların ve rihle türü eserlerin fehrese tarzında kaleme alındığı bir devredir. Örneğin Alemüddîn Ali b. Muhammed'in (ö. 643/1245) *İcâzetü's-Sehâvî'si* manzum kaleme alınan bir çalışmadır. İbn Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Halelü'l-hâliye fi'l-esânîd'l-Kur'ânî'l-âliye'si*, İbn Câbir Vâdîşî'nin (ö. 749/1348) *Esânîdü kütübî'l-Mâlikiyye'si* ve Şâtibî'nin (ö. 790/1388) *el-İfâdât ve'l-inşâdât*'ı ise Kurân ilimleri, fıkıh ve edebiyat gibi tek bir ilme dair tasnif edilen mu'cemlerden bazılarıdır.⁴⁵ Bununla birlikte Ebû Muhammed el-Abderî'nin (ö. 7./13. asır) *er-Rihletü'l-Mağribiyye'si*, İbn Rüşeyd'in (ö. 721/1321) *Mil'ül-aybe'si*, Tücbî'nin *Müstefâdü'r-rihle ve'l-iğtirâb*'ı ve Vâdîşî'nin *Zâdü'l-müsâfir ve ünsü'l-müsâmir*'i gibi fehrese müelliflerine ait rihle mahsulü *er-rahâlâtü'l-fehresiyye* türü çalışmalar da yine bu dönemde telif edilmiştir.⁴⁶

9./15. asır genel olarak mu'cem-fehrese tarzı telifatın hacim, muhteva ve hoca sayısı itibariyle ansiklopedik hüviyete kavuşarak *el-Mu'cemü'l-müfehres*, *Mu'cemü's-şüyûh li-İbn Fehd* ve *el-Müncem fi'l-mu'cem* gibi meşhur örneklerini verdiğini söyleyebiliriz.⁴⁷ Bu dönemde özellikle Memlükler coğrafyasındaki Kahire-Şam hattında hadis hocalığı yaparak isnad silsilesine eklenen hanım muhaddislerin,⁴⁸ fehrese türü 13 çalışmayla zirveyi temsil ettiği söylenebilir.⁴⁹ Diğer taraftan bu asır; çok sayıda mu'cem-fehrese telif ettikleri için müksirûn

⁴⁵ el-Mar'aşî, *Mu'cem*, 1/31-32, 51.

⁴⁶ Ortaçağ'ın en büyük Müslüman seyyahı olarak kabul edilen aslen Tancalı İbn Battutâ'nın (ö. 770/1368-9) *Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*'ı (er-Rihle) da bu dönemde kaleme alınmıştır. Bk. A. Said Aykut, "İbn Battûta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 19/361-368. Türkçe tercümesi için bk. a.mlf., *İbn Battûta Seyahatnâmesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019).

⁴⁷ el-Mar'aşî, *Mu'cem*, 1/51. Memlükler döneminde yazılan eserlerin ansiklopedik yönü hakkında bir çalışma için bk. Elias İbrahim Muhanna, *Encyclopaedism in the Mamluk Period: The Composition of Shihâb al-Dîn al-Nuwayrî's (d. 1333) al-Nihâyat al-Arab fi Funûn al-Adab* (Cambridge: Harvard University, Doktora Tezi, 2012), 10-32. Bu doktora tezi kitap olarak basılmıştır. Bk. Elias Muhanna, *The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 2018.

⁴⁸ Memlükler döneminde kadınların ilim hayatındaki rolü için bk. Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 161-181; a.mlf., "Women and Islamic Education in Mamluk Period", *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki R. Keddie (New Haven: Yale University Press, 1992), 143-157.

⁴⁹ Bu rakam aynı zamanda, ilgili asırda kaleme alınan çalışmaların yaklaşık %10'una denk gelmektedir. Bk. Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü*, 72 (Tablo 9: Asırlara Göre Hanım Fehreseleri). Diğer taraftan 9./15. asır âlimi Takiyyüddin el-Fâsî'nin *Zeylüt-Takyîd*'de ele aldığı 1906 biyografiden 104'ü (%5) Sehâvî'nin *ed-Dav'ü'l-lâmî*'de incelediği 10.000 tercemenen 1000 kadarı (%10) hanım muhaddislere aittir. Bk. Mehmet Eren, "Kadınların Hadis İlmine Katkıları", *AÜİFD* 44/1 (2003), 98, 101.

fehrese-mu'cem müellifleri şeklinde nitelenebilecek İbn Hacer (21), Sehâvî (57) ve Süyûtî (15) gibi hadis hafızlarının⁵⁰ hayatta olduğu bir aşamadır. Onlar, hadis tarihindeki konumları itibarıyla isnadı muhafaza ve teberrük aşaması şeklinde nitelenen bir sonraki dönem âlimlerinin medar ravileri konumuna yükseleceklerdir.

10./16. asır, mu'cem-fehreselerde yenilik arayışı ve literatürde dönüşüm evresi olarak nitelenebilir. Zira muhaddislerin kabul etmediği ancak daha çok sufi meşreb âlimlerin teberrüken âlî isnad elde etmek amacıyla kaleme aldığı *cin isnadları* fehreselerde yenilik arayışının ürünüdür. Örneğin İbn Abdülhâdî'nin (ö. 902/1496) *Cüz fi'r-rivâye anî'l-cin ve hadîsühüm* ile Şemseddin İbn Tolun'un (ö. 953/1546) *Mevâhibü'r-rahmân'ı*, bu aşamada yazılan cin fehreseleridir.⁵¹ Diğer taraftan *Evâilü İbn Deybâ'* ve *Evâilü Sünbül* gibi ilk dönemden farklı olarak evâil edebiyatı, talebelerin hadis kitaplarının başında yer alan rivayetleri hocalarına okuyup eserin tamamının icazetini almaları anlamına evrilmiştir.⁵²

2.3. Fehrese Literatüründe İsnadı Muhafaza ve Teberrük Dönemi

11-14./17-20. asırları kapsayan bu evrede isnadı muhafaza ve teberrük niteliği ön plandadır. Söz konusu literatür; telif üslubu ve özellikleri bakımından son hafızlar devrine benzeyen, icâzet-i âmmenin cevazının artık sorgulanmadığı hatta isnadın devamı için gerekli görüldüğü bir şekle bürünmüştür. Bu dönemin mu'cem-fehrese müelliflerinden Rûdânî, Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve M. Zebîdî gibi âlimler, rivayet hakkını aldıkları eserlerin müelliflerine İbn Hacer, Sehâvî ve Süyûtî gibi hadis hafızları üzerinden ulaşımlardır. Kendileriyle mezkûr hadis hafızları arasındaki raviler eserlerinin mukaddimleri veya metin içerisine topluca kaydedilmekle birlikte isnad zinciri serdedilirken yalnızca bahsi geçen hafızlarla eser müellifleri arasındaki bölüm zikredilmiştir.⁵³

⁵⁰ Parantez içerisindeki rakamlar müelliflerin eser sayısını belirtmektedir. Listede 9-10/15-16. asırlarda İbn Hacer'den Şemseddin İbn Tolun'a kadar yalnızca beş müellifin 143 fehrese-mu'cem kaleme alması bu oranın yüksekliğini göstermektedir. Bk. Eşer, *Hadis İliminde Fehrese Literatürü*, 59 (Tablo 7: Müksirün Fehrese-Mu'cem Müellifleri ve Eser Sayıları).

⁵¹ el-Mar'aşî, *Mu'cem*, 1/33.

⁵² Bu türdeki eserler son dönemde müstakil olarak fehreselere kaydedilmeye başlanmıştır. Bk. Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/94-110.

⁵³ Muhammed b. Süleymân er-Rûdânî, *Silatü'l-halef bi-mevsûlî's-selef*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 27-29 (mukaddime); Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/612-613, 615 (eser no: 213, 214, 215, 217, 218, 226-229). Örneğin Abdülhay el-Kettânî, Sem'ânî'nin *el-Mu'cemü'l-muhabber*'inin İbn Hacer'e kadar bazı isnadlarına sahip olduğunu ifade etse de yalnızca bu isnadın İbn Hacer'le musannif Sem'ânî arasındaki bölümünü kaydetmekle yetinmiştir. O, ilgili eserin İbn Hacer'den musannife doğru

Hadis kitaplarının isnadlarının, tasavvuf silsilelerine eklemlenip onlarla iç içe geçtiği ve bunların mu'cem-sebet türü eserlerin yanı sıra müstakil teliflere kaydedildiği söylenebilir. Tasavvuf isnadları ve istilahlarının ilk ve sistematik izleri, Ahmed b. Ali el-Belevî Vâdîâşî'nin (ö. 938/1532) sebetinde hadis-tasavvuf senedlerinin memzûc kaydedilmesi şeklinde kendini göstermiştir.⁵⁴ Rûdânî, *Sılatü'l-halef*'in *hâtıme fî nevâdiri't-tarâif* başlığında dört mezheb ve ilim silsileleriyle birlikte tasavvuf isnadlarını ihtiva eden müselsel hadis çeşitlerine yer vermektedir.⁵⁵ Abdullah b. Sâlim el-Basrî, *el-İmdâd*'daki 23. ve 24. tercemeleri tarikat hocalarına tahsis etmiş ve hocalarından Nakşibendiyye tarikatının icazetleri ile (ilbâsü'l-hırka, musâfaha, müşâbeke ve ziyâfe gibi) çeşitli müselsel hadisler üzerinden tasavvuf isnadlarını kaydetmiştir.⁵⁶ Öte yandan Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *en-Nefhatü'l-kuddüsiyye* ve *Akîdetü'l-etrâb fî senedü't-tarîkati ve'l-ahzâb'* ile Abdülhay el-Kettânî'nin (ö. 1382/1962) *A'zebü'l-mevârid* ve *et-Tavâliu'l-fahriyye fi's-selâsili'l-Kâdiriyye*'si ise tasavvuf isnadlarını içeren müstakil teliflerden bazılarıdır.

Emîr es-Sağîr'in (ö. 1246/1830) *Müselselü âşûrâ'sı* ve Mar'aşî'nin (ö. 1251/1836) *Senedü'l-ezân'*ı gibi farklı türlere dair isnadlar ile Ahmed b. Ebî'l-Hayr el-Mekkî'nin (ö. 1335/1916) *Müşecceru'l-esânîd'* ve Osman b. Abdullah el-Câvî'nin (ö. 14. asır) *Cedvelü'l-esânîd'* gibi cetvel ve tablo tarzında şekilli bazı fehreseler bu dönemde yazılmıştır.⁵⁷ Bununla birlikte Abdülhay el-Kettânî (ö. 1382/1962) ise "müstakil fehrese bibliyografyası" şeklinde nitelenebilecek *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselselât* eserini kaleme almıştır.⁵⁸

Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Mecd > Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir el-Makdisî > İsa b. Abdülaziz el-Lahmî > Sem'ânî (musannif) kısmına yer verir. Bk. Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/611-612 (eser no: 213).

⁵⁴ Tespit edebildiğimiz kadarıyla tasavvufi müselsel hadis türleriyle hadis-tasavvuf isnadlarını birleştiren ilk kişi Ahmed b. Ali el-Belevî Vâdîâşî'dir. Bk. Hânî İmad, *Kütübü'l-berâmic ve'l-fehârisi'l-endelüsiyye* (Amman: Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1413/1993), 172, 175, 178 (müselsel hadise izafe edilen suhbe, musâfaha, müşâbeke, ziyâfe ve telkînü'z-zikr bu istilahlardan bazılarıdır). Ancak 7./13. asırda yaşayan Ruaynî'nin bernâmecinde rastlanan "müselsel bi'l-musâfaha" türü, bu irtibatın ilk nüvesi sayılabilir. Bk. Ruaynî, *Bernâmec*, 119-120.

⁵⁵ Rûdânî, *Sılatü'l-halef*, s. 453-486. Mâlikî, Hanefî, Şâfiî, Hanbelî, kıraat, nahiv, usûlu'd-dîn, usûlu'l-fıkh gibi mezheb-ilim silsilelerinin yanı sıra suhbe, lübsü'l-hırka, musâfaha, müşâbeke, ziyâfe, telkînü'z-zikr şeklinde tasavvuf isnadları ihtiva eden müselsel hadis türleri ele alınmıştır.

⁵⁶ Abdullah b. Sâlim el-Basrî, *el-İmdâd fî ma'rifeti uluvvi'l-isnâd*, thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Feryâtî (Riyad: Dâru't-Tevhîd 1427/2006), 155-156.

⁵⁷ el-Mar'aşî, *Mu'cem*, 1/22-33.

⁵⁸ Burada fehrese, bernâmec, sebet, mu'cem ve meşyehanın yanı sıra müselselât, evâil, erbaûn

Neticede mu'cem edebiyatı, eğitimin hoca merkezli (medrese/özel) olmaktan çıkıp okula yani modern eğitim sistemine evrilmesinden etkilenmiştir. Hadis dersleri hocadan dışarıda özel okumalar neticesinde yapılmaya başlanmış ve isnad zincirlerine verilen önem oldukça azalmıştır. Dolayısıyla artık mu'cem-fehrese telifi, deyim yerindeyse teberrükün teberrükü mesabesine gelmiştir.⁵⁹ Söz konusu dönemde eski usûl hadis eğitimi, Muhammed Abdülhay el-Kettânî (ö. 1382/1962) ve Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952) gibi âlimler devam ettirmiş; onların talebeleri tabakasında olan Muhammed Yâsîn el-Fâdânî (ö. 1410/1990), Ebû'l-Fazl Abdullah b. Muhammed el-Gumârî (ö. 1413/1993) ve Abdülfettah Ebû Gudde (ö. 1417/1997) gibi âlimler ise bu yöntemin son temsilcileri olmuştur.⁶⁰ Modern eğitim sistemiyle kitabı hocadan isnadıyla elde etme metodu (icazet yöntemi) kısmen özel okumalarla devam etse de resmen zayıflamış ve yerini ders isimlerinden hareketle oluşturulan fakülte müfredatına bırakmıştır.⁶¹

3. Fehrese Literatünden Faydalanma Yolları

Mu'cem-fehrese literatürü, müteahhirûn dönem hadis tarihi ve edebiyatı yazısına önemli ölçüde katkı sağlama potansiyeli taşımaktadır. Bu potansiyel, literatürün satır aralarından hoca, eser ve isnada dair elde edilecek verilerin değerlendirilmesiyle netleştirilebilir.

3.1. Bölgelerarası Telif Hareketliliği: Kitap İsnadlarını Farklı Okumak

Tasnif döneminde hadis metinlerinin güvencesi olarak geliştirilen isnad sisteminin tasnif dönemi sonrasında bile önemini koruyarak bir eserin rivayet

literatürüne dair 1200 kadar çalışmayı derlemiştir. Bk. Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/51; 2/1168 (isney aşera mie).

⁵⁹ Fehrese derleme ve isnad zincirine eklenme bakımından yaşanan değişimi Ezher şeyhleri üzerinden okuyan bir araştırma için bk. Garrett A. Davidson, *Carrying on the Tradition: An Intellectual and Social History of Post-Canonical Hadith Transmission* (Chicago: The Chicago University, Doktora Tezi, 2014), 299-300. Bu doktora tezi yakın dönemde kitap olarak basılmıştır. Bk. Garrett A. Davidson, *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years*, Boston: Brill, 2020.

⁶⁰ Abdülfettâh Ebû Gudde'ye ait bir sebet için bk. Abdülfettâh Ebû Gudde, *İmdâdü'l-fettâh bi-esânîdi ve merviyâtî's-Şeyh Abdülfettâh* (tahrîc: Muhammed b. Abdullah Âli Reşîd), Riyâd: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, 1419/1999.

⁶¹ Medreselerin kapatılmasıyla birlikte geleneksel icâzet uygulamasının Türkiye'de rağbetini kaybettiği vurgusu ve icazet hakkında geniş bilgi için bk. Cemil Akpınar, "İcazet", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/393-400.

hakkının alınmasında kullanıldığı görülmektedir. Mu'cem-fehrese literatürü, kitapların isnadlı şekilde sonraki nesillere intikal ettiğini belgeleyen sicil kayıtları mesabesindedir. Artık bir bütün olarak nakledilen kitapların isnadlarından hareketle Meşriklî bir müellifin eserinin Batı İslâm dünyasına veya Mağribli bir ilim adamının çalışmasının Doğu İslâm dünyasına intikal serüvenini ortaya koymak mümkündür.⁶² Örneğin Doğulu Hattâbî'nin (ö. 388/998) *A'lâmü's-sünen*'inin Batı İslâm dünyasına, Batılı Ebû Ali el-Gassânî'nin *Takyîdü'l-mühmel*'inin Doğu İslâm dünyasına intikalinin kim üzerinden, ne zaman ve hangi yöntemle gerçekleştiği mu'cem-fehreselerin satır aralarında mevcuttur.

a. Hattâbî'nin (ö. 388/998) *A'lâmü's-sünen*'inin İbn Hayr isnadı:

i. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Tahir > Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Gassânî (ö. 497) > Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Tahir el-Belhî > Ebû'l-Hüseyin Abdülgâfir b. Muhammed b. Abdülgâfir > Ebû Süleyman Hamd b. Süleyman el-Hattâbî târikiyledir.

Eseri semâ yöntemiyle tahammül eden ilk iki râvi Endülüslü, son iki râvi ise Meşriklidir. Endülüslü Ebû Ali el-Gassânî, Bağdad'dan mektup yazan Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Tahir el-Belhî vasıtasıyla yazılı icazet yöntemiyle bu eserin rivayet hakkını elde etmiştir.⁶³

ii. Ebû Muhammed İbn Attâb (ö. 520) > Ebû Amr Osman b. Ebû Bekr es-Sefâkusî (ö. 440) > Muhammed b. Ali b. Abdümelik el-Fesevî > Ebû Süleyman Hattâbî (ö. 388) târikiyledir.

Bu isnaddaki ilk iki râvi Endülüslü, son iki râvi ise Meşriklidir. Endülüslü Ebû Amr es-Sefâkusî, bu şerhin rivayet hakkını Hattâbî'nin talebesi⁶⁴ Muhammed b. Ali el-Fesevî'den almıştır. es-Sefâkusî, eserin icazetini muhtemelen hicrî 420-436 tarihlerinde Doğu İslâm dünyasına yaptığı rihlesinde almış olmalıdır.⁶⁵ O, aynı

⁶² Bu tarz bir sorgulamanın erken dönem Endülüs ulemasının Doğu İslâm dünyasındaki hocaları için yapıldığı bir örnek için bk. Manuela Marin, "Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales", *EOBA* 3 (1990), 257-306. Ayrıca Humejdî'nin *Cezvetü'l-muktebis*'i gibi eserler merkeze alınarak Batı İslâm dünyasının ulemâ ve eserleri çerçevesinde Doğu İslâm dünyasına etkisini anlatan bir çalışma/proje için bk. M. Fierro, "The other edge: the Maghrib in the Mashriq", *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton, 1935-2018*, ed. Sabine Schmidtke (NJ: Gorgias Press, 2018), 354-358.

⁶³ İbn Hayr, *Fehrese*, 252-253 (eser no: 328) [328-330 numaralı eserlerin isnad zinciri birlikte zikredilmiştir].

⁶⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993) 17/24.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Fütûh el-Humejdî, *Cezvetü'l-muktebis* (Kahire: Dâru'l-Mısıryye li'n-Neşr ve't-Te'lîf, 1386/1966), 303-304.

zamanda Hattâbî'nin *Garîbu'l-hadis'*ini de Endülüse ilk getiren ilim adamıdır.⁶⁶

b. Ebû Ali el-Gassânî'nin (498/1105) *Takyîdü'l-mühmel'i*:

İbn Hayr isnadı: Ebû Muhammed Abdülhakk İbn Atıyye ve Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kaysî > Ebû Ali el-Gassânî⁶⁷

İbn Hacer isnadı: I. Ebû Ali el-Fâzılî > Yunus b. Ebî İshak > Abdurrahman b. Mekkî > Ebû Tâhir es-Silefî > Muhammed b. Ahmed b. Halef et-Tücîbî > Ebû Ali el-Gassânî

II. Ebû Ali el-Fâzılî > Ebû'l-Abbâs b. Ebî Tâlib > Cafer b. Ali > Ebû Muhammed el-Osmânî > Abdullah b. Muhammed el-Bâhilî > Ebû Ali el-Gassânî⁶⁸

Endülüslü İbn Hayr bir vasıtayla eserin müellifi Ebû Ali el-Gassânî'ye ulaşırken Meşriklı İbn Hacer, iki isnadda da hocası Ebû Ali el-Fâzılî üzerinden humâsî senedle müellife varmaktadır. İbn Hacer'in birinci isnadına göre *Takyîdü'l-mühmel*; Batı İslâm dünyasıyla yazılı irtibatta olan,⁶⁹ onlara fehresesi vasıtasıyla icazet veren⁷⁰ Silefî üzerinden Doğuya intikal etmiştir.

Bir kitabın bir bölgeye girişinden maksadın ilk olarak muttasıl isnadla muayyen bir coğrafyaya girişi mi, sadece rivayet hakkının alınması mı yoksa ders halkalarında sistematik olarak okutulması mı demek olduğu soruları ayrıntılı incelemeyi gerektirmektedir.⁷¹ Ana hatlarıyla bunun cevabı, meşhur nüshaların intikali ve sistemli olarak ders halkalarında okutulmaya başlanmasıdır.⁷²

Mu'cem-fehrese türü eserler, temel hadis metinlerinin hangi coğrafyaya, ne zaman intikal ettiğini göstererek hangi nüshaların rivayet hakkının alındığını, aralarındaki tercih sebepleriyle ortaya koymaktadır. Örneğin Buhârî'nin Firebrî, Müslim'in Kalânîsî,⁷³ Ebû Dâvûd'un İbn Dâse ve Nesâî'nin Mesûdî⁷⁴ rivayetlerinin,

⁶⁶ Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Beşküvâl, *Kitâbü's-sıla fî târîhi eimmeti'l-Endelüs*, thk. İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü Hancî, 1374/1955), 390 (ve hüve evvelü men edhale kitâbe *Garîbi'l-hadis* li'l-Hattâbî el-Endelüs). İsnaddaki İbn Attâb ve Ebû Amr es-Sefâkusî'nin vefat tarihleri için sırasıyla bk. İbn Atıyye, *Fihris*, 106 (biyografi no: 9); İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 390.

⁶⁷ İbn Hayr, *Fehrese*, 274 (eser no: 395).

⁶⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 177 (eser no: 702).

⁶⁹ Kâdî İyâz, *Gunye*, 102-105 (biyografi no: 33).

⁷⁰ Kâdî İyâz, *Gunye*, 230 (fehrese no: 26); İbn Hayr, *Fehrese*, 528 (eser no: 1285).

⁷¹ Mustafa Öztoprak, "Endülüs Hadisçiliğinde Sahîhayn Algısı ve Endülüs Hadisçiliğiyle Karşılaştırılması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2013), 114-115.

⁷² Kâdî İyâz, *Gunye*, 35, 37.

⁷³ Müslim rivayetleri için bk. İbn Atıyye, *Fihris*, 67-68. Kadî İyâz, Müslim'in sadece Kalânîsî ve Ebû Süfyân nüshalarının Endülüs'e ulaştığını ifade etmiştir. Bk. Kâdî İyâz, *Gunye*, 37.

⁷⁴ Nesâî'nin Ebû'l-Fazl Mesûd b. Ali rivayetinin Endülüs'te yaygın olduğu ve Hamza rivayetinin ziyade-noksanlık durumu hakkında bilgi verilmesi, nüsha hakimiyetini göstermesi

nispeten öne çıkarak zaman ve coğrafyayı aşan bir yayılma ve nakil eğilimi gösterdiği ilgili literatüre kaydedilen isnadlar üzerinden anlaşılmaktadır. Söz konusu edebiyatın nüsha tercihine dair sunduğu verileri göstermek amacıyla Buhârî rivayetleri nispeten ayrıntılı değerlendirilebilir. İbn Atıyye Buhârî'nin Kerîme, Asîfî, Kâbisî, İbnü's-Seken ve Neseî rivayetlerinin isnadlarını tahammül yöntemi, tarih ve mekan ayrıntısıyla zikretmiştir.⁷⁵ Kâdî İyâz Endülüs'e Buhârî'nin yalnızca Firebrî ve Neseî nüshalarının ulaştığını ifade ederken⁷⁶ İbn Hayr Ebû Zer, İbnü's-Seken, Asîfî, Kâbisî ve Neseî rivayetlerini⁷⁷ uzun ve birçok isnadıyla kaydetmiştir. Doğu İslâm dünyasından İbn Hacer ise Buhârî'nin Ebû Zer, Ebû'l-Vakt, Kerîme, Asîfî ve İbnü's-Seken gibi Firebrî rivayetleri⁷⁸ başta olmak üzere Neseî ve Hammâd b. Şâkir nüshalarını da elde etmiştir.⁷⁹

Mu'cem-fehrese çalışmalarının bir diğer faydası da mevzubahis kitapların bölgeye giriş tarihi hakkında bilgi vermesidir. *Sahîhu'l-Buhârî*'nin Endülüs'e ulaşan en erken rivayeti olduğu ifade edilen Asîfî nüshasının rivayet hakkının hicrî 353/964'te Mekke'de Muhammed b. Zeyd el-Mervezî'den alındığı;⁸⁰ Mısırlı İbnü's-Seken (ö. 353/964) nüshasının ise Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cühenî kanalıyla Endülüslü İbn Abdülberr'e ulaştığı ifade edilmiştir.⁸¹ *Sahîhu Müslim*'in Celûdî rivayeti, hicrî 403'de elde edilirken⁸² Endülüslü Ebû Amr Ahmed b. Saîd b. Hazm ise *Sünenü Ebî Dâvûd*'u Ebû Hafs Ömer b. Abdülmelik kanalıyla elde etmiştir. Ebû Hafs ise *Sünen* râvilerinden İbn Dâse'yi 341/952'de Irak'ta Ebû Saîd b. A'râbî'yi ise 349/960'da Mekke'de dinlemiştir.⁸³

bakımından önemlidir. Bk. İbn Atıyye, *Fihris*, 69-70 (Ebû'l-Fazl Mesûd rivayeti); 85-87 (Hamza rivayeti).

⁷⁵ İbn Atıyye, *Fihris*, 63-67

⁷⁶ Kâdî İyâz, *Gunye*, 35.

⁷⁷ İbn Hayr, *Fehrese*, 131-135

⁷⁸ Firebrî rivayetinin oluşumu ve mahiyetini kullandığı rumuzlarla birlikte inceleyen bir çalışma için bk. Rosemarie Quiring-Zoche, "How al-Bukhârî's *Şahîh* Was Edited in the Middle Ages: 'Alî al-Yünîni and His Rumûz", *Bulletin d'études Orientales* 50 (1998), 191-222.

⁷⁹ İlgili rivayetler ve İbn Hacer'in, Buhârî'nin icazetle elde ettiği pek çok senedini *Hedyü's-sârî*'ye kaydettiği vurgusu için bk. İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 25-27. Sahîh-i Buhârî'nin "Sahîh-i Buhârî'nin İlk Dönem Nüshaları" başlığıyla erken dönem önemli nüshaları için bk. Ali Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmiu's-Sahîh: Nüsha Farklılıkları Hatalar, Tashihler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 23-32. Abdulvahap Özsoy, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine* (Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 2016), 36-193 (Buhârî Nüshaları bölümü).

⁸⁰ İbn Atıyye, *Fihris*, 66.

⁸¹ İbn Atıyye, *Fihris*, 66-67.

⁸² İbn Atıyye, *Fihris*, 68.

⁸³ İbn Atıyye, *Fihris*, 82.

Mu'cem-fehrese literatürü, günümüze ulaşmayan bir eserin en azından hangi döneme kadar okunduğu/mevcut olduğu ve muhtevasının ne olduğuna dair birtakım ipuçları sunmaktadır. Örneğin Hemmâm b. Münebbih'in 2./8. asırda telif edilen ve ilk yazılı hadis metinlerinden sayılan *es-Sahîfetü's-Sahîha*, mu'cem-fehrese türü çalışmalara "nüsha" ve "sahîfe" adlarıyla kaydedilmiştir.⁸⁴ Abdürrezzak es-San'ânî'nin *Musannefi* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i içerisine kaydedilmek suretiyle⁸⁵ erken dönemde ilgiye mazhar olan bu sahifenin sadece İbn Hayr'ın fehresesinde Hemmâm b. Münebbih > Ma'mer b. Raşid > Abdürrezzâk şeklinde doğrudan müellifine ulaşan isnadı kaydedilmiştir. Bununla birlikte bu mecmuanın genellikle Ebû Nuaym'ın cem' ettiği nüshasının Rûdânî'nin *Sîlatü'l-halef*'ine kadar farklı mu'cem-fehreselere kaydedilerek 6-11./12-17. asırlar arasında rivayet edildiği görülmektedir.

Mu'cem-fehrese literatürü incelendiğinde "insanlar kendisine rihle yaptılar"⁸⁶ ve "döneminde kendisine rihle yapılıyordu"⁸⁷ gibi ifadelerden hareketle dönemin ilmî yolculuk yapılan üstadlarını elde etmek mümkündür.⁸⁸ Benzer şekilde bir kimsenin hocalarının rihle rotası⁸⁹ ve tarihlerine dair bilgi edinilebildiği gibi dönemin rihle/ilim merkezleri tespit edilebilir ve böylece ilmi hareketliliğin durumu öğrenilebilir. Örneğin *Fehresetü İbn Hayr* üzerinden onun tarihli rihle haritasını elde etmek mümkündür.

Şehirler	Rihle Tarihi
Kurtuba	512, 520, 529, 530, 532, 539
Mürsiye	512

⁸⁴ *Nüşhatü/Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih* (ö. 132/750) an *Ebi Hüreyre* şeklinde meşhur nüsha için bk. İbn Hayr, *Fehrese*, 208 (eser no: 243); İbn Fehd, *Mu'cem*, 222; Süyûtî, *el-Müncem fi'l-mu'cem*, 179. Sahîfe için bk. İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 310 (eser no: 1316); Rûdânî, *Sîlatü'l-halef*, 284.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995), 8/181-253. Bu mecmua, Abdürrezzak'ın *Musannefi*, *Kütüb-i Sitte* ve diğer bazı hadis eserlerinde geçmektedir. Bk. S. Kemal Sandıkçı, "Hemmâm b. Münebbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/189.

⁸⁶ Kâdî İyâz, *Gunye*, 206, 215, 224.

⁸⁷ Kâdî İyâz, *Gunye*, 148, 201, 213.

⁸⁸ Bunlardan birisi de "Endülüs'te hadis ilminin riyaseti kendisine ulaşıyordu (kâne ehade men intehet ileyhi riâsetü bi'l-Endelüs fi ilmi'l-hadîs)" ifadesiyle nitelenen Ebû Ali el-Gassânî'dir. Bk. İbn Atıyye, *Fihris*, 78.

⁸⁹ Örneğin Kâdî İyâz, hocası Ebû Ali es-Sadefî/İbn Sükkere'nin batıda Meriye ve Belensiyye doğuda ise Mehdiyye, Mekke, Basra, Vasit, Bağdad'a rihleler yaptığını zikreder. Bk. Kâdî İyâz, *Gunye*, 129-130.

İşbîliye	518, 520, 521
Cezîratü'l-Hadrâ	534
Cezîratü Tarif	534
Meriye	534
Şilb	549

Tablo 1: İbn Hayr'ın Rihle Haritası⁹⁰

Bu tablodan hareketle rihle mekanları Endülüs bölgesiyle sınırlı kalan İbn Hayr'ın, Doğu İslâm dünyası isnadlarına bu bölgeye rihle yapan hocası Ebû Bekr İbnü'l-Arabî vasıtasıyla⁹¹ ve yazılı icazet aldığı Silefî üzerinden ulaştığı söylenebilir.⁹² Diğer taraftan onun Kurtuba ve İşbîliye'ye birçok kez gitmesi, o dönemde bu iki bölgenin ilim merkezi olduğunu ihsas etmektedir.⁹³ Yolculukların hicrî 512 ile 549 arasında değişmesi ise kendisinin bu dönemki aktif ilmî hayatına işaret etmektedir; çünkü sadece hicrî 534'te çıktığı ilmî seyahatte bile Cezîratü'l-Hadrâ, Cezîratü Tarif ve Meriye gibi üç yere uğramıştır.

Mu'cem-fehrese literatürü üzerinden bir âlimin âlî isnadlı eserleri, hangi eserleri okuttuğu veya diğer ifadeyle ilmî arka planı, tür ilgisi ve hangi sahalarda meşhur olduğu gibi hususlar elde edilebilir. Benzer şekilde Doğu-Batı İslâm dünyasındaki bölgelerarası veya bölge içi ilmî irtibatları yani bir âlimin hocaları ve talebeleri belirlenebilir. Bu bağlamda mesela rivayet ettiği eserlerin bir kütüphane meydana getirecek kadar çok olduğu ifade edilen⁹⁴ İbn Abdülberr'in kayıp fehresesi, İbn Hayr el-İşbîlî'nin *Fehrese'sinden* hareketle yeniden inşa edilebilir. Bu inşa, İbn Abdülberr'in kaynaklarda İbn Beşkûvâl tarafından kaleme alındığı belirtilen *Şüyûhu'l-fakîh el-Hâfız Ebî Ömer İbn Abdülber en-Nemerî'si* veya müellifi zikredilmeyen *Fehresetü İbn Abdilber'inin*⁹⁵ yeniden oluşturma gayreti olarak da anlaşılabilir.

Neticede mu'cem-fehrese çalışmaları, eserlerin bölgeler arası intikalinin

⁹⁰ İlgili şehirler için tarih sırasına göre bk. İbn Hayr, *Fehrese*, 224, 556, 270/303, 51, 301, 109 (Kurtuba); 157 (Mürsiye); 60, 157, 302 (İşbîliyye); 77 (Cezîratü'l-Hadrâ); 506 (Cezîratü Tarif); 274 (Meriye); 223 (Şilb).

⁹¹ İbn Hayr, *Fehrese*, 246, 274, 280 (eser no: 307, 394, 416).

⁹² İbn Hayr, *Fehrese*, 528 (eser no: 1285)

⁹³ Bir dönem başkent olan Kurtuba'ya selefi İbn Atıyye ve Kâdî İyâz da birden fazla yolculuk yaparken halefi Ruaynî ise İşbîliye'ye iki ziyarette bulunmuştur. Bk. Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü*, 277-279 (Tablo 29, 30, 32).

⁹⁴ Leys Suûd Câsim, "İbn Abdülber en-Nemerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/269.

⁹⁵ el-Mar'aşî, *Mu'cem*, 1/237.

tarihine dair bazı bilgilerin yanı sıra kitapların meşhur ve sahih rivayetlerinin/nüshalarının bölgesel tedâvülü ve bunlar arasındaki tercih sebeplerine dair ayrıntılı bilgiler de kaydetmektedir. Bunların kim vasıtasıyla elde edildiği, asıllarının veya asıllardan kopya edilen asıl mesabesindeki nüshaların hangi döneme kadar mevcut olduğu gibi verileri de isnad zincirleriyle ortaya koymaktadır.⁹⁶ Benzer şekilde öncü şahısların ilmî seyahatlerini tarihleriyle ortaya koyan rihle haritalarını çıkarmak veya bir âlimin ilmî arka planı ve tür ilgisini belirlemek üzere âlî isnadlı eserlerini kaydeden fehresesini elde etmek de mümkündür.

3.2. Bölgelerarası En Fazla Tahsil Edilen Hadis Eserleri

Mu'cem-fehrese literatüründen hareketle Doğu-Batı İslâm dünyasında ilim hayatı boyunca hocalardan serbest okumalar neticesinde elde edilerek zaman ve coğrafya sınırlarını aşan eserler tespit edilebilir. En çok tahammül edilen çalışmaların hangileri olduğunu doğu-batı merkezli listelemek, her iki bölgede müşterek kabul gören müelliflere ve tahsilinde ittifak edilen eserlere dair fikir verecektir. Bölgeler arası en çok tahsil edilen eserlerin sayısı, alt türler, en çok/az kaynaktan geçme, müelliflerin Doğulu ve Batılı olma ile yaşadıkları zaman aralığı gibi noktalar çerçevesinde değerlendirilmesi ise kitap tedavülü ve telif hareketliliğinin arka planını ortaya koyacaktır. Bu yazın, hadis ilimlerinin yanı sıra Kur'ân ilimleri ve tefsir, fıkıh, fıkıh usulü ve usûlüddîn, Arap dili ve edebiyatı,⁹⁷ Muvatta literatürü, siyer ve zühd literatürü gibi İslâmî ilimlerin temel alanları bağlamındaki eserleri ihtiva etmektedir. Biz makale boyutuna uygun olarak yaklaşık altı asır boyunca⁹⁸ Doğu-Batı İslâm dünyasında en fazla okunan temel hadis metinleri ile hadis ilimlerine dair eserlerin tespit ve değerlendirmesiyle yetineceğiz.⁹⁹

⁹⁶ Buhârî'nin Asîlî ve Kâbisî gibi eski asıl nüshaları hakkında bilgi notu için bk. Ruaynî, *Bernâmece*, 75. Tirmizî'nin aslı için bk. Tüçbî, *Bernâmece*, 105-106; İbn Hayr, *Fehrese*, 159 (Muhammed b. Yerbû'un aslı).

⁹⁷ Arap Dili özelinde konuyu inceleyen bir çalışma için bk. Ahmet Eşer, "Doğu-Batı İslâm Dünyasında Arap Dilinin Serüveni", *Yüksek Öğretimde Arapça Eğitimi-2*, ed. Ahmet Ali Çanakçı-Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, (Konya: Palet Yayınları, 2020), 143-158.

⁹⁸ Yaklaşık altı asır kaydı, aşağıdaki listede zikredilen kitapların geçtiği fehrese türü eserler dikkate alınarak verilmiştir. Zira dikkate alınan ilk fehrese müellifi İbn Atıyye (ö. 541/1147) ile son yazar Rûdânî'nin (ö. 1094/1683) vefatı arasında 550 sene bulunmaktadır.

⁹⁹ Bu listelerdeki eserlerin müelliflerinin vefatına göre kronolojik ele alındığı ve makalenin hacmini arttırmamak için geçtiği kaynak isimlerinde kısaltmaya gidildiği belirtilmelidir. İbn Hayr ve İbn Hacer'de hem sayfa hem de parantez içerisinde eser numarası diğer çalışmalarda ise sadece sayfa numarasını belirtmek üzere ilgili kaynaklara şu rumuzlarla işaret edilmiştir: AF= İbn Atıyye, Fihris;

3.2.1. Fehrese-Mu'cem Türü Eserlerde Hadis ve Hadis İlimlerinin Yeri

Kitap naklinin yaygınlaşmaya başladığı dönemde pratik amaçlarla teşekkül eden mu'cem-fehrese literatürüne muhaddisler öncülük ederken mezkûr yazın içerisinde en çok okunan eserlerin de hadis ilimleriyle alakalı olduğu düşünülebilir. Bir âlimin tahsil hayatında hadis ilminin yoğunluğu ise fehreselerdeki hadis kaynaklarının oranını belirlemekle netleştirilebilir. Oran konusunda farklı zaman ve coğrafyayı temsilen İbn Hayr, Ruaynî, İbn Ebû'r-Rebî', Tücbî, Vâdîşî ve İbn Hacer'in eserleri dikkate alınırken bir alt başlıktaki en çok okunan hadis eserlerinin geçtiği kaynaklar listesinde ise daha geniş bir mu'cem-fehrese literatürüne atıf yapılacaktır.

Fehresetü İbn Hayr'da hadis metinlerinden şerhlerine ve ricalinden ileline kadar¹⁰⁰ hadis ilmine dair kaydedilen 281 kitabın, toplam 1258 çalışmaya oranı %22 civarındadır.¹⁰¹ Ruaynî'nin 8'i sadece hadis 3'ü ise hadis-fıkıh yönü ortak olmak üzere 11 üstadının¹⁰² yanı sıra "meşyehatü'l-müsnidîn" başlığıyla kaydedilen 62 üstadı da hadisle meşgul olmuştur.¹⁰³ Hadisi ihtisas sahası olarak seçen toplam 73 hocasının bernâmecindeki 112 hocaya oranı %65 civarındadır.

IG= Kâdî İyâz, Gunye; HF= İbn Hayr, Fehrese; RB= Ruaynî, Bernâmec; IRB= İbn Ebû'r-Rebî', Bernâmec; G= Gubrînî, Unvânu'd-dirâye; TB= Tücbî, Bernâmec; VB= Vâdîşî, Bernâmec; HM= İbn Hacer, el-Mu'cemü'l-müfehres; FM= İbn Fehd, Mu'cemü'ş-şüyüh; SM= Süyûtî, el-Müncem fi'l-mu'cem; RS= Rûdânî, Sılatü'l-halef.

¹⁰⁰ O, hadis ilmini yedi alt başlıkta ele almaktadır. Bunlar: 1. Câmî-sünen türü bazı temel hadis metinleri (zıkrü'l-musannefatî'l müsnede), 2. Musannef türü kitaplar (zıkrü'l-musannefat mütezammine li's-sünen meâ fikhî's-sahâbe ve't-tâbiîn), 3. Sahâbe müsnedleri (ve mine'l-mesânidî'l-müharrece alâ esmâi's-sahâbe), 4. Hadis imamlarının müsnedleri (ve mine'l-mesânidî'l-müharrece alâ hadîsi'l-eimme), 5. Diğer hadis eserleri (ve min sâiri'l-kütübi'l-hadîs min mensûr ve gayri zâlik), 6. Hadis şerh edebiyatı (ve min kütübi şerhi'l-hadîs ve meânih), 7. İlel, ma'rifetü'r-ricâl ve tarih gibi hadis ilimlerine dair eserler (ve min kütübi ileli'l-hadîs ve't-tevârîh ve ma'rifetü'r-ricâl ve gayri zâlik)¹⁰⁰ şeklinde bölüm içi ara başlıklardır. Bahsi geçen yedi alt başlık için sırasıyla bk. İbn Hayr, *Fehrese*, 131-165 (eser no: 151-171=21 kitab), 166-177 (eser no: 172-180=9 kitab), 177-184 (eser no: 181-192=12 kitab), 185-192 (eser no: 193-212=20 kitab), 193-235 (eser no: 213-295=83 kitab), 235-254 (eser no. 296-333=38 kitab), 255-285 (eser no: 334-431=98 kitab).

¹⁰¹ Bahsi geçen 1258 esere ek olarak İbn Hayr'ın kaydettiği fehrese türü 75 çalışmayı dikkate aldığımızda toplam 1333 kitaptan 356'sı hadisle ilgilidir ve bunların bütün eserler içerisindeki oranı ise yaklaşık %27'ye tekabül etmektedir.

¹⁰² Bernâmecin II. bölümü: Hadis, hadis ilimleri ve fıkıh (16) hocalarına tahsis edilmiştir. Bk. Ruaynî, *Bernâmec*, 31-78 (biyografi no: 11-26). Bunlardan sadece fıkıhla ilgilenenler beş kişi dışındaki 11 hocası ya sadece hadis veya hadis-fıkıh birlikte meşgul olmuşlardır. Bk. Ruaynî, *Bernâmec*, 37, 41, 50, 76, 78 (biyografi no: 12, 13, 16, 25, 26).

¹⁰³ Bernâmecin meşyehatü'l-müsnidîn başlığı açıklan v. bölümünde 62 şahıs yer almaktadır. Bk. Ruaynî, *Bernâmec*, 111-179 (biyografi no: 41-102).

İbn Ebü'r-Rebî'in bernâmeceinde zikredilen 35 eserden 9'u hadisle ilgili olup¹⁰⁴ bunun bütün kitaplara oranı %26'dır. Tüçübî'nin sahih, sünen ve müsnedler gibi temel hadis metinleri, hadis-fıkıh eserleri, ehâdis ve tarih başlıklarıyla hadis ilimleriyle alakalı kaydettiği 221 kitap, bernamecindeki 357 eserin yaklaşık %62'sini oluşturmaktadır.¹⁰⁵ Vâdiâşî'nin kaydettiği 238 çalışmadan 143'ü hadis ilimleri ve 12'si fehrese türü eserlerden olmak üzere hadisle alakalı 155 eserin bütün kitaplara oranı %65 civarındadır.¹⁰⁶ İbn Hacer'in ise 1960 kitabı listelediği mu'ceminin altı bölümünde¹⁰⁷ hadis ilimlerine dair kaydettiği 1270 çalışmanın toplam eser sayısına oranı, %65 civarındadır.

Neticede %25 civarında hadis kitâbiyatı ihtiva eden İbn Hayr ve İbn Ebü'r-Rebî'in eserleri hariç Ruaynî, Tüçübî, Vâdiâşî ve İbn Hacer'in ilgili çalışmalarında %65 (2/3) oranında hadis ilimleri eseri kaydedildiği söylenebilir. Mezkûr oranın yüksekliği, yukarıda ifade edildiği üzere mu'cem-fehrese literatürünün ortaya çıkışında muhaddislerin baskın rolünü doğrularken hadis ilmi de İslâmî ilimler arasında ilk sırada yer almaktadır.

3.2.2. En Fazla Tahsil Edilen Hadis Eserleri

3.2.2.1 Temel Hadis Eserleri

Aşağıda hadis tasnifinin altın çağında kaleme alınarak sonraları *Kütüb-i Tis'a* şeklinde tanınan dokuz temel hadis eseri ve geçtiği kaynaklar listelenerek değerlendirilecektir.

Sıra	Kitap ve Müellifleri	Geçtiği Kaynaklar
1	<i>Muvatta' Mâlik</i> (ö. 179/795)	AF, 63; IG, 29; HF, 112 (132); RB, 48; IRB, 68; G, 64; TB, 52; VB, 187; HM, 36 (8); FM, 41; SM, 110; RS, 33
2	<i>Müsnedü Ahmed b.</i>	HF, 179 (183); TB, 121; VB, 198; HM, 129 (476); FM,

¹⁰⁴ İbn Ebü'r-Rebî', *Bernâmece*, Bernâmece, 68-72 (eser no: 5-13).

¹⁰⁵ Tüçübî, *Bernâmece*, 68-128 (sahih-sünen-müsned/14 eser), 139-152 (hadis-fıkıh/15 eser), 152-249 (ehâdis/174 eser), 259-266 (tarih/18 eser).

¹⁰⁶ Vâdiâşî, *Bernâmece*, 188-205, 206, 208, 211, 214-219, 222-224, 229-230, 232-275 (eser no: 8-24, 26, 28, 31, 33-41, 46-49, 58-61, 65-170) [hadis ilimleri toplam 143 kitap], s. 296-299 (eser no: 227-238) [fehrese türü toplam 12 kitap].

¹⁰⁷ Bahsi geçen altı bölüm ve alt başlıkları için sırasıyla bk. İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 25-49 (eser no: 1-37) [Ale'l-ebvâb: mutavvelât ve muhtasarât], 49-51 (eser no: 38-49) [Ale'l-ebvâb: kütübü'l-ehâdis ve'l-âsâr], 129-149 (eser no: 476-548) [mesânîd], 153-188 (eser no: 549-776) [fünûnü'l-hadîs], 191-217 (777-955) [mu'cem-meşyeha ve erbaûn], 221-381 (956-1637) [fevâidü's-şüyûh], 396-401 (1727-1785) [Kütübü'l-ulûm: Hadîsî'l-müccerrede ani'l-esânîd].

	<i>Hanbel</i> (ö. 241/855)	59; SM, 46; RS, 42
3	<i>Müsnedü/Sünenü'd-Dârimî</i> (ö. 255/869)	VB, 201; HM, 41 (18); FM, 42; SM, 167; RS, 351
4	<i>Sahîhu'l-Buhârî</i> (ö. 256/870)	AF, 60; IG, 32; HF, 131 (151); RB, 155; IRB, 68; G, 129; TB, 68; VB, 188; HM, 25 (1); FM, 38; SM, 46; RS, 43
5	<i>Sahîhu Müslim</i> (ö. 261/875)	AF, 63; IG, 35; HF, 135 (152); RB, 166; IRB, 69; G, 269; TB, 83; VB, 192; HM, 27 (2); FM, 45; SM, 58; RS, 54
6	<i>Sünenü İbn Mâce</i> (ö. 273/887)	TB, 117; VB, 200; HM, 35 (7); FM, 49; SM, 63; RS, 66
7	<i>Sünenü Ebî Dâvûd</i> (ö. 275/889)	AF, 69; HF, 140 (153); RB, 43; IRB, 69; TB, 94; VB, 193; HM, 29 (3); FM, 49; SM, 49; RS, 59
8	<i>Câmiu't-Tirmizî</i> (ö. 279/892)	AF, 70; IG, 132; HF, 156 (160); RB, 48; IRB, 70; TB, 99; VB, 194; HM, 31 (4); FM, 65; SM, 114; RS, 63
9	<i>Sünenü'n-Nesâî</i> (ö. 303/915)	AF, 69; IG, 163; HF, 148 (159); RB, 141; IRB, 71; TB, 113; VB, 195; HM, 33 (5); FM, 41; SM, 83; RS, 64

Tablo 2: En Çok Okunan Temel Hadis Eserleri

Bu listeden hareketle bahsi geçen eserlerin yaklaşık altı asır boyunca Doğu ve Batı İslâm dünyasında ortak şekilde tahsil edildiği söylenebilir.¹⁰⁸ Müelliflerinin vefat tarihi itibarıyla 2-3./8-9. asırda telif edilen ve *Kütüb-i Sitte* ismiyle meşhur olanlarının nispeten daha yoğun tahsil edildiği görülmektedir. 12 kaynak eserde zikredilmek suretiyle en fazla rivayet hakkı alınan çalışmalar, İmam Mâlik'in *Muvatta'* ile Buhârî ve Müslim'in *Sahîhayn'*ıdır. En az tahsil edilen kitaplar ise 5 kaynakta nakledilen Dârimî'nin *Sünen'i* ve 6 kaynakta kaydedilen İbn Mâce'nin *Sünen'i*dir.

Mu'cem-fehrese edebiyatının telif hareketliliği hakkında ipuçları sunduğu ifade edilmişti. Örneğin İbn Mâce'nin *Sünen'inin* ilk zikredildiği kaynağın hicrî 730'da vefat eden Tüçübî olması, bu çalışmanın hadis edebiyatında *Kütüb-i Sitte'*ye dahil olup olmama tartışmasıyla uyumludur.¹⁰⁹ Benzer şekilde Dârimî'nin *Sünen'inin* de ilk defa 8./14. asırda vefat eden Tüçübî ve Vâdiâşî tarafından rivayet hakkının elde edildiği görülmektedir. Bahsi geçen eserlerin; ilgili literatüre geç kaydedilmesi İbn Mâce'nin *Kütüb-i Sitte'*ye nispeten geç dahil olmasıyla, az

¹⁰⁸ Geçtiği kaynaklar bölümünde rumuzları verilen ilk müellif İbn Atıyye (ö. 541/1147) ile son müellif Rûdânî'nin (ö. 1094/1683) vefatı arasında 550 sene bulunmaktadır.

¹⁰⁹ İbn Mâce'nin sonradan *Kütüb-i Hamse'*ye dahil olmasını sıhatten çok fayda unsuruna dayandıran bir araştırma için bk. Jonathan AC Brown, "The Canonization of Ibn Mâjah: Authenticity vs. Utility in the Formation of The Sunni Hadith Canon", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 129 | 2011, 169-181.

kaynakta zikredilmesi ise “geçtiği kaynaklar” sütununda kullanılan mu’cem ve fehreselerin bazı ön şartlar taşımasıyla ilişkilidir. Bir eserin bu tür en az üç çalışmada zikredilmesi, kaydedildiği fehresenin matbu olarak günümüze gelmiş olması ve sistematik olarak bir bölgede âlî isnadla tahsil edilmeye başlaması gibi hususlar bunlardandır.

3.2.2.2 Hadis İlimleri Eserleri

Aşağıda hadis ilimlerine dair tahsil edilen eserler, geçtiği kaynaklara rumuzlarla işaret edilmek suretiyle müellifine göre kronolojik olarak listelenerek yorumlanacaktır.

Sıra	Kitap	Müellifi	Geçtiği Kaynaklar
1	<i>Nüsha/Sahıfe</i>	Hemmâm b. Münebbih (ö. 132/750)	HF, 208 (243); HM, 310 (1316); FM, 222; SM, 179; RS, 284
2	<i>Müsned</i>	İbn Cüreyc (ö. 150/767)	HF, 189 (203); HM, 256 (1066); RS, 359
3	<i>Câmi'</i>	Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770)	RB, 44; HM, 88 (254); RS, 200
4	<i>Müsned</i>	Evzâi (ö. 157/774)	HF, 191 (211); HM, 237 (994); RS, 365
5	<i>Câmi'</i>	Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)	HF, 177 (180); HM, 49 (38); RS, 202
6	<i>Müsned</i>	Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)	HF, 188 (200); VB, 202; HM, 297 (1259)
7	<i>Musannef</i>	Hammâd b. Seleme (ö. 167/784)	HF, 173 (176); HM, 50 (39); RS, 368
8	<i>Musannef</i>	Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812)	HF, 166 (172); HM, 50 (40); RS, 368
9	<i>Muhtelifü'l-İhtilâfü'l-hadis</i>	İmam Şâfiî (ö. 204/820)	HF, 246 (308); HM, 41 (16); FM, 275; SM, 201; RS, 130
10	<i>Müsned</i>	Tayâlisî (ö. 204/819)	HF, 181 (185); HM, 133 (481); FM, 76; SM, 83; RS, 352
11	<i>Garîbü'l-hadis</i>	Ma'mer b. Müsennâ	HF, 235 (296); HM, 163

		(ö. 209/824)	(616); RS, 310
12	<i>Musannef</i>	Abdürrezzâk (ö. 211/826)	RB, 44; HF, 167 (173); HM, 50 (41); RS, 368
13	<i>Müsned</i>	Humejdî (ö. 219/834)	HF, 185 (193); VB, 203; HM, 132 (480); FM, 92; SM, 110; RS, 363
14	<i>Şerhu/Garîbü'l-hadîs</i>	Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)	AF, 71; IG, 38; HF, 235 (297); RB, 172; VB, 229; HM, 163 (615); RS, 309
15	<i>Tabakât</i>	İbn Sa'd (ö. 230/845)	HF, 279 (412); HM, 168 (653); RS, 292
16	<i>Musannef</i>	İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849)	HF, 171 (175); HM, 50 (42); RS, 368
17	<i>Müsned</i>	İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849)	AF, 131; HF, 177 (181); RB, 44; HM, 135 (484); RS, 364
18	<i>Tabakât</i>	Halîfe b. Hayyât (ö. 240/855)	AF, 90; HF, 280 (414); HM, 171 (657); RS, 293
19	<i>et-Târîh</i>	Halîfe b. Hayyât (ö. 240/855)	HF, 285 (431); RB, 43; HM, 171 (658); RS, 159
20	<i>et-Târîh</i>	İbn Ebû Hayseme (ö. 279/892)	AF, 88; HF, 258 (343); RB, 43; HM, 167 (643)
21	<i>Müsned</i>	Abd b. Humejd (ö. 249/863)	TB, 125; VB, 123; HM, 134 (482); FM, 64; SM, 110; RS, 351
22	<i>et-Târîh</i>	Fellâs (ö. 249/864)	HF, 265 (359); HM, 173 (671); RS, 158
23	<i>et-Tarîhü'l-evsât</i>	Buhârî (ö. 256/870)	HF, 257 (342); HM, 166 (631); RS, 155
24	<i>et-Tarîhü'l-kebîr</i>	Buhârî (ö. 256/870)	AF, 101; IG, 136; HF, 256 (341); HM, 166 (630); FM, 103; RS, 155
25	<i>et-Târîhü's-sağîr/ ed-Duafâ ve'l-metrukîn</i>	Buhârî (ö. 256/870)	HF, 259 (344); TB, 260; HM, 166, 173 (632, 676); RS, 155
26	<i>Garîbü'l-hadîs</i>	İbn Kuteybe (ö. 276/889)	IG, 48; HF, 237 (298); RB, 44; HM, 163 (618); RS, 310
27	<i>Muhtelifü'l-ihtilâfû'l-</i>	İbn Kuteybe (ö.	HF, 250 (322); HM, 159

	<i>hadis</i>	276/889)	(589); FM, 366; RS, 127
28	<i>Müsned</i>	Bakî b. Mahled (ö. 276/889)	IG, 97; HF, 180 (184); HM, 135 (486); RS, 364
29	<i>Şemâilü'n-nebî</i>	Tirmizî (ö. 279/892)	IG, 132; HF, 193 (214); RB, 44; TB, 110; VB, 208; HM, 79 (209); FM, 41; SM, 57; RS, 273
30	<i>et-Târîh</i>	İbn Ebû Hayseme (ö. 279/892)	AF, 88; HF, 258 (343); RB, 43; HM, 167 (643)
31	<i>Garîbü'l-hadis</i>	İbrahim el-Harbî (ö. 285/899)	HF, 244 (303); RB, 44; HM, 165 (623); RS, 310
32	<i>Müsned</i>	Bezzâr (ö. 292/905)	AF, 131; HF, 178 (182); RB, 44; HM, 139 (498); RS, 352
33	<i>Delâil (Şerhu garîbi'l-hadis ve meânîhi)</i>	Kâsım b. Sâbit-Sâbit b. Hazm (ö. 302/915-313/925)	AF, 140; IG, 202; HF, 241 (302); RB, 44; HM, 164 (619); RS, 310
34	<i>ed-Duafâ ve'l-metrükîn</i>	Nesâî (ö. 303/915)	IG, 41; HF, 261 (349); HM, 174 (678); FM, 68; RS, 289
35	<i>Müsnedü hadîsi Mâlik b. Enes</i>	Nesâî (ö. 303/915)	AF, 132; HF, 186 (195); RB, 54; HM, 348 (1500); RS, 361
36	<i>Sahîh</i>	İbn Huzeyme (ö. 311/924)	HM, 42 (19); FM, 76; RS, 283
37	<i>Sahîhu Ebî Avâne (Müstahrec alâ Sahîhi Müslim)</i>	Ebû Avâne l-İsferâyîni (ö. 316/929)	HM, 44 (22); FM, 76, SM, 137; RS, 283
38	<i>Şerhu meânî'l-âsâr</i>	Tahâvî (ö. 321/933)	HF, 251 (324); HM, 48 (35); FM, 76; SM, 166; RS, 274
39	<i>ed-Duafâ ve'l-metrükîn</i>	Ukaylî (ö. 322/934)	HF, 262 (352); HM, 171 (661); RS, 289
40	<i>el-Cerh ve't-ta'dîl</i>	İbn Ebû Hâtım er-Râzî (ö. 327/938)	HF, 260 (346); TB, 351; HM, 166 (635)
41	<i>Sahîh</i>	İbn Hibbân (ö. 354/965)	HM, 45 (28); FM, 61; SM, 105; RS, 284
42	<i>el-Erbaûne hadîsen</i>	Âcurrî (ö. 360/970)	IG, 98; HF, 198 (222); RB, 165; VB, 265; HM, 210 (905); FM, 237; SM, 202; RS, 73

43	<i>el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî</i>	Râmhürmüzî (ö. 360/971)	HF, 229 (285); VB, 254; HM, 153 (549); FM, 41; RS, 417
44	<i>el-Kâmil fî ma'rifeti'r-ricâl</i>	İbn Adî (ö. 365/976)	HF, 260 (348); HM, 170 (655); RS, 345
45	<i>Sahîhu'l-İsmâilî (Müstahrec alâ Sahîhi'l-Buhârî)</i>	İsmâilî (ö. 371/982)	HM, 43 (21); FM, 95; RS, 283
46	<i>ed-Duafâ ve'l-metrukîn</i>	Ebü'l-Feth el-Ezdî (ö. 374/985)	HF, 263 (353); HM, 172 (663); RS, 289
47	<i>Gaylâniyyât</i>	Dârekutnî (ö. 385/995)	VB, 239; HM, 331 (1417); FM, 192; SM, 46; RS, 311
48	<i>İlelü'l-hadîs</i>	Dârekutnî (ö. 385/995)	IG, 135; HF, 255 (335); RB, 44; HM, 159 (586); RS, 303
49	<i>el-Mü'telif ve'l-muhtelif</i>	Dârekutnî (ö. 385/995)	AF, 97; IG, 68; HF, 270 (380); RS, 423
50	<i>Sünen</i>	Dârekutnî (ö. 385/995)	IG, 135; HF, 161 (161); RB, 142; VB, 196; HM, 46 (30); FM, 68; SM, 84; RS, 262
51	<i>Garîbü'l-hadîs</i>	Hattâbî (ö. 388/998)	HF, 240 (300); RB, 44; HM, 164 (620); RS, 310
52	<i>el-Hidâye ve'l-irşâd</i>	Ahmed b. Muhammed Kelâbâzî (ö. 398/1008)	AF, 126; IG, 135; HF, 275 (397)
53	<i>Târîhu'l-Endelüs ve ricâlühâ</i>	İbnü'l-Faradî (ö. 403/1013)	AF, 90; IG, 163; HF, 272 (385); TB, 262; HM, 181 (733); RS, 156
54	<i>(Ma'rifetü) Ulûmü'l-hadîs</i>	Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014)	IG, 141; HF, 278 (406); RB, 44; TB, 141; HM, 153 (550); RS, 306
55	<i>Sahîhu'l-Hâkim/el-Müstedrek</i>	Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014)	HM, 46 (29); FM, 76; RS, 283
56	<i>Tevîlü müşkili'l-hadîs</i>	İbn Fûrek (ö. 406/1015)	AF, 75; IG, 141; HF, 250 (321)
57	<i>Müştebihü'n-nisbe</i>	Abdülganî b. Saîd el-Ezdî (ö. 409/1018)	AF, 123; IG, 134; HF, 271 (382); RB, 172; TB, 265

58	<i>el-Mü'telif ve'l-muhtelif</i>	Abdülğanî b. Saîd el-Ezdî (ö. 409/1018)	AF, 98; IG, 134; HF, 270 (381); RB, 172; TB, 264
59	<i>Adâbü's-sohbe</i>	Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021)	HF, 195 (217); RB, 44; TB, 254; VB, 261; FM, 62; SM, 228; RS, 100
60	<i>el-Erbaine hadisen</i>	Ebû Nuaym İsfehânî (ö. 430/1038)	IG, 133; HF, 202 (232); RB, 44; VB, 266; HM, 212 (912); FM, 39
61	<i>Müstahrec alâ Sahîhi Müslim</i>	Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038)	HM, 45 (24); FM, 42; SM, 197; RS, 367
62	<i>Riyâzatü'l-müteallimîn</i>	Ebû Nuaym İsfehânî (ö. 430/1038)	IG, 132; HF, 197 (220); RB, 44; TB, 255; VB, 225; HM, 92 (279)
63	<i>eş-Şihâb</i>	Kudâî (ö. 454/1062)	AF, 96; IG, 101; HF, 231 (294); RB, 78; G, 132; TB, 146; VB, 217; HM, 397 (1743); FM, 359; SM, 197; RS, 273
64	<i>et-Târîh</i>	İbn Hazm (ö. 456/1064)	HF, 282 (422); HM, 172 (664); RS, 159
65	<i>el-Câmî li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî</i>	Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)	HF, 321 (536); HM 153 (552); FM, 69; SM, 83; RS, 203
66	<i>er-Rihle fî talebi'l-ilm(hadîs)</i>	Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)	AF, 117; HF, 230 (289); HM, 154 (557); FM, 188; RS, 255
67	<i>Şerefü ashâbi'l-hadis(muhaddisîn)</i>	Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)	AF, 117; HF, 230, 321 (287, 537); HM, 153 (553); FM, 236; RS, 274
68	<i>el-İstiâb fî esmâi's-sahâbe</i>	İbn Abdülber (ö. 463/1071)	IG, 195; HF, 268 (371); RB, 44; VB, 215; HM, 140 (502); FM, 102; RS, 133
69	<i>el-İkmâl</i>	İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082)	IG, 69; HF, 274 (394); RB, 44; TB, 79; HM, 156 (570); RS, 127
70	<i>el-Cem' beyne's-Sahîhayn</i>	Humeydî (ö. 488/1095)	IG, 172; HF, 161 (162); TB, 92; HM, 396 (1731); RS, 199

71	<i>Takyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil</i>	Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105)	AF, 84; IG, 138; HF, 274 (395); RB, 44; HM, 177 (702)
72	<i>el-Mu'îm bi-fevâidi kitâbi Müslim</i>	Mâzerî (ö. 536/1141)	AF, 139; IG, 65; HF, 247 (309); VB, 216
73	<i>eş-Şifâ</i>	Kâdî İyâz (ö. 544/1149)	HF, 361 (695); RB, 168; IRB, 72; TB, 137; VB, 211; HM, 78 (204); FM, 45; SM, 83; RS, 273
74	<i>Ulûmu'l-hadîs</i>	İbnü's-Salâh (ö. 643/1245)	TB, 139; VB, 132; HM, 400 (1776); FM, 92; SM, 110; RS,306

Tablo 3: Hadis İlimlerine Dair En Fazla Tahsil Edilen Eserler

Bahsi geçen eserler; câmi', sünen, musannef, müsned, şerh, ilel, rical ve tarih gibi oldukça geniş bir yelpazeye sahip olup hadis edebiyatının bütün alanlarını kapsamaktadır. Bunlar; 1. *Ale'l-ebvâb* ve *ale'r-ricâl* sistemli hadis metinleri, 2. Tasnif devri eserlerine dayalı şerh, derleme ve cem' nitelikli ya da erbaûn/cüz gibi muhtasar eserler, 3. Garîbü'l-hadîs, ilelü'l-hadîs, ma'rifetü'r-ricâl tarzı hadis ilimleri çalışmaları şeklinde üç başlıkta ele alınabilir.

Listedeki 74 eserden 63'ü, İbn Hayr'ın hadis ilimlerini incelediği yedi başlıkta¹¹⁰ geriye kalan 11 çalışmadan 4'ü müteferrik şekilde farklı başlıklarda zikredilmektedir. Müstahrec/müstedrek türü 6 çalışma ise sadece doğulu mu'cemlere kaydedilirken¹¹¹ İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs*'i ise geç tarihte yazılmıştır. Nihayetinde İbn Hayr, ortak listedeki 74 kitaptan *Ulûmu'l-hadîs* ve 6 adet müstahrec/müstedrek hariç toplam 67 çalışmayı listelemiştir.

Müellifler eser sayısı bakımından incelendiğinde 4 çalışmasıyla Dârekutnî, listede en fazla telifi olan müellifken onu 3'er eseriyle Buhârî ve Ebû Nuaym el-İsfahânî takip etmektedir. Birkaç istisna hariç müelliflerin çoğunun Doğu İslâm

¹¹⁰ Parantez içerisindeki rakamlar, İbn Hayr'ın hadislerle ilgili alt başlığındaki eser sayısını ifade etmek üzere bunların yoğunluğu 1. Zikru'l-musannefatı'l müsne'de (5 eser), 2. Zikru'l-musannefat mütezammine li's-sünen meâ fıkhi's-sahâbe ve't-tâbiîn (3 eser), 3. Ve mine'l-mesânidi'l-müharrece alâ esmâi's-sahâbe (5 eser), 4. Ve mine'l-mesânidi'l-müharrece alâ hadîsi'l-eimme (6 eser), 5. Ve min sâiri kütübi'l-hadîs min mensûr ve gayri zâlik (9 eser), 6. Ve min kütübi şerhi'l-hadîs ve meânih (11 eser), 7. Ve min kütübi ileli'l-hadîs ve't-tevârih ve ma'rifetü'r-ricâl ve gayri zâlik (24 eser) [toplam 63] şeklindedir.

¹¹¹ Müstedrek ve müstahrec türü bu çalışmalar, "sahîhu fülân" terkibiyle doğulu mu'cemlere kaydedilmiş ve tasnif metodu/isimleri seneden önce kısaca zikredilmiştir. İbn Hacer üzerinden ilgili eserlerin isimlendirilmesi takip edilebilir. Bk. İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 42-46 (eser no: 19, 21, 22, 24, 28, 29).

dünyasından olması, hadis eserlerinin telif ve tahsilinde bu bölgenin başat rolünü göstermesi bakımından önemlidir. Batılı fehrese ve bernâmecele kaydedilen bölgeler arası en çok tahsil edilen eserlerin rihleler sonucu Batı İslâm dünyasına taşınması, bu bölgenin doğudan müstağni kal(a)madığını da ortaya koymaktadır.¹¹²

Listedeki eserlerin, kaynak olarak kaydedildikleri mu'cem-fehreseler dikkate alınarak bölgesel tasnif edilmeleri mümkündür. Böyle bir tasnif, coğrafyanın eser ilgisini yansıtaacağı gibi bölgeler arası kitap intikali ve telif hareketliliğinin boyutları hakkında da fikir verebilir. Örneğin *Sahîhu İbn Huzeyme*, *Sahîhu Ebî Avâne (Müstahrec alâ Sahîhi Müslim)*, *Sahîhu İbn Hibbân*, *Müstahrec alâ Sahîhi Müslim* (Ebû Nuaym el-İsfahânî), *Sahîhu'l-Hâkim (el-Müstedrek)* ve *Sahîhu'l-İsmâilî (Müstahrec alâ Sahîhi'l-Buhârî)*, sadece Doğu İslâm dünyasında rivayet hakkı alınan altı çalışmadır. Diğer taraftan Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin *el-Hidâye ve'l-irşâd*'i, İbn Fûrek'in *Te'vîlü müşkili'l-hadis*'i, Abdülganî b. Saîd el-Ezdî'nin *Müştebihü'n-nisbe* ve *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*i ve Mâzerî'nin *el-Mu'îm*'i ise sadece Batı İslâm dünyasında icazeti alınarak o bölgedeki fehreselere kaydedilen beş eserdir.

Bir ilim dalı içerisinde gerek eserin konusu gerekse müellifinin şöhreti ve âlî isnada sahip olmasına binaen bazı kitaplara yoğun teveccüh gösterildiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede ele alındığında en çok tahsil edilen eser, 11 kaynakta geçen Kudâî'nin *eş-Şihâb*'idir. 9 kaynakta zikredilen Tirmizî'nin *Şemâilü'n-nebî*'si ve Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sı ise mu'cem-fehrese türü eserlerde kendilerine sıklıkla atıf yapılan diğer çalışmalardır. Öte yandan en az tahsil edilen çalışmalar ise fehrese türü üç esere kaydedilen İbn Cüreyc'in *Müsned*'i, Ma'mer b. Râşid'in *Câmî*'i, Evzâî'nin *Müsned*'i, Süfyân es-Sevrî'nin *Câmî*'i ve *Müsned*'i gibi yirmi eserdir. Bu sayısal veriler, ilk bakışta *eş-Şihâb* ve *eş-Şifâ* gibi popüler bazı metinlerin öne çıktığı ve hadis metinleri başta olmak üzere hadis ilimlerine dair eserlere gösterilen ilginin zamanla azalarak hadis tedrisatında bir düşünüş yaşandığı izlenimi vermektedir. Böyle bir tablonun ortaya çıkması, mezkûr kitapların teberrük vesilesi kılınması ve camilerde umûma açık vaaz ve ders

¹¹² Hicrî ilk dört asırda Endülüslü âlimlerin rihlelerini sebepleri, süresi, ekonomik ve sosyal boyutuyla inceleyen bir tez için bk. Fatma Büşra Çoban, *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri* - Hicrî ilk dört asır- (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019, 29-74. Endülüslü âlimlerin 11-13. (hicrî 5-7.) asırlarda gerek bölge içinde gerekse Doğu İslâm dünyasına yaptıkları yolculukları inceleyen bir araştırma için bk. Yann Dejugnat, *Le Voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus. Genèse et affirmation d'une culture du voyage (XIe-XIIIe siècle)*, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Doktora Tezi, 2010. Tabakât ve mu'cem türü metinlerden hareketle Endülüslü özelinde rihle haritası hazırlayan bir proje için bk. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), "La rihla de los ulemas andalusies" (Erişim 28 Mayıs 2021) https://www.eea.csic.es/pua/graficos/mapa_rihla.php

kitabı olarak okunmasıyla alakalı olabilir. Diğer taraftan sayı çokluğu kriteri dikkate alınsa dahi örneğin *eş-Şihâb* 11 kaynakta zikredilirken bir önceki tabloda belirtildiği üzere 12 kaynağa kaydedilen *Muvatta'*, *Sahîhu'l-Buhârî* ve *Sahîhu Müslim*'in daha çok tahsil edildiği söylenebilir. Son olarak *eş-Şihâb*'in ve *eş-Şifâ*'nın kaydedildiği fehrese müellifleri ile bu iki çalışmanın yazarlarının Mağrib bölgesinden olmasının tahsil kolaylığına sebep olduğu düşünülebilir. Nitekim fehrese türü 11 eserde zikredilen *eş-Şihâb*'in 7'sinin,¹¹³ 8 çalışmaya kaydedilen *eş-Şifâ*'nın 5'inin¹¹⁴ yani yaklaşık 2/3'ünün Endüslü yazarlar tarafından kaleme alındığı görülmektedir.

Neticede Doğu-Batı İslâm dünyası arasında ortak bilgi akışı olduğu ve benzer eserlerin yoğun şekilde tahsil edildiği söylenebilir. Böylece her iki bölgeden ilim talebeleri, alanın klasiklerini okuyarak ilim hayatının ileri merhalelerine erişmişler ve ortak kültür arka planına sahip olmuşlardır. Nitekim sadece Doğu İslâm dünyasında tahsil edilen 6, yalnızca Batı İslâm dünyasında tahsil edilen 5 kitap hariç geriye kalan 63 çalışmanın yani eserlerin büyük çoğunluğunun bölgelerarası müşterek tedris edilmesi de bunu teyit etmektedir.

Sonuç

Farklı coğrafya ve tarihlerde fehrese edebiyatını anlatmak üzere mu'cem, meşyeha, fehrese, bernâmec ve sebet başta olmak üzere isnad/sened ve takyîd terimleri de sıklıkla kullanılmıştır. Meşyeha, mu'cem ve sebet daha çok Doğu İslâm dünyasında fehrese ve bernâmec ise Batı İslâm dünyasında tercih edilen tasnif metotlarıdır. Bunlar, genel olarak muhtevasına göre hoca, kitap ve bu ikisini birleştiren memzûc yöntemle; telif şekline göre ise mensur, manzum ve şekilli tarzda tasnif edilmişlerdir.

Bir fehreseyi kimin yazdığı sorusu, hoca ve talebe şeklinde cevaplanabilir. Meşhur muhaddislerin âlî silsilelerini elde etmek isteyen hadis talebeleri; hocalarının mevcut meşyehasından zeyl, intikâ ve ihtisar tarzında seçmeler yaparak veya baştan tasnif ederek onlar adına mu'cem-fehrese derliyorlardı. Hoca olarak bir ilim adamı ise eğitim-öğretim hayatının ihtisas veya telif/tedris denilebilecek ikinci ve üçüncü aşamasında hem hocalarını tanıtmak hem de dağılık haldeki rivayet malzemesini ve çok sayıdaki icazetini bir araya getirmek amacıyla mu'cem türü eserini telif ediyordu. Dolayısıyla bu tür eserlerin yazılma

¹¹³ Hadis ilimlerine dair en fazla okunan eserler listesini dikkate aldığımızda *eş-Şihâb*'in kaydedildiği 11 çalışmadan 7 tanesi İbn Atıyye'den Vâdîâşî'ye Endüslü fehrese-bernamec müelliflerine aittir. Bk. AF, 96; IG, 101; HF, 231 (294); RB, 78; G, 132; TB, 146; VB, 217.

¹¹⁴ *eş-Şifâ*'nın zikredildiği 8 çalışmadan 5'i İbn Hayr'dan Vâdîâşî'ye Endüslü yazarlara aittir. Bk. HF, 361 (695); RB, 168; IRB, 72; TB, 137; VB, 211.

gayesi; hocalarını ve merviyatını tanıtarak ilim yolunda geçen ömürlerinin hâsilasını ortaya koymayı arzulayan hocalar, hocalarının hocalarını ve rivâyetlerini bilmek isteyen talebeler ve “ilmin bereketi, onu kâiline isnad etmektir” fehvasıyla bu iki halkayı birleştiren isnad olmak üzere üç kısımdır.

Mu’cem-fehrese türü çalışmaların kaynakları, yazılı ve sözlü olmak üzere iki gruptur. Yazılı kaynaklar; ilim hayatı boyunca elde edilen icazetler ve mektuplar başta olmak üzere semâ ve tıbak kayıtları, diğer mu’cem-fehrese çalışmaları, tarih ve biyografi eserleri ile rihle kitaplarıdır. Sözlü kaynaklar ise bizzat hocalardan, mülazemeti çok olan talebelere veya yakınlarından elde edilen şifahi bilgilerdir. Mu’cem ve fehrese kitâbiyatı ise tabakât-terâcim başta olmak üzere *Kütüb-i Sitte* ricali, tarih ve diğer mu’cem-fehrese türü eserlere kaynaklık etmiştir.

Fehrese ve bernâmec gibi isimlerle anılmasa da ilk üç asırda meşhur hadis imamlarının hocaları veya rivayetlerini müstakil veya memzûc şekilde inceleyen cüz, sahife, nüsha, şüyûh (meşyeha, meşâyih, esmâü’r-ruvât/şüyûh) gibi bazı edebî türler kaleme alınmıştır. Fehrese-mu’cem ve yakın literatürün farklı esaslarla ilk örneklerinin kaleme alınmasından hareketle 4-6./10-12. asırlara denk gelen dönem, bu edebiyatın doğuş devresi olarak nitelenebilir. Hocalar ve merviyatın yarı alfabetik veya farklı kriterlerle bir araya getirildiği meşyehalar, alfabetik esaslı mu’cem türüne dönüşürken mu’cem, fehrese ve bernâmec isimleriyle ilk telifler ile hanım hocalara (muhaddiselere) ait meşyehalar da bu devrede görülmeye başlanmıştır.

Manzum meşyehalar, Kur’ân ilimleri ve fıkıh gibi tek bir alana dair mu’cemler, fehrese müelliflerine ait rihle kitapları (er-rahâlât el-fehresiyye) ve hoca esaslı erbaûn türlerinin teşekkülü gerçekleştiği dönem ise fehrese literatüründe sistematikleşme merhalesi sayılabilir. Irâkî ve İbn Hacer gibi önde gelen hadis hafızlarının yaşadığı, hoca ve eser için iki farklı mu’cem-fehresenin kaleme alındığı bu aşamada yapılan çalışmalar; hacim, muhteva ve hoca sayısı itibarıyla artarak ansiklopedik hüviyete kavuşmuştur.

Son olarak isnadı muhafaza ve teberrük aşamasında ise teberrükten de olsa isnadın devamı için icâzet-i âmme sorgulanmamış ve kitap isnadlarının yalnızca İbn Hacer ve Süyûtî gibi hadis hafızlarıyla müellifleri arasındaki kısmı zikredilmiştir. İsnadın müelliflerle mezkûr hafızlar arasındaki bölümü ise mukaddime veya metin içerisine topluca kaydedilmiştir. Diğer taraftan yine bu aşamada hadis-tasavvuf isnadlarının iç içe geçerek iki disiplin birbirine eklenmiş bir görüntü arz etmeye başlamıştır. Bununla birlikte son dönemde dârülhadis gibi medrese veya özel olarak hoca esaslı klasik icazetli eğitime gösterilen teveccüh yerini diploma esaslı sınırlı ve resmî okul müfredatına bırakmıştır.

Âlf isnadlı kitaplar ile hadis cüzlerini görmek ve hocaların vasıfları ile rivayetlerini

bilmek isteyen kimseye mu'cem/fehrese tetkik etmesini tavsiye eden Zehebî'nin vurgusu dikkate alındığında bu literatürün öneminin kitap, isnad ve hocalar çerçevesinde ortaya çıktığı söylenebilir.

Mu'cem-fehrese türü eserler; bir kitabın hangi coğrafyaya ne zaman intikal ettiğini göstermesi, hangi nüshalarının rivayet hakkının alındığını ortaya koyması, kitapların/meşhur rivayetlerin bir bölgeye giriş tarihi ve hangi döneme kadar okunduğuna dair bilgiler sunmaktadır. Hattâbî'nin *A'lâmü's-sünen'i* ve Ebû Ali el-Gassânî'nin *Takyîdü'l-mühmel'i* örneklerinde olduğu gibi bir eserin Doğu-Batı İslâm dünyası arasındaki yolculuklarının, fehrese-mu'cem türü eserlere kaydedilen isnadlardan elde edilebileceği görülmüştür. Bu inceleme, aynı zamanda mu'cem-fehrese sahibi âlimin öne çıkan hocaları, bölgeler arası kitap intikaline katkı sağlayan medar râviler ve âlî senedli âlimlerin tespitine imkan vermektedir.

Mu'cem-fehreselerin önemli fonksiyonlarından birisi, bir muhaddisin hatta hocalarının ilmî seyahatlerini teyit etmesidir. Mesela İbn Hayr'ın hicrî 512 ile 549 arasında Endülüs'ün yedi ilim merkezine yolculuk yapması, onun aktif ilmî hayatının bu döneme tekabül ettiğine işaret etmektedir. Diğer taraftan satır aralarından elde edilen bilgiler, şehir tarihleri ve tabakât-terâcim kitaplarına ek bazı veriler sağlama veya o kaynaklardaki bilgileri onaylama gibi bir fonksiyona da sahiptir.

Bir âlimin âlî isnadla elde ederek okuttuğu eserler, en önemli hocaları ve uzun süre yanında bulunan talebeleri, eser tahammül yöntemleri, yeri ve zamanı ile ders arkadaşları gibi hususların kısmen de olsa belirlenmesi bu literatür aracılığıyla mümkündür. Diğer taraftan bu yazın, bir âlimin ilmî ve kültürel arka planını kavramak ve deyim yerindeyse onun kütüphanesi şeklinde isimlendirilebilecek günümüze ulaşmayan bazı fehreseleri inşa da imkan vermektedir.

Fehreselere kaydedilen eserlerin incelenmesi, bir ilim adamının şahsî ilgisinin ipuçlarını vereceği gibi belirli bir coğrafya ve dönemde okutulan kitaplara dair de bilgi sunmaktadır. Eğitim-öğretim veya telif hareketliliğini yansıtan birincil elden kaynaklar sayılabilecek bu kitâbiyat, hem Doğu-Batı İslâm dünyasında ortak veya bölgesel okutulan eserleri hem de bir alan ve alt branşlarındaki telif ilgisini de ortaya koymaktadır. Örneğin Doğu-Batı İslâm dünyasında İslâmî ilimlere dair en fazla tahsil edilen eserler arasında 74 adetle hadis öne çıkmaktadır. Bunlardan ilâ, tarih ve ma'rîfetü'r-ricâl gibi hadis ilimlerine ait 24 eser alt tür ilgisini; 3-5./9-11. asırlarda telif edilen 63 çalışma ise hadis edebiyatının oluşumunda bu zaman diliminin başat rolünü göstermesi bakımından önemlidir.

Kaynakça

- Akpınar, Cemil. "İcazet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Albayrak, Ali. *Buhârî Sonrası el-Câmiu's-Sahîh: Nüsha Farklılıkları Hatalar, Tashihler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Aykut, A. Said. "İbn Battûta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/361-368. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- el-Basrî, Abdullah b. Sâlim. *el-İmdâd fî ma'rifeti uluvvi'l-İsnâd*. thk. el-Arabî el-Dâiz el-Feryâtî. Riyad: Dâru't-Tevhîd, 1427/2006.
- Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Berkey, Jonathan. "Women and Islamic Education in Mamluk Period". *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. ed. Nikki R. Keddie. 143-157. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Câsim, Leys Suûd. "İbn Abdülber en-Nemerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/269-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- CSIC, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. "La rihla de los ulemas andalusíes". Erişim 28 Mayıs 2021. https://www.eea.csic.es/pua/graficos/mapa_rihla.php
- Çoban, Fatma Büşra. *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri -Hicrî ilk dört asır-*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Davidson, Garrett A. *Carrying on the Tradition: An Intellectual and Social History of Post-Canonical Hadîth Transmission*. Chicago: The Chicago University, Doktora Tezi, 2014.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *İmdâdü'l-fettâh bi-esânîdi ve merviyâtî's-Şeyh Abdülfettâh*. tahrîc: Muhammed b. Abdullah Âli Reşîd. Riyâd: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, 1419/1999.
- Eren, Mehmet. "Kadınların Hadis İlimine Katkıları". *AÜİFD* 44/1 (2003). 88-104.
- Eşer, Ahmet. *Hadis İliminde Fehrese Literatürü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Eşer, Ahmet. "Doğu-Batı İslâm Dünyasında Arap Dilinin Serüveni". *Yüksek Öğretimde Arapça Eğitimi-2*. ed. Ahmet Ali Çanakçı-Asem Hamdy Ahmed Abdelghany. 143-158. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Fierro, M. Isabel. "La Fahrâsa de Ibn Tallâ". *EOBA* 2 (1989). 277-297.
- Fierro, M. Isabel. "The other edge: the Maghrib in the Mashriq". *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton, 1935-2018*. ed. Sabine Schmidtke. 354-358. NJ: Gorgias Press, 2018.
- el-Fihri, Ahmed b. Yusuf. *Fihristü'l-Leblî*. thk. Yasin Ayyâş-Avvâd Abdurabbih Ebû Zîne. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1987.
- Hermosilla, M. J. *Los maestros del qadi iyad: La gunya, Edición estudio y notas*. İspanya: Universidad de Barcelona, Doktora Tezi, 1978.
- Hilali, Asma-Sublet, Jacqueline. "The Masters' Repertoire (Mashyakha) and the Quest for

- Knowledge". *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change* (1. cilt). ed. Sebastian Günther. 417-448. Boston: Brill, 2020.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Fütûh. *Cezvetü'l-muktebis*. Kahire: Dâru'l-Mısıryye li'n-Neşr ve't-Te'lîf, 1386/1966.
- Imad, Hânî. *Kütübü'l-berâmic ve'l-fehârisi'l-enderüsiyye*. Amman: Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1413/1993.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahman el-Endelüsî. *Fihrisü İbn Atıyye*. thk. Muhammed ez-Zâhî-Muhammed Ebü'l-Ecfân. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1403/1983.
- İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mesûd b. Mûsâ el-Endelüsî. *es-Sıla*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, 1410/1989.
- İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik. *Kitâbu's-sıla fî târihi eimmeti'l-Endelüs*. thk. İzzet el-Attâr el-Hüseynî. Kahire: Mektebetü Hancî, 1374/1955.
- İbn Ebü'r-Rebî'. *Bernâmecü İbn Ebü'r-Rebî'*. thk. Abdülazîz Ehvânî. *Mecelletü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye* 1/2 (1955). 255-271.
- İbn Fehd, Necmüddîn. *Mu'cemü's-şüyûh*. thk. Muhammed ez-Zâhî. Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1402/1982.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Mecmau'l-müesses*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992/1413.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. thk. Muhammed Şekûr Beyânûnî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed el-İşbîlî. *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmud Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/2009.
- el-İsmailî, Ebû Bekr Ahmed b. İbrahim b. İsmail. *Kitâbü'l-mu'cem fî esâmî şüyûhi Ebî Bekr el-İsmâilî*. thk. Ziyâd Muhammed Mansûr. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1410/1990.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *el-Gunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*. thk. Mâhir Züheyr Cerrâr. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Kandemir, M. Yaşar. "Fehrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/297-279. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- el-Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâât*. thk. İhsan Abbas. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- el-Mar'aşlî, Yûsuf Abdurrahman. *Mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-fehâris ve'l-berâmic ve'l-esbât*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2002.
- Marin, Manuela. "Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales". *EOBA* 3 (1990), 257-306.
- Muhanna, Elias İbrahim. *Encyclopaedism in the Mamluk Period: The Composition of Shihâb al-Dîn al-Nuwayrî's (d. 1333) al-Nihâyat al-Arab fî Funûn al-Adab*. Cambridge: Harward University, Doktora Tezi, 2012.

- Ömerî, Ekrem Ziya. *Mevâridü'l-Hatîbi'l-Bağdâdî fî Târîhi Bağdâd*. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Özsoy, Abdulvahap. *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*. Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 2016.
- Öztoprak, Mustafa. "Endülüs Hadisçiliğinde Sahîhayn Algısı ve Endülüs Hadisçiliğiyle Karşılaştırılması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2013). 109-136.
- Reynolds, Dwight F. (ed.). *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Londra: Berkeley-Los Angeles: California University Press, 2001.
- Ruaynî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-İşbîlî. *Bernâmeçü şüyûhi'r-Ruaynî*. thk. İbrahim Şebbûh. Dimaşk: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî, 1381/1962.
- Rûdânî, Muhammed b. Süleymân. *Sılatü'l-halef bi-mevsûli's-selef*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1408/1988.
- Sandıkçı, S. Kemal. "Hemmâm b. Münebbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/189. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Müntehab min Mu'cemi şüyûhi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*. nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1996.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fî'l-Mu'cemi'l-kebir*. thk. Münîre Nâcî Sâlim. Bağdad: Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1395/1975.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müncem fî'l-mu'cem*. thk. İbrahim Bâcis Abdülmecîd. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995/1415.
- Şaban Halîfe, Abdülaziz *Fehârisü's-şüyûh inde ulemâi'l-müslimîn -dirâse neşr ve hasr-*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 1431/2010.
- Şâkir, Mahmûd Abdülmün'im. *İbn Hacer el-Askalânî ve dirâsetü musannefâtihî ve menhecihî ve mevâridihî fî kitâbihî'l-İsâbe*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003.
- Vâdîşî, Şemsüddîn Muhammed b. Câbir. *Bernâmeçü İbn Câbir el-Vâdîşî*. thk. Muhammed Habîb el-Hîle. Tunus: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1401/1981.
- Vizcaino, J. Manuel. "el-Barnamay de Ibn al-Barraq". *Sharq el-Andalus* 9 (1992). 47-81.
- et-Terğî, Abdullah el-Murâbit. *Fehârisü ulemâi'l-Mağrib münzü'n-neş'eti hattâ nihâyeti'l-karnî's-sâniye aşer el-hicrî*. Tıtvân: Câmîatü Abdilmelik es-Sa'dî, 1999/1420.
- et-Tücbî, Ebü'l-Kâsım Alemüddîn Kâsım b. Yusuf es-Sebtî. *Bernâmeçü't-Tücbî*. thk. Abdülhafız Mansûr. Tunus: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1401/1981.
- Yann Dejgnat, *Le Voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus. Genèse et affirmation d'une culture du voyage (XIe-XIIIe siècle)*, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Doktora Tezi, 2010.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mu'cemü şüyûhi'z-Zehebî*. thk. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990).
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.

Tefsir İlminin Bilinmeyen Siması Molla Huveys; Hayatı ve Beyânu'l-Me'âni Adlı Tefsiri*

Öz: Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması için geçmişten günümüze çokça gayret sarf edilmiştir. Makalemizin konusu olan Molla Huveys ve tefsiri de bu zincirin bir halkasıdır. 1880-1978 yılları arasında yaşamış, hem Suriye'de hem de Irak'ın kuzey bölgelerinde hâkimlik/kâdılık görevlerinde bulunmuştur. Yazar, 1936-1939 yılları arasında "Beyânu'l-me'âni 'ala hasebi tertibi'n-nüzûl" adıyla ilk kez surelerin nüzûl sıralamasına göre tefsirini kaleme almış ve eser 1962 yılında sadece bir kez basılmıştır. Altı ciltten oluşan tefsirin ilk dört cildi Mekki sûreleri içerirken son iki cildi Medeni sûreleri barındırmaktadır. Kendi alanında ilk sayılan ve Türkiye'de de tanınmayan bu müfessirin tanıtımı ve tefsir metodunu açığa çıkarmak için bu makaleyi kaleme aldık. Makale üç ana başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta müellifin hayatı, eserleri ve tefsirinin genel özellikleri incelenmiştir. İkinci bölümde eser, rivâyet ve dirâyet tefsir yöntemi açısından ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise Kur'an tarihi, seb'î nüzûl, Mekki-Medenî, nesh, tekrar, garibu'l-Kur'an ve fezâilu'l-Kur'an gibi tefsirinde yer verdiği Kur'an ilimleri irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nüzûl Sıralı Tefsir, Molla Huveys, Beyânu'l-me'âni, Metod.

Seyfullah
EFE** ID

Mehmet
AYDEMİR*** ID

The Unfamous Person in Science of Tafsir, Mullah Huveys; His Life and His Commentary *Beyân al-Me'âni*

Abstract: From past to present, many efforts have been made to understand the Qur'an. Author had lived between 1880 and 1978. He was a judge/qâdi in northern regions of Syria and Iraq in those years. He wrote his tafsir called "Beyân al-me'âni 'ala hasebi tar-teeb an-nozoul" between 1936-1939, and he had the opportunity to publish the commentary which he wrote only one time in 1962. We have written this article for introducing this tafsir, who is considered to be the first in this field and whose name is known only in Turkey, and finding out his tafsir method. His tafsir consists of six volumes. While the first four volumes of it contain Makki surahs, the last two volumes contain Madani surahs. The article consists of three main titles. In the first chapter, the life of the author, his works and general features of his commentary were examined. In the second part, the narration (riwayah) and reasonal (dirayah) elements of tafsir are discussed. In the third chapter, the Qur'anic sciences like abrogation, which he included in his commentary, were examined.

Keywords: Tafsir, Chronological Order Tafsir, Mullah Huveys, Beyân al-me'âni, Method.

* Bu çalışma, Mehmet Aydemir'in "Beyânu'l-Meâni Bağlamında Molla Huveys'in Tefsir Yöntemi" başlıklı yüksek lisans tezinden özetlenmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi Birgivi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, E-posta: seyfullah.efee@ege.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0296-0104>.

*** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, E-posta: mehmet.aydemir.957@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0775-5257>.

Giriş

İnsanların hidâyet kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması onun indiği dönemi bilmeye ve o dönemi anlamaya bağlıdır. Çünkü hiçbir metin indiği dönemin kültürü ve bilgisinden müstağni okunamaz. Bu konunun öneminden kaynaklı âlimler, sûreleri/âyetleri tasnif ederken Mekke döneminde ve Medine döneminde inen sûre/âyetler şeklinde ayrıma tabii tutmuşlardır. Ayrıca sûrelerin ve âyetlerin bu şekilde tasnif edilmesinin öneminden ötürü âlimler siyer ve esbâb-ı nüzûl ilmiyle ilgilenmişler ve bu ilimlerle ilgili müstakil eserler kaleme almışlardır. Çünkü bu ilimler bilinmeden sûre/âyet tasnifi hakkında yorumda bulunulamaz.

Sûre/âyetlerin tarihlendirilmesinin önemi sebebiyle son dönem âlimleri nüzûl sıralı tefsirler kaleme almışlardır. Makalemize konu olan Molla Huveyş'in "Beyânu'l-me'ânî" adlı nüzûl sıralı tefsiri de Kur'ân'ın anlaşılması noktasında önemli bir yere sahip olup eser yalnızca bir baskı yaptığından ilim dünyasında nüzûl sıralı tefsir alanında ilk kabul edilen İzzet Derveze kadar tanınır değildir. Bu sebeple müfessirin Türkiye'deki yapılan çalışmalarda daha tanınır hale gelmesi için bu çalışmayı oluşturmayı kararlaştırdık. Özellikle Türkiye'de müellif üzerinde hiçbir çalışmanın olmaması bu makaleyi kaleme almada etkili bir neden olmuştur. Böylece müfessir Türk ilim dünyasında daha tanınır hale gelerek bir eksiklik giderilecektir.

İslâmî ilimlerin bir çok alanında eser telif eden Huveyş'in en meşhur/en önemli eseri tefsiridir. Bu tefsir altı ciltten oluşmaktadır. Sırasıyla ilk dört cilt Mekkî, son iki cilt ise Medenî sûreleri içermektedir. Müfessirin nüzul sıralı tefsirini hazırlarken hangi sıralamayı esas aldığı belli olmamakla beraber kendisi bu konu hakkında yararlandığı kaynakların isimlerini zikretmektedir.

Müfessir Huveyş tefsirini 1936-1939 yılları arasında yazmıştır. Çeşitli düzeltmeler ve imkânsızlıklardan 1962 yılında tefsirini basmayı başarabilmiştir. Müfessirin tefsirinde rivâyet ve dirâyet unsurları hâkim bir şekilde kullanılmaktadır. Rivâyet unsurları altında özellikle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine yer vermekte, bunun en çok kullandığı yöntem olduğu bariz bir şekilde fark edilmektedir. Bunun yanında Kur'ân'ı hadis, sahabe ve tabiîn tefsiriyle de yorumlamaktadır. İsrâiliyatla ilgili ise hem bu rivâyetleri eleştirmekte hem de bunları tefsirinde kullanmaktadır. Dirayet unsurları altında ise dil bilimsel, kelâmî, fikhî ve ilmî tefsir yöntemine başvurmaktadır.

Molla Huveyş sûrelerin ve âyetlerin tarihlendirilmesi hususunda Kur'ân ilimlerinden esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî ilmine ayrı bir önem vermekte hatta bu ilimlerle alakalı gelen rivayetleri ince eleyip sık dokuyarak incelemektedir. Bu rivayetleri çeşitli sebeplerden kaynaklı eleştirdiği ve reddettiği de görülmektedir. Bunun yanında müfessir Kur'ân tarihi, garibu'l-Kur'ân ve tekraru'l-Kur'ân konularına değinmektedir. Fezâilu'l-Kur'ân ile ilgili

rivayetlere şüpheyle yaklaşmakla beraber tefsirinde az da olsa kullanmaktadır. Ayrıca nesh ilmiyle ilgili bazı şüphelerinden Kur'ân'da neshin olmadığını dile getirmektedir.

1.1. Hayatı

Irak'ın Âne beldesinde 1880 yılında doğan Huveyş'in tam adı Abdulkadir b. Muhammed Huveyş b. Mahmud b. Hızır Âl Ğâzî el-Ânî'dir.¹ Evlerinin avlusunda babasının ona ders vermesinden dolayı Huveyş, doğduğu yere nispetle Ânî, yaşadığı yere nispetle Deyrizorî ve Saraya Câmî'inde halka vaazlar irad ettiğinden Saraya Cami'nin Hâtibi şeklinde adlandırılmıştır. Kendisi tefsirinin son kısmında Hz. Ali'ye kadar giden şeceresini² verdiğiinden seyyid olarak da bilinir.

Molla Huveyş'in babası Âne şehrinin kâdısı olduğundan ilminin bir kısmını ondan almıştır.³ Âne şehrindeki devlet okullarında okumuş, ailesiyle beraber Bağdat'a taşınmış ve Ebû Hanîfe Mescidi'nde şer'î ilimler okumuştur. Ayrıca avukatlık diploması da almıştır. Bunlarla yetinmeyen Huveyş, Dimaşk'ın bazı âlimlerinden ders almaya da devam etmiştir.⁴

Müellif, eğitimini tamamladıktan sonra şer'î mahkemede çalışmak için Deyrizor'a gitmiş ve ömrünün çoğunu çeşitli mahkemelerde üst düzey görevlerde geçirmiştir.⁵

Huveyş üç defa evlenmiş ve on üç çocuk babasıdır. Molla Huveyş, 15 Rebiu'l-Evvel 1398/22 Şubat 1978 yılında⁶ vefat etmiştir. 98 yıl yaşayan Huveyş ardında birçok eser bırakmıştır.

1.2. Eserleri

Molla Huveyş, toplam 11 eser kaleme almıştır. Bunlar tecvid, biyografi, dil bilgisi, vaaz-hutbe, tevhid ilmi/kelam ve ferâiz alanlarındadır. Molla Huveyş üzerinde

¹ Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *el-Müstedrek 'alâ tetimmeti'l-a'lâm li'z-Ziriklî* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2002), 63; Muhammed Riyaz Mâlih - Nizar Abâza, *İtmâmu'l- a'lâm* (Beirut: Dâru Sâdir, 1999), 163.

² Abdulkadir b. Muhammed Huveyş b. Mahmud b. Hızır Âl Ğâzî el-Ânî, *Beyânu'l-me'ânî 'alâ hasebi tertibi'n-nuzûl* (Dimaşk: Matbaatu't-Terakkî, h. 1382), 6/524-525.

³ Taha Muhammed Fâris, *Tefâsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beirut: Dâru'-Feth, 2011), 633.

⁴ Taha Faris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, 634.

⁵ Seyyid Muhammed Ali Ayâzî, *el-Müfessirûn hayatuhum ve menhecuhum* (Tahran: Vezaretü's-Sekâfetü ve'l-İrşâdü'l-İslamî, h. 1386), 1/325; Mehmet Aydemir, *Beyânu'l-Meânî Bağlamında Molla Huveyş'in Tefsir Yöntemi* (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021, İzmir), 4-5.

⁶ Taha Faris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, 643; Ayâzî, *el-Müfessirûn*, 1/325.

inceleme yaparken eserlerinin matbu olup olmadığı hakkında bir karışıklık olduğunu tespit ettik. Örneğin Taha Faris, yalnızca tefsirinin matbu olduğunu söylerken,⁷ Âmine Fazıl ise “tefsiri ve ferâiz ile ilgili yazdığı eserin elimizde olduğunu diğerlerinin kaybolduğunu” söylemektedir.⁸ Eserleri şu şekildedir:

1. Beyânu'l-me'ânî 'alâ hasebi tertibi'n-nuzûl⁹
2. el-İrşâd¹⁰ fî zemeni Reşâd (Sultan Reşâd zamanında vermiş olduğu hutbeler)
3. Ahsenu'l-beyân fî tecvîdi'l-Kur'ân¹¹
4. Ahsenu'l-kavl fî'r-redd ve'l-avl (Ferâiz ilmiyle ilgili bir eser)
5. Ahsenu's-sünen fî'l-ezkâr
6. el-Kavlu's-sedîd fî ilmi't-tevhîd
7. Üstâzân¹²
8. Kitabu kava'idi'l-lüğati'l-Arabiyye
9. Dîvanu hutab (Deyrizor'daki Saraya Camiinde vermiş olduğu hutbeler)¹³
10. Kitabu'l-mevâ'iz fî husni'l-beyân mine'l-Kur'ânî'l-Kerîm
11. Ricâlun mine'l-Furât¹⁴

1.3. Beyânu'l-Me'ânî Adlı Tefsirin Genel Özellikleri

Eserin tam adı “*Beyânu'l-me'ânî 'ala hasebi tertibi'n-nuzûl*”dür. Eser, sûreleri nuzûl sırasına göre incelemektedir. Tefsir, 6 cildi barındıracak şekilde 3 cüz'den oluşmaktadır. Bu cüzlerin ikisi (ilk dört cilt) Mekki âyetleri içerirken son cüz ise (5 ve 6. cilt) Medeni âyetleri içermektedir. Toplam 3400 sayfayı bulan eser üç

⁷ Taha Faris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, 643.

⁸ Âmine Fazıl Feyyaz, “et-Tefsir bi-hasebi'n-nuzûl 'inde'l-hidâsiyyin eş-Şeyh Abdulkadir Molla Huveys enmûzecen”, *Mecelletu'l-Cami'ati li'd-Diraseti'l-İslamiyye*, 27/4, (2019), 424.

⁹ Bu eser üzerinde çalıştığımız tefsiridir.

¹⁰ Taha Faris, bu eseri “el-Mârşâd fî zemeni Reşâd” şeklinde adlandırmıştır. Taha Faris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, 644.

¹¹ Molla Huveys, tecvitte ilgili bu eseri, “hacmi küçük ama içeriği dolu dolu olan bir risaledir” şeklinde tavsif etmektedir. Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/407.

¹² İki hocasının biyografisini vermektedir ama biz bunların hangi hocaları olduğuna dair bir bilgiye ulaşamadık.

¹³ Huveys'in bu eseri, onun cuma günleri verdiği hutbeleri bir araya getiren yeğeni tarafından bir divan halinde basılmıştır. Fadl Hasan Abbas, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esasiyyetu ve ittîcâhatu ve menâhicu fî'l-asri'l-hadîs* (Ürdün: Dâr'u'n-Nefâis, 2016), 3/247-248.

¹⁴ Bu eser ise Ramazan Yusuf ve Âmine Fazıl tarafından ona izafe edilmiştir. Ramazan Yusuf, *el-Müstedrek*, 63; Âmine Fazıl, “et-Tefsir bi-hasebi'n-nuzûl”, 424.

cüz halinde Dımaşk'ta 1382/1962 yılında Dâru't-Terakkî'de basılmıştır. Molla Huveys, bu eseri kendi imkânlarıyla bastırıp ücretsiz bir şekilde halka dağıtmıştır.¹⁵

Eserin ilk cildinde 12 konu başlığını içeren¹⁶ ve toplam 60 sayfalık bir mukaddime bulunmaktadır. Ayrıca 6. cildin sonunda tefsiri övmek için yazılmış iki takriz¹⁷ de yer almaktadır. İlk takriz Abdurrezzak b. Hüseyin Ramazan el-Halidî¹⁸ tarafından müellifi ve tefsirini övücü sözlerden oluşan bir kaside tarzında olup tefsirin bitiriş tarihini ebced hesabıyla bizlere vermektedir.¹⁹ İkincisi ise diğnerinin aksine nesir şeklinde olup eş-Şeyh Muhammed b. Muhammed Hâşim eş-Şerif²⁰ tarafından kaleme alınmıştır.²¹

Molla Huveys, eserinin her cüzünün başında yazıma başladığı tarihi ve her cüzün sonunda da bitiş tarihini kaydetmiştir. Tefsirin başlangıcı 1 Recep 1355 Çarşamba/17 Eylül 1936²² bitişi ise 1 Recep 1358 Çarşamba/15 Ağustos 1939 tarihi olup hicri olarak başlangıç ve bitiş tarihleri aynı gün ve aynı aya denk gelmiştir.²³ Üç senede yazımı biten tefsir, takip eden üç senede de çeşitli şekillerde tashih edilmiştir.²⁴

Molla Huveys, “son dönem insanların câmi’ ve mâni’ muhtasar bir üslupla yazılmış, içerik olarak yeterli ve Allah’ın kitabının hakikatine vardırarak bir

¹⁵ Ramazan Yusuf, *el-Müstedrek*, 63.

¹⁶ Konular şu şekildedir: 1. Tefsir ilkelerinin açıklanması. 2. Müfessirin ihtiyaç duyduğu şeyler. 3. Tefsire ihtiyaç duyulması. 4. Müfessirlerin Kur’ân tefsirindeki durumları. 5. Tefsir, te’vil ve re’yden nehy etme. 6. Kur’ân’ın fazileti, ezberlenmesi. 7. Kur’ân metodundan teşri’, mekâsid ve Mekkîlik-Medenîlik. 8. Nüzûl, nüzûlün keyfiyeti, sûre ve âyet tertibi. 9. Kur’ân’ın bir araya getirilmesi, çoğaltılması, tertibi, tevkifliği. 10. Nâsîh-mensûh, kiraât ve Kur’ân’ın yedi harf üzerine indirilmesi. 11. Halku’l-Kur’ân’ın imkânsızlığı. 12. Vahiy, nüzûlün mahiyeti, manası, ilk inen vahiy, rüya-yı sadıka. Molla Huveys, *Beyânu’l-me’ânî*, 1/6-50.

¹⁷ Bir müellifin eserine genellikle müellifin ricası üzerine dönemin önde gelen âliminin veya âlimlerinin yazmış olduğu övücü takdim yazısı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Turan Arslan - Mustafa İsmet Uzun, “Takrîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/472-474.

¹⁸ Deyrizor halkından olup 1918-1993 yılları arasında yaşamış, şair ve âlim kişiliğe sahip bir zattır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *Tetimmetu’l-a’lâm li’z-Ziriklî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 1/ 285-286.

¹⁹ Molla Huveys, *Beyânu’l-me’ânî*, 6/532, 533.

²⁰ Hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır.

²¹ Molla Huveys, *Beyânu’l-me’ânî*, 6/534.

²² Molla Huveys, *Beyânu’l-me’ânî*, 1/5.

²³ Molla Huveys, *Beyânu’l-me’ânî*, 6/521.

²⁴ Molla Huveys, *Beyânu’l-me’ânî*, 6/524.

tefsire ihtiyaç duymaktadırlar” şeklinde bir ifadeyle neden tefsiri kaleme aldığını belirtmiş ve bu sebeple tefsirine “Beyânu'l-me'ânî” (Anlamaların açığa çıkması) adını vermiştir.²⁵

Mushaf sıralı bir tefsir değil de nüzûl sıralı bir tefsir yazmasının sebebi olarak Hz. Ali'ye hayranlık duyması ve Mushaf sıralı tefsirlerin bazı sıkıntılar barındırmasını²⁶ ileri süren müfessirin bu yöntemi uygularken bazı hadisleri ve esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini sıralamasına uymadığı gerekçesiyle eleştirdiği görülmektedir.

Nüzûl sıralı tefsir alanından İzzet Derveze'nin “*et-Tefsiru'l-hadîs*” adlı eseri genel kabule göre ilk sayılmakla birlikte yukarıda verdiğimiz tarihlere göre Molla Huveys'in bu alanın ilki olduğu söylenebilir. Tarihi verilere bakıldığında Huveys, tefsirini 1936-1939 yılları arasında yazmış Derveze ise bu fikri 1946 yılında ortaya atmıştır.²⁷ Ancak Huveys'in tefsirinin tek bir baskı yapması, tefsirinde halkın ve bazı ilim adamlarının Kur'ân'dan sonra “en sahih kaynak” diye niteledikleri Buhârî ve Müslim'in “*Sahih*”lerini eleştirmesi ve neshi kabul etmemesi gibi sebeplerle şöhret bulmadığını düşünmekteyiz.

Müfessir, tefsirinin mukaddimesinde yararlandığı bazı kaynakları zikretmiştir.²⁸ Ancak mukaddimesinde zikredilmeyip tefsirinin içerisinde kullanılan birçok kaynağın da bulunduğu açıktır. Müellif klasik-çağdaş, Sünnî-Şii ayırt etmeksizin her alanda âlim ve eserinden istifade etmiştir.²⁹

Müfessir Huveys, tefsirine başlarken öncelikle sûrenin nüzûl sırasını, Mushaf sırasını ve Mekkî-Medenî bilgisini verir. Ayrıca tefsirinde bulunduğu sûrenin hangi sûrelerden önce ve sonra indiğini aktarır. Mekkîlik-Medenîlik kriterine uymayan âyetlerini³⁰, varsa sûrenin farklı isimlerini³¹ ve sûrede herhangi bir nâsih-mensûh³² olup olmadığına da belirtir.

Âyetleri tefsir etmeye başlarken de öncelikle zâhirî anlamı esas alır. Zâhire

²⁵ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/5.

²⁶ Nüzûl ve Mushaf sıralı tefsirlerin sorunları için bkz. Musa Güler, *Nüzûl Sırasını Esas Alan Tefsirlerin Mukayesesi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 30-40.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği* (Ankara, Araştırma Yayınları, 2009), 23-24.

²⁸ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/11-12.

²⁹ Tabresî örnekleri için bkz. Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/472, 2/50, 148. Aydemir, *Beyânu'l-Meânî Bağlamında Molla Huveys'in Tefsir Yöntemi*, 14-24.

³⁰ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/350; 3/179.

³¹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/75; 2/136; 3/565; 6/20.

³² Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/66; 2/3; 4/264.

hamledildiğinde sıkıntı oluşturacak ise o zaman zorunlu olarak te'vil yolunu seçer. Te'vil etmede de öncelikle “Kur'ân'ın bir kısmı bir kısmını tefsir eder”³³ prensibinden ötürü diğer âyetlerden buna uygun olan hadislerden, sahabe ve sonraki ulemanın görüşlerinden yararlandığını beyan eder.³⁴

Şimdi öz bir şekilde anlattığımız tefsir metodunu ayrıntılı bir şekilde görelim.

2. Yöntem Açısından *Beyânu'l-Me'ânî*

Müfessir Huveys'e göre tefsirler 3 gruba ayrılır: **Birincisi**, daha önce yaşayan müfessirlerin sözlerini, esbâb-ı nüzûl, irab şekilleri ve kelimelerin anlamlarını rivâyet eden tefsirler; **ikincisi**, âyetlerden hüküm çıkarma yöntemini kullanan tefsirler; **üçüncüsü** ise bu iki yöntemi bir araya getiren tefsirlerdir. Huveys, bu konularda ayrıntıya girmenin ifrata, çok az bilgi vermenin de tefrite sebep olacağından en güzel yöntemin üçüncüsü olduğunu dile getirir.³⁵

2.1. Rivâyet Yöntemi

Bu yönteme “me'sur”, “menkul” veya “nakli” tefsir adı da verilmektedir. Rivâyet yöntemi, genel olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la, peygamber, sahabe ve tabiîn görüşleriyle tefsir etme yöntemine verilen genel bir isimdir.³⁶

2.1.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, geçmişten günümüze birçok müfessir tarafından uygulanmaktadır. Hatta bu yöntem Huveys'in de belirttiği gibi en güzel tefsir yöntemi olarak kabul edilir.³⁷ Ancak modern dönemde bazı araştırmacılar bu yöntemin çıkmazları hakkında görüşler serdetmişlerdir.³⁸

Huveys, tefsirinin birçok yerinde yönetsel olarak bu metodu kullanır. Bazı konularda açıklama yaparken bir konu ile ilgili âyetleri art arda sıralaması da

³³ Takiyüddin Ahmed b. Abbas b. Teymiyye, *Mukaddime fi usûl't-tefsir* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 84.

³⁴ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/184.

³⁵ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/10.

³⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* (Kahire, Dâru'l-Hadis, 2005), 1/137.

³⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 84; Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/186.

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, “Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 8/2, (2008), 1-20; Muhammed Aydın, “Rivâyet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, (2008), 25-45; Mustafa Karagöz, “Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname*, 5, (20004/2), 45-60.

onun konulu tefsir yönteminden haberdar olduğunu bize gösterir.³⁹ Müfessir, birbirine anlamca benzer âyetleri göstermek için “âyetin benzeri veya benzerleri” anlamına gelen “نظيرتها/ونظيراتها” kavramını kullanmakta ve mana ve lafız olarak benzer âyetleri de art arda sıralamaktadır.⁴⁰

Bunu örneklendirmek gerekirse Beyânu'l-me'ânî sahibi, “İşte bu hesap ve ceza gününde onlara verilecek ziyafettir.”⁴¹ âyetinde ziyafet/ağır lanma anlamına gelen “نزلهم” kelimesi, Arap kültüründe misafire ikram edilen ilk şey anlamına gelir. Kelimenin bu anlamını vurgulamak isteyen Huveyş, bu ikramlığın azap olduğunu açıklama mahiyetinde “...İşte onları acıklı bir azapla müjdele.”⁴² ve “Kendisine şöyle denir: “Tat bakalım, hani sen şerefli ve güçlü idin!”⁴³ âyetlerini kullanır.⁴⁴

Müfessir, genelde âyetleri bu bağlamda kullandığı için bu örneğin yeterli olacağını düşünüyoruz.⁴⁵

2.1.2. Kur'ân'ın Sünnetle Tefsiri

Hz. Peygamber'in bizzat Kur'ân'ın şârihi ve açıklayıcısı konumunda olduğundan⁴⁶ Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden sonra en çok kullanılan yöntem, Kur'ân'ın sünnetle tefsiridir.

Huveyş'in tefsirinde hadisleri tahrir ettiği kaynaklara baktığımızda çok geniş bir eser ağından yararlandığı açıktır. Başta Kütüb-i Tis'a olmak üzere ilk dönem hadis kaynakları, uydurma hadis literatürü, hadis usulü eserlerine atıf yapmaktadır.⁴⁷

Müellif, hadisleri rivâyet ederken bizim düşüncemize göre metinde fazla yer kaplamaması adına hadis senetlerini kullanmayı yalnızca hadisin geçtiği kitap adını ve rivâyet eden sahâbi adını nakleder.⁴⁸

³⁹ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/202-203, 225; 3/16, 57; 5/562.

⁴⁰ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/125; 2/45; 3/431; 4/182; vd.

⁴¹ el-Vâkıa 56/56: “هَذَا نَزَلَهُمْ يَوْمَ الدِّينِ”

⁴² Âl-i İmrân 3/21: “...فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ”

⁴³ ed-Duhân 44/49: “ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ”

⁴⁴ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/246-247.

⁴⁵ Diğer örnekler için bkz. Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/130, 209; 3/336-337.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 84; Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/186.

⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydemir, *Beyânu'l-Meânî Bağlamında Molla Huveyş'in Tefsir Yöntemi*, 17-19.

⁴⁸ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/185, 383; 2/294.

Müfessir, hadisleri genel olarak kelime açıklamaları için kullanmaktadır. Örneğin fıkhî mezhepler arasında mahiyeti ile ilgili tartışma bulunan “قُرُوءٌ” lafzı ile ilgili müellif, Bakara 2/228'deki âyette geçen bu kavramın ezdâd⁴⁹ kavramlardan olduğunu ifade eder. Bu sebeple hem temizlik dönemi hem de aybaşı dönemi anlamında kullanıldığını belirtir. Huveyş, âyetteki “قُرُوءٌ” kelimesinin anlamının aybaşı olduğunu, Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'ye “kuru' günlerinde namazı bırak”⁵⁰ hadisiyle ispatlar. Böylece ona göre kuru' lafzının temizlik anlamına gelmediği de açığa çıkar.⁵¹

Beyânu'l-me'ânî sahibi sahih kabul edilen bazı hadis kitaplarını çeşitli yönlerden eleştirir. O, “Ömrüme and olsun ki Sahihayn'daki her şey kesinlikle sahih değildir. Onlarda zayıf ve münker hadis de bulunmaktadır. Buhârî ve Müslim her ne kadar nakil konusunda insanların en düzgünü olsa da içlerinde ta'na⁵² uğramış raviler ve naklettiklerinde de tedlis⁵³ bulunmaktadır”⁵⁴ diyerek Buhârî ve Müslim'i eleştirmektedir. Örneğin ismeti enbiya meselesinde Hz. Peygamber'e sihir yapıp yapılmadığı konusunu tartışır ve bunun kesinlikle Hz. Peygambere izafe edilemeyeceğini belirterek konu ile ilgili Buhârî⁵⁵ ve Müslim'deki⁵⁶ hadisleri de reddeder.⁵⁷

Huveyş, her ne kadar Zemahşerî, Suyûtî, Beyzâvî, Ebüssuûd gibi âlimleri zayıf hadis naklettiği için eleştirmişse de kendisi de bu hataya düşmekten geri kalmamıştır.⁵⁸ Örneğin o, muhaddislerce mevzu sayılan “Zâlim benim kılıcımdır.

⁴⁹ Ezdâd, Arapçada zıt anlam taşıyan kelimeler anlamındadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muharrem Çelebi, “Ezdâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/47.

⁵⁰ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 1/394; Ebû Davud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Taharet”, 109.

⁵¹ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/187.

⁵² Ta'n, hadis ilminde ravilerin eleştirilme sebepleri olup toplam 10 tane kusurdur. Bunlara 'metâin-i aşere' de denir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 104-108.

⁵³ Tedlis: Senedin zahirinde bir sıkıntı görünmeyip ama aslen senedinde ayıp bulunan hadis çeşidi. Mahmud et-Tahhan, *Teyşiru mustalahi'l-hadis* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2011), 96.

⁵⁴ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/187.

⁵⁵ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Bed'ü'l-Halk”, 11.

⁵⁶ Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Selâm”, 2189.

⁵⁷ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/185-188.

⁵⁸ Kullanmış olduğu diğer uydurma hadis örnekleri için bkz. Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/13,

Onunla intikam aldırırım sonra da ondan intikam alırım”⁵⁹ haberini hiçbir yorum yapmadan tefsirinde nakletmiştir.

2.1.3. Kur’ân’ın Selef Görüşleriyle Tefsiri

Selef, terim anlamı olarak “ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan ashap ve tabiîn”⁶⁰ için kullanılır. Ashap ve tabiînin görüşleri, Kur’ân’ın anlaşılmasında hadislerden sonra önemli bir konuma sahiptir. Müfessir Huveys de Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri ve sünnetle tefsirinin ardından birçok sahabî ve tabiînden nakillerde bulunmaktadır. Bu rivâyetleri genel olarak, kıraât, sebeb-i nüzûl, Mekkî-Medenîlik, cahiliye adetini açıklama ve kelimenin anlamını açığa çıkarmak için kullanılmaktadır. Ayrıca kimi yerlerde bu rivâyetleri eleştirdiği de vakidir.⁶¹

Örneğin “O gün biz her grup insanı önderleriyle birlikte çağıracağız...”⁶² âyetinde geçen “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا”/imam”ın ne olduğu ile ilgili çeşitli rivâyetleri sıralamaktadır. Huveys, İbn Ebî Şeybe ve İbn Münzir kanalıyla İbn Abbas’tan yaptığı nakilde bu kavramın “hidâyet imamı ve dalalet imamı”⁶³; İbn Cerir kanalıyla yine İbn Abbas’tan yaptığı nakilde de “imamlar, amellerin yazılı olduğu kitaptır”⁶⁴ ifadelerini kullanmıştır. Yazarın, İbn Ebî Hâtim, İbn Merdûye ve Hatîb’in (ö. 463/1071) “Tarih” adlı eserini kaynak göstererek Enes’ten yaptığı bir nakilde de imam, “insanlara gönderilen peygamber”⁶⁵ anlamına gelmektedir.⁶⁶

125, 289; 2/139, 277.

⁵⁹ Molla Huveys, bu haberi eş-Şûrâ 42/42 bağlamında rivâyet etmektedir. Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 4/52. Aynı lafızlarla bulamadık ama mana olarak aynı olan haberin mevzu olduğuna dair bkz. İsmail b. Muhammed b. Abdulhadi el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs ammâ's-tuhira mine'l-ehâdisi 'ala'l-elsineti'n-nâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2009), 2/66-67.

⁶⁰ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/399.

⁶¹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 3/194.

⁶² el-İsrâ 17/71: “يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ...”

⁶³ Haberi yukarıdaki kaynaklarda bulamadık. Başka bir kaynak için bkz. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. Münzir et-Temimî el-Hanzalî er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim li-İbn Ebî Hâtim*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (b.y.: Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, 1419), 7/2339.

⁶⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *el-Câmiu'l-beyân fî te'vilî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 17/502.

⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 7/2339; Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/317; İbn Merduye'nin eserinde bulamadık.

⁶⁶ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/534-535. Ayrıca diğer kelime açıklamaları için bkz. Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/165, 171.

Müellif, âyetlerin hangi zaman aralıklarında indiğine dair tabiînden gelen rivâyatler arasında tercih yapmaktadır. Örneğin “necva âyeti” diye meşhur olan Mücadele sûresi 12. âyeti⁶⁷ ve bunu nesh eden 13. âyet⁶⁸ arasında ne kadar zaman geçtiğini tespit etmek isteyen yazar, Kelbî’den “iki âyet aynı gün bir saat arayla indi” görüşünü naklederken Mukatilden de “bu iki âyet arasında 10 günlük zaman vardır” görüşüne yer vermektedir. Bu rivâyetleri tercih hususunda değerlendirme yapan müfessir, 10 günlük aranın olduğu rivâyetin daha sahih olduğunu çünkü 1 saat aralığında bu yasağın yayılma ihtimalinin mümkün olmadığını belirtmektedir.⁶⁹

2.1.4. İsrâiliyat

İsrâiliyat; Yahudi, Hristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine ve gerekse aleyhine uydurulup Hz. Peygamber ve onun muasırları olan sahâbi ile müteakip nesillere izafe edilen her türlü habere verilen bir isimdir.⁷⁰

Molla Huveys, İsrâilî rivâyetleri genel olarak kabul etmemekte ve onların birçoğunun aslının olmadığını düşünmektedir. Ancak o, kimi yerlerde bu rivâyetleri kerhen de olsa vakıya uygun düşmesi sebebiyle tefsirinde kullanmaktadır.⁷¹

İbn Abbas’tan⁷² ve Vehb b. Münebbih’ten⁷³ de İsrâiliyat ile ilgili rivâyetlerde bulunmaktadır. Bu rivâyetler çok uzun olduklarından makalemizin sınırlarını aşmamak adına burada yer vermedik. Huveys, tabiînden Ka'b el-Ahbar ile ilgili

⁶⁷ el-Mücadele 58/12: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ”
“Ey inananlar, Peygamber’le özel olarak konuşmak istediğinizde, özel konuşmanızdan önce sadaka veriniz. Bu, sizin için daha iyi ve daha uygundur. Eğer verecek sadaka bulamazsanız bilin ki Allah çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.”

⁶⁸ el-Mücadele 58/13: “أَسْأَلْتُمْ أَنْ تَقْدَمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقْبِمُوا”
“Özel konuşmanızdan önce sadaka vermek sizi tasalandırdı mı ki sadaka vermediniz? Allah, sizin günahlarınızı bağışladı. Artık namazınızı dosdoğru kılın, zekâtı verin, Allah’a ve Peygamber’ine itaat edin. Allah, yaptıklarınızdan haberdardır.”

⁶⁹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 6/210. Ayrıca müellif, neshi kabul etmediğinden 12. âyetin nesh olmadığını bu emrin devam ettiğini ancak 13. âyetle bu emrin ruhsata bağlandığını belirtmektedir.

⁷⁰ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 7; Remzi Na'nâ, *el-İsrailiyat ve eseruhâ fi kütübî't-tefsir* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1970), 52

⁷¹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/314.

⁷² Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/147, 257; 2/401.

⁷³ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/145.

olarak Ka'b'ın kadim kitapları çok okuması sebebiyle onu eleştirmekte, ondan dinin aslı ile ilgili konularda alıntı yapmadığını belirtmektedir.⁷⁴

Tefsirinde bu tür rivâyetleri eleştirerek naklederken⁷⁵ kimi yerler de ise hiçbir açıklama ve eleştiri belirtmeden bunları nakletmektedir.⁷⁶ Örneğin müellif, Hz. Davud'un, komutanlarından biri olan Uriya'nın karısına aşık olması, kadının kocasını savaşa göndermesi hatta ölünceye kadar geri gönderilmemesini emreder şekilde mektup yollaması gibi rivâyetlerin batıl olup bunların sahih olmaktan uzak olduğunu belirtmektedir. Bu rivâyetlerden peygamberin ismetinden dolayı sakınılması gerektiğini çünkü onların insanlara iyiliği emrettiklerini ve kötülükten alıkoyduklarını, böyle rivâyetlerin ise o yüce makamlarından uzak olduğunu hatta normal salih bir insana bile böyle bir şeyin nispet edilmesinden sakınılması gerektiğini ifade etmektedir. Ardından Hz. Ali'den gelen 'Kim Davud'la ilgili kıssayı kıssacıların anlattığı gibi anlatırsa ona 100 celde ve daha fazlasını vurun" rivâyetini nakletmektedir.⁷⁷

2.2. Dirâyet Yöntemi

Molla Huveyş tefsirinin birçok yerinde dirâyet yöntemini kullanmaktadır. O, mukaddimesinde müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında me'ânî, sarf-nahiv, mantık, fıkıh, kalam gibi ilimleri⁷⁸ sayarken bir nevi dirâyet yönteminde dikkat edilmesi gereken hususları belirtmektedir. Şimdi müellifin bu metodu nasıl uyguladığını örnekleriyle görelim.

2.2.1. Dil Bilimsel Tefsir

Dilsel öğelerin fazla olduğu ve âyetlerin açıklamalarında sarf ve nahivin öne çıktığı tefsirlere dil bilimsel tefsirler denir. Bu türde yazılan eserleri ifade etmek için dilsel tefsir, edebî tefsir, filolojik tefsir ve lugavî tefsir şeklinde adlandırma da yapılır.⁷⁹ Bu başlık altında dilbilimsel tefsirin bazı unsurlarına yer verilecektir.

⁷⁴ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/146; 6/140.

⁷⁵ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/306-307; 1/336.

⁷⁶ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 3/119-120; 5/63-64.

⁷⁷ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/306-307.

⁷⁸ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/7-8.

⁷⁹ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010); İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu* (İzmir: Tıbyan Yayınları, 2010), 33; Seyfullah Efe, "Dilbilimsel Tefsir" *Tefsir ve Tefsir Metinleri Ders Kitabı*, ed: Ömer Dumlu, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi, 2011), 136.

2.2.1.1. Kiraâtler

Kiraat terim anlamı olarak “Kur’ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve bu kelimelerle ilgili farklı okuyuş şekillerinin râvilerine nispet edilerek bilinmesi” anlamındadır.⁸⁰

Huveş, bulunduğu bölgede insanların Asım kiraâtinin Hafs rivâyetine bağlı olarak Kur’ân-ı Kerim’i okuduklarından bu okuyuş şekline tabii olduğunu dile getirmektedir.⁸¹ O, kiraat farklılıklarını “قرىء” ve “قرأ” fiilleriyle belirtmektedir. Ayrıca müellifin kiraât konusundaki kaynakları arasında birçok kişi bulunmaktadır.⁸²

Müfessir, bazı kendini bilmezlerin ashabın kiraatini Kur’ân’dan âyet saydıklarından eleştirir ve sahabe arasındaki farklı okunuş şekillerinin kiraat değil o sahabe ait yorumlar olduğunu söyler.⁸³ Huveyş’e göre ahruv-u seb’a yedi lehçe olup bunlar arasında da en güzel lehçe diğer lehçeleri kendi içinde eriten Kureyş lehçesidir.⁸⁴

Müellif, sahabe kiraati olarak gelen rivâyetleri Kur’ân’da ziyadeye yol açtığı için kabul etmemektedir.⁸⁵ Mesela “...bir müddet onu taşır...”⁸⁶ âyetindeki “فَمَرَّتْ” fiilinin okunuşu ile ilgili Ebû Âliye’nin şeddesiz “فَمَرَّتْ” şeklinde “acaba o hamilelik midir yoksa hastalık mıdır?” anlamında okuduğunu; İbn Cühderî’nin ise “فَمَارَتْ” şeklinde “o hamilelikle yaşamaya devam eder” biçiminde okuduğunu⁸⁷ söyledikten sonra bu kiraatlerin her ikisinin de caiz olduğunu çünkü bu kiraatlerde ziyade ve noksanlık olmadığını, bunların tashîf olduğunu bunun da bir sıkıntı doğurmadığını belirtmektedir. Devamında İbn Abbas’tan gelen “استمَّرتْ” okunuşunu ise ziyade olması sebebiyle eleştirmektedir.⁸⁸

⁸⁰ Şemsüddin İbn el-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-talibîn* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 9.

⁸¹ Müellif, bir başka yerde bu kiraati seçmesinin sebebi olarak onun daha fasih ve daha sahih olmasından onu seçtiğini ve yeri geldikçe de diğer kiraatlere de işaret ettiğini belirtmiştir. Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/12.

⁸² Aydemir, *Beyânu'l-Meânî Bağlamında Molla Huveyş'in Tefsir Yöntemi*, 109.

⁸³ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/39-41.

⁸⁴ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/42-43.

⁸⁵ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/285; 2/194; 3/426.

⁸⁶ el-A'râf 7/189: “...فَمَرَّتْ بِهِ...”

⁸⁷ Kiraât okunuş şekilleri için bkz. Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Aḫmed el-Ḥazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-âhkâmî'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1423/2003), 7/338.

⁸⁸ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/468.

2.2.1.2. Sarf-Nahiv, Belağat, Şiir

Huveş'e göre sarf ilmi, kelimelerin kalıpları ile ilgilenirken nahiv ilmi ise kelimelerin cümle içerisindeki konumlarıyla ilgilenir. Bu sebeple bu ilimler her müfessirin bilmesi gereken ilimlerdendir.⁸⁹

Müfessirin bazı dilsel açıklamalar ile ilgili kısa bilgilendirmeleri de bulunmakla beraber uzun uzadıya nahvi tartışmalara girdiği yerler de vardır. Bunu yaparken o, konu ile ilgili bir başlık açıp konuyu orada tartışmakta ve diğer müelliflerin görüşlerine de değinmektedir.⁹⁰

Huveş, kelimelerin kalıpları ile ilgili açıklamalarda bulunduğ⁹¹ gibi nahvi açıklamalara yer vermekte⁹² bunları âyetlerle desteklemektedir.

Örneğin “Bir de bakıyorsun, bu bulutlar arasından yağmur yağıyor. Ayrıca dağ gibi bulutlardan dolu yağıdıyor...”⁹³ âyetindeki “مِنْ” harf-i cerrinin hangi anlamda kullanıldığına dair müellif, birinci “مِنْ” harf-i cerrinin bir gayenin başlangıcı olarak kullanıldığını çünkü önce yağmurun gökyüzünden inmesi gerektiğini; ikinci “مِنْ” harf-i cerrinin teb’iz (kısm/parça) için kullanıldığını çünkü bulutların yoğun olmasından ötürü dağlara benzetilen donmuş su kütesinin bir kısmına delalet ettiğini ve üçüncü “مِنْ” harf-i cerrinin ise cins için kullanıldığını çünkü bu dağların başka bir cins değil de doludan olduğunu belirtmek için kullanmaktadır.⁹⁴

Müfessir, belagat ilmini de Kur’ân tefsirinde bilinmesi gereken ilimler arasında saymaktadır.⁹⁵ Ancak kendisi genellikle belağat başlığını zikretmeyip konu hangi başlık altına giriyorsa onu başlık olarak belirtmektedir. Beyan açısından; mecaz⁹⁶, teşbih⁹⁷, istiare⁹⁸, kinaye⁹⁹, temsil¹⁰⁰ vd. bedi’ açısından ise

⁸⁹ Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/7.

⁹⁰ “لوما ولولا” edatının kullanımı için bkz. Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 3/277; “inkari soru edeti” için bkz. Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 3/391-392; “لا جرم” fiilinin okunuşu ve irabı için bkz. Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 4/216.

⁹¹ Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/90; 3/315, 362, 382; 5/151.

⁹² Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/96; 6/143.

⁹³ en-Nûr 24/43: “... نَّمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ وَيُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ ...”

⁹⁴ Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 6/143. Zamirin mercii konusundaki diğer örnekler için bkz. Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/297, 507; 3/106-107, 509; 4/412.

⁹⁵ Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/7.

⁹⁶ Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 3/141; 5/416.

⁹⁷ Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/235; 4/271.

⁹⁸ Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/243; 3/350; 5/60.

⁹⁹ Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/82, 303; 4/12; 5/255, 558.

¹⁰⁰ Molla Huveş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/149; 4/6.

müşakale¹⁰¹, cinas¹⁰² ve iltifat¹⁰³ gibi edebi türleri en çok kullanmaktadır.

Müellif, “*Bunun sebebi, sizin Allah’ın âyetlerini alaya almanız ve dünya hayatının sizi yanılmasıdır. Artık o gün, ne ateşten çıkarılacaklar ne Allah’ı hoşnut etmeleri istenecektir.*”¹⁰⁴ âyetindeki zamirlerin ikinci çoğul kişi (muhatap) zamirinden üçüncü çoğul kişi (gaib) sigasına yöneldiğini/iltifat¹⁰⁵ ettiğini belirtir. O, inanmayanların Allah’ın âyetlerini küçümsemeleri sebebiyle muhatap rütbesinden gaib sigasına düştüklerini bildirmek için bu işlemin yapıldığını iddia eder. Ayrıca iltifatın kelimada hoş karşılanan bedî’ sanatlarından bir çeşit olduğunu da ekler.¹⁰⁶

Molla Huveys, çoğu cahiliye dönemi şiiri olmak üzere¹⁰⁷ yaklaşık 1222 beyte yer verdiği tefsirinde kelime anlamları, kelime çekimleri ve belâğatın çeşitli alanlarında şiirden faydalanmakta ve kullanılan belâğat türüne göre istihadda bulunmaktadır. Mesela “*Sadece bir ses yetti. Hepsi birden çöküp kaldılar.*”¹⁰⁸ âyetinde ses anlamına gelen “*sayha*”nın, (صَيْحَةً) istiare-i mekniyye¹⁰⁹ yoluyla ateşe benzetildiğini; çöküp kalmışlardır anlamına gelen “*hâmidûn*” (حَامِدُونَ) kelimesini ise ateşten bir parça ve ölünün küle benzetilmesi gibi sağ olanlara remiz¹¹⁰ olarak kullanıldığını ifade eder. Ardından âyette geçen bu anlatımı desteklemek üzere Lebîd’den şu beyti aktarır: ¹¹¹

¹⁰¹ Molla Huveys, *Beyânü'l-me'ânî*, 3/116; 5/93.

¹⁰² Molla Huveys, *Beyânü'l-me'ânî*, 4/460.

¹⁰³ Molla Huveys, *Beyânü'l-me'ânî*, 1/231; 4/121; 5/85, 88.

¹⁰⁴ el-Câsiye 45/35: “*ذَلِكُمْ بِأَنكُمْ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوا وَعَرَّيْتُمْ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ*”

¹⁰⁵ İltifat, bir ifade de sözün yönünü birden bire değiştirerek üslup farklılığı meydana getirme sanatıdır. Farklı farklı çeşitleri bulunmakla beraber bizim burada kullandığımız örnekte ise muhataptan gaibe geçiş bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “İltifât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/152-153; Süleyman Mollaibrahimoğlu, “Kur’ân’ı Kerim’de İltifat Sanatı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 33/1, (1997), 15-35.

¹⁰⁶ Molla Huveys, *Beyânü'l-me'ânî*, 4/121.

¹⁰⁷ Aydemir, *Beyânü'l-Meânî Bağlamında Molla Huveys’in Tefsir Yöntemi*, 120-121.

¹⁰⁸ Yâsîn 36/29: “*إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ حَامِدُونَ*”

¹⁰⁹ İstiare-i mekniyye sadece benzeyenle yapılan istiare çeşididir. Bu durumda benzetilen öge zikredilmeyip okuyucunun onu tayin etmesini sağlayacak ipucu verilir. İskender Pala-İsmail Durmuş, “İstiare”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/316.

¹¹⁰ Dolaylı anlatım terimlerini ifade eden bir terimdir. İsmail Durmuş, “Remiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/556.

¹¹¹ Lebîd b. Rebia b. Malik, *Divanu Lebîd b. Rebia el-Âmirî*, (b.y.: Dâru'l-Marife, 2004), 56.

وَمَا الْمَرْءُ إِلَّا كَالشَّهَابِ وَضَوْئِهِ ... يَحُورُ رَمَادًا بَعْدَ إِذْ هُوَ سَاطِعٌ

İnsan dediğin bir alev ve parıltısı gibidir

Bir süre parıldadıktan sonra küle döner¹¹²

O genel itibarıyla şiirle istişhad yöntemini belagat, sarf-nahiv, kelime anlamları, kıraat alanlarındaki ihtilaflarda başvurulacak merci olarak görmektedir. Ayrıca âyetteki anlamı tekid etmek, ibret, hikmet ve diğer alanlarda da bu yöntemi kullanmaktadır.

2.2.2. Kelamî Tefsir

Kelâmî tefsir yöntemi âyetlerin kelam ve akideye uygun olarak tefsir edilmesine verilen genel bir adlandırmadır. Genel olarak müfessirler, itikadî mezhepleri doğrultusunda âyetleri te'vil etme eğiliminde oldukları görülür.

Müfessirin kelamî mezhebinin ne olduğu hususunda kesin bir şey söylemek zordur. Çünkü her ne kadar kendisi Hanefî mezhebine mensup olsa da imanın artması ve eksilmesi noktasında onun Eşâriilerin görüşünü tercih ettiği,¹¹³ sıfatlar konusunda Selef'in yolunu tuttuğu görülür. Bu konuda Molla Huveyş'in oğlunun, babasının mezhebi hususunda ona Selefi veya Eşâri denilemeyeceğini ancak genelde Selefin yolunu tuttuğunu söylemesi bizim görüşümüzü desteklemektedir.¹¹⁴

Beyânu'l-me'ânî sahibinin "*el-Kavlu's-sedîd fî ilmi't-tevhîd*" adıyla kaleme aldığı eseri onun kelam alanına hâkim olduğunu göstermektedir. Ayrıca tefsiri incelendiğinde o, bu ilmin müfessir tarafından bilinmesini elzem saymaktadır. Halku'l-Kur'ân,¹¹⁵ Allah'ın sıfatları,¹¹⁶ ismet-i enbiya,¹¹⁷ rüyetullah,¹¹⁸ kader,¹¹⁹ şefaât¹²⁰ gibi konuları tefsirinde işlediği ve Ehl-i Sünnet akidesi doğrultusunda âyetleri tefsir ettiği görülmektedir.

Örneğin müellif, "*Onları iki kere cezalandıracağız. Sonra da büyük bir azaba çarptırılacaklardır.*"¹²¹ âyetinin açık bir şekilde kabir azabına delalet ettiğini

¹¹² Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/34.

¹¹³ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/6.

¹¹⁴ Fadl Hasan Abbas, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 3/250.

¹¹⁵ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/43-44.

¹¹⁶ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/149-150.

¹¹⁷ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/224.

¹¹⁸ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/243, 416-418; 3/386-387.

¹¹⁹ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/293-296; 2/223.

¹²⁰ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/112; 2/178.

¹²¹ et-Tevbe 9/101: "سُعَابُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يَرُدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ"

söylemektedir.¹²² Müellif, bu sonuca varırken âyetlerin¹²³ delaletinden ve bazı dil bilgisi kurallarından da faydalanmaktadır. Bu konuyla ilgili birçok hadis ve rivâyete tefsirinde yer vermektedir.

Ehl-i Sünnet dışındaki Mutezile,¹²⁴ Kaderiyye,¹²⁵ Harûriyye (Hariciler),¹²⁶ Cebriyye,¹²⁷ Mürcie,¹²⁸ Vehhabiyye¹²⁹ gibi mezheplere reddiyelerde bulunmaktadır. Bunun yanında mezhepler tarihi ve dinler tarihi ile ilgili bazı konulara değinmektedir.¹³⁰ Örneğin Dürzilerin “tekammus”¹³¹ inancından bahsetmekte, bunun aklen mümkün olmadığını ve felsefecilerin savunduğu tenasüh inancına benzerlik gösterdiğini belirtmektedir.¹³²

2.2.3. Fikhî Tefsir

Fikhî tefsir, Kur’ân’da bulunan ahkâmla ilgili âyetlerin mezheplerin usulleri doğrultusunda tefsir edilmesine verilen genel adlandırmadır. Müfessirler ya yalnızca ahkâm âyetlerine yönelik tefsir yazmaktadırlar ya da tefsirlerinin içerisinde bu âyetler hakkında bilgi vermektedirler.

Huveys, yıllarca kâdılık yaparak farklı mezheplere sahip kişilerin sorunlarına çareler aradığından hüküm verme yelpazesi sadece Hanefî mezhebiyle sınırlı kalmamıştır. Bu da onun fıkıh noktasında derin bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. “Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişebileceği”¹³³ prensibini işleterek bazı hükümlerde döneminin şartları çerçevesinde içtihat

¹²² Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 6/479. Kabir sorgusu için bkz. Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 4/281.

¹²³ Genel olarak müfessirin atıfta bulunduğu âyetler şunlardır: el-Mü'minün 40/46, Nuh 71/25 ve et-Tevbe 9/101.

¹²⁴ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/44, 355; 3/50-51.

¹²⁵ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 4/115.

¹²⁶ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 3/572-573.

¹²⁷ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/295.

¹²⁸ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/295; 2/173.

¹²⁹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/462.

¹³⁰ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/624-628; 6/310-311.

¹³¹ Dürzilere göre ölmek gömlek değiştirmek (tekammus) anlamına gelir; ruh bir gömleği çıkarıp diğerini giyer gibi beden değiştirir, nefis kemale erince artık gömlek değiştirmeye gerek kalmaz çünkü küllî akılla birleşir. Ali İhsan Yitik, “Tenasüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/444.

¹³² Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 4/47.

¹³³ Dr. Abdulkerim Zeydân, *el-Vecîz fî şerhi'l-kavâidi'l-fıkhiyye fî ş-şeriatî'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1424/2003), 104.

ettiği konular da bulunmaktadır. Örneğin radyoda Kur'ân dinlendiği zaman tilavet secdesine geldiğinde dinleyicinin secdede bulunmasının vucubiyeti,¹³⁴ talak anında şahit bulundurma,¹³⁵ sarhoşluk halinde yapılan boşanmaları kabul etmeme,¹³⁶ at etinin yenilebilirliği¹³⁷ gibi fetvalar onun kendi zamanının şartlarını göz önüne alarak verdiği fetvalardır.

Müellif, “*Ey iman edenler, sarhoşken, ne söylediğinizi bilecek duruma gelinceye kadar namaza yaklaşmayın...*”¹³⁸ âyetinde kişinin sarhoşluk halinde söylediği küfür sözlerinin muteber olmayacağını çünkü Allah'ın âyette “*İman edenler*” şeklinde hitab ettiğini, bu sebeple kişinin bu durumda tekfir edilmemesi gerektiğini belirtmektedir.¹³⁹

Huveys, tefsirinin ayrıntılı fihki açıklamalarla dolmaması için bazen kitap veya eser ismi belirterek kaynak esere bakılmasını istemektedir.¹⁴⁰ Fıkıh usulü açısından genel itibarıyla Ehli Sünnetin kullandığı edille-i erbaanın (kitap, sünnet, icma ve kıyas) hüküm vermede asıl olduğunu söylemektedir. Kıyasın illeti noktasında çeşitli âyet ve hadisleri sıralamakta ve bu konuda ayrıntılı bilgi için fıkıh usulü kitaplarına bakılmasını istemektedir.¹⁴¹

2.2.4. Tasavvufî Tefsir

Tasavvufî tefsir, âyetlerin mutasavvufun kalbine doğan ilhamla tefsir edilmesine verilen genel bir adlandırmadır. Huveys özelinde tefsirini incelediğimiz de onun tasavvufî tefsir yönelimine başvurduğu görülmektedir. Bazı yerlerde bu konuda yazılan kitaplardan ve risalelerden faydalanmaktadır. En çok nakilde bulunduğu kişiler arasında da Muhyiddin İbnü'l-Arabî bulunmaktadır.¹⁴²

Huveys'in oğluna sorulan “*babanın sufi olduğu iddiaları doğru mu?*” şeklindeki soruyu, o “*babam, hayatının her anını bu minval üzerinde yaşadı ama günümüz (sahte) mutasavvıfları gibi yapmadı. Aksine o, Nakşibendi tarikatını benimseyip evlerinde bazen bu tarikata mensup kişileri misafir etti*” şeklinde cevaplamıştır.¹⁴³

¹³⁴ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/74.

¹³⁵ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 6/82.

¹³⁶ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/560.

¹³⁷ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 4/212-213.

¹³⁸ en-Nisâ 4/43: “*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ...*”

¹³⁹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/559-560.

¹⁴⁰ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/100, 306; 2/496; 4/500; 5/194; 6/260.

¹⁴¹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/496-497.

¹⁴² Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/37, 152, 415; 2/125; 3/560; 4/39; 5/204, 368.

¹⁴³ Fadl Hasan Abbas, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 3/249.

Huveys'e göre tasavvufçuların yaptığı tefsirler, kendileri için bağlayıcı olup başkaları için ise tefsir niteliğinde/bağlayıcı değildir. Ayrıca normal/avam insanların onların dediklerini anlamayacaklarından onların bu ilimle uğraşmasını haram addetmektedir.¹⁴⁴

Molla Huveys, tasavvufla bağlantılı bazı konuları tefsirinde işlemektedir. Örneğin râbîta¹⁴⁵, tevessül,¹⁴⁶ ölüden yardım istemek¹⁴⁷, keramet,¹⁴⁸ nebi ve velinin birbirlerine üstünlüğü¹⁴⁹ tartıştığı konular arasındadır. Ayrıca bazı kavramlar hakkında bilgi de verdiği vakidir.¹⁵⁰

Örneğin müellif, “*Kuşkusuz o kesin gerçektir.*”¹⁵¹ âyetinde, bazı sufilerin “hakka'l-yakîn” kavramına bakış açılarını ele almaktadır. O, bazı sufilerin ilmin en yüksek mertebesinin **hakka'l-yakin** derecesi olduğunu ileri sürdüklerini bunun da akıllı bir kişinin ölüm esnasında onun ölüm olduğunu bilmesidir. Bu mertebenin altında da ölüm meleklere gördüğünde öleceğini bilmesi demek olan “**ayne'l-yakin**” derecesi geldiğini son olarak da ölümün herhangi bir vakitte geleceğini bilmesi anlamına gelen “**ilme'l-yakin**” derecesi geldiğini nakleder.¹⁵²

2.2.5. İlmî Tefsir

İlmî tefsir, Kur'ân ibarelerindeki ilmî terimleri açıklama ve onlardan çeşitli ilimler ve felsefî görüşler çıkarmaya denir.¹⁵³ Bu yöntemin açığa çıkmasındaki amaç Kur'ân'da bulunan bazı terimlerin ve cümlelerin günümüz bilimiyle ilişkilendirerek günümüzde bulunan icatların aslen Kur'ân'da var olduğunu göstermeye yöneliktir. Ayrıca bu tefsir yönelimi, bazı çevrelerin “İslam terakkiye manidir” şeklindeki anlayışlarına da reddiye niteliğindedir.

Beyânu'l-me'ânî bağlamında mesele incelendiğinde Huveys'in bu yöntemi tefsirinde kullandığı vakidir. O, her yaptığı ilmî açıklamanın ardından ilmî tefsir yöntemini kabul edenlerin dayandığı âyeti¹⁵⁴ vererek bir nevi her icadı veya bilimsel açıklamayı Kur'ân'a dayandırmaktadır.

¹⁴⁴ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/16.

¹⁴⁵ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 6/325-326.

¹⁴⁶ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 6/324-325.

¹⁴⁷ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 6/324-325.

¹⁴⁸ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/20-21.

¹⁴⁹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 24/124.

¹⁵⁰ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 4/408; 3/222.

¹⁵¹ el-Hâkka 69/51: “وَأَنَّهُ لَحَقَّ الْيَقِينُ”

¹⁵² Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 4/406.

¹⁵³ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 2/417.

¹⁵⁴ el-En'âm 6/38: “... مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...”

Müellif, tefsirinde yeryüzünün oluşumu¹⁵⁵ ve tabakaları,¹⁵⁶ sütün insanda ve hayvanda oluşumu,¹⁵⁷ dağların tabakaları,¹⁵⁸ mikrop,¹⁵⁹ her şeyin sudan olduğu,¹⁶⁰ elektrik¹⁶¹ gibi hususlarda açıklamalarda bulunmaktadır. En uzun hamilelik süresinin dört sene olduğunu kabul etmekte ve tıbbın bu süreyi dokuz ayla sınırlamasını eleştirmektedir.¹⁶² Ayrıca ultrasonla rahimdeki ceninin cinsiyetinin bilinemeyeceğini¹⁶³ iddia etmektedir.

Örneğin “...rahimlerde olanı bilir...”¹⁶⁴ âyetinde müellif, bu âyete geçmiş ulemanın yaklaşımını göz önüne alarak âyetin, rahimdekinin cinsiyeti, eksik mi tam mı olduğu, ten renginin ne olduğu, cennetlik mi cehennemlik mi olduğu gibi hususları barındırdığını söylemektedir. Ardından günümüzde ışınların (röntgen) çocuğun anne karnında kız mı erkek mi doğacağını bilmekten aciz olduğunu da eklemektedir.¹⁶⁵ Huveyş’in yaşadığı dönemlerde tıp bu kadar ilerlemediğinden ve tıp konusundaki tecrübe yetersizliğinden böyle bir kaniya varmış olabileceği düşüncesindeyiz.

3. Kur’ân İlimleri Açısından Beyânu’l-Me’ânî

Ulumu’l-Kur’ân/Kur’ân ilimleri, Kur’ân’a ait olan, Kur’ân’la bağlantısı bulunan ve Kur’ân’ın anlaşılmasına katkısı bulunan bütün ilimlere denir.¹⁶⁶ Müellifin tefsirinde yer verdiği Kur’ân tarihi konularına ve Kur’ân ilimleri örneklerini inceleyelim.

3.1. Kur’ân Tarihi

Molla Huveyş’e göre Kur’ân’ın nüzûlü, Hz. Peygamber’in 41 yaşına girdiği yılın Ramazan ayının on yedi veya yirmi yedinci günüyle başlar. Bu nüzûl bir defada

¹⁵⁵ Molla Huveyş, *Beyânu’l-me’ânî*, 3/291, 299.

¹⁵⁶ Molla Huveyş, *Beyânu’l-me’ânî*, 4/383.

¹⁵⁷ Molla Huveyş, *Beyânu’l-me’ânî*, 4/233-235.

¹⁵⁸ Molla Huveyş, *Beyânu’l-me’ânî*, 3/479.

¹⁵⁹ Molla Huveyş, *Beyânu’l-me’ânî*, 4/383.

¹⁶⁰ Molla Huveyş, *Beyânu’l-me’ânî*, 4/303.

¹⁶¹ Molla Huveyş, *Beyânu’l-me’ânî*, 2/63.

¹⁶² Molla Huveyş, *Beyânu’l-me’ânî*, 6/81.

¹⁶³ Molla Huveyş, *Beyânu’l-me’ânî*, 3/492.

¹⁶⁴ Lokmân 31/34: “...وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ...”

¹⁶⁵ Molla Huveyş, *Beyânu’l-me’ânî*, 3/492.

¹⁶⁶ Kur’ân ilimlerinin tanımı ve kapsamı için bkz. Ebû’l-Ferec Abdurrahman İbnü’l-Cevzî, *Fünûnu’l-efnân fi ‘uyûni ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Beşâir, 1987); Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.); Ömer Dumlu, *Tefsiri Usulü* (İzmir, Tibyan Yayıncılık, 2017).

Levh-i Mahfûz'dan Beytu'l-İzze'ye olmuştur. Müellif, bu iddiasını desteklemek amacıyla “Biz, Kur’ân’ı Kadir gecesinde indirdik”¹⁶⁷, “Biz onu, mübarek bir gecede indirdik.”¹⁶⁸ ve “Ramazan ayı Kur’ân’ın indirildiği aydır.”¹⁶⁹ âyetlerini delil olarak kullanmaktadır.¹⁷⁰

Sûre ve âyet tertibi hususunda müellif, bunların içtihadî olmayıp tevkifi olduğunu dile getirir. Hatta bu tevkifliğin Cibril-i Emin’in yönlendirmesiyle olduğunu da ekler.¹⁷¹ Molla Huveys, bazı sûrelerin birbirine muttasıl olarak indiğine dair görüşü de reddetmektedir. Şöyle ki müellif, Kur’ân’ın toplam 114 sûresi olduğunu ve eğer bazı sûreleri birbirinin devamı olarak kabul edersek bu sayının düşeceğini ve bunun kurrânın icmainsine muhalif olacağını ifade eder.¹⁷²

Kur’ân cem’i ve çoğaltılması meselesinde ise o, Kur’ân’ın -şu an elimizde olduğu tertiple- Hz. Peygamber döneminde sahifelere değil de deri, yontulmuş ince taş ve hurma dallarında toplandığını, Ebu Bekir döneminde cem edilmesinin ise sadece farklı eşyalar üzerine yazılmış olan Mushaf’ı sahifelere yazdırmak olduğunu, Osman dönemindeki cem’in ise şu anda olduğu gibi onları sahife ve defterlere yazıp iki kapak arasına getirmekten ibaret olduğunu söylemektedir. Ayrıca müellif, Hz. Osman döneminde istinsah heyetinde olanların kimler olduğu, kaç nüsha yazıldığı, bunların dışındaki Mushafların yok edilmesi, Hz. Ali’nin Kur’ân’ı cem’ etmesi, Kur’ân’da lahn¹⁷³ meseleleri gibi hususları da irdelemektedir.¹⁷⁴

Kur’ân tercümesinin imkanı hakkında da konuşan Huveys, Müslümanların ne lafzen ne de manen Kur’ân’ı tercüme edemeyeceklerini belirtir. Bunun sebebi olarak da Arap harflerinin/kelimesinin bir kısmının diğer dillerde karşılığının olmamasına bağlamaktadır. Lakin Kur’ân metninin muhafazasıyla beraber tefsirinin diğer dillere tercümesini caiz görür. Ayrıca kadın ve erkek her Müslümanın Arap dilini öğrenmelerinin farz olduğunu da ekler.¹⁷⁵

¹⁶⁷ el-Kadr 97/1: “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ”

¹⁶⁸ ed-Duhan 44/3: “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ”

¹⁶⁹ el-Bakara 2/185: “شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ”

¹⁷⁰ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/23

¹⁷¹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/3.

¹⁷² Özellikle o, Übey b. Ka'b'ın, “Kureyş ve Fil sûreleri tek bir sûredir” rivâyetini eleştirmekte ve Kureyş sûresindeki “لِيلَاف” kelimesinin harf-i cer muteallakının Fil sûresindeki “مَأْكُول” olduğuna dair görüşün bir kıymeti olmadığını da eklemektedir. Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/234. Bu konu ile ilgili bilgi verdiği diğer yerler için bkz. Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/160; 6/400.

¹⁷³ Lahn, konuşmada ve yazıda yapılan hatalar. Ne olduğuna dair ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, “Lahn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/55-56.

¹⁷⁴ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/28-32.

¹⁷⁵ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 4/1.

3.2. Esbâb-ı Nüzûl

Esbâb-ı Nüzûl, Hz. Peygamberin risalet döneminde yaşanan, âyet(ler)in veya sûrenin inmesine yol açan olayı, durumu ya da soruyu ifade etmek üzere kullanılan terime denir.¹⁷⁶

Molla Huveys, sebep-i nüzûlün önemi hakkında tefsirin mukaddimesinde bilgiler verir. O, sebep-i nüzûlü, Kur'ân âyetlerinin bir kısmının İslam toplumunda yaşanan bazı olaylara cevap olarak inmesi şeklinde niteler. Bu konuda yazılmış pek çok eser olmakla birlikte Huveys kendi tefsirinin de sebep-i nüzûl noktasında yeterli bir eser olduğunu vurgular.¹⁷⁷ Özellikle burada müellifin esbâb-ı nüzûlle ilgili başka bir kitaba bakmaya ihtiyaç olmayacak kadar çok bilgi verdiğini belirtmemiz gerekir ki, esbâb-ı nüzûl rivâyetleri kapsamında birçok sahabe ve tabiinden rivâyetler aktarması da bunun göstergesidir.¹⁷⁸

Müellif, nüzûl sebeplerinin birden çok olabileceği anlamına gelen “sebebin taaddüdü”¹⁷⁹ ve hüküm bildiren bir âyetin Mekke’de inmesi ama o âyetle ilgili hükmün ancak Medine döneminde uygulanıyor olması anlamına gelen hükmün veya nüzûlün taahhürü meselesini kabul etmektedir.¹⁸⁰ Örneğin “Eğer Allah kullarının rızkını genişletseydi, yeryüzünde taşkınlık yaparlardı. Fakat O, rızkı dilediği miktarda verir. Kuşkusuz O, kullarını çok iyi bilir ve görür”¹⁸¹ âyeti hakkında iki sebep-i nüzûl rivâyeti aktarmaktadır. Birincisi: Ashab-ı Suffe’nin, Hz. Peygamber’den “Allah’ın fazlından kendilerini zenginleştirmesini, rızkı genişletmesini ve onlara bol bol mallar vermesi için dua etmesini” istemeleri üzerine bu âyetin inmesi rivâyetidir. İkincisi ise Habbâb b. Eret’in “Benî Nadîr ve Benî Kaynuka’nın mallarına baktıktan sonra onları kendimiz için temenni ettiğimizde bu âyet indi” şeklindeki rivâyettir. Bu iki rivâyeti naklinden sonra müfessir, bir âyet için birden çok sebep-i nüzûl olabileceğini söylemekte ve bundan da bir beis olmayacağını da eklemektedir.¹⁸²

¹⁷⁶ Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlu't-tefsir ve kavâiduh* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 99; Ömer Dumlu, *Kur'ân'da Bazı Kavramlara Bakış* (İzmir: Anadolu Yayınları, 2009), 20; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), 56.

¹⁷⁷ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/26.

¹⁷⁸ Aydemir, *Beyânu'l-Meânî Bağlamında Molla Huveys'in Tefsir Yöntemi*, 34-35

¹⁷⁹ Bu şu anlama gelmektedir: birçok nüzûl sebebi dolayısıyla bir âyet nazil olmuş ise buna “sebebin taaddüttü” denilmektedir. Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, 97.

¹⁸⁰ Taaddüt meselesi için bazı örnekler için bkz. Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/154; 4/43; 5/197; 6/365. Hükmün veya nüzûlün taahhürü meselesi için bkz. Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/134, 277, 292, 300; 3/93; 5/375.

¹⁸¹ eş-Şûrâ 42/26: “وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنزِّلُ بَقْدَرٍ مَا يَشَاءُ ۗ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ”

¹⁸² Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 4/42-43. Ayrıca rivâyetin tahkiki için bkz. Ebûl-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 291.

Müfessir Huveys, esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini salt rivâyet olması açısından derhal kabul etme gibi bir anlayışa sahip olmamış aksine onları çeşitli açılardan eleştiriye tâbi tutmuştur.¹⁸³ Üstelik Mekkîlik-Medenîlik kriterine uymayan yerlerde kullanılan rivâyetleri de eleştirmiş hatta zayıf ve uydurma olarak kabul etmiştir.¹⁸⁴

Hakkında esbâb-ı nüzûl rivâyetleri olan âyetlerin anlaşılmasında bu rivâyetler sebebiyle âyetlerin umum veya husus ifade edip etmediği tartışmalı bir konudur. Huveys, bu konuda her esbâb-ı nüzûl rivâyetinin ardından “âyet umum ifade etmektedir” diye vurgu yapmaktadır.¹⁸⁵ Bunu yaparken de bütün usul ulemasının kullandığı “muteber olan lafzın umumudur, sebebin hususiliği değildir”¹⁸⁶ cümlesini eklemektedir. Örneğin müellif, Hümeze sûresinin,¹⁸⁷ giybeti, iftirayı ve insanlara sataşmayı adet haline getirmiş olan Ahnes b. Şerîk hakkında nâzil olduğunu söyleyip, “buradaki tehdit, bütün bu çirkin fiilleri yapanlar hakkında umumdur. Muteber olan lafzın umumiliği olup sebebin hususiliği değildir” sözleriyle yorumunu sonlandırır.¹⁸⁸

3.3. Mekkî-Medenî

Huveys, âyet ve sûrelerin Mekkî-Medenî şeklindeki ayrımında hicreti esas alır. Mekkî sûreler, 86 tanedir. Bunların ilki Alak sonuncusu ise Mutaffifin'dir. Medenî sûreler, 28 tanedir. Bunların ilki Bakara, sonuncusu ise Nasr'dır.¹⁸⁹

Molla Huveys, nüzûl sırasını oluştururken kimlerden faydalandığını/kimlere tâbi olduğunu mukaddimesinde açıklamaktadır. O, “Ebû'l-Kâsım Ömer b. Muhammed b. Abdulkâfi'nin kitabı,¹⁹⁰ Mısır Şeyhu'l-Kurrâsî Şeyh Muhammed Mütevellî'nin *Kitabu Tahkiki'l-Beyan'ı*, Şâtibi'nin *Nâzimetu'z-Zehr'* adlı eseri ve bu kitabın Ebû İd Rıdvan b. Muhammed tarafından yapılan şerhi, yine Ebû İd Rıdvan b. Muhammed'e ait olan *Kitabu İrşâdi'l-Kurrâ ve'l-Kâtibîn'* adlı eser ve diğer birbirinden farklı tefsir ve kıraat kitaplarından birçok mutemed ulemanın Mekkî ve Medenî sûre ve âyet hakkındaki görüşlerinden faydalandığını

¹⁸³ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/489.

¹⁸⁴ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/140, 219.

¹⁸⁵ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/170, 250.

¹⁸⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/164: “العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب”

¹⁸⁷ el-Hümeze 104/1: “Yazıklar olsun! Arkadan çekiştirip ayıplayan her kişiye!(1)” “وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ”

¹⁸⁸ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/250.

¹⁸⁹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 124-25.

¹⁹⁰ Müellif isim vermemekle birlikte kitabın tam adı şudur: “*Adedu suveri'l-Kur'ân ve âyâtihî ve kelimâtihî ve hurûfihî ve telhîsu Mekkîhî ve Medenîhî*”.

açıklamaktadır.¹⁹¹ Araştırmamız sonucunda ise Huveys'in nüzûl sıralaması ile güya Hz. Osman'a atfedilen nüzûl sıralamasının,¹⁹² Kuduroğlu (ö. 1913)¹⁹³ ve Şeyh Muhammed Ali Halef el-Hüseynî'nin (ö. 1939)¹⁹⁴ sıralamasının aynı olduğunu fark ettik.

Müellifin Mekkî nüzûl sırası şu şekildedir (parantez içerisinde verdiğimiz âyet numaraları ise o sûre içinde Medenî kabul edilen âyetlere işaret etmektedir): el-Alak, el-Kalem (17-33, 48-50), el-Müzzemmil (10, 11, 20), el-Müddessir, el-Fatiha, Tebbet, et-Tekvîr, el-A'lâ, el-Leyl, el-Fecr, ed-Duhâ, el-İnşirâh, el-Asr, el-Âdiyât, el-Kevser, et-Tekâsür, el-Mâûn, el-Kâfirûn, el-Fil, el-Felak, en-Nâs, el-İhlâs, en-Necm (32), Abese, el-Kadr, eş-Şems, el-Burûc, et-Tîn, Kureys, el-Kâri'a, el-Kiyâmet, el-Hümeze, el-Mürselât (48), Kâf (38), el-Beled, el-Kamer (44-46), Sâd, el-A'râf (162-170), el-Cin, Yâ-Sîn (45), el-Furkân (68-70), el-Fâtır, Meryem (58,71), el-Vâkı'a (81, 82), eş-Şu'arâ (197, 224-227), en-Neml, el-Kasas (52-55, 82), el-İsrâ (26, 32, 33, 74-80), Yûnus (40, 94-96), Hûd (13, 14, 114), Yûsuf (2, 3, 7), el-Hicr (85), el-En'âm (2-32, 92, 93, 114-141, 151-153), es-Sâffât, Lokman (27-29), Sebe' (6), ez-Zümer (52-54), el-Mü'min (56-57), el-Fussilet, eş-Şûrâ (23-27), ez-Zuhruf (54), ed-Duhân, el-Câsiye (14), el-Ahkâf (10, 15, 35), ez-Zâriyât, el-Gâsiye, el-Kehf (28, 83-101), en-Nahl (126-128), Nûh, İbrahim (28, 29), el-Enbiyâ, el-Mü'minûn, es-Secde (16-20), et-Tûr, el-Mülk, el-Hâkka, el-Me'âric, en-Nebe', en-Nâzi'ât, el-İnfîtâr, el-İnşikâk, er-Rûm (17), el-Ankebût (1-11), el-Mutaffîfîn.

Medenî nüzûl sıralaması şu şekildedir (parantez içerisinde verdiğimiz âyet numaraları ise o sûre içinde Mekkî kabul edilen âyetlere işaret etmektedir): el-Bakara (281), el-Enfâl (30-36), Âl-i İmrân, el-Ahzâb, el-Mümtehine, en-Nisâ, el-Zilzâl, el-Hadîd, Muhammed (13), er-Ra'd, er-Rahmân, el-İnsan, et-Talâk, el-Beyyine, el-Haşr, en-Nûr (55), el-Hac (52-55), el-Münâfikûn, el-Mücâdele, el-Hucurât, et-Tahrîm, et-Tegâbûn, es-Saff, el-Cum'a, el-Feth, el-Mâide, et-Tevbe, en-Nasr.

Müellif, el-Felak ve en-Nas sûrelerinin Mekkî olduğunu ileri sürmektedir. Bu sûrelerin Medine'de Hz. Peygambere Yahudiler tarafından sihir yapıldıktan

¹⁹¹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/10.

¹⁹² Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 309-310. Ayrıca Hz. Osman'ın nüzûl sırasının ona aitliği ile ilgili şüpheli bazı durumlar bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 264-266.

¹⁹³ Bu kişi Türkiye'de Hattat Mustafa Nazif Kadırgalı olarak tanınmaktadır. Kadırgalı yazdığı mushafa sûrelerin baş kısımlarına hangi sûrenin hangi sûreden sonra indiğine dair açıklamalarda bulunduğundan kendisinden sonra gelenler onun nüzûl sırasına uymuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, 97.

¹⁹⁴ Mısırlı kıraat âlimi ve Mâlikî fakihidir. Kıraat alanında çeşitli eserlere imza atmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Aruçi, "Muhammed Ali el-Haddâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/500.

sonra indiği görüşünün doğru olmadığını söylemekte bunun sebebi olarak da bu iki sûrenin Mekke döneminin başlarında indiğini o dönemde onun daha Yahudilerle ne bir arkadaşlığı ne de onlarla bir işi olmamasını delil olarak göstermektedir. Bu açıklamanın ardından Muavvizeteynin Medine'de indiğini söyleyenlerin sahih olmayan bir görüş dile getirdiklerini belirtmektedir. Çünkü itimad edilen görüşün bu iki sûrenin Mekki ve göz değen, hased edilen ve büyü yapılan kişilerin kıyamete kadar bu âyetleri okuması için olmasıdır.¹⁹⁵

3.4. Nâsîh-Mensûh

Müfessir Huveys, nesh konusuyla ilgili sahabeden bu konu hakkında bir şeyin varid olmadığını ve Hz. Peygamber'den sonra da onların böyle bir ihtilafa düşmediklerini söylemiştir. Ayrıca Kur'an'ın Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği şekliyle şu anda elimizde olduğunu söylemesi¹⁹⁶ bize onun hükmü bâki ama tilâveti mensûh sayılan âyetleri kabul etmediğini gösterir. Müfessirler genelde hükmü bâki ama tilâveti mensûh olan neshe recm âyetini örnek göstermektedirler. Huveys, recm meselesinde "recmin, tilaveti mensuh ama hükmü bâki sayılan âyetle meşru olmadığı; aksine konunun sahih sünnet, sahabe ve İslam ümmetinin bu konudaki icması ile var olduğu" görüşündedir.¹⁹⁷

Huveys'e göre mensûh diye addedilen âyetler, mutlak ve âmm âyetlere nispetle mukayyed ve muhassastır. Ayrıca müfessirler bu iki asla (mukayyed-muhassas) dikkat etmemeleri, nüzül tarihi ve âyetlerin iniş sebeplerini itinayla incelemedikleri için neshi kabul ederek hataya düşmüşlerdir. Kur'an'da var olan nesh de diğer semavî kitapların neshidir.¹⁹⁸ Müellifin bu kaniya varmasında Ebu Müslim'in (ö. 322/934) etkisi kaçınılmaz bir gerçektir. Öncelikle nesh konusunda İslam bilginleri arasında ondan başka farklı bir sesin çıkmaması ve tefsirinde onu hayırla yâd etmesi bu etkiyi bariz bir şekilde göstermektedir.¹⁹⁹

Müellif, va'd-va'îd ve usulu'd-din²⁰⁰ meselelerinde neshin olamayacağını ifade etmektedir. Ayrıca o, nesh olarak anlaşılan âyetlerin âmm olup tahsise uğradığını,²⁰¹ mutlak olup takyide uğradığını²⁰² ve bazı âyetlerin tahfif²⁰³ için

¹⁹⁵ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/185.

¹⁹⁶ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/33.

¹⁹⁷ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 6/108.

¹⁹⁸ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/38. Bir başka yerde ise müellif, "nesh aklen ve şer'an caizdir. Câiz olan nesh Kur'an'ın kendisine muhalif olan semavi kitapları ve suhurları nesh etmesidir" şeklinde belirtmektedir. Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/71.

¹⁹⁹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/37.

²⁰⁰ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 3/496.

²⁰¹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/125-126.

²⁰² Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/38.

²⁰³ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/35; 5/308.

geldiğini belirtmekte bunlara ek olarak da daha önce inen âyetin daha sonra inen âyetleri nesh edemeyeceğini²⁰⁴ söylemektedir. Müfessir, kimi âyetlerde geçmiş ulemanın nesh addettiği âyetlerde açıklamalarda bulunmakta yeri geldikçe de onları eleştirmektedir.²⁰⁵

Müellif, “*Nerede olursan ol, yüzünü Kâbe yönüne çevir. Sizler de her nerede olursanız yüzlerinizi Kâbe yönüne çevirin.*”²⁰⁶ âyetinde Hz. Peygamberin ve müşriklerin kible ile ilgili uygulamaları hakkında bilgi verdikten sonra kible değişikliğinin nesh olarak isimlendirilemeyeceğini çünkü Kur’ân’da, Hz. Peygamberin ve ashabının Mescid-i Aksa’ya yönelme hususunda sorumlu tutulduğuna dair bir âyetin olmadığını belirtir. Neshi, Kur’ân’da var olan bir hükmün aksi doğrultusunda yeni bir hükmün inmesi diye tanımlar.²⁰⁷ Kısacası o, Kur’ân’da ilk zamanlarda hangi yöne dönüleceği hususunda bir âyetin olmamasından ötürü daha sonra gelen kible değişikliğinin nesh olarak algılanmaması gerektiğini savunur.

3.5. Hurûf-ı Mukattaa

Bu harflerin ne olduğu ile ilgili çeşitli görüşler aktarılmıştır. Huveyş bu konu hakkında ayrıntılı bilgileri A’râf sûresinin tefsirinde vermektedir. Bu bölümde bu harflerin kaç harften oluştuğu, kaçının noktalı kaçının noktasız, kaç sûrenin başında bulunduğu ve anlamının ne olduğu hususunda bilgiler vermiştir.²⁰⁸ Huveyş, hurûf-ı mukattaa için şu açıklamaları yapmaktadır: Bunların, sadece Allah’ın bilebileceği müteşâbih bilgi olması;²⁰⁹ her bir harfin Allah’ın isimlerinden bir isim olması;²¹⁰ sûrelerin isimleri olması;²¹¹ Allah ile peygamber arasında hiç kimsenin bilemeyeceği rumuz olması;²¹² icaz açısından kimsenin aynısını getiremeyeceği nitelikte meydan okuma harfleri olması;²¹³

²⁰⁴ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/485.

²⁰⁵ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/106; 3/42.

²⁰⁶ el-Bakara 2/150: “*وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...*”

²⁰⁷ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/100. Kur’ân’da kendisiyle ilgili bir hüküm inmemiş olmasına rağmen yeni gelen âyetin nesh olarak değerlendirilmesine bir diğer örnek de Ramazan ayının akşamında cinsel ilişkiye girme meselesidir. Huveyş’e göre Ramazan ayının gecesinde cinsel ilişkiye girilmeyeceği yönünde bir hüküm bulunmamaktadır. Bu sebeple Bakara 187. âyet mensûh sayılmaz. Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/137-138.

²⁰⁸ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/327-328.

²⁰⁹ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/75, 256, 327; 2/308.

²¹⁰ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/256, 297, 328; 2/136.

²¹¹ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/256, 297; 3/89.

²¹² Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/256; 2/256; 3/92.

²¹³ Molla Huveyş, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/257, 297.

Peygamberin isimlerinden bir isim olmaları (Yâ-Sîn, Tâ-Hâ, Nûn);²¹⁴ Kur'ân'ın isimlerinden olmaları.²¹⁵

Müellif, bu âyetler hakkında bilgiler verirken sahabeden Hz. Ebû Bekir,²¹⁶ Hz. Ali,²¹⁷ İbn Abbas,²¹⁸ gibi isimlerden nakiller yapmakta, bu harfler konusunda aşırıya gitmiş olan ve hurafeler nakleden İbn Kesir'i ve İsmail Hakkı Bursevî'yi eleştirmektedir.²¹⁹

3.6. Tekrarlar

Tekrar kelimesi “k-r-r” kökünden türeyen bir kavramdır. Bu kavram, geriye dönmek, tekrarlamak anlamlarına gelir.²²⁰ Kur'ân'da bazı âyet ve kelimelerin farklı yerlerde tekrar etmesinden dolayı “Tekraru'l-Kur'ân” ilmi doğmuştur.

Huveys, tekrarın Kur'ân belagatı noktasında elzem olduğunu çünkü Arapların daha önce putperest olup tevhid, mead ve nübüvveti inkâr etmeleri sebebiyle bu üslubun kararlılık göstermesi açısından gerekli olduğunu ve İslam'a davetin devamlı tekrar ile olacağını ekler. Ayrıca tekrarın Araplar tarafından tekit ve daha iyi anlaşılma için kullanıldığını da ifade eder.²²¹

Müellif, tefsirinde kıssaların,²²² kelimelerin,²²³ âyetlerin,²²⁴ iki farklı kelimeyle aynı anlamın vurgulandığı yerlerin,²²⁵ tekrar olduğu düşünülen ama tekrar olmayan yerlerin²²⁶ ve emirlerin tekidi²²⁷ için tekrarın yapıldığına değinmiştir.

3.7. Garibu'l-Kur'ân

Kur'ân'da, az kullanılmasından dolayı manası yaygın olarak bilinmeyen ve anlaşılması güç lafızlar bulunmaktadır. Tefsir ilminde Kur'an'daki bu tür

²¹⁴ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/22, 181.

²¹⁵ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 3/89.

²¹⁶ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 3/474.

²¹⁷ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 3/474.

²¹⁸ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/75.

²¹⁹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 4/27.

²²⁰ Zerkeşi, *el-Burhan*, 3/12.

²²¹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/175.

²²² Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/326.

²²³ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 6/37.

²²⁴ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 6/57.

²²⁵ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 3/131.

²²⁶ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/433.

²²⁷ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/100, 132.

kelimelerin açıklanması Garîbü'l-Kur'ân'ın konusunu teşkil etmektedir.²²⁸

Molla Huveys, tefsirinde bu konu hakkında çeşitli bilgiler vermektedir. O, Kur'ân'da Arapça dışında başka dillere ait kelimelerin bulunduğu görüşünü benimseyip bu kelimelerin de iki yüzden fazla olduğunu söylemektedir. Yabancı dilden alınmış kelimeler, Arapçanın yetersizliğinden kaynaklı değildir. Çünkü zaten o kelimelerin eş anlamlıları Arapça'da bulunmaktadır. Ona göre Arapça olmayıp da Kur'ân'da bulunan kelimeler, Kur'ân daha nazil olmadan kullanılmaktaydı. Bu sebeple bu kelimeler muarreb sayılmakta ve Kur'ân'ın indiği dönemlerde o coğrafyada kullanılmaktadır.²²⁹ Bunun yanında Arapça dışı dil haricinde Tay, Huzeyl, Yemen, Himyer ve Tihame gibi Arap lehçelerde kullanılan kelimelerin de Kur'ân'da yer aldığını ifade etmektedir. Müfessir, toplam 151 farklı kelimenin dil ve lehçe örneklerini de tefsirinde sıralamaktadır.²³⁰ Örneğin Meryem sûresi 24. âyetteki “سرياً” kelimesinin Süryanice de nehir veya küçük dere anlamına geldiğini;²³¹ İnsan sûresi 13. âyetteki “المهريير” kelimesinin ay/kamer anlamına geldiğini²³² belirtmektedir.

3.8. Fezailü'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerim'in üstünlüklerini onun tamamını veya bazı sûre ya da âyetlerini öğrenip okuyan, öğreten, dinleyen, ezberleyenlerle hükümlerine göre amel edenlerin kazanacağı sevapları, bazı sûre yahut âyetlerin şifalı oluşuna dair bilgileri ifade etmek üzere “Fezailü'l-Kur'ân”, “Sevabu'l-Kur'ân” ve “Menafiu'l-Kur'ân” gibi tabirler kullanılmaktadır.²³³

Huveys, tefsirinde toplam on kez Fezailü'l-Kur'ân rivâyetini kullanmıştır. “Bu konudaki birçok hadisin sahihliği noktasında şüphe bulunduğundan bu tarz rivâyetleri tefsire almadığını”²³⁴ söyleyen müfessir bu alana temkinli yaklaşmıştır.

²²⁸ Celâleddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etu'l-Miṣriyyeti'l-Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974), 2/3; İsmail Cerrahoğlu, “Garibü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/379.

²²⁹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/287.

²³⁰ Aydemir, *Beyânu'l-Meânî Bağlamında Molla Huveys'in Tefsir Yöntemi*, s. 69-80.

²³¹ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/290.

²³² Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 2/290.

²³³ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 4/120; Abdullah Aydemir, “Fezailü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/532.

²³⁴ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/190.

Müellif, rivâyetlere sûre başlangıcında²³⁵ ve bitiminde²³⁶ ya da rivâyete konu olan âyetin tefsirinde yer²³⁷ vermektedir. Ayrıca müfessir burada halkın da faydasına olacak şekilde, İhlas, Felak, Nas, Ya-Sin, Âyetü'l-Kürsî gibi çokça okunan sûre ve âyetlerle ilgili Fezailü'l-Kur'ân rivâyetlerini aktarmaktadır. Örneğin Beyanu'l-Meanî sahibi, uyumadan önce muhtevasında koruma ve bereket olduğundan âyetü'l-kürsi, ihlas ve Hadid sûresinin 1. ve 2. âyetlerin okunmasının müstehap olduğunu söylemiştir.²³⁸

Sonuç

Tefsir literatüründe önemli bir yere sahip olan nüzûl sıralı tefsir yazımında bir ilk sayabileceğimiz “Beyânu'l-me'ânî” sahibi Molla Huveys, yirminci yüzyılda Suriye topraklarında yaşamış kâdıklık görevini de yürütmüş bir tefsir âlimidir.

“Beyânu'l-me'ânî” 1936-1939 yıllarından yazılmış, altı ciltten müteşekkil ve sadece 1962 yılında basımı yapılmış bir eserdir. İlk dört cildi Mekki, son iki cildi Medenî sûreleri içermektedir. Tefsirinin mukaddimesinde neredeyse Kur'ân ilimleri konularının hepsini işlemiş ve çeşitli görüşler beyan etmiştir. Bunların yanı sıra Kur'ân tarihi ve tefsir tarihi gibi konular hakkında da bilgiler vermiştir.

“Beyânu'l-me'ânî” tefsir yöntem açısından incelendiğinde onun ne tam dirâyet ne de tam rivâyet tefsiri olarak değerlendirebileceğini ama bu iki yöntemi kendi içinde barındıran bir şekilde yazıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca müfessirin tefsirinde Kur'ân'ı Kur'ân'la, hadislerle, sahabe ve selef görüşleriyle tefsir yöntemini kullanması ve kendisi tarafından eleştiriyeye maruz kalsa da İsrailî rivâyetlerden yararlanması onun rivâyet tefsir yöntemini kullandığının bir göstergesidir. Müfessirin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine çokça yer verdiği ve bu yöntemi tefsirde asıl olarak kabul ettiği tespit edilmiştir. Kur'ân'ın hadislerle tefsirinde Buhârî ve Müslim'den gelen her hadisi kabul etmeyip bazı tartışmalardan dolayı eleştirdiği, bunun yanı sıra tefsirinde bazı mevzu hadislere yer verdiği görülmektedir.

Dirâyet başlığı altında müfessirin rivâyet unsurundan farklı olarak kıraat, dilbilgisi, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi konulara değindiği görülmektedir. Kıraatlerin tasnifi hususunda kendince bir yöntem ortaya koyan Huveys, kimi zaman bu yöntemine uymamıştır. Ayrıca kelime açıklaması konusunda da birçok şairin şiiirinden yararlanmıştır. Bu anlamda bin iki yüz yirmi iki beyitle istiştatta bulunmuştur. Kelami tefsir bölümünde Huveys, Ehli Sünnet bir kişiliğe sahip

²³⁵ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/188; 2/238.

²³⁶ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1/165; 3/436; 6/399.

²³⁷ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 5/225; 6/6.

²³⁸ Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 6/6.

olduğundan tartışılan konuya göre Eşarî, Maturidî veya Selefi ekollerinden herhangi birinin görüşünü kabul etmiştir. Fıkıh ilmi özelinde müellifin, Hanefî mezhebine mensup olması onun bazı konularda diğer mezheplerin görüşlerine göre fetva vermesine engel olmamış hatta kendisinin kâdi olması hasebiyle zamanın şartlarına göre içtihatla bulunmuştur. İlmî tefsirde ise böyle bir yöntemi tefsirinde uygulamış fakat ayetlerden kaynaklı bazı bilimsel açıklamaları kabul etmemiştir. Tasavvufi tefsir anlayışında ise müfessirin bazı sahte mutasavvıfları eleştirmesiyle beraber bu yöntemi tefsirinde uyguladığı görülmüştür.

Kur'ân ilimleri açısından tefsire baktığımızda sebep-i nüzûl, Mekkî-Medenî, nesh konuları ağırlık teşkil etmektedir. Müfessir, sebep-i nüzûl hususunda sebebin hususiliği değil lafzın umumiliğini ve bir âyet hakkında birden çok sebep-i nüzûl rivayetinin olabileceği görüşünü benimsemekte, Mekkî-Medenî ayırımında hicreti esas almakta ve nesh konusunda da Kur'ân'da neshin bulunmadığı düşüncesini açıkça beyan etmektedir.

Kaynakça

- Abbas, Fadl Hasan. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esasiyyetu ve ittichatu ve menâhîcu fî'l-'asrî'l-hadîs*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2016.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdulhadi. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs ammâ's-tuhira mine'l-ehâdisi 'ala'l-elsineti'n-nâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2009.
- Akk, Halid Abdurrahman. *Usûlu't-tefsir ve kavâiduh*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Arslan, Ahmet Turan – Uzun, Mustafa İsmet. "Tahrîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/472-474. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aruçi, Muhammed. "Muhammed Ali el-Haddâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/500. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ayâzî, Seyyid Muhammed Ali. *el-Müfessirûn hayatuhum ve menhecuhum*. Tahran: Vezaretü's-Sekâfetü ve'l-İrşâdü'l-İslamî, 1386.
- Aydemir, Abdullah. "Fezailü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/532-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Aydemir, Mehmet. *Beyânu'l-Meânî Bağlamında Molla Huveys'in Tefsir Yöntemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2021.
- Aydın, İsmail. *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*. İzmir: Tıbyan Yayınları, 2010.
- Aydın, Muhammed. "Rivâyet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 25-45.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 1422/2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garibü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/379-

380. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Muharrem Çelebi, "Ezdâd". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 12/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/55-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünenu Dârekutnî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Dumlu, Ömer. *Kur'ân'da Bazı Kavramlara Bakış*. İzmir: Anadolu Yayınları, 2009.
- Dumlu, Ömer. *Tefsir Usulü*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2017.
- Durmuş, İsmail. "İltifât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Remiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/556. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Efe, Seyfullah. "Dilbilimsel Tefsir". *"Tefsir ve Tefsir Metinleri Ders Kitabı"*. edt: Ömer Dumlu. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi, 2011.
- Fâris, Taha Muhammed. *Tefâsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Feth, 2011.
- Feyyaz, Âmine Fazıl. "et-Tefsir bi-hasebi'n-nüzûl 'inde'l-hidâsiyyin eş-Şeyh Abdulkadir Molla Huveys enmûzecen". *Mecelletu'l-Cami'ati li'd-Diraseti'l-İslamiyye*. 27/4 (2019), 413-439.
- Güler, Musa. *Nüzûl Sırasını Esas Alan Tefsirlerin Mukayesesi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekir. *Tarîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Huveys. Abdulkadir b. Muhammed b. Mahmud b. Hızır Âl Gâzî el-Ânî. *Beyânu'l-me'ânî 'alâ hasebi tertibi'n-nüzûl*. Dimaşk: Matbaatu't-Terakkî, h. 1382.
- İbn el-Cezerî, Şemsüddin. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. Münzir et-Temimî el-Hanzalî er-Râzî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim li-İbn Ebî Hâtim*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib, b.y.: Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, h. 1419.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed b. Abbas. *Mukaddime fi usûli't-tefsir*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *Fünûnu'l-efnân fi uyûni ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1987.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Karagöz, Mustafa. "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti". *Bilimname* 5 (2004/2) 45-60.
- el-Ķurtubî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ķazrecî. *el-Câmi' li-âhkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Hişâm Semîr el-BuĶârî. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1423/2003.

- Lebid. b. Rebia b. Malik. *Divanu Lebid b. Rebia el-Âmirî*. b.y.: Dâru'l-Marife, 2004.
- Mâlih, Muhammed Riyaz - Nizar Abâza. *İtmâmu'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1999.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Kur'ân'ı Kerim'de İltifat Sanatı". *Diyanet İlmî Dergi* 33/1 (1997), 15-35.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâyî't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Na'nâa, Remzi. *el-İsrailiyat ve eseruhâ fi kütübî't-tefsir*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1970.
- Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa – Ünsal, Hadiye. *Kur'ân Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Samsun* 8/2 (2008), 1-20.
- Pala, İskender - Durmuş, İsmail. "İstiare". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/316. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ramazan Yusuf, Muhammed Hayr. *el-Müstedrek 'alâ tetimmeti'l-a'lâm li'z-Ziriklî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Ramazan Yusuf, Muhammed Hayr. *Tetimmetu'l-a'lâm li'z-Ziriklî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- es-Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2018.
- es-Suyûtî, Celâleddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısrıyyeti'l-Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *el-Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- et-Tahhan, Mahmud. *Teysiru mustalahi'l-hadis*. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 2011.
- el-Vâhidî, Ebûl-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-nüzûl*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Yitik, Ali İhsan. "Tenasüh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/443-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- ez-Zemaşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407.
- Zeydân, Dr. Abdulkerim. *el-Vecîz fi şerhi'l-kavâidi'l-fıkhiyye fi ş-şeriatî'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1424/2003.

<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%88%D9%83%D9%85%D8%A7%D9%84> (06.06.2020)

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%82%D8%B6%D8%A7%D8%A1_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%A6%D9%85 (06.06.2020)

[https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%86%D9%8A%D8%B7%D8%B1%D8%A9_\(%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7\)](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%86%D9%8A%D8%B7%D8%B1%D8%A9_(%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7)) (06.06.2020)

<https://www.google.com/maps/place/Mayadin+il%C3%A7esi,+Suriye/@34.9506563,40.4512039,10.83z/data=!4m5!3m4!1s0x154870ceceab1bd3:0x478a3d23f0ad52ac!8m2!3d35.0160783!4d40.44654> (06.06.2020)

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Haseke> (06.06.2020)

Ahmed b. Muhammed el-Esedî el-Mekkî ve "İhbâru'l-Kirâm bi AHBÂRİ'l-Mescidi'l-Harâm" Adlı Eseri Üzerine -I-

Öz: Kâbe, Kur'an-ı Kerim'e göre yeryüzünün ilk mabedidir. O, aynı zamanda Mekke-i Mükerrre ve çevresiyle birlikte, hac ibadeti ve menâsikinin mahallidir. Bu itibarla İslâm dini ve tarihi açısından çok büyük ehemmiyeti hâizdir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'deki pek çok âyet, Hz. Peygamber'in pek çok hadisi ve fıkıh külliyatına dercedilmiş geniş malumat buna işaret etmektedir. Bu arada Kâbe ve Mekke'nin, İslâm tarihçilerinin en cazip konuları arasına girdiği söylenebilir. İslâm'ın ilk dönemlerden itibaren İslam tarihçileri, dini, siyâsî, ilmi, kültürel ve benzeri yönleriyle Kâbe, Mekke, Harem-i Şerif ve müştemilatının, önemi, mahiyeti, tarihi ve faziletlerine dair eserler vermişlerdir. Mekke ve Kâbe tarihi hakkında eser telif eden âlimlerden biri de Osmanlı dönemi (11/17. yüzyıl) âlimlerinden *Ahmed b. Muhammed el-Esedî el-Mekkî*'dir. Bu çalışmada, onun hayatı ve konuya dair "*İhbâru'l-Kirâm bi AHBÂRİ'l-Mescidi'l-Harâm*" isimli eserinin muhtevâsı üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Bu çalışmanın devamı niteliğini taşıyacak ikinci makalede *İhbâru'l-Kirâm*'in tahkikli metni neşredilerek, nüsha farklılıkları gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Mekke, Mescidi'l-Harâm, Kâbe, el-Esedî, İhbâru'l-Kirâm.

A Study on Ahmad b. Muḥammad al-Asadī al-Makkī and on His Book Called Iḥbâr al-Kirâm bi-Aḥbâr al-Masjīd al-Ḥarâm -I-

Abstract: As it is known, the Ka'ba is the first temple of the world according to the Qur'an. It is also the place of pilgrimage and ritual along with Mecca and its environs. In this respect, it has a great importance in terms of the religion and history of Islam. As a matter of fact, many verses in the Qur'an refer to many hadiths of the Prophet Muhammad and extensive information included in the corpus of fiqh indicate this. In the meantime, it can be said that the Ka'ba and Mecca are among the most attractive subjects of Islamic historians. Since the first periods of Islam, Islamic historians have produced works on the Kaaba, Mecca, Harem-i Sharif and its annexes, their nature, history and virtues with their religious, political, scientific, cultural and similar aspects. One of the scholars who wrote works on the history of Mecca and the Ka'ba is Ahmed b. Muhammad al-Asadi al-Makki. In the present study, it will be tried to focus on his life and the content of his work named "*İhbâru'l-Kirâm bi AHBÂRİ'l-Mescidi'l-Harâm*". In the second article, which will be the continuation of this study, the authenticated text of "*İhbaru'l-Kirâm*" will be published and the differences in copies will be shown.

Keywords: Islamic history, Mecca, Masjid al-Haram, Ka'ba, al-Asadi, İhbaru'l-Kirâm.

Nilgün
ÇEVİK*

Tahsin
KOÇYİĞİT**

* Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Anabilim Dalı. E-posta: nilguncevik@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4736-1471>.

** Doç. Dr., Ege Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Anabilim Dalı. E-posta: tahsin.kocyigit@ege.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4017-7682>.

Giriş

İslâm'ın temel rükünlerinden hac ibadeti ve yeryüzünün ilk mâbedi,¹ Müslümanların ilk kiblesi Kâbe'nin değeri ve önemi izahtan varestedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'deki pek çok âyet², Hz. Peygamber'in hadisleri³ yanında fıkıh ilminin ibadet boyutunu ele alan malumât buna işaret etmektedir. Bütün bunların yanında İslâm ulamâsı, özellikle tarihçiler ilk dönemlerden itibaren dinî, ilmî, kültürel, coğrafi, siyasi, ekonomik ve benzeri açılardan hac ibadeti ve menâsiki yanında Kâbe, Harem-i Şerîf ve müştemilâtı (Hacer-i Esved, Hicr-i İsmâil, Kapısı, Kisvesi, Mültezem, Metâf, Rükûnlar, Altinoluk ve Zemzem Kuyusu) gibi unsurların tarihi, mahiyeti ve faziletlerinden bahseden eserler kaleme almışlardır.⁴

Kâbe-i Muazzama'nın tarihine dair Osmanlı döneminde telif edilen eserlerden biri de İzmir Milli Kütüphanesinde el yazma nüshasını tespit ettiğimiz 11/17. yüzyıl âlimlerinden, Ahmed b. Muhammed el-Esedî el-Mekkî'nin "*İhbâru'l-Kirâm bi Ahbâri'l-Mescidi'l-Harâm*" adlı eseridir. Söz konusu esere geçmeden önce Esedî'nin hayatı üzerinde durmakta fayda görüyoruz.

1. Ahmed b. Muhammed el-Esedî

1.1. Hayatına Dair Kaynak ve Çalışmalar

Esedî'nin hayatı, tahsili ve kişiliğine dair terâcim eserlerinde, ne yazık ki, sadra şifa olacak ayrıntı mevcut değildir. Buna rağmen Cemâleddîn Muhammed b. Ebû Bekr eş-Şillî Bâ 'Alevî el-Hadramî'nin (öl.1093/1682); "*İkdü'l-Cevâhir ve'd-*

¹ Kur'ân-ı Kerîm, çev. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007). Âli İmrân, 3/96.

² Bk. Ömer Özsoy - Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'ân (Sistematik Kur'an Fihrisi)*, (Ankara: Fecr Yay. 2006), 360-366.

³ Bazı örnekler için bk. Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*, nşr. Muḥammed Zuheyr en-Nâsır, 9 Cilt, (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât,1422H.), 2/148; Muslim, Ebû'l-Ḥuseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Heyet, 7 Cilt. (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014), 2/966; İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Kazvî'nî, *es-Sunen*, nşr. Heyet, 4 Cilt. (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015), 4/181; Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, nşr. 'Adil Muḥammed, 'Ammâr 'Abbâs, I-VIII, (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015), 426.

⁴ Meşhur bazı örnekler için bk. Hasan el-Basrî, *Fezâ'ilü Mekke ve's-Sekeni bihâ* nşr. Dr. Sâmi Mekki el-Anî, (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, ty.); Fâkihî, Ebû Abdullah Muḥammed b. İshak b. el-Abbas, *Ahbâru Mekke fi Kadimi'd-Dehr ve Hadîsîh*, nşr. 'Abdumelik 'Abdullâh Dehîş (Beyrut: Dâru Hadar, 1414H.)

*Dürer fi Ahbâri'l-Karni Hâdî Aşar*⁵ Emîn b. Fazlullâh el-Muhibbî'nin (öl.1111/1699-1700); *"Hulâsatü'l- Eser*,⁶ Tâceddin Ali es-Sincârî'nin (öl.1125/1713-1714); *"Menâihu'l-Kerem fi Ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve Vülâti'l-Harem"*,⁷ Bağdatlı İsmail Paşa'nın (öl. 1338/1920); *"Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn"*⁸ ile *"İzâhu'l-Meknûn"*,⁹ Hayrettin Zirikli'nin (öl.1396/1976); *"el-A'lâm: Kâmûsü Terâcîm li-Eşheri'r-ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn"*,¹⁰ Ömer Rıza Kehhâle'nin (öl.1987); *"Mu'cemu'l- Müellifîn"*,¹¹ Muhammed el-Habîb el-Hîle'nin; *"et-Târih ve'l-Muerrihûn"*¹² ve Abdullah b. Muhammed el-Gazî el-Mekki el-Hanefî'nin (öl.1365/1946), *"İfâdetü'l-Enâm bi-Zikri Ahbâri Beledillâhi'l-Harâm ma'a Ta'likihî'l-Musemmâ bi-İtmâmî'l-Kelâm"*¹³ adlı eserleri az da olsa müellife ait malumat sunmaktadır. Ayrıca Ahmet Teymur Paşa'nın (öl.1930) Kahire'deki şahsî kütüphanesi için hazırladığı *"Fihrisü'l-Hizâneti'l-Teymûriyye"* adlı eseri, bu yönüyle, diğerlerinden pek de farklı değildir.¹⁴ Bu arada, İbrahim Hûri'nin, *"Fihrisü Mahtûtâti 'İlmü'l- Coğrafiya ve'l-Dârü'l-Kütübîz-Zâhiriyye"*¹⁵ si ile Muhammed Habîb el-Hîle'nin, *"et-Târih ve'l-Mu'errihûn bi*

⁵ Şillî, Muhammed b. Ebi Bekr b. Ahmed eş-Şillî Bâ 'Alevî, *'İkdu'l-Cevâhir ve'd-Dürer fi Ahbâri'l-Karni'l-Hadî 'Aşar*, thk. İbrâhim Ahmed el-Makhafî (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 2003). Şillî ve hayatı hakkında bk. Mustafa L. Bilge, "Şillî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2010), 39/163-164.

⁶ Muhibbî, Muhammed el-Emîn, *Hulâsatü'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdî 'aşer*, (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 1/ 325-327.

⁷ Sincârî, Ali b. Tâcüdî'nin b. Takiyyüddin, *Menâihu'l-Kerem fi Ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve Vülâti'l-Harem*, nşr. C. Abdullah el-Misrî, (Mekke, 1998), Mukaddime, 1/73-74.

⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn, Esmâ'ü'l-Müellifîn ve âsârü'l-Musannifîn* (Beirut: Dâru İhyâit-Turâşî'l-Arabî, ts.), 1/160.

⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Beirut: Dâru İhyâit-Turâşî'l-Arabî, 2010), 239.

¹⁰ Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcîm*, nşr. Züheyr Fethullah (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 1/238.

¹¹ Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Muellifîn: Terâcîmü Musannifî'l-Kütübî'l-Arabiyye* (Beirut: Dâru İhyâit-Turâşî'l-Arabî, yy.), 1/251.

¹² Hîle, Muhammed Habîb, *et-Târih ve'l-Muerrihûn bi-Mekke mine'l-Karni's-Sâlisil-Hicrî ilâ Karni's-Sâlisel 'Aşer*, (Mekke: Müessesetü'l-Furkân li't-Turâşî'l- İslâmî, 1994), 334.

¹³ Gâzî, Abdullah b. Muhammed el-Mekkî el-Hanefî, *İfâdetü'l-enâm bi-zikri ahbâri Beledillâhi'l-Harâm ma'a Ta'likihî el-Musemmâ bi-İtmâmî'l-Kelâm*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2009), 2/264.

¹⁴ Ahmet Teymur Paşa, *Fihrisü'l-Hizâneti'l-Teymûriyye* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1948), 3/15. Şillî, *'İkd*, 1/289.

¹⁵ Hûri, İbrahim, *Fihrisü Mahtûtâti 'İlmü'l- Coğrafiyâ ve'd-Dâri'l kütübîz-Zâhiriyye*, (Dimeşk: Matbû'atü Mecme'u Luğati'l-Arabiyye, Dimeşk 1389/1969), 78.

Mekke”sinde¹⁶ “İhbâru’l-Kirâm”ın kısa bir tanıtımı görülebilir.

Öte yandan İhbâr’ın İzmir Milli Kütüphanesinde (İMK) bulunan nüshası dışında üç farklı nüshasını tahkik ederek neşre hazırlayan Dr. Hafız Gulâm Mustafa, çalışmasının girişinde Esedî’nin hayatını da dercetmiş, fakat Şillî ve Ahmet Teymur Paşa’nın söz konusu eserlerini göremediğini, Muhibbî’nin *Hulâsâtü’l-Eser*’inde zikrettikleriyle yetinmek zorunda kaldığını belirtmiştir.¹⁷

1.2. Esedî’nin hayatı

Ahmed b. Muhammed el-Esedî el-Mekkî (el-Yemenî eş-Şâfi’î), nisbesinden de anlaşılacağı üzere, Esed kabilesine mensuptur. 1035/1625-1626¹⁸ yılında Mekke’de doğmuş, yine bu şehirde yetişmiştir.¹⁹ Ancak, Şillî²⁰ ve Ahmet Teymur Paşa,²¹ onun doğum tarihinin 1029/1619-1620 olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu iddia, görebildiğimiz kadarıyla, diğer kaynaklarca teyit edilmemektedir.

Esasen Yemen asıllı olan Esedoğulları’nın çoğu, günümüzde Arap yarımadasının güneyinde kalan, halk dilinde “Câzân”,²² -daha fasih haliyle- “Cevzân”²³ adlı yerleşim merkezinde ikamet etmekteydiler. Müellifin soyu sözkonusu kabilenin *Âl-i Hâlid* boyunun meşhur fakihlerinden Esed b. ‘Âmir’e dayanmaktaydı. İlim ve irfan sahibi olan Âl-i Hâlid boyu, mârifetullâha vakûfiyetleriyle biliniyordu.²⁴ Bazı eserlerde, Esed b. Âmir’in -oldukça mübalağalı bir ifadeyle- 180 yaşında vefât ettiği ifade edilmektedir. Elbette mevcut tarihî bilgilerle bunu teyit etme imkânına sahip değiliz. Ancak ömrünün uzun olması sebebiyle kendisine *muammer/uzun ömürlü* lakabının verildiğini görüyoruz.²⁵

Esedî, küçük yaşlarından itibaren dinî ilimleri tahsil etmeye başladı. Babası ve ilk hocası, döneminin büyük âlimlerinden Muhammed b. Ahmed el-Esedî el-‘Arîşî’den²⁶ (öl. 1060) ilk temel ilimleri tahsil etti. İlim yolculuğuna ilk

¹⁶ Hîle, *et-Târih*, 440.

¹⁷ Esedî, Ahmed b. Muhammed, *İhbâru’l-Kirâm bi-Ahbâri’l-Mescidi’l-Harâm*, thk. Hafız Gulâm Mustafa (Kahire: Dârü’s-Sahve, 1985), Mukaddime kısmı, 26.

¹⁸ Muhibbî, *Hulâsâtü’l-Eser*, 160; Zirikî, *el-A’lâm*, 1/138; Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifin*, 1/251, el-Hîle, *et-Târih*, 334.

¹⁹ Muhibbî, *Hulâsâtü’l-eser*, 1/325; Zirikli, *el-A’lâm*, 1/138; Hîle, *et-Târih*, 335.

²⁰ Şillî, *’İkd*, 1/289.

²¹ Ahmet Teymur Paşa, *Fihrisü’l-Hizâneti’l-Teymûriyye*, 3/15.

²² Zirikî, *A’lâm*, 238; Muhibbî, *Hulâsâtü’l-eser*, 4/325, Şillî, *’İkd*, 1/292.

²³ Şillî, *’İkd*, 292.

²⁴ Hîle, *et-Târih*, 334.

²⁵ Şillî, *’İkd*, 292.

²⁶ el-‘Arîşî, Yemen’in Hicaz yönünde bulunan Haraz bölgesinde bir köydür. ‘Abdulhayy b. Ahmed el-

adımlarını böylece atmış oldu. Ayrıca Mekke'nin önde gelen ulemâsından Allâme Muhammed b. 'Allân es-Siddikî el-Mekkî²⁷ (1057/1647), İmam Ali b. Abdulkâdir et-Taberî²⁸ ve Şeyh Muhammed et-Tâifî²⁹ den de ilim tahsilinde bulunduğunu belirtmeliyiz.³⁰

1.3. Kişiliği ve Vefâtı

Kaynakların ifade ettiğine göre, zâhirî ilimlerle iştigali yanında Esedî, ibadete fazlaca düşkün, şeriata sınıksız bağlı, dinî hassasiyeti yüksek ve nebevî ahlâk ve edebe sahip bir zâttı. Gündelik zorunlu ihtiyaçlarını karşılama dışında insanların içine pek karışmaz, toplumdan elini eteğini çeker, inziva hayatı yaşardı. İffet elbisesini kuşanmış, elindeki ve avcundakiyle yetinmesini bilen kanaat sahibi bir âlimdi.

Esedî, yine doğduğu şehir olan Mekke'nin Şebîke/Şübeyke³¹ mahallesinde vefat etmiştir. Doğum tarihinde olduğu gibi vefat tarihiyle ilgili kaynaklarda 1066/1656³² ve 1066/ 1657³³ gibi farklı rakamlar teleffuz edilmektedir. Onun

'Akrâ' İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâr men zeheb*, nşr. Mahmûd el-Arnâvût (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986), 9/34; Esedî, *İhbâru'l-Kirâm*, Mukaddime, 27.

²⁷ İbn 'Allân (ö.1057/1648), Arap dili ve edebiyatı, kıraat, fıkıh ve tasavvuf ilimleri ile meşgul olmuş, tefsir, hadis ve tarih ilimlerine vukufiyetiyle temayüz etmiş, bu alanlarda pek çok eser vermiş bir âlimdir. (Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 5/157, Şillî, *'İkd*, 1/272.) Baba tarafından Hz. Ebu Bekir, anne tarafından Hz. Hasan'ın soyundan geldiği bilinen İbn 'Allân'ın derslerine özellikle Cava ve Yemenlilerin çokça teveccüh ettiği söylenmektedir. (İbn 'Allân, *ez-Zühr ve'l-'Udde fî Şerhi'l-Bürde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 41. Sâmi es-Sakkâr, "İbn Allân", 29/307.) Elliden fazla âlim yetiştirmesi, onun takdire şayân hasletlerinden biri olarak dile getirilmektedir. İbn 'Allân, *ez-Zühr*, 43.) Ayrıca bk. Sâmi es-Sakkâr, "İbn 'Allân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1999), 19/307-308.

²⁸ Ali b. Abdulkâdir et-Taberî (öl. 1070/1659-60), Mekke ulemâ ve ümerasına dair kapsamlı bilgiler içeren "*el-Ercü'l-Miskî ve't-Târihu'l-Mekkî*" isimli hacimli eserin sahibidir. bk. Cenedî, Ebû Sa'îd el-Mufaddal b. Muḥammed el-Mukrî, *Fezâ'ilü Mekke*, nşr. Ebû 'Ubeyde Cûde Muḥammed, (eş-Şâmile ez-Zehbiyye, 1441H.), Mukaddime kısmı, 15; İbn 'Allân, *Neşru Elviyeti't-Teşri'f bi'l-'İlâm ve't-Ta'rîf bi men lehü Velâyetu 'Imâratı mâ Sekata mine'l-Beyti's-Şerîf*, thk. Muhammed Ebû Bekir Abdullah Bazib, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001), Mukaddime kısmı, 16.

²⁹ Muhammed b. Abdulmun'im et-Tâifî (1004-1052/1569-1642), nahiv ve fıkıh ilimleriyle iştigal etmiş, Şâfi mezhebine mensup Mekkeli bir âlimidir. Bazı eserleri şunlardır: *Şerh 'ale'l-mukaddimetü'l-Ercümiyye*, *Havâş 'alâ Şerhi'l-Menhec*, *Havâş 'ale'n-Nihâye li-Şems er-Remlî*. bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Mü'ellifin*, 10/260.

³⁰ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 4/325; Şillî, *'İkd*, 1/ 289; Gâzî, *İfâdetü'l-Enâm*, 2/264.

³¹ Şillî, *'İkd*, 289. Şübeyke/Şebîke mahallesine için bk. Eyüb Sabri Paşa, *Mir'atü'l-Harâmeyn, Haremeyn Tarihi, Mir'at-ı Mekke*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018) 1/ 212, 259

³² Hayreddin Zirikli, *A'lâm*, 238. Kehhâle, Ömer Rızâ *Mu'cemü'l-Mü'ellifin*, 251.

³³ Hîle, *et-Târih*, 251.

31 veya 37 yaşlarındayken vefât ettiğİ³⁴ bilgisinden hareketle genç denilebilecek bir yaşta ebedî âleme göç ettiğİ anlaşılmaktadır.

1.4. Eserleri

1. *İhbâru'l-Kirâm bi-Ahbârî'l-Mescidi'l-Harâm*, (Bu makaleye konu olan eser)

2. *İthâfu'l- Kirâm bi Fadâili Kâbeti'l- Ğarâi ve'l- Beledi'l- Harâm*.³⁵

3. *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*.³⁶

4. *"Kalâidü'l-Nuhûr bi Nazmi'ş-Şüzûr İbn-i Hişâm"*.³⁷ Bu eserde, Esedî, Cemâleddîn b. Hişâm'ın, *Şüzûr li'bn-i Hişâm*³⁸ adlı eseri nazma dökmüştür. Bu eser, nahiv ilminin büyük otoritelerinden kabul edilen İbn Hişâm'ın (öl. 762) daha sonra şerhini³⁹ de kaleme aldığı meşhur eseri olup, Esedî, eseri nazma dökerken, diğİer şiiirleri gibi, ifadeleri tatlı, manası kolay bir üslupla şairlik yönünü de gözler önüne sermektedir.

2. İhbâru'l-Kirâm bi Ahbârî'l-Mescidi'l-Harâm Adlı Eseri

2.1. Kaynakları

Esedî'nin *İhbâru'l-Kirâm* adlı eserini kaleme alırken yararlandığı bazı müellifleri yeri geldikçe bizzat zikrettiğİ görülebilir. Bunlar Hasan el- Basrî⁴⁰,

³⁴ Esedî, *İhbâru'l-Kirâm*, thk. Hafız Mustafa Gulâm, 29.

³⁵ Zirikli, *A'lâm*, 1/238. *İthâfu'l- Kirâm bi Fadâili Kâbeti'l- Ğarâi ve'l- Beledi'l- Harâm* hakkında *İhbâru'l-Kirâm bi Ahbârî'l-Mescidi'l-Harâm* adlı kitabın ihtisarı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, bu eser, Birlesik Arap Emirlikleri, Dubai'de faaliyet gösteren Cuma Al-Majid Kültürel Miras Merkezi (Juma Al-Majid Center For Culture And Heritage) (www.almajidcenter.org) arşivinde, 377483 materyal numarası ile kayıtlıdır.

³⁶ Hîle, *et-Târih*, 336; Sincârî, Ali, *Menâihu'l-Kerem*, 1/73. Ayrıca bu eser, Birlesik Arap Emirlikleri, Dubai'de faaliyet gösteren Cuma Al-Majid Kültürel Miras Merkezi (Juma Al-Majid Center For Culture And Heritage) (www.almajidcenter.org) arşivinde, 451538 materyal numarası ile kayıtlıdır.

³⁷ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1,160; Zirikli, *A'lâm*, 1/138, Hîle, *et-Târih*, 334, Şillî, *'İkd*, I, 271. Bu eserin elyazma bir nüshası Kahire'de Teymûriye Kütüphanesi, Tarih Bölümü, 240 numarada muhafaza edilmektedir. bk. *Hâfız Ğulâm Mustafa*, *"Mahtûta Mühimme li-Kitâb 'İhbâru'l-Kirâm bi-Ahbârî'l-Mescidi'l-Harâm"* 1 (1976), 80.

³⁸ Cemâleddîn b. Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Aħmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf. Cemâleddîn İbn Hişâm, *Metnu Şuzûri'z-Zeheb*, (yyy. Maḩba'atu Muḩtafâ el-Bâbî el-Halebî, ty.)

³⁹ Cemâleddîn b. Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Aħmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi M'arifeti Kelâmi'l-'Arab*, nşr. 'Abdu'l-Ğanî ed-Dekr (Suriye: eş-Şeriketü'l-Muttehide li't-Tevzî'i, ts.)

⁴⁰ Vr. 7a.

Ezrakî⁴¹, Fâkihî⁴², Fâsî⁴³, Vâkîdî⁴⁴, İbn Zahîra⁴⁵, Kudbiddin Nehrevâlî⁴⁶, Muhibbî et-Taberî⁴⁷, Celâleddîn es-Suyûtî⁴⁸, Zerkeşî⁴⁹, Buhârî⁵⁰, Nevevî⁵¹, İbn Hacer el-'Askalâni⁵², Sem'ânî⁵³, Mâverdî⁵⁴,

Makdisî⁵⁵, İbn Kesîr⁵⁶, İbn Allân⁵⁷, İbnü'l-Cemê'a⁵⁸, Tirmîzî⁵⁹, Vâhidî⁶⁰, Süheylî⁶¹, İbn Kuteybe ed-Dîneverî⁶², İbn Ziyâ⁶³, Nisâburî⁶⁴ ve Sübkî'nin⁶⁵ eserleridir.

Bu arada müellifin her kullandığı rivayet ya da kaynağı belirttiğini söyleyemeyiz. Ancak onun çoğu kere müellif ve eser zikretmeksizin bu kaynaklardan yararlandığı, hatta bazı pasajlarını aynen alıntılardığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Burada sözü fazla uzatmamak için, bu tür alıntı örneklerine ileride eserin muhtavasıyla ilgili bilgi verirken temas edilecektir.

⁴¹ Vr. 7b ve farklı yerler.

⁴² Vr. 14a.

⁴³ Vr.30a ve farklı yerler.

⁴⁴ Vr. 30b.

⁴⁵ İbn Zahîra, *el-Câmi' u'l-Latîf fî Fazli Mekke ve ehlihâ ve binâ'î'l-Beyti's-Şerîf* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2003). Vr. 4b.

⁴⁶ Vr. 16b. bk. Nehrevâlî, Ebû Abdillâh Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mekkî, *el-İ'lâm bi-A'lâmi Beytillâhi (Beledillâhi)'l-Harâm*, ts.

⁴⁷ Vr. 19b.

⁴⁸ Vr. 6a.

⁴⁹ Vr. 16b.

⁵⁰ Vr. 29a.

⁵¹ Vr. 20b.

⁵² Vr. 7a, 8b.

⁵³ Vr. 28a.

⁵⁴ Vr. 16a.

⁵⁵ Vr. 16b.

⁵⁶ Vr. 12b.

⁵⁷ Vr. 17b.

⁵⁸ Vr. 5a.

⁵⁹ Vr. 2b.

⁶⁰ Vr. 3a.

⁶¹ Vr. 5a.

⁶² Vr. 5a.

⁶³ Vr. 8b.

⁶⁴ Vr. 7a.

⁶⁵ Vr. 7a.

2.2. Eserin Temize Çekilmesi

Eserin ilk iki sayfası, müellifin oğlu tarafından kaleme alınmış, kitabın mukaddimesi ile üç bölüm ve hatimesi ise Esedî tarafından yazılmıştır. Bölümler içerisinde yeri geldikçe bazı meselelerde müellifin oğlunun da katkılarının bulunduğu, kimi boşlukları tamamladığı anlaşılmaktadır.⁶⁶

Müellifin oğlunun eserin mukaddimesindeki ifadelerinden anlaşıldığına göre, Ahmed b. Muhammed el-Esedî el-Mekkî eseri vefatından önce müsvedde halinde yazmış, bazı yerleri sonradan ilave yapmak üzere boş bırakmıştı. Esedî vefat ettikten sonra eserin müsveddesi, oğlu tarafından alınıp temize çekilmiş, babasının sonradan tamamlamak üzere boş bıraktığı bazı yerlere faydalı bilgiler eklemiştir.⁶⁷ Ancak eserde bütün bunları yapan müellifin oğlunun ismi zikredilmemektedir. Bu arada Şillî, Esedî'nin oğlunun isminin, dedesine nispetle Muhammed olabileceğini dillendirmektedir.⁶⁸ Ayrıca Esedî, Sultan IV. Murad'ın Kâbe'yi inşası, Muallâ Kabristanı ve bunların dışındaki bazı konuları da eserine eklemek istediğini belirtmiş olmasına rağmen,⁶⁹ oğlu tarafından ikmal edilen diğer işler gibi muhtemelen buna da ömrü yetmemiş olabilir.

2.3. Eserden İstifade Eden Âlimler

Esedî'nin eserinden pek çok âlimin yararlandığı söylenebilir. Örneğin çağdaş âlim Muhammed Tâhir el-Kürdî,⁷⁰ Sultan IV. Murad'ın babası Sultan I. Ahmed zamanındaki Kâbe'nin tamir ve tadilatını, Esedî'nin mezkûr eserinden iktibas etmiştir.⁷¹ Ayrıca, Ebu'l-Velid el-Ezrakî'nin *Ahbâru Mekke* adlı eserinin Türkçe tercümesine, Ezrakî'nin vefatından sonra vukû bulan olaylar ilave edilmiştir. Bu ilave bölümde, Kâbe'nin 11. inşası da yer almakta olup, burada Esedî kaynak gösterilmiştir.⁷²

⁶⁶ Sincârî, 73.

⁶⁷ Vr. 1b.

⁶⁸ Şillî, *'İkd*, 335.

⁶⁹ Vr. 1b.

⁷⁰ Muhammed Tâhir b. Abdülkâdir b. Mahmûd el-Kürdî el-Mekkî, 1903-1980 yılları arasında yaşamıştır.

⁷¹ Kürdî, Muhammed Tâhir b. Abdülkâdir b. Mahmûd el-Kürdî el-Mekkî, *Târîhu'l-Kavîm li Mekke ve Beyti'llâhi'l-Kerîm*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Beyrut, y.y., 1425H.), 3/131; Mekke, Mescid-i Harâm ve Kâbe tarihine dair olan, harita ve fotoğraflara da yer verilen bu kapsamlı eser altı cilttir. Bu eser için bk. Özel, Ahmet, "Muhammed Tâhir b. Abdülkâdir b. Mahmûd el-Kürdî el-Mekkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2019), Ek-2/110.

⁷² Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fi hâ mine'l-Âsâr (Mekke Tarihi)*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, (Ankara: Ankara Okulu, 2017, Ekler bölümü, 613.

2.4. Eserin Farklı Nüshaları

Dünyanın değişik kütüphanelerinde eserin başka nüshalarının muhafaza edildiğini, Dr. Hafız Gulâm Mustafa tarafından yapılan çalışma⁷³ ile öğrendik. Bu çalışma 1985 yılında Kahire'de yayınlanmış olup, muhakkikin dört nüshayı tespit ettiği ve bunlardan üç nüshayı tahkik ettiği görülmektedir.⁷⁴ Bu nüshaların arasındaki farkları detaylı olarak açıklayan Dr. Hafız Gulâm Mustafa'nın bizim üzerinde çalıştığımız İzmir Milli Kütüphanesi nüshasından⁷⁵ haberdar olmadığını yukarıda ziktermiştik. Muhakkikin tespit ettiği diğer dört nüsha şunlardır:⁷⁶

- 1- Âzâd Mevlâna Kütüphanesi, Hind, Habib Kanj nüshası.
- 2- Teymuriye Kütüphanesi, 1255, Kahire nüshası.
- 3- Zâhiriye Kütüphanesi, 1154-Dimeşk nüshası.
- 4- Mekke, Faydıye Kütüphanesi nüshası. Mekke nüshasını tespit etmesine rağmen bulamadığı için diğer üç nüsha üzerinde tahkik yaptığı ifade edilmektedir.

2.5. Elimizdeki Nüsha

İhbâru'l-Kirâm'ın bir elyazması İzmir Milli Kütüphanesi (İMK), 357/8 numaralı demirbaşa kayıtlı olduğunu tespit ettik.⁷⁷ Aynı zamanda merhum Prof. Dr. Ali Yardım (1939-2006)⁷⁸ tarafından hazırlanan İzmir Milli Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu'nda⁷⁹ 541. sırada yer aldığı görülmüştür. Bu arada Merhum Ali Yardım'ın, "*kataloglarda da rastlanmayan bu eserin müellifi ve adı hakkında tereddüdümüz vardır*"⁸⁰ notunu düşmesi dikkatimizi celbetti. Ancak

⁷³ Hâfız Gulâm Mustafa, "Mahtûtatü mühimmetü li kitab, İhbâru'l-Kirâm bi-Ahbârî'l-Mescidi'l-Harâm", *Mecelletü'l-Mecmu'u'l-'İlmi'l-Hind* (Hindistan: Aligarh Muslim University (AMU) Yayınları, 1976), 1/69-90.

⁷⁴ Hâfız Gulâm Mustafa, "Mahtûta Mühimme", 73.

⁷⁵ İzmir Millî Kütüphanesi 257/8 demirbaş numarasında kayıtlı olan eser için bk. Ali Yardım, *İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu* (İzmir: İzmir Millî Kütüphane Vakfı Yayınları, 4 cilt, 1992-1997), 1/ 245.

⁷⁶ Esedî, *İhbâru'l-Kirâm*, thk. Hafız Mustafa Gulâm, Mukaddime kısmı, 16.

⁷⁷ Yardım, Ali, *İzmir Millî Kütüphane Kataloğu*, 1/145.

⁷⁸ Yardım, Mustafa Sinan, "Yardım, Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), EK-2/674-675.

⁷⁹ Merhum Yardım ve hazırladığı katalog hakkında bk. Fayda, Mustafa, "Prof. Dr. Ali Yardım (1939 - 2 Ocak 2006)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Şubat 2004), 179-183.

⁸⁰ Ali Yardım, *İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu*, 1/245.

günümüzün teknolojik imkânları sayesinde⁸¹ yaptığımız araştırmalarla söz konusu tereddütün giderildiğini ifade edebiliriz.⁸²

Bu araştırmalar neticesinde *İhbâr*'ın özetleri nev'inden (muhtasar/ihtisar edilmiş) elyazma nüshalara da ulaştık. Bunların ilki, "*Risâle fî İntihâbi Ahbârî'l-Kirâm bi Ahbârî'l-Mescidi'l-Harâm*,"⁸³ diğeri, "*Müntehâbü Ahbârî'l-Kirâm bi Ahbârî'l-Mescidi'l-Harâm*"dır.⁸⁴ Ayrıca eserin yukarıda sözü edilen Gulâm Mustafa tarafından yapılan ilk tahkikli neşrinin de bizlere önemli ölçüde yol gösterdiğini yeri gelmişken belirtmeliyiz.

İzmir Milli Kütüphanesinde bulunan "*İhbâru'l-Kirâm*", Arapça, nesih hattı ile yazılmıştır. Toplam 30 varaktan oluşmakta olup, eksik ve/veya yırtık varak bulunmamaktadır. Yazımında siyah ve kırmızı mürekkep kullanılan kitabın neredeyse tamamı okunabilir durumdadır. Her sayfasında 23 satır mevcuttur. Sayfalar 16x22 cm. boyutundadır. Yazılı alanın boyutları ise 8,5x17 cm.'dir. Ancak, eserin zamanla epeyce yıpranmış olduğu ve yaprak kenarlarının kırılmaya yüz tuttuğu dikkati çekmektedir.

Elimizdeki nüsha, müellif nüshası olmayıp, Ali b. Ali el-Mağnisâvî tarafından, h. 26 Şevvâl 1155/24 Aralık 1742 tarihinde Mekke-i Mükerrreme'deki Süleymaniye Medresesinde⁸⁵ istinsah edilmiştir. Müstensih el-Mağnisâvî'nin metni, yazısının düzgün ve okunaklı olmasına özen göstererek istinsah ettiği dikkat çekmektedir. Fakat bütün bu titizliğine rağmen zaman zaman ufak

⁸¹ Kütüphane kataloglarına internet ağı aracılığıyla ulaşma imkânının bulunmadığı bir dönemde söz konusu kataloğu yayıma hazırlama zahmeti bulunan merhum Yardım hocamızın hizmetini hayırla yâd ederken, onun yazma eserler alanında son derece titiz olduğunu da özellikle ifade etmemiz gerekir.

⁸² Muhibbî, *Hulâşatü'l-eşer*, 1/ 325; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/160; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/ 238; Hîle, *et-Târih*, Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 1/ 251; Şillî, *'İkd*, 1/ 271.

⁸³ Bu eser, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı bünyesinde, *Mecmu'âtü'r-Resâil* in ikinci risalesi olup 13-14 varaklar arasında yer almaktadır. Toplam iki varaktan ibaret olup, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. Bu eserin ismi kataloğa yanlış olarak "Ahyâr" olarak geçmiştir. Doğrusu risalenin ferağ kaydında da işaret edildiği üzere "Ahbâr" şeklinde olmalıdır. Bk. <http://yazmalar.gov.tr/eser/risale-f%C3%AE-intihabi-ahbaril-kiram-bi-ahyaril-mescidil-Harâm/32269> (Erişim Tarihi: 25.08.2021).

⁸⁴ *Müntehâbi Ahbârî'l-Kirâm bi-Ahbârî'l-Mescidi'l-Harâm*, adlı risale, Dubai'de (Birlesik Arap Emirlikleri) faaliyet gösteren Juma al-Majid Center for Culture and Heritage adlı kurumun arşivinde, 504485 demirbaş numarasında kayıtlı olup yine iki varaktan oluşmaktadır. Bk. www.almajidcenter.org (Erişim Tarihi: 25.08.2021). Yeri gelmişken şunu da ilave etmek gerekir ki, genel itibarıyla "*İntihâb*" ve "*Müntehâb*" adlı risaleler, bir eserin muhtesâsından seçilerek telif edilmiş eserlerdir. Bk. Durmuş, İsmail, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2006), 31/57.

⁸⁵ Vr. 30b.

tefek denilebilecek hatalarını da o varakların kenarına düzeltme veya açıklama şeklinde not etmeyi ihmal etmemiştir. Ancak bunların kitapta kirli bir görüntü oluşturmadığını da kaydetmemiz gerekir.

2.6. Eserin Muhtevası

Elimizdeki el yazma nüshası, isminden de anlaşılacağı üzere Mescid-i Harâm, Kâbe ve Mekke'ye ilişkin rivâyetler esas alınarak kaleme alınmış, Kâbe-i Muazzama ve faziletleri ile Mekke şehir tarihi üzerine yoğunlaşmıştır. Eserde, Kâbe'nin zaman zaman inşasında yer alan ve burada medfûn peygamberlerden söz edilerek, Kısas-ı Enbiyâ'dan kesitler sunulmuştur. Ardından, Kâbe'nin durumu İslam öncesi, Hz. Peygamber dönemi ve sonraki süreçleriyle kronolojik olarak ele alınmıştır. Ayrıca Mekke yönetimini elinde tutan, Abbâsîler, Memlûkler ve Osmanlı devletlerinin Kâbe ve Harem hizmetlerine yer verilmiştir. Son bölümde ise Kâbe'nin bakımı, genişletilmesi ve tezyîni ile Mekke'nin ehemmiyeti hâiz diğer kutsal mekânları ve nihayet Mekke ve Medine şehirlerinin mukayesesesine dair görüşleri sunulmuştur.

Eser, mukaddime, üç bölüm ve bir de sonuçtan oluşan, toplam 30 varaktan müteşekkildir.

2.6.1. Mukaddimedede Ele Alınan Konular

Eserin mukaddime kısmı, besmele, hamdele, salvele ve duadan sonra başlamaktadır. Ardından yaklaşık 1,5 sayfa eserin mahiyeti hakkında bilgi verilmekte olup, bu kısım müellif Esedî'nin *oğlu* tarafından kaleme alınmıştır. Oğlu, yukarıda da değindiğimiz gibi, babası Esedî'nin eserini temize çekmeden önce vefat ettiğini, geride müsvedde halinde, bazı bölümleri boş bırakılmış bir kitap bıraktığını ifade etmektedir. Bu arada, eserde Beytullah ve tavâfın fazileti, Mescid-i Harâm ve çevresindeki mübarek mekânlar, Kâbe'nin inşai ve Mekke'deki kutsal alanlar hakkındaki malumattan söz edilir. Ancak Osmanlı padişahı Sultan IV. Murad Han'ın Kâbe'yi inşası, Cennetü'l-Muallâ Kabristanı ve diğer gibi boş bırakılan bazı hususların daha sonra oğlu tarafından ikmal edildiği anlaşılmaktadır.⁸⁶

Mukaddime bölümü; Kâbe, Tavâf, Hacer-i Esved, Rûkn-i Yemânî, Makâm-ı İbrâhîm, Hicr, Mültezem, Mekke ve ehlinin faziletlerine ayrılır. Ardından bunlara dair âyetler sûre isimleri ve âyet numaralarına işaret edilmeksizin sıralanır.⁸⁷ Sonra Kâbe'nin isimlendirilmesi, kırmızı mürekkeple yazılan "*fâide*"

⁸⁶ Vr. 1b.

⁸⁷ Vr. 2a.

başlığı altında ele alınır.⁸⁸ Ardından Kâbe'ye ilişkin kısa bir tarihi bilgiden⁸⁹ sonra Cahiliye Araplarının Kâbe'ye duydukları saygıdan dolayı, ona benzetmemek için evlerini kübik yapmadıklarını, ilk defa evini kübik inşa eden kişinin *Humejd b. Züheyr* olduğu, bundan dolayı Kureyş'in tepkisine maruz kaldığı beyan edilir.⁹⁰ Ardından söz, Kâbe'nin diğer isimlerine getirilir. Kâbe'ye, Allah tarafından değer verildiği/tazîm, çevresinde avlanmanın yasaklandığı, ağaç kesmenin ve kötülük yapmanın haram olmasından dolayı *Beytü'l-Harâm* ismini aldığı zikredilir. Ayrıca *Beytü'l-'Atik* ismi, mukaddes binanın kadîm ve kıymetli oluşuna bağlanmıştır. Müellife göre, Nuh tufanı zamanında yeryüzünden kaldırılmış olma şerefine erişmesine binaen “‘Atik” diye isimlendirildiğine yer verilmiştir. Kutsal Mâbed'in âdiyetini ifade etmek için de *Allâh'ın evi* anlamına gelen “*Beytullah*” ismi kullanılmıştır.⁹¹

Vr.2b'de ayrıca, Kâbe'nin faziletine dair rivâyetlere yer verilmektedir. Zikredilen altı hadiste genel olarak Kâbe'nin İslâm'ın temel umde/ direklerinden biri olduğu, hac ya da umre maksadıyla onu ziyaret eden kimsenin bu süreçte Allah'ın güvencesi altında bulunduğu, memleketine sağ salim dönerlerse bol sevap ve kazançla, orada vefat ederse cennetle ödüllendirileceğinden,⁹² hatta yeni doğmuş gibi günahlarından arınacakları,⁹³ Kâbe'ye tazim ve saygının gösterilmesinin lüzumu⁹⁴ ve meleklerin de Kâbe'yi ziyaret ettiklerinden söz edilmektedir.⁹⁵ Mezkur hadislerin kaynakları incelendiğinde, daha çok Havarizmî gibi terğîb-terhîb türü eserleri ile Fâkihî ve Fâsî gibi müelliflerin eserlerinden iktibas edildiği söylenebilir. Tavâfin faziletine temas edilirken “*mâbedi tavaf eden kimsenin köle azat etme ecirini kazanacağı*,”⁹⁶ “*tavaf eden, makâm-ı İbrahim'de iki rekât namaz kılan ve zemzem suyundan içen kimsenin bütün günahlarının bağışlanacağı*”na⁹⁷ dair rivayetlerinin de⁹⁸ de aynı tür kitaplardan iktibas edildiği görülebilir.

⁸⁸ Vr. 2a-2b.

⁸⁹ Vr. 2b.

⁹⁰ Vr. 2a-2b. Ayrıca bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/279; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/192.

⁹¹ Vr. 2b.

⁹² Fâsî, Ebû 't-Ṭib Muḥammed b. Ahmed b. 'Alî el-Fâsî, *Şifâu'l-Ġarâm bi Ahbâri'l-Beledi'l-Harâm* (nşr.), 2 Cilt, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.)1/ 223; bk. Havârizmî, Muḥammed b. İshâk, *İşâretü't-Terğîb ve't-Teşvîk ilâ'l-Mesâcid's-Selâse ve'l-Beyti'l-'Atik*, nşr. Mustafa Muḥammed ez-Zehbî, (Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1418H.), 127.

⁹³ Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 1/ 386.

⁹⁴ Havârizmî, *İşâretü't-Terğîb ve't-Teşvîk*, 126.

⁹⁵ Havârizmî, *İşâretü't-Terğîb ve't-Teşvîk*, 84, 126.

⁹⁶ Havârizmî, *İşâretü't-Terğîb ve't-Teşvîk*, 160, 468.

⁹⁷ Havârizmî, *İşâretü't-Terğîb ve't-Teşvîk*, 16; Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muḥammed en-Nîsâbûrî, *el-Basît* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/206.

⁹⁸ Vr. 3a-3b.

Vr.4a'da, hava yağmurlu ve sıcak iken tavaf yapmanın faziletine temas edilmiştir. Sel nedeniyle, İbn Zübeyr⁹⁹ ve İzz İbn Cemâ'a'nın¹⁰⁰ dedesinin tavafını yüzerek yaptığı örnek olarak kaydedilmiştir. Ardından "Her kim şiddetli yaz sıcağında, kimseye eziyet etmeden, Allah'ı anma dışında tek bir kelâm etmeden tavaf eder, Hacer-i Esved'i selamlarsa/istilâm, onun her adımı, yetmiş bin sevap alır ve yetmiş bin günahı silinir, yetmiş bin derece de yüceltilir"¹⁰¹ rivayeti ile kötü hava şartları altında tavaf yapmayı özendiren terğîb türü rivayetlere yer verilmiştir.

Vr.4b'de, tavaf alanı/metâf boş iken tavaf yapmanın faziletine değinilmiştir. Ayrıca Hacer-i Esved ve özellikleri Vr.4b. ve Vr. 5a.'da "fâide" adlı kırmızı mürekkeple kaleme alınan başlık altında; üç ayrı görüşe yer verilmiştir. İlkinde, Süheylî'den nakille¹⁰² insanoğlunun günahlarının Hacer-i Esved'i kararttığı, görüşüne bazı inkârcılar itiraz etseler de ibadet ve taât ile Hacer-i Esved'in beyazlayacağı inancı dile getirilmiştir. Müellif, bu görüşü desteklemek amacıyla İbn Kuteybe'nin "Siyahla başka şeyler boyanır fakat siyahın kendisi boyanmaz. Beyazın kendisi boyanır fakat beyazla başka şey boyanmaz"¹⁰³ sözüne atıfta bulunmuştur. Üçüncü fâide bölümünde, Hacer-i Esved'i selamlamanın (istilâm), taşları tazîm ya da puta tapmak anlamına gelmediğini izah edilmektedir. Burada Hz. Ömer'in haklı endişesi de dile getirilmiştir. Bilindiği üzere Hz. Ömer'in endişesi, hiç kuşkusuz, döneminde yaşayan insanların İslam ile tanışmalarına rağmen Cahiliye döneminden kalan putlara tapınma âdetinden yeni kurtuldukları için Hacer-i Esved'i put gibi kutsamalarından kaynaklanmaktadır. Eserde ayrıca istilâm konusunda Hz. Ömer'in, Rasûlullah'ın uygulâması olarak devam ettiğine ve lüzumuna dair görüşüne de işaret edilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'e nispet edilen "Benden önce de insanların Mekke'de bu taşta istilâm ettiklerini biliyorum"¹⁰⁴

⁹⁹ Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm el-Kureşî, Hicretin ikinci yılı zilkade ayında (Mayıs 624) Medine'de doğdu. Muhâcirinin Medine'de dünyaya gelen ilk çocuğudur. Geniş bilgi için; Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/145-146.

¹⁰⁰ 'Izzuddin b. Cemâ'a, Ebû Ömer İzzüddîn Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Kinânî el-Hamevî adıyla bilinmektedir. bk. Kallek, Cengiz, "İbn Cemâa, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/393-394.

¹⁰¹ Hasan el-Basrî, *Fezâ'ilü Mekke*, s. 32,

¹⁰² Bu rivâyet için bk. Süheylî, *er-Ravdû'l-Ünf*, 2/176.

¹⁰³ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî - Müessesetü'l-İşrâk, 1420), 415.

¹⁰⁴ bk. İbn Ebî Şeybe 235/849) Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-'Absî el-Kûfi, *el-Musannef*, nşr. Sa'd b. Nâsir eş-Şetrî (Riyad: Dâru Kunûzi İsbîliyyâ, 1436); 17/438; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Cem'iyyetu'l-Meknez, 1405/1985); 7/2152, 2249; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b.

rivayetine de yer verilmiştir. Sayfanın devamında, kırmızı mürekkeple yazılan “Acîbe” başlığı altında, Hacer-i Esved hakkında mitolojik rivayetlere işaret edilmektedir. Hacer-i Esved daha önce Cürhüm, İyâd, Âmalika, Huzâ'a ve Karmatîler tarafından bulunduğu yerden defalarca uzaklaştırılmasına rağmen, Allah tarafından önceki yerine iade edildiği dillendirilmektedir. 317/930 senesinde Şîr-İsmâiliyye mezhebine bağlı Bahreyn Karmatîlerinin lideri, Ebû Tâhir Süleymân b. Hasen el-Cennâbî, hac mevsiminde Mekke'ye saldırmış, Kâbe'de yağma ve katliam gerçekleştirmişti. Bu olayda çok sayıda hüccâcın kanı dökülmüş, vadi adeta kan seline dönmüş, ölümler zemzem kuyusuna doldurulmuştur. Ebû Tâhir'in yanında götürerek, Kûfe camiinin yedinci sütununa astığı Hacer-i Esved'in aslı yerine iadesi ise ancak Abbasî Halifesi Mutîullah ya da Muktedir tarafından, 339/950 yılında, 30.000 dinar karşılığında satın alınmak suretiyle sağlanmıştır. Akabinde, süslü bir kumaşla kaplı kutudan çıkarılan Hacer-i Esved'in yanmama ve batmama özelliği test edilmiş, taşın orijinal olduğu tespit edilince, Ebû Tâhir, bunun nasıl anlaşıldığını sormaktan kendini alamamış, Rasûlulah'a atfedilen, “*Hacer-i Esved'in Allah'ın yeryüzündeki sağ el¹⁰⁵ ve kıyamet gününde şahitlik edeceği ayrıca batmayan ve yanmayan bir taş¹⁰⁶ olduğuna dair rivayetler dile getirildiğinde, Ebû Tâhir, “Bu din nakille korunmuştur.”¹⁰⁷ diyerek karşılık vermiştir. Ayrıca eserde Karmatîlerden başka, Emevî komutanları Husayn b. Numeyr ve Haccâc marifetiyle Kâbe'nin harap edilmesi olayları, “*Görmezler mi ki emin/güvenli, dokunulmaz belde yapmışızdır*”¹⁰⁸ âyetiyle çeliştiği dile getirildiğinde ise İbn Hacer el-Askalânî¹⁰⁹ ve Zerkeşî'nin görüşleriyle bu görüş çürütülmeye çalışılmıştır. *Fethu'l-Bâri* sahibi İbn Hacer burada Kâbe'nin tahrip edilmesine yol açan olayların Müslümanların eliyle yapıldığını, ancak Beytullah'ın sadece Müslümanlara ait olduğu ancak âyetin muhtevsındaki*

'Abdurrahmân et-Temîmî, *el-Müsned* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436), 1/ 218; Müslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmi'u's-Sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1374-75/1955-56), 6/108.

¹⁰⁵ Muttaî el-Hindî, 'Alâ'u'd-Dîn 'Alî b. Hisâmî'd-Dîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr. Bekrî Hayyânî (y.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1401), 14/106.

¹⁰⁶ Bk. Hasan el-Basrî, *Fezâilü'l-Mekke*, 37; Abdurrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435), Menâsik, 5/39.

¹⁰⁷ Bk.Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî, *el-Muhâdarât ve'l-Muhâverât*, (Beirut: Dâru el-Ğarbi'l-İslâmî, 1424H.), 229.

¹⁰⁸ Kur'ân-ı Kerîm, Ankebût, 29/67 “*Görmezler mi ki, çevrelerindeki insanlar durmadan yerinden koparıp götürülürken biz (Mekke'yi) güvenli, dokunulmaz belde yapmışızdır! Hâlâ asılsız şeylere inanıp Allah'ın nimetine karşı nankörlük mü edecekler?*”.

¹⁰⁹ İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebî'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed Ali el-Kenânî el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 3/462.

güvenli ifadesiyle de bütün zamanların kastedilmediğini ifade etmektedir. Zerkeşî'nin ise bu hususta, *Mekke, Kâbe ve çevresinin "Harâmen âminen/dokunulmaz ve güvenli"* olması tüm zamanlarda güvenilir olduğu anlamına gelmemektedir, ifadesi müellif tarafından iktibas edilmektedir.¹¹⁰

Vr.6b ve devamında, Hacer-i Esved ve Rûkn-i Yemânî'nin faziletleri üzerinde durulmaktadır. Hacer-i Esved ile Rûkn-i Yemânî arasında yetmiş peygamberin medfûn olduğuna dair Hasan el-Basrî'nin rivâyeti ve İbn Cemâ'a'dan aktarılan rûkun, makam ve zezem kuyusu arasında bin peygamberin defnedildiğine dair görüşleri serdedilmiştir. Ardından *Mültezem* ve *Müstecâr* kavramları şöyle açıklanmıştır. *Mültezem*, Kâbe kapısı ile Hacer-i Esved arasındaki yerin adıdır. Bu bölümde insanlar dua ederler. *Mültezem*in arkasındaki duvarda *Müstecâr* adlı mekân yer almaktadır. Şu hâlde, *Müstecâr*, Kâbe'nin arka duvarındaki Haccâc tarafından kapatılan kapı ile Rûkn-i Yemânî arasındadır.

*Mültezem*in faziletleri bağlamında ise, "*Kim Makâm-ı İbrahim'in arkasında namaz kılsa, onun gelmiş geçmiş günahlarının affolunacağı*"¹¹¹ rivayeti ile "*Siz de İbrahim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin*" âyetine¹¹² yer verilmiştir. Vr. 8a'da kırmızı mürekkeple "*İlhâk*" başlığı altında Halife Ömer döneminde gerçekleşen meşhur Ümm-i Nahşel seli, Makâm-ı İbrahim ile olan bağlantısından dolayı anlatılmıştır. Müellif, Ezrakî'den¹¹³

¹¹⁰ Bk. Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *İlâmu's-Sâcid bi Ahkâmî'l-Mesâcid*, thk. Ebû'l-Vefâ Muştâfâ el-Merâgî (b.y.: y.y., 1416/1996), 56.

¹¹¹ Havârizmî, Muḥammed b. İshâk, *İşâretü't-Terğîb ve't-Teşvîk ilâ'l-Mesâcidî's-Selâse ve'l-Beytî'l-Atîk*, nşr. Muştâfâ Muḥammed ez-Zehabî (y.y.: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1418.H.), 258. Makrîzî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Basrî, *İmtâ'u'l-Esmâ' bimâ li'n-Nebiyî mine'l-ahvâl ve'l-Emvâl ve'l-Hafede ve'l-Metâ'*, nşr. Muḥammed 'Abdulḥamîd en-Nemîsî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1999), 14/623-624.

¹¹² Kur'ân-ı Kerîm, el-Bakara, 2/125 "*O zaman biz o evi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık. Siz de İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin. İbrâhim ve İsmâil'e de, "Tavaf edecekler için, kendini ibadete verecekler, rûkû ve secde edecekler için evimi temiz tutun" diye talimat verdik.*"

¹¹³ Mekke'nin zaman zaman sel felaketine maruz kaldığı malumdur. Nitekim Halife Hz. Ömer'in zamanında meydana gelen sel felaketinin adı kaynaklarımıza Ümmü Nahşel seli olarak geçmiştir. Bu adını söz konusu selde hayatını kaybeden Ümmü Nahşel bint Ubeyde b. Sa'îd b. el-Âs adlı kadından almaktadır. bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/351, 2/33, 35, 167; "Hz. Ömer, Mekke'nin yukarısında bir bent yapmadan önce, Ümm-ü Nahşel seli vuku buldu. Sel suları mescid-i Harâm'a girip, Makâm-ı İbrahim'i yerinden oynatarak götürdü. Öyle ki yerinin neresi olduğu bilinmiyordu. Hz. Ömer gelince Makâm-ı İbrahim'in yerini kimin iyi bildiğini sordu. Muttalib b. Ebî Rebâ'a: "Ben biliyorum ey Mü'minlerin Emiri! Daha önce böyle bir akibetten korkarak Hatîm'den Hacer-i Esved ve Kâbe'nin cephesinden Makâm-ı İbrahim'in arasını ölçmüştüm" dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer, "ölçüyü getir dedi. Muttalib, ölçüyü getirdiğinde ölçtüler. Bu ölçüye göre Hz. Ömer, taşı yerine yerleştirdi. Bundan sonra Hz. Ömer burada bir bent yaptırdı." Ayrıca bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/167; Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Fütûhu'l-Buldân* (Beyrut: Dârü ve Mektebetu'l-Hilâl,

naklen şu bilgiyi vermektedir: Hz. Ömer'in hilafeti sırasında gerçekleşen bu sel felaketi, Ümmü Nahşel adlı kadının vefatına sebep olmuştur. Onun adıyla anılan bu selle birlikte, Makâm-ı İbrahim yerinden kopup Mekke'nin aşağısına doğru sürüklenmiştir. Ardından bulunup getirilen taş, Kâbe'nin duvarındaki örtülere bağlanmıştır. Hz. Ömer, Makâm-ı İbrahim'in yerini tespit etmek için, insanlarla istişare ederek, şimdiki yerine yerleştirmiştir.

Vr. 8a'da "Hicr" teriminin tanımı ve faziletleri anlatılmıştır. Hicr, Kâbe'nin kuzeybatı duvarı ile bitişik olan Hatîm adı da verilen ve yarım daire şeklindeki duvar arasında bulunan, Altınoluk'un altında kalan alandır. Hicr'in Kâbe'ye dâhil olduğu görüşü, "Hz. Aişe; ben Beytullah'ın içine girip namaz kılmayı arzu ederdim, Rasulullah elimden tutarak Hicr'e götürdü ve bana, "Kâbe'ye girmek istersen, burada namaz kıl, çünkü burası Kâbe'nin içinden sayılır." buyurdu"¹¹⁴ hadisiyle izah edilmiştir. Aynı sayfada, Hicr'in, ilk defa Abbasî Halifesi el-Mansûr tarafından h.140 yılında mermerle kaplandığı, sonra defaatle yenilediği detayına da yer verilmiştir.

Vr.8b'de Mizâb'ın (Kâbe'nin Oluşu)¹¹⁵ fazileti, "Mizâb'ın altında dua eden kimsenin duasına icabet edilir"¹¹⁶ rivayeti ile aktarılmıştır. Hz. İsmail ve annesi Hacer'in kabirlerinin burada bulunmasından dolayı onun fazileti ile kırmızı mürekkeple yazılmış "tetmîm" başlığında, hatîm¹¹⁷ hakkında bilgi verilmiştir. Aynı zamanda hatîm, insanların yeminleştikleri ve mazlûmun zâlime karşı duasının karşılık bulacağı mekândır. Hatîm'den sonra Şâzervân¹¹⁸ hakkında bilgi verilmiş ve faziletleri sıralanmıştır.

Vr.9a'dan itibaren müellifin bazı tarihi bilgilere başvurduğunu görmekteyiz. O, İbn Hacer'den yaptığı nakille, Haccâc'ın Kâbe'yi imarından o güne kadar, kapı, mizâb, eşik, merdiven ve duvarının yenilenmesi dışında, tarih kitaplarında,

1988), 61. Tahsin Koçyiğit, "Hulefâ-yı Râşidîn Döneminde Bayındırlık Hizmetleri", *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 12/24 (ts.), 14.

¹¹⁴ Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, 6/92; Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, nşr. 'Adil Muhammed, 'Ammâr 'Abbâs, I-VIII, (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015), 4/91; Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'Îsâ, *es-Sünen*, nşr. Heyet, I-V, (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015), 2/209.

¹¹⁵ Mizâb, Kâbe'nin kuzeybatı duvarı üzerinde, çatıdaki yağmur sularının tahliyesini sağlamak için yerleştirilen oluktur. Altınoluk, mizâb-ı Kâ'be ve mizâb-ı rahmet adları da kullanılmaktadır. Ayrıntı için bk. Ahmet Özel, "Altın Oluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1989), 2/537-538.

¹¹⁶ Bk. Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 14/623; Mâverdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Basrî, *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fikhi Meḏhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i*, nşr. 'Alî Muhammed Mu'âvved, Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 4/155.

¹¹⁷ Hatîm, Kâbe'nin kuzeybatı yönünde, duvarları Kâbe'ye bitişmeyen, Hicr'i çevreleyen, yarım daire şeklinde duvardır.

¹¹⁸ Şâzervân, Kâbe'nin temelleri üzerindeki çıkıntılı mermer kısım olup, Kâbe'nin örtüsünün tutturulduğu yükseltiyeye denir.

herhangi bir değişime rastlamadığını ifade etmiştir. Batı duvarı h.270/883, h.542/1147, h.619/1222, h.680/1281 ve h.814/1411 yıllarında tadilat geçirmiştir. h.822/1420 yılında, mizâb yönünde, kısmî bir onarıma ihtiyaç duyulmuş ve bu onarım Memlûklu hükümdarı Müeyyed (öl. 824/1421) tarafından gerçekleştirilmiştir. İbn Hacer'in, bu tamiri, h.824/1421 yılında ifa ettiği hac ibadeti esnasında kontrol ettiği ve yapılan işte bir noksanlık bulamadığını ifade etmiştir. h.827/1424 senesinde bazı askerler Kâbe'nin tavanının çökmesine sebep olmuşlardı. Bundan dolayı çatı yenilenmiş, Kâbe'nin zemini de mermerle kaplanmıştı. h.843/1440 yılına gelindiğinde bir öncekinden daha şiddetli yağın yağmur suyu Kâbe'nin içine girerek, bir kere daha çatısını çöktü. Yapılan tamir neticesinde, evvelce içerisine güneş ışığı girmesi için tavana eklenen ışıklıklar kapatıldı. Bu ilaveler, bazı işçi ve benzerlerinin Kâbe'ye gösterdikleri özensizlikten kaynaklanmıştı. Dolayısıyla tavanın bazı yerleri yeniden çöktü. Bu durumu şikâyet etmek üzere, Kâhire'ye bir mektup yazıldı. Mektup, Sultan Zâhir'in eline ulaştınca, bu işin bu noktaya gelmesini yadırgadı. Yerinde keşif yapmaları için derhal bir birlik hazırladı. İbn Hacer devamla, onların, Haccâc'ın yaptıkları dışında Kâbe'nin bir tamire muhtaç olduğu konusunda ittifak sağlayamamalarını hayretle karşılamış; ya Şam cephesine bina edilen duvar, ya zemin ve eşik için yenilenen merdiven ya bunların dışında mermer gibi düpdüz eklemeler yahutta kapı ve *Altınoluk* gibi süslemelerle, basit müdahalelerle tahribâtın izale edebileceğini, zimnen, ifade etmiştir. Müellif Esedî, allâme Fahr b. Zahîra'nın *Câmi'u'l-Latîf* adlı eserinde, İbn Hacer tarafından öne sürülen, bazı askerler tarafından Kâbe'nin tavanın çökertilmesi olayının tarihinin 827/1324 değil, doğrusunun 823/1420 olduğuna dair kaydını da düşerek, daha doğru tarihi öğrenmemize yardımcı olmaktadır.

Vr.9a-12b. arası, Kâbe'nin faziletlerini anlatan kıssadan hisse formunda biraz da eskatolojik rivâyetlere yer verilmiştir. Bunlara örnek olması bakımından bir tanesi üzerinde durabiliriz. [Vr.9a.] H. 73 senesinde, Emevi Halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın görevlendirdiği Haccâc b. Yusuf es-Sekafi komutasındaki ordu, Kâbe'ye sığınan Abdullah b. Zübeyr'i kuşattığı zaman, Ebû Kubeys dağından mancınkla atılan ateşten dolayı Kâbe'nin örtüsü yanmaya başlamış, o esnada Cidde tarafından gelen bir bulut ile sadece Kâbe ve metâf alanına yağın yağmur, bu ateşi söndürmüştür. Dahası Allâh tarafından gönderilen yıldırım ile mancınık ve başındaki dört adam bertaraf edilmiştir. Bunun üzerine, Haccac askerlerine korkmamaları gerektiği yönünde tavsiyelerde bulunmuş, ama bu sefer Allâh bir yıldırım daha göndermiş ve kırk askeri orada yanmıştır. Buradan sonra, kısaca üç bölüm ve sonuç kısmının muhtevası hakkında bilgi sunulacaktır.

2.6.2. Eserin Birinci Bölümü

Eserimizin ilk bölümde, Kâbe'nin binası hakkında bilgi verilerek, Vr. 12b-Vr.18b arasında, kronolojik olarak Kâbe'nin inşası anlatılmıştır. Kâbe'nin inşası hakkında büyük ihtilaf olduğu vurgulandıktan sonra, Esedî'nin yaşadığı döneme

kadar, toplam on bir kez inşa edildiği belirtilmektedir. Müellifin, bu eseri eserini kaleme alırken çokça istifade ve iktibas ettiğine tanık olduğumuz Nehrevâlî (öl.990/1582) ve İbn Zahîra'ya (öl.960/1553[?]) göre söz konusu inşaların on kez yapıldığı belirtilmekte ve bunlar şöyle sıralanmaktadırlar: 1. Âdem, 2. Melekler, 2. Evlâd-ı Âdem, 4. Hz. İbrahim, 5. Amâlîka, 6. Cürhüm, 7. Kusayy, 8. Kureyş (Hz. Peygamber'in gençliğinde), 9. Abdullah b. Zübeyr, 10. Haccâc b. Yûsuf.

İbn Zahîra (öl.960/1553) ¹¹⁹ ve Nehrevâlî, (öl.990/1582) ¹²⁰ Sultan IV. Murad Han'dan önce vefat ettikleri için, doğal olarak Kâbe'nin tamirini on kez ile sınırlandırmışlardır. Müellif Esedî'nin (öl.1066/1656) on bir kez inşa edildiğinden söz etmesinin sebebi ise, Sultan IV. Murad Han tarafından gerçekleşen on birinci tamirini, çocuk yaşlarında idrak etmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Esedî'nin, İbn Zahîra ve Nehrevâlî'nin eserlerinden çokça yararlandığı görülür. Dolayısıyla her üç eserin muhteva bakımından birbirine çokça benzediği hemen fark edilebilir. Bunun tipik örneği, İbn Zahîra'nın *el-Câmi'u'l-Latif*'ini tahkik eden Dr. Ali 'Umer'in, koyduğu dipnotlarında, daha muahhar bir müellif olan Esedî'nin *İhbâru'l-Kirâm*'ına yer vermesinde görülebilir.

Belki de daha büyük sorun, Nehrevâlî ile Esedî'nin karıştırılmasıdır. Bu arada Suûdî Arabistan Başmüftülerinden Abdülaziz Âlü's-Şeyh (öl. 2005) tarafından kaleme alınan "*Evdâhu'l-Mesâlik li Ma'rifeti Ahkâmu'l-Menâsik*" adlı kitabın, Kâbe tarihine ilişkin bölümü, eserimiz *İhbâru'l-Kirâm*'ın Vr. 12b-30b arasındaki metin, neredeyse hiçbir değişikliğe uğramadan, aynen aktarmıştır. ¹²¹ İşin ilginç yanı, Abdülaziz b. Muhammed bu alıntıyı, Nehrevâlî'den yaptığını beyan etmektedir. Oysa Nehrevâlî, Kâbe'nin on birinci kez tamirinin yapıldığı Sultan Murad döneminden çok önce vefât ettiği için, *el-İ'lâm*'nda, Kâbe'nin on kere, Esedî ise on bir kere inşa edildiğini belirtmiş Abdülaziz b. Muhammed'in eserinde Kâbe inşasının on bir kere yapıldığı görülmekte ve devamında Esedî'nin metni aynen iktibas edilerek devam etmektedir.

Esedî ise *İhbâru'l-Kirâm* adlı eserinde bunlardan, Melekler, Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Kureyş, İbn Zübeyr, Haccac b. Yûsuf ve Sultan IV. Murad'ın inşaları olmak üzere sadece yedisine temas etmektedir. ¹²²

İlkinin melekler, ikincisinin Hz. Âdem, üçüncüsünün Hz. Âdemin çocukları, dördüncüsünün Hz. İbrahim, beşincisinin Âmâlîka, altıncısının Cürhüm, yedincisinin Kusay b. Kilâb, sekizincisinin Kureyş, dokuzuncusunun Abdullah b. Zübeyr, onuncusunun Haccâc b. Yusuf ve nihayet on birincisinin Sultan

¹¹⁹ İbn Zahîra, *el-Câmi'u'l-Latif*, 67.

¹²⁰ Nehrevâlî, *el-İ'lâm*, 55.

¹²¹ Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Âlü's-Şeyh et-Temîmî, *Evdâhu'l-Mesâlik li Ma'rifeti Ahkâmu'l-Menâsik* (Riyâd: y.y., 1401H.). bk. Kitabın, Kâbe tarihine ait 2. bölümü.

¹²² Vr. 12b-18b.

Murad Han tarafından gerçekleştirildiği ifade etmektedir. Ancak birinci bölümde; “Meleklerin İnşası”, “Hz. Âdem İnşası”, “Hz. İbrahim İnşası”, “Kureyş’in İnşası”, “İbn Zübeyir’in İnşası”, “Haccâc’ın İnşası” ve “Sultan Murad’ın İnşası” konu başlıklarına yer verilmiştir.

Tespitlerimize göre eserimizin birinci bölümünde, Kâbe’nin inşasının, kadîm zamanlardan Osmanlı Padişahı Sultan IV. Murad Han dönemine kadar devam eden anlatımının neredeyse tamamının, İbn Zahîra’nın (öl.960/1553[?]),¹²³ *el-Câmi’u’l-Latif fî Fazli Mekke ve Ehlihâ ve Binâ’i’l-Beyti’s-Şerîf*¹²⁴ isimli kitabından aynen iktibas edildiğini söyleyebiliriz. Bu arada bazı cümlelerin, Nehrevâlî’nin (öl.990/1582),*“el-İ’lâm bi-a’lâmi Beytillâhi (beledillâhi)’l-ħarâm”*¹²⁵ adlı kitabından müellif ve kaynak ismi zikredilmeden aynen imla edildiği de gözlerden irak değildir. Aynı şekilde Sultan IV. Murad’ın inşası hakkında, eserimizde adından sıkça söz ettiği hocası İbn ‘Allân’ın *“İnbâ’ü Mü’eyyedî’l-celîl Murâd bi-Binâ’i Beyti’l-Vehhâbi’l-Cevâd”* isimli¹²⁶ kitabında¹²⁷ yine iktibasta bulunduğu rahatça görülebilir.

2.6.2.1. Muhtasar Risalelerinin Ana Metin İçine Alınması

Burada müellif, Kâbe’nin “Meleklerin”, “Hz. Âdem’in”, “Hz. İbrahim’in”, “Kureyş’in”, “İbn Zübeyir’in”, “Haccâc’ın” ve “Sultan IV. Murad’ın” inşalarından söz ettiği yukarıda temas etmeye çalıştığımız muhteviyat, muhtasar olarak, *“Risâle fî İntihâbi Ahbâri’l-Kirâm bi-Ahbâri’l-Mescidi’l-Harâm”*¹²⁷ adlı el yazma eserde mevcuttur.¹²⁸

¹²³ İbn Zahîra, (Muhammed Cârullah b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Ali b. Zahîre (öl. 960/1553 [?]), Mekke’de doğmuş, orada yaşamış, aynı şehirde fetva vermekle görevlendirilmiş bir âlimidir. *el-Câmi’u’l-Latif fî Fazli Mekke ve Ehlihâ ve binâ’i’l-Beyti’s-Şerîf*, (Kahire 1922, 1938, 1972, 1973; Beyrut 1399/1979; nşr. F. Wüstenfeld, *Ahbâru Mekketi’l-Müserrefe*, Göttingen 1275 hş., II. cildi) ve *Fazlû’l-İlmî’s-Şerîf ve Ehlihâ ve Tâlibih ve mâ verede fihî mine’l-Âyâtî’l-Azîme ve’l-Ahbâri’l-Kerîme ve’l-Âsârî’l-Cesîme*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Abdülkâdir, *Âfâku’s-Sekâfe ve’t-Türâs*, sy. 13, Dübey 1417/1996 içinde], s. 63-77) adlı eserler kendisine nisbet edilmektedir. bk. Kurtuluş, Rıza, “İbn Zahîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/455-457.

¹²⁴ İbn Zahîra, *el-Câmi’u’l-Latif*, .69, 72, 73, 74, 75, 81, 82, 87.

¹²⁵ Nehrevâlî, *el-İ’lâm*’dan özetlenen mevcut bölümlerin yerleri için bk. Meleklerin İnşası s. 56, Âdem in İnşası, s. 58, İbrahim’in İnşası s. 63, Kureyş İnşası s. 82, İbn Zübeyir’in İnşası s. 86, Haccâc’ın İnşası, s. 87.

¹²⁶ Esedî, bu bölümü, hocası İbn Allân’ın *“İnbâ’ü Mü’eyyedî’l-Celîl Murâd bi-binâ’i Beyti’l-Vehhâbi’l-Cevâd”* isimli eserinden nakletmiş olmalıdır. Fakat ne yazık ki büyük uğraşlarımızda rağmen bu esere ulaşamadık. (Ayrıca bk. Hîle, Muhammed Habîb, *et-Târih ve’l-Müerrihûn*, 321, 328; Muhibbî, *Hulâsatü’l-Eser*, 188.188; Sincârî, Ali b. Tâcüddîn b. Takiyyüddin, *Menâihü’l-Kerem*, 65’ten naklen.)

¹²⁷ Bk. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/risale-f%C3%AE-intihabi-ahbaril-kiram-bi-ahbaril-mescidil-Harâm/32269>. (Erişim tarihi: 20.09.2022). Yeri gelmişken, bu eseri bize gönderme zahmetinde bulunan T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yetkililerini ve çalışanlarını şükranla anıyoruz.

¹²⁸ Bu eser, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı bünyesinde, *Mecmu’âtü’r-Resâil*’in ikinci risalesi

2.6.2.2. Birinci bölümden Başlıklar

Birinci bölümde, Kâbe'nin inşaları ile tezyinâtı aşağıda yer aldığı üzere müstakil başlıklar halinde etraflıca anlatılmaktadır.

2.6.2.2.1. Kâbe'nin Melekler tarafından İnşası

Vr. 12b'de Kâbe'nin Melekler tarafından İnşası başlığı altında, "*Hani rabbın meleklerle, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım'*" demişti (Bakara, 2/129) âyetine işaret edilerek, meleklerin, yeryüzünde kan dökecek vasıfla yaratılacak insanoğlunu sorgulamaları üzerine, Allah'ın gazabının farkına varıp, af dileyip, arşta üç saat tavaf ettiklerinden söz edilmektedir. Akabinde, Yüce Allâh'ın -semada meleklerle ait söylenen-*Beyt-i Ma'mûr* benzeri bir mâbedi, yeryüzünde inşa etmelerini emretmesi üzerine meleklerin bunu gerçekleştirdikleri anlatılmaktadır.

2.6.2.2.2. Hz. Âdem'in İnşası

Bu bölümde, Allâhü Teâlâ, Hz. Âdem'i yeryüzüne indirdiğinde, Yüce Allâh'a "*Ya Rab! Ne oluyor ki meleklerin sesini duyamıyorum*" diye serzenişte bulununca, Rabb'i ona, "*Bu senin hatan Âdem! Git de benim için bir mâbed inşa et!*"¹³⁰ rivâyeti nakledilir. Hz. Âdem, böylece ilk beyti inşa ederek, tavaf eder. Nihayet Kâbe, bu haliyle Nûh tufanına kadar kalır. Kâbe'nin, Lübnan, Tûr-i Zeytûn, Tûr-i Sîna, Cûdî ve Hira'dan müteşekkil beş dağın taşlarından bina edildiği öne sürülür.[Vr.13a-b]

Diğer bir rivâyette ise Âdem'in yeryüzünde ilk önce Hind bölgesine indirildiği, burada çok ağladığı ve buradan Mekke'ye gitmesi emredildiği, nihayet Mekke'ye ulaştığı bildirilmektedir.

2.6.2.2.3. İbrahim (as.) İnşası

Nuh tufanından sonra Allâh Teâlâ Hz. İbrahim'e oğlu Hz. İsmâil ile birlikte Kâbe'nin temellerinden itibaren yeniden bina etmesini emretmiş ve ona Kâbe'nin yerini bildirmiştir. Bu sırada Hz. İbrahim yüz, oğlu Hz. İsmail ise otuz altı yaşındadır. Hz. İbrahim, Allah'ın bir beyt bina etmeleri emrini oğluyla

olup 13-14. varaklar arasında yer almaktadır. Eser, toplam iki varaktan ibaret olup, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir.

¹²⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/30.

¹³⁰ İbn İshâk, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî, *es-Sîre* (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzi) nşr. Süheyl Zekkâr, (Beirut Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 72.

paylaştıktan sonra baba-oğul birlikte bina işlemini tamamlamışlar ve “*Ey Rabbimiz! Bunu bizden kabul eyle! Şüphesiz sen işiten ve bilensin*”¹³¹ diyerek dua etmişlerdir. Cebrail, cennetten indirilmiş olan ve o ana kadar Ebû Kubeys dağında muhafaza edilen Hacer-i Esved’i getirince, Hz. İbrahim onu Kâbe duvarındaki yerine yerleştirmiştir.

Kâbe binasının yüksekliği, 9 zirâ,¹³² genişliği de Hz.Adem’in temelinde olduğu gibi, Hacer-i Esved köşesinden (Rükn-i Haceri-i Esved) Şam köşesine (Rükn-i Şâmî) kadar 32 zirâ, Şam köşesinden batı köşesine (Rükn-i Garbî) kadar 22 zirâ ve Rükn-i Garbî’den Rükn-i Yemânî’ye kadar 31 zirâ, Rükn-i Yemânî’den Hacer-i Esved’e kadar 20 zirâ’dır. Himyer hükümdarı Es’ad el-Himyerî’nin (öl. IV. yüzyıl)¹³³ binaya örtü giydirmesine kadar, Kâbe’nin kapı kanadı mevcut değildi. Himyerî, bir kapı ve Farişi bir kilit yaptırarak, binaya bir örtü örtmüş ve kurban kesmişti.

Hz. İbrahim, Beyt’in yanındaki Hicr’e, İsmail’in keçilerine ağıl olmak üzere, erak ağacından bir çardak yapmıştı. Ayrıca Kâbe’nin içinde sağ tarafa hazine olarak kullanılmak üzere bir de kuyu kazdı. Buraya daha sonra Kâbe’ye sunulan hediyeler konuldu. Amr b. Lühay bu kuyunun üzerine, Kureyş’in meşhur putlarından Hübel’i koydu. Aynı zamanda bu kuyu Kureyşlilerin, “ezlâm” adı verilen fal oklarını çektikleri mekân olarak bilinmektedir. [Vr.14a]

2.6.2.2.4. Kureyş’ in İnşası

Zamanında bir kadın Kâbe’de bir ateş yakmış, bu ateşin kıvılcımlarından, üst üste konan Kâbe örtüleri de alev alarak, duvarlarının çatlamasına ve tahrip olmasına yol açmıştı. Ayrıca defalarca tekrarlanan sel baskınları da ciddi anlamda Kâbe’ye hasar vermişti. En son meydana gelen büyük sel afeti, Kâbe duvarlarını yarmıştı. Durumun vehametini anlayan Kureyşliler, bundan dolayı üzerlerine bir azap inmesinden çokça ürktükleri için derhal durumu kendi aralarında istişare ettiler. Bu süreçte bir olayın haberi kendilerine ulaştı. Kızıldenizde Cidde sahillerinde bir Rum gemisi batmıştı. Kureyşliler, bu geminin kerestesini satın aldılar. Gemideki mürettebata da vergi ödemeksizin

¹³¹ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/127.

¹³² Zirâ’nın Türkçe arşın olup, dirsekle orta parmak ucu arasındaki kısmın uzunluğunu ifade eder. Birbirine yakın rakamlar verilmekle birlikte bir zirâ, yaklaşık olarak 50 cm. kabul edebilir. Detaylı bilgi için: M. Necmeddin el-Kürdî, *Şer’î Ölçü Birimleri ve Fıkhî Hükümleri*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Buruç Yayınları, 1996), 230-241; Mehmet Erkal, “Arşın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1991), 3/411-413.

¹³³ İslam öncesi Yemen “tarihinde Tübbâ ünvanını taşıyan hükümdarlarının en meşhuru olan Ebû Kerib Es’ad Kâmil’in yaşadığı dönemle ilgili bilgiler çelişkilidir. Detay için bk. Ömer Faruk Harman, “Tübbâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2012), 41/455-456.

Mekke'ye girebileceklerini söylediler. Aslında Kureyşliler ve Rumlar karşılıklı olarak topraklarına giren tüccarlardan ticaret vergisi (1/10 oranında öşür) alıyorlardı. Nihayet Kureyşliler, gemide bulunan Bâkûm isimli marangoz tarafından, Kâbe'nin inşa edilmesine karar verdiler. Kureyşliler, Kâbe'nin yıkımından son derece korkmuş olmalarına rağmen, Velîd (b. Muğire) amaçlarının Kâbe'yi tamamen ortadan kaldırmak olmadığını sadece iyi niyetle yeniden inşa etmek olduğunu söyleyerek, baltayı ilk defa kendi vurup binanın yıkımını başlattı. Gökten herhangi bir azabın inmedğine tanık olan diğer Kureyşliler de hafriyat ve inşa işleminde ona yardım ettiler. Sonunda binanın yüksekliğini 18 veya 20 zirâ yaparak daha önce 27 zirâ olan enini de kısalttılar. Hicr'i de içeri alacak şekilde, 18 zirâ'ya kadar indirdiler.

Bu esnada Hz. Muhammed'in yirmi beş veya otuz beş yaşlarında olduğu ve inşaata taş taşıyarak iştirak ettiği bilinmektedir. Kureyş boylarının, Hacer-i Esved'in Kâbe duvarındaki yerine yerleştirilmesi hususunda anlaşmazlığa düşüp, ertesi gün Kâbe'ye gelen ilk kişinin onu yerine koyması konusunda ittifak edince, Kâbe'ye ilk giren Hz. Muhammed olmuş ve onu eliyle eski yerine yerleştirmiştir.

Bu noktada müellif, Kureyliler tarafından alınan bir prensip kararı ile o dönemde riba geliri gibi gayr-i meşru/harâm kabul edilen paraların inşaat masraflarına dâhil edilmediğini ve fakat inşaat için toplanan miktarın tamamlanmasına yetmeyeceği için Hz. İbrahim'in koyduğu temele göre daha kısa tutulduğu malumatını da bizimle paylaşmaktadır.[Vr. 14b-15a]

2.6.2.2.5. Abdullah b. Zübeyr'in İnşası

Müellif, daha sonra sözü İbn Zübeyr'in Kâbe'yi inşasına getirerek özetle şu malumatı sunmaktadır: Yezid b. Muaviye'den önce Husayn b. Numeyr komutasındaki ordu Mekke üzerine yürüdüğünde, Abdullah b. Zübeyr taraftarlarıyla birlikte Kâbe'nin etrafına çadırlar kurdu. Husayn b. Numeyr, Ebû Kubeys ve Ahmer dağlarına mancınıkları kurarak, İbn Zübeyr ve arkadaşlarını taşa tuttular. Bu taşlar Kâbe'ye isabet ettiği için, duvarlarını zayıflattı ve Kâbe'nin örtüsünü aşağı doğru sarkıttı. O an, Abdullah b. Zübeyr'in arkadaşlarından birisinin, Rûkn-i Yemânî ve Hacer-i Esved arasında bulunan çadırlardan birinde yaktığı ateş, Kâbe'nin örtüsüne sıçradı. Örtü ile birlikte duvar içindeki sâc ağacından mamul dilmeler tutuştu. O dönemde Kâbe nispeten küçük idi. Duvarları da bir sıra taş ve bir sıra saç ağacından inşa edilmişti. Bu durumda, Kâbenin duvarları tahrip oldu. Hacer-i Esved de çatlayıp dağıldı. Abdullah b. Zübeyr, Hacer-i Esved'in parçalarını gümüşle birbirine tutturdu. Mekke Tarihçisi Fâkihî, mezkûr yangının müsebbibi olarak Şam ordusunun askerlerini göstermektedir. Şamlıların çıkardığı yangın ile Benî Cümâh kapısında çıkan yangın, Beyt'in tamamını sardı. Emevî Halifesi Yezid'in

ölüm haberi Mekke'ye ulaşınca, Husayn b. Nümeyr yirmi dokuz günlük kuşatmasına son vererek askerleriyle birlikte Şam'a döndü. Bunun üzerine İbn Zübeyr, Kâbe'nin tamamen yıkılıp, yeniden inşası için istişareler yaptıysa da bu teklifi kabul görmedi. Hatta Abdullah b. Abbas, Kâbe'nin yıkımına şiddetle karşı çıkarak tamirinin uygun olacağını savundu. Tamamen yıkılıp yeniden yapılmasının insanlar nezdinde kutsal mâbedin saygınlığını zayıflayacağı endişesini dile getirdi. Ona rağmen İbn Zübeyr, "*Sizin hiçbiriniz, anne babasından kalan evinin yamanarak tamir edilmesine razı olmayacağı gibi ben de Allah'ın Evi'nin yamanmasına rıza gösterecek değilim*" sözleriyle iddiasını sürdürdü. Hatta Kâbe'nin tamamen yıkılarak yeniden yapımını[Vr. 15b], Hz. Peygamber'in, Hz. Aişe'ye hitaben söylediği, "*İnsanlar, yeni Müslüman olup da küfür zamanına yakın olmasalardı, birinden girilip diğerinden çıkılacak iki kapı yapardım*"¹³⁴ sözünü de hatırlatarak savundu.

Nihayet Kâbe'nin yıkımı, h. 64. ya da 65 yılının Cemâdeâhire ayının ortası cumartesi günü öğle vaktinde gerçekleştirildi. Bundan dolayı, azap ineceği korkusuyla şehri terkeden Mekkeliler, Minâ'ya doğru çekildiler. Üç gün boyunca orada kaldılar. Abdullah b. Abbas ise Tâif'e gitti. İbn Zübeyr, ilk kazmayı vurup, duvarları yıkmaya başlayınca baktı ki kendisine bir şey olmuyor, diğerleri de ona katıldılar. İbn Zübeyr, Hz. Peygamber'in "*Kâbe'yi Habeşlilerden Zü's-Süveykateyn adlı bir kişi tahrip edecek*"¹³⁵ sözüne uygun olarak Habeşli köleleri de yıkıma dâhil etti. Böylece, insanların gözleri önünde, Kâbe'nin duvarlarını yıkarak, onu Hz. İbrahim'in attığı temellere kadar indirdiler.

Abdullah b. Zübeyr, duvarların inşasında "*vers*" adlı malzemeyi kullanmak istiyordu. Ancak kendisine *vers*'in ufanıp dağılıverdiği, Yemen kirecinin ise en kaliteli inşaat malzemesi olduğu tavsiye edildi. Bunun üzerine 400 dinar ödeyerek Yemen kireci ile birlikte taşları da temin etti. Kâbe'nin inşasını tamamlandıktan sonra tavanı örtüldü. İnşaat sürecinde insanlar Kâbe'nin arkasında tavaf edip, namazlarını orada eda ettiler. İbn Zübeyr, binanın yüksekliğinde değişikliğe gitti. Kureyş'ten önce binanın yüksekliği 9 zirâ iken, Kureyş onu 18 zirâyâ, İbn Zübeyr ise 27 zirâyâ çıkardı. Duvarın kalınlığını 2 zira yaparken, içerisine de iki sıra 6 direk diktirdi. Binanın içinin ışık alması için yapılan "*ravzân*" adlı dört küçük pencereciğin yerleştirilebilmesi için San'a'dan mermer getirtti. Kâbe'ye birinden girip diğerinden çıkmak üzere, zemin hizasında karşılıklı iki kapı açıldı. Önceden tek kanadı olan kapıya iki kanat konuldu. Hacer-i Esved'in Kâbe duvarındaki yerine yerleştirilmesi, sıcak bir yaz

¹³⁴ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/ 206. Ayrıca bk. Buhârî, *es-Sahîh*, 1/37.

¹³⁵ Buḥârî, *es-Sahîh*, 2/182; Muslim, *es-Sahîh*, 7/306; Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Hurâsânî, el-Muctebâ, *es-Sunenu's-Suğrâ* (nşr. Heyet), I-IX, (Kahire: Dâru't-Tesîl, 1433/2012.), 5/203.

gününün ortasında, İbn Zübeyr ya da oğlu ya da Cübeyr b. Şeybe yahut bir Kâbe görevlisi tarafından gerçekleştirildi. Bir başka rivayete göre İbn Zübeyr öğle namazı kıldığı sırada oğlu Hamza'nın Hacer-i Esved'i yerine koyduğu da nakledilmiştir. Ayrıca, yangın esnasında çatlayarak üç parçaya ayrılan Hacer-i Esved gümüş bir muhafazaya alındı. Bir parçası da uzun müddet Âl-i Şeybe'de kaldı. Ancak zamanla bu gümüş mahfaza yerinden oynadı. Nihayet h.189 yılında umre makdadıyla Mekke'ye gelmiş olan Abbasî Halifesi Harûn Reşit, Hacer-i Esved'in gümüş mahfazasını yeniledi.

Müellif Esedî, bu noktada hocası İbn Allân'ın, onun da hocası Muhammed Hicâzî eş-Şa'râvî'nin Makdisi'den naklettiği rivayette; İbn Zübeyr'in, Kâbe'nin duvarlarını temellerine kadar indirirken, Hacer-i Esved rüknü dışında diğer üç rüknü yıktığı, ancak Hz. Peygamber'in mübarek eli değdiği için o rükne dokunmadığı hususuna da yer vermektedir.

Son tahlilde, İbn Zübeyr, Kâbe binasını 27 Receb h.65/02 Mart 685'te tamamladı. İçine kokular sürüp, dış duvarlarını *dîbâc* veya *kubâtî* kumaşıyla örttü. Ardından, "*Kim bana itaat ederse, Allah'a şükür için Ten'im'den umreye niyet etsin, imkânına göre deve veya koyun kurban etsin, buna gücü yetmiyorsa sadaka versin*" dedikten sonra yalın ayak yürüyerek yanındaki Kureyşlilerle birlikte Ten'im'deki Hz. Aişe Mescidinin önündeki tümsekte umre için ihrama girdi. Mekke'ye yukarı taraftan girip, dört rüknü de istilam ederek umre tavafını gerçekleştirdi. Eserde bu umrenin, daha sonra da yapılmaya devam ettiği beyan edilmektedir.[Vr. 16b]

2.6.2.2.6. Haccâc'ın İnşası

Kâbe'yi ikinci kez kuşatan Emevî komutanı Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Abdullah b. Zübeyr'in katledilmesinden sonra, Halife Abdülmelik b. Mervân'a bir mektup yazarak, İbn Zübeyr tarafından açılan ikinci kapı ve Kâbe inşasında yaptığı değişiklikleri bildirdi ve bunları kaldırmak için ondan izin istedi. Halife'den, "*Biz İbn Zübeyr'in yaptığı karman çorman şeyleri istemeyiz*" cevabını alınca, onun tarafından açılan kapıyı kapatıp, eski kapının yerini zeminden yükseğe çıkardı. Bu arada, Abdülmelik b. Mervân'ın iş işten geçtikten sonra, İbn Zübeyr'in yapmış olduğu değişikliklerin, Hz. Âişe'den nakledilen habere göre gerçekleştirdiğini öğrendiği ve Haccâc'a verdiği talimattan dolayı pişmanlığını dilegetirdiğinden bahsedilir. Ayrıca müellif, yıllar sonra Abbasî halifeleri Harun Reşit, babası Mehdî veya dedesi Mansur zamanında, Kâbe'nin mimarisinin tekrar Abdullah b. Zübeyr'in tarzına döndürme fikrinin gündeme geldiği ve meselenin İmam Malik'e sorulduğundan bahsetmektedir. İmam'ın hikmetli ve çağlarüstü cevabı şöyledir: "*Ey Müminlerin emiri! Kâbe'yi bu haliyle bırakın! Yoksa Beytullah'ın o şekilde "hükümdarların oyuncağı/ mel'abe'l-mülûk" olmasından korkarım.*"

Elbette hiçbiriniz Kâbe'nin heybetinin/saygınlığının insanların gönüllerinden çıkıp gitmesini arzu etmezsiniz!"¹³⁶ [Vr. 17a]

Bu anekdotun ardından müellif doğrudan doğruya Sultan IV. Murad döneminde gerçekleşen Kâbe inşasına sözü getirmektedir.

2.6.2.2.7. Sultan IV. Murad'ın İnşası

Bu bölümde, Esedî, hocası İbn Allân'dan 25 Şaban 1039/09 Nisan 1630 perşembe günü ikindi sonrasında meydana gelen büyük bir sel ile Kâbe'nin, Rûkn-i Şâmî (kuzeybatı) duvarının tamamı ve doğu (kuzeydoğu) duvarının kapıya kadar olan bölümü ile batı duvarının da üçte birinin yıkıldığına dair bilgiyi nakletmektedir. İbn Allân'ın anlatımlarına göre, sözkonusu sel baskınından dolayı Kâbe'nin epeyce hasar gördüğü anlaşılmaktadır.¹³⁷ Onun Kâbe revaklarında ders verdiği¹³⁸ düşünüldüğünde, Kâbe'nin inşasına dair verdiği bilgilerin büyük önemi hâiz olduğu söylenebilir.

Müellif Esedî, aslında yıllar önce Kâbe'nin Kuzeybatı (Şâmî) duvarının çatladığı, Sultan IV. Murad'ın babası Sultan I. Ahmed zamanında ise epeyce hasar gördüğü, tamire ihtiyaç duyulduğu ve bu gerekçeyle yıkımı için Konstantiniyye (İstanbul) ulemasından fetvâ istendiğini dile getirmektedir. Ancak bu yıkıma cevaz verilmediği ifade edilerek, Sultan I. Ahmed tarafından, Beytullah'ın duvarını ayakta tutması için, 80.000 dinar tutarında üzeri altın ve gümüş kaplı bir demir kemer gönderildiği kaydedilmiştir. Nihayet Zilhicce 1020/Şubat 1611 yılı hac mevsiminde, bu kuşaklarla beytin duvarlarının takviye edildiği ifade edilmektedir. Esedî, bu şekilde Sultan I. Ahmet'in Kâbe hizmetlerine kısaca değindikten sonra, oğlu Sultan IV. Murad Han'ın Kâbe'yi tamirine ilişkin faaliyetlerine uzunca yer vermiştir. [Vr. 17a-18b]

1039/1629-1630'da meydana gelen büyük sel dolayısıyla duvarların çökmüş ve yer düşen altın ve gümüşler tartılmıştı. Nihayet Mekke Şerifi¹³⁹ şehrin ulemâsını toplayarak, Kâbe'nin yeniden imarı için fetva almak istedi. Ulemâ, bu şartlar altında Kâbe'nin yeniden inşasının bütün Müslümanlar üzerine farz-ı kifaye olduğu gerekçesiyle cevâz verdi. Mekke Şerifi, cevaz kararını içeren bir mektubu, Sultan Murad'a bildirilmek üzere, Mısır valisine gönderdi. Meselenin ehemmiyetine binaen Mekke Şerifi, Sultan tarafından gelecek talimata kadar, Kâbe'nin yıkık bölümlerinin tahtayla kaplanması ve yeşile

¹³⁶ Bk. Süheylî, *Ravdu'l-Ünf*, 2/173;Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, nşr. Ömer b. Ğarâme el-Amravî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415), 34/366.

¹³⁷ Vr. 17a.

¹³⁸ bk. Sâmî es-Sakkâr, "İbn Allân", 19/307-308.

¹³⁹ Dönemin şerifi, Mesûd b. İdrîs hakkında ayrıntı için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), 81.

boyanan bir örtü ile örtülmesini sağladı. Sultan Murad'ın gemiyle gönderdiği inceleme ekibi ve 26 Rebiulâhir 1040/02 Aralık 1630'da Mekke'ye ulaştı. 04 Cemâzilâhir 1040/08 Ocak 1631 salı günü Beytullah'ın duvarından mermerler çıkarıp, ertesi gün tavanı kaldırıldı. Akabinde, Hatîm'de, Mekke şerifi, kadısı, uleması, ayânları ve mimarlar toplanarak, Kâbenin selden yıkılan duvarı hakkında uzun uzadıya müzakerede bulundular. Mühendisler de ilmi tecrübeleriyle bu müzakereye dahil olup, son kararı ulemaya bıraktılar. Varılan karar neticesinde, Rûkn-i Hacer-i Esved dışında, duvarların tamamı temele kadar yıkılarak yeniden bina edildi. Hacer-i Esved'in bir mühendis tarafından yerine yerleştirilirken kırılan irili ufaklı parçalarını görenler heyecanlarını gizleyemedi. Esedî'nin ifadelerinden söz konusu kırıkların farklı zamanlarda farklı metodlarla bir araya getirilerek yapılandırıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca üç parçanın kaybolduğundan emin olmadığı için, bu hususu, *"Allâh bilir"* diyerek dile getirmektedir. Nihayet müellif, Kâbe tamirinin, 27 Ramazan 1040/1630 perşembe günü ikindi vaktinden biraz önce tamamen bitirildiğini de vurgulamaktadır. [Vr. 18b]

Ardından Kâbe'nin örtüsü, kokulanması ve süslenmesi ile ilgili bilgiler "tekmîl" başlığı altında kronolojik olarak anlatılmaktadır. Esedî'nin, bu bölüm de Nehrevâlî'nin başlıklarını ve üslubunu aynen kullanmış olmakla birlikte, konu sıralamasını farklı bir şekilde düzenlediğini hatırlatmak durumundayız. Aynı şekilde görüleceği üzere, onun Kâbe'nin, Cahiliye ve İslamî süreçte gerçekleşen bakımı ve tezyinine ilişkin anlatımları da Nehrevâlî'nin mezkûr bölümünden adeta özetlenmiş gibidir.¹⁴⁰

2.6.2.2.8. Kâbe Örtüsü

Esedî'nin nakline göre, Cahiliye döneminde Kâbe'ye ilk örtü giydiren, Tübbâların meşhuru Es'ad el-Himyerî'dir. Hz. Peygamberin bi'setinden önce Kâbe, kaba yünden, deri ve hasır kisve örtülmüş, daha sonra ise kırmızı çizgili bir örtü kullanılmıştır. Kâbe'yi ilk defa giydirenin Hz. İsmail (as) olduğu dair nakle de yer verilmiştir. Kâbe örtülerinden ince veya kalın çeşitlerinin var olduğu, biri örtülünce diğerinin kaldırılmadığı, ayrıca Kâbe'ye ipekli kumaş örten ilk Arap kadının, Hz. Abbas b. Abdulmuttalib'in annesinin (Ümmü'l-Benîn bint Hizâm) olduğu, bunun sebebi olarak onun bir zaman oğlunu kaybettiği, bulursa Kâbe'yi giydireceğine dair adakta bulunduğu ifade edilmiştir. [Vr. 18b] Ayrıca Kâbe'nin Adnân ve Halid b. Ca'fer b. Kilâb tarafından da giydirildiği bilgisine yer verilmiştir. İslamî döneminde Resulullah'ın Kâbe'yi Yemen kumaşıyla örttüğü, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Kâbe'yi beytül mâlden giydirdikleri, örtüyü her sene çıkarıp, hacılara taksim ettikleri, bu uygulamanın oğlu Abdullah b. Ömer ile Hz. Osman,

¹⁴⁰ krş. Nehrevâlî, *el-İ'lâm*, 94-108.

Muaviye ve İbn Zübeyr gibi daha sonraki bazı idareciler tarafından da devam ettirildiği belirtilmiştir.

Öte yandan İslâmî dönemde Haccâc b. Yûsuf, Yezîd b. Muaviye, İbn Zübeyr veya Abdülmelik b. Mervan'ın isimleri, Kâbe'ye ilk defa, ipekten mamul kumaş anlamına gelen dibâc adlı örtüyü giydiren kimseler arasında zikredilmektedir.¹⁴¹ Kâbe'ye, Abbasîlere kadar, her yılın 10 Muharrem'inde (Aşura günü) örtü giydirildiği, terviye (her yılın hac mevsiminin başlangıç tarihi olan Zilhicce'nin 8'inci) günü dibâcdan "kamîs", aşure gününde ise "izâr" asıldığı belirtilmektedir.

Abbasî Halifesi Me'mun (öl. 218/833) Kâbe'yi terviye günü kırmızı dibâc, Receb ayının ilk günü tüle benzer Kubâtî, Kadir gecesi ve yaklaşan bayram münasebetiyle beyaz renkli dibâc kumaşından olmak üzere bir senede üç kere örttüğü zikredilmektedir. Daha sonraki dönemlerde ise Fâtîmîlerin Yemen valisi Ali es-Süleyhî'nin hâkimiyeti döneminde (439-532/1047-1138) beyaz dibâc, Gazneli hükümdarı Sultan Mahmud b. Sebük Tegin'nin (öl. 421/1030) ise sarı dibâc giydirdiği, Abbasî halifelerinden Nâsir li-dînillah'ın (1180-1225) Kâbe'ye önce yeşil dibâc, sonra siyah dibâc giydiren ilk kişi olduğuna temas edilmektedir.[Vr. 19a]

2.6.2.2.9. Kâbe'nin Kokulanması

Kâbe'nin kokulanması bahsi, Hz. Âişe'e atfedilen, "*Kâbe'yi kokulandırın! Çünkü benim için Kâbe'yi kokulandırmak, ona altın ya da gümüş hediye etmemden daha sevimlidir*"¹⁴² rivayetiyle başlamaktadır. Bu rivayetin ardından Abdullah b. Zübeyr'in, Kâbe inşasını tamamladıktan sonra, her gün içine ve dışına güzel kokular saçan buhurlar yaktığı, cuma günleri ise bunu iki defa tekrarlattığı malumatına yer verilmektedir.¹⁴³ Muaviye'nin, kokulama işlemini her namazda yaptığı ayrıca Kâbe'nin içine zeytinyağı konan kandillerle aydınlatan ilk kişi olduğu beyan edilmiştir. Devamında ise, Abbasî halifesi Mehdî'nin (öl. 169/785) Kâbe üzerine konulan örtülerin ağırlıkları sebebiyle, duvarları yıkacağı endişesiyle bu örtüleri kaldırdığı, içine karışım kokular ile misk ve anber yerleştirerek, daha hafif üç çeşit kubatî, ipek ve dibâc örtüler örttüğü bilgisine yer verilmiştir.[Vr. 19b]

2.6.2.2.10. Kâbe'nin Altınları

Esedî, konuya geçmeden önce, Cahiliye döneminde, Zemzem kuyusunu kazarken altından yapılan iki ceylanı bulan kişinin Hz. Muhammed'in dedesi,

¹⁴¹ bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/253, 255.

¹⁴² Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/257.

¹⁴³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/257.

Abdülmuttalib olduğu rivayetine değinmektedir. Ardından ise, İslamî döneminde Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik'in (öl. 96/715) dönemin Mekke vâlisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'ye 36.000 dinar gönderdiğini, Kâbe'nin kapısına, tavanındaki oluğa ve Kâbe'nin içerisindeki sütun ve rükunlara da altın kaplama yaptırdığını zikretmiştir. Verdiği bilgiye göre, Abbasî Halifesi Emîn de (öl. 198/813) kapının altınlanması ve eski kaplamaların değiştirilmesi için dönemin Mekke valisi Sâlim b. Cerrâh'a 18.000 dinar göndermişti. Adı geçen vali, Halife Emin tarafından gönderilen bütçeye ilavede bulunarak ya da halktan destek alarak Kâbe'nin kapısını altınla kaplatmış, daha sonra gelen insanların da buna devam ettiği beyan edilmiştir. İlk defa Kâbe'nin müstemilatını tezyin için altın kullanmanın Emevî Halifesi Velid'in babası Abdülmelik b. Mervan ya da Abdullah b. Zübeyr olduğu da ifade edilmiştir.[Vr. 19b]

2.6.2.2.11. Kâbe'nin Süsleri

Hız Ömer'in, Sâsânî başkenti Medain'i fethettiği zaman Kisrâ tarafından kendisine altından mamul iki hilâl hediye edildiği, halifenin de onu Kâbe'nin içine astırdığı, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın da billur iki bardak ve kolyeyi, oğlu Velîd b. Abdülmelik'in iki bardağı, Yezid b. Velîd b. Abdülmelik'in iki hilal ve bir zeynebî tahtı, Abbasîlerin kurucusu Ebû'l- Abbâs es-Seffâh'ın (öl. 136/754) ise yeşil bir kâseyi, oğlu Ebû Ca'fer el-Mansur'un, camdan firavnî bir şişeyi, Halife Me'mûn'un yâkut bir parçayı, Halife Mütevekkil'in ise inci, yâkut ve zeberced ile tezyin edilmiş altın zincirli bir kolyeyi Kâbe'ye gönderdiği ve bunların Kâbe'nin içine asıldığı bilgisinin Ezrakî'den nakledildiği görülmektedir.¹⁴⁴ [Vr. 19b-20a]

Zamanla Müslüman olan bazı hükümdarların, eskiden tapındıkları insan suretinde başının üzeri süslü putu, bazı Hindli kralların da cevher türevlerinden ve yirmi dört miskal ağırlığında, büyük yeşil yakuttan mamul süslü altın bir tacı Kâbe'ye hediye ettiğine dair malumata yer verilmiştir. Ayrıca Abbasî Halifesi Mu'tasım-billâh'ın (öl. 219/834/835), değeri 1000 dinar olan kilit, el-Mutî'lillâh'ın (öl. 364/946-974), 359/969-970 senesinde 600 miskal ağırlığında, biri altın diğerleri gümüş kandiller, Umân Meliki'nin kandil ve mihraplar; Yemen'de Resûlî devletini idarecisi el-Mansûr Ömer b. Resûl'ün 632/1234-1235'de altın ve gümüş kandiller, Memlûk Sultanı Zâhir Baybars'ın (öl. 676/1277) anahtar ve kilit; Tatar hükümdarı Sultan Ebî Sa'id'in veziri Zübeyr Ali Şah'ın 718/1318-1319 senesinde inci ve zümrüt süslü her biri 1000 miskal ve her halkada altı inci ve aralarında altı zümrüt ve iki altın halka hediyeler gönderdiği anlatılmaktadır. Ardından söz konusu vezirin, Mekke'ye gönderdiği elçiden, bütün bu hediyelerin Kâbe kapısına asmasını talep ettiğine temas edilmektedir. Devamında ise bunun için Memlûk Sultan'ı Nâsır

¹⁴⁴ Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 1/225.

Muhammed b. Kalavûn'un (öl. 741/1341) izninin gerekli olduğunun haber verildiği belirtilmekte, bunun üzerine kısa bir süre burada asılı kalan hediyelerin daha Mekke emiri Rumeys b. Ebî Aclân tarafından kaldırıldığı söylenmektedir. Devamında, Dönemin Bağdat'ın Moğol asıllı Celâyir Emîri Şeyh Üveys (öl. 1374) tarafından ikisi altın, ikisi gümüş dört kandil gönderildiğinde ise onların bir süre Kâbe'de asıldıktan sonra, II. Memlûk döneminin Mekke Emiri Aclân b. Rumeys tarafından kaldırıldığına işaret edilmektedir.

Müellif, Mekke Tarihçisi Fâsi'nin, Kâbe'de sadece mezkûr takılardan üçü gümüş, biri altın, biri kristal, ikisi bakır ve kalanı cam olmak üzere yirmi altı kandil bulunduğu tanıklık ettiğini, bunun sebebinin ise yöneticilerinin el değiştirmesinden kaynaklandığını dile getirmiştir. Bundan sonra, ilginç bir şekilde İbn Zahirâ'dan ödünç aldığı, kendi zamanına kadar yirmi altın, on adet gümüş kandil ve daha birçok şeyin hediye edildiği¹⁴⁵ ifadesini kendi tanıklığıymış gibi zikretmiştir.[Vr. 20a-20b]

2.6.3. Eserin İkinci Bölümü

Bu bölümde Mescid-i Harâm ve fazileti ile mescidin genişletilmesi hakkında bilgiler mevcuttur. İlk olarak, Mescid-i Harâm hakkında, ilgili âyetlere yer verilerek¹⁴⁶ açıklamalar yapılmış, akabinde Mescid-i Harâm'da kılınan namazların, sâir mescitlerde kılınanlardan daha faziletli olduğu hususuna yer verilmiştir.[Vr. 20b-21b]

Bilindiği üzere, Hz. Peygamber ve Halife Hz. Ebu Bekir zamanlarında Kâbe'nin etrafında bir duvar bulunmadığı için insanlar Harem'e kapılardan girmiyorlardı. Eserimizde, Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanlarında Mescid-i Harâm'ın genişletilme ve etrafının bir duvarla çevrilmesine ihtiyaç doğduğu, bu nedenle her iki halife tarafından bu faaliyetlerin gerçekleştirildiğine temas edildikten sonra, Abdullah b. Zübeyr,¹⁴⁷ Emevî Halifesi Abdulmelik b. Mervân (684-685),

¹⁴⁵ krş. İbn Zahîra, *el-Câmi'u'l-Latîf*, 107.

¹⁴⁶ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/144; et-Tevbe, 9/7, el-İsra, 17/1 ve el-Fetih, 48/27'de zikredilen "Mescid-i Harâm" kavramı üzerinde durulmuştur.

¹⁴⁷ Babası Zübeyr b. Avvâm, annesi Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'dır. Medine'de, (2/ 624) muhacirlerden dünyaya gelen ilk muhacir çocuk olarak bilinir. (64/683) senesinde, Yezîd'in öldüğünü öğrendikten sonra, "emirü'l-mü'minîn" unvanıyla halifeliğini ilân etti, yaklaşık dokuz yıl hüküm sürdü. Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın komutanı Haccac b. Yûsuf'un Mekke ve Kâbe kuşatması esnasında 14 Cemâziyelevvel 73 / 1 Ekim 692 öldürdü. Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. el-Huseyn b. 'Alî, *Mürûcû'z-Zehab ve Me'âdinü'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1384), 3/122. Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1988), 1/145/146.

Abbasî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (754-775) ve Mehdî (775-785) ile Memluklu Sultanı Nâsır Ferec b. Berkûk zamanlarında (1399-1412), genişletme çalışmalarının devam ettiğinden söz edilmiştir.[Vr. 21b-22b]

Aynı bölümün *Tetmîm* başlığı altında Harem-i Şerîf'in minare ve kubbeleri, kandilleri ve zemzem kuyusuna değinilerek, *Makâmât-ı erba'a* yani Kâbe'nin çevresinde Hanefî, Şafii, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri için ayrı ayrı tahsis edilen dört cemaat mahalli hakkında detaylı bilgi verilmiştir.

Harem'in minareleri hakkında bilgiler verilirken İbn Zahîre'nin¹⁴⁸ eserindeki malumattan yararlanıldığını görüyoruz. Ancak İbn Zahîre'nin altı olarak belirttiği minare sayısını Esedî'nin yedi olarak zikretmesi, yine Makâmât-ı erba'a'dan Hanbelî ve Mâlikî makamlarının özelliklerini anlatırken *el'ân* ifadesiyle, kendi müşahadelerini de katarak o günkü hallerine değinmesi, önceki malumatın güncellemesi bakımından yazarın, zaman zaman eserini birinci elden, özgün bilgilerle zenginleştirdiğini göstermektedir. [Vr. 22b-24a]

Ayrıca müellif eserinde, Mescid-i Harâm'a açılan on dokuz kapı ile bunlara ulaşan otuz dokuz menfez isimleriyle birlikte saymıştır. Söz konusu kapıların isimleri şöyledir: Bâbü's-Selâm, Bâbü'd-Derîbe, Bâbü Süveyka, Bâbü'z-Ziyâde, Bâbü'l-'Acele, Bâbü's-Sedde, Bâbü'l-'Umre, Bâbü İbrâhim, Bâbü'l-Hazura, Bâbü Ümmü Hânî bint Ebî Tâlib, Bâbü Benî Teym, Bâbü'l-Mücâhidîyye, Bâbü Ecyâdî's-sağîr, Bâbü Safâ, Bâbü'l-Bağle, Bâbü Bâzân, Bâbü 'Ali, Bâbü'l-Abbas b. Abdilmuttalib ve Bâbü'l-Cenâiz. [Vr. 24a-24b]

2.6.4. Eserin Üçüncü Bölümü

Bu bölümde, Mekke ve Harem-i Şerîf'de bulunan mekânlar, Mekke'nin isimleri, Mekke ve Medine'nin faziletleri ile bu iki şehirin faziletlerinin mukayesesi, Mescid'e yakınlığın fazileti ile Harem'in anlamı ve harem olma sebebi, Harem sınırlarını belirtmek için dikilen sütunlar, Harem'in hürmet ve faziletleri yer almaktadır.

Üçüncü bölümde temas edilen diğer konu başlıkları ise şunlardır: Hz. Peygamber'in ailesinden bazı kişilerin doğum mekânları, Mekke'deki diğer mescidler, Mekke'nin dağları, kabristanları, Mekke çevresindeki mescitler, Mina yönündeki mescitler, Mekke çevresindeki diğer dağlar.[Vr. 24b-29b]

2.6.5. Hatime/Sonuç Bölümü

Hâtîme başlığı altında müstensihin ferağ kaydı yer almaktadır. Buna göre eserin müstensihinin adının, Ali b. Ali el-Mağnisevî olduğu, 26 Şevval 1155/24

¹⁴⁸ İbn Zahîre, *el-Câmi'u'l-Latîf*, s. 183.

Aralık 1742 tarihinde, Mekke-i Mükerreme'de Süleymaniye Medresesi'nde¹⁴⁹ istinsâh edildiği bilgisi bulunmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmamızda, müellif Ahmed b. Muhammed el-Esedî'nin hayatı ve *İhbâru'l-Kirâm bi Ahbâri'l-Mescidi'l-Harâm* adlı eserinin muhtevası hakkında kısa da olsa bilgi vermeye çalıştık. Müellif, eseri hangi maksatla kaleme aldığını açıkça ifade etmese de İslâm'ın erken devirlerinden itibaren başlayan şehir tarihçiliği geleneğini sürdürmesi ilk dönemlerden itibaren Mekke ve Kâbe tarihine ilişkin babası ve tahsil gördüğü üstadları gibi, doğduğu ve yaşadığı Mekke-i Mükerreme ve Kâbe-i Muazzama hakkında eser yazma geleneğini sürdürdüğü söylenebilir. *İhbâr*, adından da anlaşılacağı üzere, Mescid-i Harâm ve Mekke tarihiyle alakalı olarak, 11/17. yüzyılda yazılmıştır. Hacmi, görece, küçük olmasına rağmen zengin bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir. Muhtevası ile Mekke şehri tarihinin yanı sıra Cahiliye dönemi Kâbe tarihi, Siyer, İslam devletlerinin kültürel ve siyasî tarihine de katkı sağlamaktadır.

Eserde, Kâbe'nin özellikleri, faziletleri ve tarihi esas alınmış, bu konuda pek çok mevzuya değinilerek, eskilerin değimiyle muhtasar müfid bilgiler verilmiştir. Bu arada yer verilen hadislerin ve tarihî rivayetlerin senetlerinin hazfedildiği görülür. Hatta çoğu zaman müellifin, istifade ettiği kaynakları ve müelliflerinin adlarını zikredilmeksizin doğrudan metinlerini iktibas ettiği dikkatlerden kaçmaz.

İnceleyebildiğimiz kadarıyla müellif Esedî (öl.1066/1656) ve belki de vefatından sonra kitabın müsveddesini alıp temize çeken oğlu, muahhar âlimlerden İbn Zahîra, Nehrevâlî ve İbn Allân'ın eserlerinden büyük ölçüde iktibasta bulunmuştur diyebiliriz. Nehrevâlî'nin *el-İ'lâm* adlı eserinden özetleyerek, İbn Zahîre'nin *el-Câmi'u'l-Latif* isimli kitabından aynen olmak üzere, mevcut otuz varakın yirmi birinde zaman zaman cümlelerin hatta paragrafların dahi aynı olduğu kolayca tespit edilebilir. Ayrıca, müellifin, Mekke ve Kâbe tarihi hakkında Ezrakî, Fâkihî, Fâsi gibi tarihçilerin klasikleşmiş eserlerinden nakil yoluyla istifade ettiği görülmekle birlikte muahhar kaynaklarda yer alan malumatı zaman zaman aynen iktibas ettiğini de ifade etmek durumundayız. Nitekim sadece bir fikir vermesi ve sözü daha uzatmamak adına Esedî'nin, İbn Zahîra'nın mezkur eserinden iktibas ettiği

¹⁴⁹ Süleymaniye medreseleri hakkında geniş bilgi bk. Nehrevâlî, *el-İ'lâm*, 353; Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935), 9/771-772; Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn: Haremeyn Tarihi*; *Mir'ât-ı Mekke: (İnceleme-Metin)*, çev. Ömer Fâruk Can vd. (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 480; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri II* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 424-425.

yerleri çalışmamızın sonuna şematik olarak eklemeyi uygun bulduk.

Netice itibariyle eserin genelinde, tekrar bilgilerden kaçınılarak, sade ve akıcı bir üslup kullanıldığı görülür. Aynı zamanda müellifin, Kâbe, Mescid-i Harâm ve Mekke'ye ilişkin malumat sunarken, özellikle minare, kubbe ve makâmât-ı erba'a'ya dair az da olsa kendi tanıklıklarına yer verdiği, bu nedenle kendi tanıklıklarına temas ettiği noktaların, esere birinci el kaynak olarak özgün nitelik kazandırdığı söylenebilir.

Esedî'nin, İbn Zahîra'dan kısmen ya da aynen iktibas ettiği yerler:

- ✓ Varak 1b, Mukaddime'deki âyetlerin açıklaması, s. 26-30.
- ✓ Varak 2a, Beyt-i Harâm ismi, aynı cümlelerle özet, s. 31-32-33.
- ✓ Varak 2b, hadislerde Kâbe'nin fazileti, s. 33.
- ✓ Varak 7a, Mültezem'in faziletleri, s. 47-48.
- ✓ Varak 7b, Ümm-ü Nahşel seli, s. 36.
- ✓ Varak, 8a, Hicr'in fazileti, s. 130-131.
- ✓ Varak 8b ve 9a, beyt hakkında âyetlerin değerlendirilmesi, s. 50-51-52.
- ✓ Varak 9b, s. 58, 59, 60.
- ✓ Varak 10a, s. 60.
- ✓ Varak 10b, s. 61.
- ✓ Varak 11a, s. 61-62-63.
- ✓ Varak 11b, s. 64-65.
- ✓ Varak 12a, s. 65-66.
- ✓ Varak 12b, bina-i Melâike s. 72.
- ✓ Varak 13a, bina-i İbrahim (as), s. 73.
- ✓ Varak 13b, s. 75-77.
- ✓ Varak 14a, bina-i Kureyş, s. 79.
- ✓ Varak 14b, 15a, 15b, bina-i İbn Zübeyr, s. 83, 84, 85.
- ✓ Varak 16a, 16b, bina-i Haccâc, s. 88.
- ✓ Varak 18b, Kâbe'nin örtüsü, s. 99-103.
- ✓ Varak 19a, 19b, Kâbe'nin kokulanması ve süslenmesi, s. 103-106.
- ✓ Varak 21a, 21b, 22a, Mescid-i Harâm'ın genişletilmesi, s.177, 178,

179,180, 181-182-183. Sayfalardan kimi zaman tam cümle ya da tam paragraf veya anlam bütünlüğü sağlayarak kısmen cümleyi kopyalamış.

- ✓ Varak 22b, mescidin minare ve kubbeleri, s. 183 ve 191 ile farklı yerlerdeki konuları, takdim tehir ederek konuları birleştirmiş.
- ✓ Varak 23b, 24a mescid-i Harâm'ın kapıları, s.192- 193.
- ✓ Varak 24b, Mekke' nin isimleri, s. 150.
- ✓ Varak 26a, 26b, Mekke'de doğanların evlerine dair bilgiler aynı cümlelerle özet verilmiş, s. 285, 287.
- ✓ Varak 27a, bazı evler, özet verilmiş, s. 288.
- ✓ Varak 27b, Mekke' de dağlar, s. 297.
- ✓ Mekke'de kabirler, varak 27b, s. 303.
- ✓ Varak 28a, 28b, Mekke civarında mescidlerin, s. 291- 292'de özetlenerek verildiği görülmektedir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî (ö. 211/827). *el-Musannef*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435.
- Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Âlü'ş-Şeyh et-Temîmî (öl. 2005). *Evdâhu'l-Mesâlik li Ma'rifeti Ahkâmu'l-menâsik*. Riyâd: yy., 1401H.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (öl. 241/855). *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. 12 Cilt. Cem'iyetu'l-Meknez, 1405/1985.
- Ahmet Teymur Paşa. *Fihrisü'l-Hizâneti'l-Teymûriyye*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1948.
- Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920). *Hediyetü'l-Ârifin, Esmâ'ü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, ts.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Îzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*,. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 2010.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö.279/893). *Fütûhu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Bilge, Mustafa L. "Şillî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Cahit Baltacı. *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri II*. I-II, Cilt. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl (ö.256/870), *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*, nşr. Muhammed Zuheyir en-Nâsir, I-IX, Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422H.

- Dârimî, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân et-Temîmî (öl.255/869). *el-Müsned*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436.
- Durmuş, İsmail. "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31/57-59. Ankara: TDV Yayınları,2006.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, nşr. 'Adil Muḥammed, 'Ammâr 'Abbâs, 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015.
- Erkal, Mehmet. "Arşın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Esedî. *İhbâru'l-Kirâm bi-Ahbârî'l-Mescidi'l-Harâm*,. nşr. Hâfız Gulâm Mustafa. Kahire: Dârü's-Sahve, 1. Basım, 1985.
- Evliya Çelebi (öl. 1095/1684 [?]). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1935.
- Eyüb Sabri Paşa (ö. 1308/1890). *Mir'âtü'l-Haremeyn: Haremeyn Tarihi; Mir'ât-ı Mekke: (İnceleme-Metin)*. çev. Ömer Fâruk Can vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı., 2018.
- Ezrakî, Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah (ö.250/865). *Ahbâru Mekke ve mâ câe fî hâ mine'l-âsâr*. nşr. Rüşdî es-Sâlih Muhallas. I-II, Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983,
- Ezrakî, Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah (öl.250/865), *Ahbâru Mekke ve mâ câe fî hâ mine'l-Âsâr (Mekke Tarihi)*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. el-Abbas (ö. 272/885). *Ahbâru Mekke fî Kadimî'd-Dehr ve Hadisih*. nşr. 'Abdülmelik 'Abdullâh Dehîş. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hadar, 1414H.
- Fâsî, Ebû 't-Ṭîb Muḥammed b. Aḥmed b. 'Alî el-Fâsî, *Şifâu'l-Ğarâm bi Ahbârî'l-Beledi'l-Ĥarâm* (nşr.), 2 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Fayda, Mustafa. "Prof. Dr. Ali Yardım (1939 - 2 Ocak 2006)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Şubat 2004), 179-183.
- Gâzî, Abdullah b. Muhammed el-Mekkî el-Hanefî. *İfâdetü'l-Enâm bi-Zikri Ahbârî Beledillâhî'l-Harâm ma'a Ta'likihî el-Müsemmâ bi-İtmâmî'l-Kelâm*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. 7 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2009.
- Hâfız Ğulâm Mustafa. "Mahtûta Mühimme li-Kitâb 'İhbâru'l-Kirâm bi-Ahbârî'l-Mescidi'l-Harâm". *Mecelletu'l-Mecma' 'İlmi'l-Hindî*. 23/1 (1976), 69-90.
- Harman, Ömer Faruk. "Tübbâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hasan el-Basrî. *Fezâ'ilü Mekke ve's-Sekeni bihâ*, thk. Dr. Sâmi Mekkî el-Anî, nşr. Dr. Sâmi Mekkî el-Anî. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, ty.
- Havârizmî, Muḥammed b. İshâk el-Havârizmî (ö.232/847). *İşâretü't-Terġîb ve't-Teşvîk ve't-Teşvîk ilâ'l-Mesâcidi's-Selâse ve'l-Beyti'l-Atîk*. nşr. Mustafâ Muḥammed ez-Zehebî. y.y.: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1418H.
- Hayreddin Zirikli. *el-A'lâm : Kamûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ min'el-'Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn*. Dâru'l-İlm, 2002.

- Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Hîle, Muhammed Habîb. *et-Târih ve'l-Muerrihûn bi-Mekke mine'l-Karnî's-Sâlisi'l-Hicrî ilâ Karnî's-sâlise 'Aşer*. Mekke: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1994.
- İbn 'Allân. *ez-Zühr ve'l-'Udde fi Şerhi'l-Bürde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbn 'Allân. *Neşru Elviyeti't-Teşrif bi'l-lâm ve't-Ta'rif bi men lehû Velâyetu 'Imârati mâ Sekata mine'l-Beyti'ş-Şerîf*. thk. Muhammed Ebû Bekir Abdullah Bazib. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen (ö.571/1176). *Târîhu Dimaşk*. nşr. Ömer b. Ğarâme el-'Amravî. 80 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1415.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî el-Kûfî (ö. 235/849). *el-Musannef*. nşr. Sa'd b. Nâsir eş-Şetrî. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyyâ, 1436.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebî'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed Ali el-Kenânî el-Askalânî (ö. 852/1449). *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn İshâk, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî, *es-Sîre* (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzi). nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (öl.276/890). *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî - Müessesetü'l-İşrâk, 2., 1420.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö.273/887), *es-Sünen*. nşr. Heyet) 4 Cilt. Dâru't-Te'sîl, Kahire 1435/2015, 4/181; Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî (ö.275/889), *Sunenu Ebî Dâvûd*, nşr. 'Adil Muḥammed, 'Ammâr 'Abbâs, I-VIII, Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015.
- İbn Zahîra, Muhammed Cârullah b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Ali (ö. 1553?). *el-Câmi'u'l-Latîf fî Fazli Mekke ve Ehlihâ ve Binâ'i'l-Beyti'ş-Şerîf*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2003.
- İbnu'l-İmâd, 'Abdulḥayy b. Aḥmed el-'Akrî (ö.1089/1678). *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâr men Zeheb*. nşr. Mahmûd el-Arnâvût. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986.
- Kallek, Cengiz,. "İbn Cemâa, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/393-394. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kehhâle, Ömer Rızâ (ö.1408/1987). *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimü Musannifî'l-Kütübî'l-'Arabîyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, yy.
- Koçyigit, Tahsin "Hulefâ-yı Râşidîn Döneminde Bayındırlık Hizmetleri", İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi 12/24 (ts.)
- Kurtuluş, Rıza. "İbn Zahîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/455-457. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kürdî, Muhammed Tâhir b. Abdilkâdir b. Mahmûd el-Kürdî el-Mekkî. *Târîhu'l-kavîm li Mekke ve Beyti'llâhi'l-kerîm*. nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. 6 Cilt. Beyrut, 1425H.
- M. Necmeddin el-Kürdî. *Şer'î Ölçü Birimleri ve Fikhî Hükümleri*. çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Buruç Yayınları, 1996.

- Makrîzî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Basrî (ö.450/1058). *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-embvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*. nşr. Muhammed 'Abdulhamîd en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/1999.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Basrî (ö.450/1058). *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. nşr. 'Alî Muhammed Mu'âvved, 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. el-Huseyn b. 'Alî (ö.346/958). *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. thk. Muhammed Muhayiddîn Abdülhamîd. I-IV, Cilt. Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 4. baskı., 1384.
- Muhibbî, Emîn b. Fadlillah b. Muhibbuddîn ed-Dimeşkî (ö.1111/1699). *Hulâsatü'l-Eser fî A'yânî'l-Karnî'l-hâdî 'Aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Muttakî el-Hindî, 'Alâ' u'd-Dîn 'Alî b. Hisâmî'd-Dîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânfü'rî (ö.975/1567). *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. nşr. Bekrî Hayyânî. I-XVIII Cilt. y.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1401.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Keşeyrî en-Nîsâbü'rî (ö.261/875), *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl 'ani'l-Adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Heyet, I-VII, Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Keşeyrî en-Nîsâbü'rî (ö.261/875). *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Heyet. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 7 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1374-75/1955-56.
- Nehrevâlî, Ebû Abdillâh Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mekkî (ö. 990/1582). *el-İ'lâm bi-A'lâmi Beytillâhi (Beledillâhi)'l-Harâm*, ts.
- Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Hurâsânî (ö.303/916), el-Muctebâ, *es-Sunenu's-Suğrâ*. nşr. Heyet, I-IX, Dâru't-Te'sîl, Kahire 1433/2012.
- Özel, Ahmet. "Altın Oluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/537-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özel, Ahmet. "Kürdî, Muhammed Tâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/110-112. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Özsoy, Ömer - Güler, İlhamî. *Konularına Göre Kur'ân (Sistematik Kur'an Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 12. Basım, 2006.
- Sakkâr, Sâmi es-. "İbn Allân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sâmi es-Sakkâr. "İbn Allân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1999. Erişim 21 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-allan>
- Sincârî, Ali b. Tâcüddîn b. Takiyyüddin (ö.1125/1713-1714). *Menâihu'l-Kerem fî Ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve Vülâti'l-Harem*, nşr. C. Abdullah el-Misrî, nşr. C. Abdullah el-Misrî. 4 Cilt. Mekke, 1998.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî (ö.911/1505). *el-Muhâdarât ve'l-muhâverât*. Beyrut: Dâru el-Ğarbi'l-İslâmî, 1424H.
- Süheylî. *er-Ravdü'l-Ünf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye (nşr. Umar Abdüsselam es-Selâmî)*. 7 Cilt. Darü lhyâî'-t-Türâsî'l-Arabî, 1421.

- Şillî, Muhammed b. Ebi Bekr b. Ahmed eş-Şellî el-Bâ'levî. *'Ikdu'l-Cevâhir ve'd-Düer fi Ahbâri'l-Karni'l-Hadî 'Aşar,*. İbrâhim Ahmed el-Makhafî. San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1. Basım, 2003.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ, *es-Sunen*, nşr. Heyet, I-V, Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri,*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (öl. 468/1076). *el-Basît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Yardım, Ali. *İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu*. 4 Cilt. İzmir: İzmir Milli Kütüphane Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Yardım, Mustafa Sinan. "Yardım, Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/674-675. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/145-146. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (öl. 794/1392). *İşâretü't-Terğîb ve't-Teşvîk ve't-Teşvîk ilâ'l-Mesâcidi's-Selâse ve'l-Beyti'l-'Atîk*. nşr. Mustafa Muhammed ez-Zehebî). yy.: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1. baskı., 1418H.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir eş-Şâfiî ez-. *İ'lâmu's-Sâcid bi Ahkâmi'l-Mesâcid*. thk. Ebû'l-Vefâ Muştafâ el-Merâğî. b.y.: y.y., 4. Basım, 1416/1996.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim*. nşr. Züheyr Fethullah. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın Romanlarında Âyet ve Hadis Bağlamında Metinlerarasılık*

Öz: Muhammed Abdulhalim Abdullah, Modern Arap romanının teşekkülünde önemli bir yere sahiptir. O, Arap romanını tercüme ve uyarlamalarla bina etmeye çalışan I. kuşak Arap edebiyatçılarından sonra gelen ve Arap romanını asıl kimliğine kavuşturan II. kuşak edebiyatçıları arasında yer alır. Abdullah, Mısır'ın kırsalındaki olayları özümsemiş ve bunu eserlerinde ustaca aksiyona dönüştürmüş bir yazardır. Onun yazarlığının mihenk taşı, çocukluğunun geçtiği kırsaldaki yaşam belirlir. Abdullah'ın dinî ve millî duygularla inşa ettiği roman kahramanının dili, fasih Arapçadır. Nitekim onun alelade bir roman figüratını fasih dille konuşturması bazen eleştirilse de bu üslubun hâkim çevrelerce kabulü zor olmamıştır. Abdullah, bu üslubunu oluştururken çoğu zaman Kur'an âyetlerine ve hadislere başvurur. O, kültürel mirasından getirdiği şiir, darb-ı mesel ve hikâye gibi pek çok edebî malzemeyi romanlarında kullanır. Abdullah, özellikle de âyet ve hadisleri ustaca işler. İşte biz, bu çalışmamızda modern zamanda roman literatürüne girmiş metinlerarasılık bağlamında Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın bazı romanlarındaki âyet ve hadisleri nasıl işlediğini tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Roman, Metinlerarasılık, Âyet, Hadis Muhammed Abdulhalim Abdullah.

Intertextuality in the Context of Aya and Hadith in Muhammad Abdalhalim Abdallah's Novels

Abstract: Muhammad Abdalhalim Abdallah has an important place in the appreciation of the modern Arab novel. He takes place among the second generation literators who comes after first generation Arab literators try to build an Arab novel with translations and adaptations and restore the Arab novel to its true identity. Abdallah is a writer who has absorbed the events in the rural area of Egypt and mostly transformed his works into action. The milestone of his writing is determined by the life in the countryside where he spent his childhood. The language of Abdallah's hero, built with religious and national emotions, is Arabic. As a matter of fact, it was sometimes criticized that he made an ordinary novel figuring speaking with a fluent language, but it was not difficult for the dominant circles to come up with it. Abdallah often applies to the Qur'an and the incidents when he creates the specific style we speak of. He uses many literary materials from his cultural heritage in his novels, such as poetry, darb-ı mesel and stories. Abdallah works especially well and crafty. In this study, we will try to determine how Muhammad Abdalhalim Abdallah's works in some of his novels, in the context of intersatellite texts that have entered the novel literature in modern times. In this study, we will figure out how Abdullah worked aya and hadith in his some noels in the intertextuality that have entered the novel literature in modern times.

Keywords: Novel, Intertextuality, Aya, Hadith, Muhammad Abdalhalim Abdallah.

Encümen
BAYRAM** ID

Yasin
PIŞGIN*** ID

* Bu çalışma, Akdeniz Üniversitesinde, Doç. Dr. Yasin Pişgin danışmanlığında tamamlanan ve 07.07.2021 tarihinde savunulan "Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın Romancılığı" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Gör., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E-posta: encumenbayram@akdeniz.edu.tr-ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6891-3680>.

*** Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-posta: yasinpisgin@akdeniz.edu.tr-ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>.

Giriş

Bir metnin içerisindeki başka metinlerden yapılan alıntılar anlamında kullanılan metinlerarası “intertextuality” kavramı, 1960’lı yıllarda, halen hayatta olan akademisyen Julia Kristeva, Mikhail Bahtin (ö. 1975) ve Roland Barthes (ö. 1980) tarafından dile getirilmiştir.¹ Türkçede “anıştırma”² kavramıyla ifade edilen metinlerarasılık, tarihî kesitlerde meydana getirilmiş metinlerdeki bilgilerin, ifadelerin ya da düşüncelerin doğrudan ya da dolaylı olarak kurmaca esere eklenmesi durumudur. Bu kavram, çoğu yazarın kaleme aldığı bilgileri teyit etme adına başka metinlerden alıntılar ve atıflar kullanılması manasında düşünüldüğünde onun postmodern bir kimlik kazanmış olduğu fark edilebilir. Aslında onun tanımı bu kadar basit olsa da edebiyat açısından bakıldığında, bunun daha geniş bir çerçeveden edebiyatın tümünü kapsayan ve metinle onun yazarını aynı ontolojik sürece katan daha belirgin bir anlam dünyasına sahip olduğu görülecektir.³ Nitekim bu kavramın tarihine bakmak ve böylece günümüzdeki kullanımlarının neden ve nasıl oluştuğunu hatırlamak önemlidir. Metinlerarasılık, ne alıntı ne de gönderme şeklindeki adlarla basitleştirilemez. Metinlerarası ilişki, dil ve düşünce birlikteliğinin tam ve somut verisi olarak edebiyatın en temel yapı taşlarından birisidir.⁴ Bu kavram çerçevesinde geliştirilen teorilerin Batı menşeli olduğu düşüncesi her ne kadar somut delillere dayansa da kavramın en öz ve en temel özelliği olan nakletme tasavvuruna dayanması, onu evrensel kılmaktadır. Hülasa metinlerarasılık, başka bir metne gönderme yaparak onu biçim ve içerik bakımından yeni bir metne dönüştürme yöntemidir. Nitekim söz konusu dönüştürme, pastiş/öykünme⁵, parodi/yansılama⁶, alıntı/gönderge ve anıştırma gibi tekniklerle yapılmaktadır.⁷

Arap edebiyatına baktığımızda bu tekniğin yeni olmadığı; geçmiş edebî mirasta adına “iktibas, îhâ’, ihâlâ, telmîh, irâd-ı mesel, tazmîn, işâra, serika”⁸ denilen ve

¹ Aktulum Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler* (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 7.

² Daha çok şiirde bir sözcüğün, onun kaynağının belirtilmeden alıntılanması manasında kullanılır. Ancak postmodern edebî ürünlerde metinlerarasılık anlamında ifade bulmaktadır. Bkz. Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 87.

³ Feyza Bulut, “Metinlerarasılık Kavramının Kuramsal Çerçevesi”, *Edebi Eleştiri Dergisi* 2/1 (30 Nisan 2018), 2.

⁴ İsmet Emre, *Postmodernizm ve Edebiyat* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006), 159.

⁵ Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 133.

⁶ Marina MacKay, *Roman Nedir?*, çev. Fazilet Akdoğan Özdemir (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019), 312.

⁷ Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 117.

⁸ Ferhat Korkmaz, “Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma/an Investigation on the Origin of Intertextuality in Classical Rhetoric”, *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi (Journal Of Academic Literature)* 3 (2017), 71.

belâgat ilmi içerisinde değerlendirilen kavramlarla varlık gösterdiği görülecektir. Üslûba güzellik katan ve onu edebî kılan bu kavramlar; ilham ve müracaat kaynağının âyetlerin, hadislerin ve köklü bir edebî geçmişe sahip şiiirlerin olması sebebiyle daha da anlam kazanmaktadır. Nitekim sözü edilen kavramların bir araya getirildiği et-Tenâs, “Bir metnin diğer bir metin içinde etkin bir şekilde yer alması, birden fazla metnin alıntı yoluyla oluşturulan yeni metinde birliktelik arz etmesi”⁹ anlamında düşünüldüğünde metinlerarasılığın, Arap edebiyatı açısından köklü bir geçmişe sahip olduğu sonucuna kolayca ulaşılır. Böylesi bir miras üzerine inşa edilen Modern Arap edebiyatında metinlerarasılık; dinî, tarihî, mitolojik ve folklorik unsurlarla yoluna devam etmektedir. Dinî anlamda edebî mirasa bakıldığında Kur’ânı Kerîm’den; Nûh, Mûsâ, Eyyûb, Yûşâ, İsâ, Meryem, Zülkarneyn, Belkıs, Süleyman ve Lokman, İncil ve Tevrat’tan da Lazarus, Pavlos ve Yahuda gibi pek çok Peygamber ve salih kimselerin kıssaları karşımıza çıkmaktadır. Bunlara dinî şahsiyetlere dair tahkiye unsurlarının eklenmesiyle de muazzam bir birikim meydana gelmektedir. Nitekim günümüzde söz konusu mirastan roman, hikâye, masal ve şiiir gibi farklı türlerde ifade edilen sayısız örnek bulmak zor değildir.

Arap anlatısında “ateşten köz almak” manasına gelen iktibas¹⁰ kelimesi, kavram olarak bilgiyi elde etmek ve başka birinin ilminden ve birikimlerinden yararlanmak manasında kullanılmaktadır.¹¹ Bu tanımla iktibas metinlerarası tekniklerden birisi olan montaj ile aynı fonksiyona sahiptir. Ancak iktibas, sahip olduğu kendine has özelliklerden dolayı nesirden çok nazımda tercih edilen bir üslûp sanatıdır. Sözüün güzelliği ve anlamın pekiştirilmesi için âyet ve hadislerden yapılan iktibaslar edebî üslûp olarak tanımlanmaktadır.¹² İktibas, ifade ettiğimiz özelliğinden dolayı postmodern romanda anıştırmayla aynı fonksiyonu karşılamaktadır. Bununla bir romancının edebî bir vasfı olan bireysel, anonim, tarihî ve ilahî bir metni veya vecizeyi olduğu gibi veya kısmen değiştirerek eserinde kullanması esastır. Başkasına ait olan metin, yazarın ustalığına bağlı olarak yeni metne monte edilir. İktibas edilen bilginin içine yerleştirilen eserin genel yapısıyla uyuşması gerekmektedir. Aksi halde metinde iğreti bir hâl meydana gelir. Biz de çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde metinlerarasılık/ anıştırma kavramıyla beraber iktibas da kullanacağız. Bizim, iktibas kavramını tercih etmemizin sebebi onun Arap edebiyatındaki karşılığıdır.

⁹ Ahmed ez-Zu’bî, *et-Tenâssu Nazariyyen ve Tatbikiyyen* (Amman: Muessetu ‘Ammûn li’n-neşr, 2020), 18.

¹⁰ Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 167.

¹¹ İsmail Durmuş, “İktibas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52.

¹² Emel Nalçacıgil Çopur, “İktibas Sanatı ve Mazmûn”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 10 (2019), 167.

1. Muhammed Abdulhalim Abdullah ve Metinlerarasılık

20 Mart 1913 yılında dünyaya gelen Muhammed Abdulhalim Abdullah, Mısır'ın Buhayrâ vilâyetinin Kûm Hamâda kazasına bağlı Kefer Bûlîn köyünde dünyaya gelmiştir. İlköğrenimini ve hafızlığını burada tamamlamıştır.¹³ Yüksek öğrenimini de Kahire Üniversitesi Dâru'l-'Ulûm'da noktlayan Abdullah, memur olarak Kahire Arap Dil Kurulu'nda göreve başlamış ve ömrünün sonuna kadar farklı konumlarda olmak üzere söz konusu kurumda çalışmalarına devam etmiştir.¹⁴ Oldukça velut bir yazar olan Abdullah, kısa yaşamına on üç roman ve on hikâye koleksiyonu ve sayısız röportaj ile makale sığdırmıştır.¹⁵

Muhammed Abdulhalim Abdullah, Arap romanını tercüme ve uyarlamalarla bina etmeye çalışan I. kuşak Arap edebiyatçılarından sonra gelen ve söz konusu romanı asıl kimliğine kavuşturan II. kuşak edebiyatçıları arasında yer almaktadır. Onun da içinde bulunduğu jenerasyon, konusu kendi yurduna ait, kahramanlarının daha çok milli bir hüviyete sahip oldukları ve aksiyonun merkezinde daha çok Arap örfünün yer aldığı bir romanı tesis etmişlerdir. Nitekim II. kuşak Arap edebiyatçılara, içinde yer almasından dolayı Necîb Mahfûz Çağı da denilir. Onun 1988 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nün alması¹⁶ sözü edilen jenerasyonun ne denli etkili olduğunu da ortaya koymasından açısınan önem arz etmektedir.

Yazmaya hayatının erken dönemlerinde başlayan Abdullah, yazarlığından dolayı çeşitli kurum ve kuruluşların taltiflerine mazhar olmuştur. O, 1947 yılında Arap Dil Kurumu'nun yazar Nûr'ul-Hüdâ Şe'râvî'ye armağanla icra ettiği en iyi roman ödülünü *Lakîta* adlı romanıyla kazanmıştır.¹⁷ Aynı zamanda kurgusu bu romandan yapılan *Leyletu ğarâm* adlı sinema filmi de 1952 yılında Mısır Sosyal İşler Daire Başkanlığı tarafından yapılan yarışmada en iyi film ödülünü almıştır.¹⁸ Daha sonra Abdullah, 1948 yılında Dâru'l-Hilâl'in icra ettiği yarışmada da *İbnu'l-'umde* adlı hikâyesiyle en iyi kısa hikâye ödülünü kazanmıştır.¹⁹ 1949 yılında ise *Şeceratu'l-Ileblâb* adlı romanıyla Mısır Eğitim Bakanlığı'nın ödülünü kazanmış, ardından aynı yıl sözü edilen kurumun Milli Kültür Kurulu Ödülü'nü de *Ba'del-*

¹³ Yusûf Hasan Nevfel, *Muhammed 'Abdulhâlim 'Abdullah hayâtuhû ve edebuhû* (Riyad: Kulliyetu'l-âdâb, 1981), 3-5.

¹⁴ Yusûf Hasan Nevfel, *Fennu'l-kıssa 'inde Muhammed 'Abdulhâlim 'Abdullah* (Kahire: eş-Şerîketu'l- Mısıriyyetu'l-'Âlemiyye, 1996), 20.

¹⁵ Encümen Bayram, *Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın Romancılığı* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 92-103.

¹⁶ Hoda Elsadda, *Gender, Nation, and the Arabic Novel: Egypt, 1892–2008* (London: Edinburgh University Press, 2012), 77.

¹⁷ Nevfel, *Muhammed 'Abdulhâlim 'Abdullah hayâtuhû ve edebuhû*, 24.

¹⁸ Nevfel, *Muhammed 'Abdulhâlim 'Abdullah, hayâtuhû ve edebuhû*, 58.

¹⁹ Ahmet Kazım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 108.

ğurûb adlı romanıyla almıştır. Bu roman, en iyi 100 Arap romanı içerisinde kabul edilmektedir.²⁰ Abdullah, 1953 yılında *Şemsu'l-harîf* romanıyla da Devlet Teşvik Ödülü'nü kazanmıştır. O, ilerleyen süreçte dönemin Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat'tan Cumhuriyetin Parlak Yüzleri Ödülü'ne lâyık gösterilmiştir. Bu ödül, romancılık alanında verilen Mısır merkezli ilk ödüldür.²¹ Söz konusu bu ödülün sonra da Abdullah'a "Ödüllerin Babası" lakabı verilmiştir.²² Abdulhalim Abdullah günümüzde de eserlerinin dizi ve sinemaya uyarlanmasından hareketle en çok izlenen aynı zamanda en çok okunan Arap yazarların başında gelmektedir.

Abdullah, 30 Haziran 1970 yılında 57 yaşındayken vefat etmiştir.²³ Onun ölümü, dönemin çoğu çevrelerince üzüntüyle karşılanmış ve adının yaşatılması için gayretler sergilenmiştir. Nitekim köyündeki ilkokula ve Mısır'ın Demenhour vilâyetindeki bir caddeye Muhammed Abdulhalim Abdullah adı verilmiştir. Aynı zamanda kendisi için, bütün çalışmalarını ihtiva eden özel bir kütüphanenin de bulunduğu külliye şeklinde bir kabristan yaptırılmıştır.²⁴

Muhammed Abdulhalim Abdullah, yazarlığını öz kaynaklardan beslenerek inşa ederken aynı zamanda uluslararası üne sahip yazarlardan da istifade etmiştir. O, özellikle Arap Edebiyatı klasik yazarlarından Ebû'l-Âlâ el-Me'arrî (ö. 1057), Mustafa Sâdık Rafî'nin (ö. 1937) yanı sıra romantizminin modern temsilcilerinden Mustafa Lütfî el-Menfelûtî (ö. 1924), Mahmûd Teymûr (ö. 1973), 'Abbâs Mahmûd el-'Akkâd (ö. 1964) ve Tâhâ Hüseyin (ö. 1973) ile Cibrân Halil Cibran'a (ö. 1931) özel bir sempati duyar. Aynı zamanda Batılı edebiyatçılardan Thomas Hardy (ö. 1928), Maksim Gorki (ö. 1936), Lev Tolstoy (ö. 1910), Fyodor Dostoyevski (ö. 1881), Nikolay Gogol (ö. 1852), Anton Çehov (ö. 1904), Gustave Floubert (ö. 1880) ve Ernest Hemingway (ö. 1961) gibi romantik ve realist yazarlardan yararlanmışır.

Abdullah'ın yazarlığını belirleyen en büyük olaylardan bir tanesi de 1919 devrimi sonrasında ortaya çıkan toplumsal olaylardır. Mısır'da ekonomik dengeler değişerek yeni bir burjuva sınıfını ortaya çıkarmıştır. Bu değişimlerle farklı ideolojiler neşet ederek farklı alanlarda kültür hamilerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. İşte böylesi bir atmosferde Muhammed Abdulhalim Abdullah halk tabakasındaki kişilerin yaşamlarını kâğıda dökmüştür.²⁵ O, bu gelişmeler ışığında 1940'lı yıllarda toplumsal olayları, orta tabadaki insanların üzerinden işleyen yazarlardan bir tanesi olmuştur.

²⁰ "Kâimetu efdal mietin ve hamse riâyâtin 'Arabiyyetin" (Erişim 07 Eylül 2022).

²¹ Nevfel, *Muhammed 'Abdulhâlîm 'Abdullah, hayâtuhû ve edebuhû*, 25.

²² Muhammed 'Abdulhâlîm 'Abdullah, *Kıssatun lem tetim* (Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts), 36.

²³ Nevfel, *Fennu'l-kıssa 'inde Muhammed 'Abdulhâlîm 'Abdullah*, 76

²⁴ Nevfel, *Muhammed 'Abdulhâlîm 'Abdullah, hayâtuhû ve edebuhû*, 58.

²⁵ Dusûkî 'Abdulazîz Dusûkî, "Muhammed'Abdulhâlîm 'Abdullâh rihletu hayât ve fen", *el-Beyân* (15 Şubat 1971), 38.

Yazarın edebî şahsiyetinin oluşmasında din çok önemlidir. Mısırlı eleştirmen Hilmî Muhammed el-Kâ'ud, onun İslâmî değerlere son derece bağlı olduğunu belirtir. el-Kâ'ud, Abdullah'ın yazdığı her paragrafta mutlaka bir inanç değerini işlediğine dikkat çeker ve yazarın iç dünyasındaki bu hasletle Necîb Mahfûz'un önüne geçtiğini vurgular. Hatta ona göre Necîb Mahfûz, İslâmî değerleri yüzeysel işlerken Muhammed Abdulhalim Abdullah bunu sözden ileriye götürerek davranışa dönüştürür.²⁶

Abdullah, kahramanlarını aksiyona katarken beraberinde onlara yerel değerlere ve inanca dair bir kimlik yükler. Nitekim onun eserleri çoğunlukla maddî ve manevî bir döngü üzerine kuruludur. Bu durum onun, birbirini takip eden çoğu romanlarında kendini göstermektedir. Örneğin *el-Bâhis 'ani'l-haîka* romanında²⁷ yüreği Allah korkusu ve peygamber aşkıyla dolu bir sahabe işlenirken *Sukûnu'l-'âsife* romanında ise kahraman üzerinden çöplüğe dönmüş ve fırtınaların kasıp kavurduğu bir dünyayı işaret etmektedir. Yazarın kırsal merkezli romanlarının kahramanları; utangaç, mütedeyyin, çalışkan ve iyi niyetlidirler. Söz konusu karakterler yaptıklarından dolayı yazar tarafından rencide edilmezler ve alay konusu yapılmazlar. Abdullah, kahramanlarına karşı sonsuz bir saygı ve sevgi besler ve sanat kaygısına düşmeden, onların doğallıklarına dokunmamaya özen gösterir. O, üslûbunu ve dilini sadelikten uzaklaştırmayarak, aksiyonu onların ağızlarıyla ve fasih bir dille tahkiye etmektedir.

Abdulhalim Abdullah'ın yazdığı romanlarda konu, olay örgüsü ve tema gibi unsurlar açısından zamanla birtakım değişimler olduğu da görülmektedir. Burada öne çıkan kıstasların başında toplumsal değişimlerin geldiği aşikârdır. Nitekim onun edebî kişiliğinde kendini gösteren bu değişimler dönemler şeklinde değerlendirilebilir.

1.1. Romantik Dönem

Abdullah, romanlarında romantizmin etkisinde kalmıştır. Onun, romantizme yönelmesi ve ilk kaleme aldığı romanlarda bunun görülmesinin nedeni, onun kişilik yapısından kaynaklanmaktadır. Yazar bu dönem eserlerinde okuyucuyu duygusal anaförlara sürüklemektedir. Bu anlamda söz konusu dönemi "Aşırı duygusal dönem" şeklinde ifade etmek de mümkündür.²⁸ Böyle bir ifadenin

²⁶ Muhammed Mehdî Kâ'ud, *el-Ğurûbu'l-Mustehîl: Sîretu Kâtib Muhammed 'Abdulhâlîm 'Abdullah*, ts., 37.

²⁷ Encümen Bayram, "Bir Bildungsroman Örneği Olarak El-Bâhis 'Anî'l-Hakîka", *Turkish Academic Research Review-Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]* 6/3 (14 Eylül 2021), 955-968.

²⁸ Muhammed Haseneyn Kaşyûd, *Dirâsetun edebiyetun 'an 'amâl Muhammed 'Abdulhâlîm*

kullanılması, söz konusu evrede yazmış olduğu romanların genelde aşk ve tabiat konularını ihtiva etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu aşk, kadın ve erkek cinslerinin aşklarını ifade etmekle beraber, aile, köy, tabiat ve toplum gibi diğer türden konuları da kapsamaktadır. Hatta bu evrede baba, anne, çocuk, aile, okul, çevre ve vatan aşkı gibi örneklerle de rastlanmaktadır.

Abdulhalim Abdullah, ilk dönem eserlerinde romantizm akımının en büyük özelliklerinden biri olan okuyucuyla muhatap olma ve birinci tekil şahıs kipini kullanarak fikir beyan etme hususunda son derece maharetlidir. Nitekim *Dirâsetun edebiyetun 'an a'mâl Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah* kitabının yazarı Kaşyûd, onun hakkında “Yazar, romanlarında güçlü, tatlı ve fesahatli bir dilin oluşmasına zemin hazırlar; bu da onu, diğer Arap romancılarından ayıran en büyük meziyettir.”²⁹ demektedir. Bir diğer Mısırlı eleştirmen Yûsuf eş-Şârûnî, *er-Rivâiyûne's-selâse* adlı eserinde bu düşünceleri destekleyerek, Abdullah'ın ilk romanıyla beraber konularını, şahıslarını ve üslûbunu geliştirerek yoluna devam ettiğini belirtmektedir.³⁰

Bir yazarın ustalığı, onun çıraklık dönemine bağlıdır. Hiç şüphe yok ki yazarlığın çıraklığı da okunan ve etkisinde kalınan başka eserlerin tesiriyle vücuda gelir. Nitekim Abdullah'ı, ele aldığımızda onun çıraklığını, yazarlığının erken bir döneminde etkisinde kaldığı İngiliz romantik yazar Thomas Hardy'e, Rus romantik-realist Lev Tolstoy'a, Arap romantikler Cibrân Halil Cibrân'a ve Mustafa Lütfî el-Menfelûtî'ye borçlu olduğu görülecektir. el-Menfelûtî, Avrupa'da başlayan ve daha sonra tercüme hareketleriyle Arap edebiyatına giren romantizmin en etkin yazarlarından birisidir.³¹ Bu alanda sahip olduğu şöhrete Avrupa dillerinden Arapçaya yaptığı tercümelemlerin katkısı büyüktür. Nitekim Abdullah için söyleyebileceğimiz en doğru şey, onun gerçekçi konuları romantik bir üslûpla ele almış olmasıdır. Diğer bir ifadeyle o, romancı kimliğiyle toplumun sorunlarına ayna tutmuş, olayları irdelemiş ve onları anlatırken kendini duygusalıktan uzakta tutamamıştır. Bundan dolayı Abdullah, duygularına hâkim olamayarak okuyucuyla muhatap olmaktadır. Bu durum söz konusu Romantizm akımının en çok eleştirilen özelliklerinden bir tanesidir. Nitekim bu bilgiler ışığında Abdulhalim Abdullah, *Lakîta* ve *Ba'de'l-ğurûb* romanlarında okuyucuyla muhatap olmaktan çekinmeyerek onlarla “Sen” zamiriyle³² başlayan cümlelerle diyalog kurar. Yazarın bu dönemde yazdığı romanlar şunlardır: *Lakîta*, *Ba'de'l-ğurûb*, *Şeceratu'l-leblâb*, *el-Vişâhu'l-eyyad*, *Şemsu'l-harîf* ve *Ğusnu'z-zeytûn*.

'Abdullah (Kahire: el-Cevâiz, 2000), 83.

²⁹ Kaşyûd, *Dirâsetun edebiyetun 'an a'mâl Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah*, 190.

³⁰ Yûsuf Şârûnî, *er-Rivâiyûne's-selâse*, *Necîb Mahfûz*, *Yusûf es-Sibâ'î*, Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah (Kahire: Merkezi'l-hadâreti'l-'Arabiyye, 2003), 160.

³¹ Zağlûl 'Abdullah, *el-Vetru'l-meşdûd* (Hey'etu'l-'amme li Kusûr's-sakafe, ts.), 182.

³² Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah, *Ba'de'l-ğurûb* (Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts), 68-229.

Abdullah, aynı dönemi paylaştığı çoğu edebiyatçı tarafından takdir edilmiştir. Necîb Mahfûz kendisi için “Yeni el-Menfelûtî” ve “Edebiyat ve sanatın dehası” şeklinde söz ederken, Yahya Hakkı ise onun için “Bam teli” ve “Mısır’daki en büyük yazarlardan birisi” şeklindeki ifadeleri kullanmıştır.³³ el-Menfelûtî, Arap romanına romantizmi kazandıran kişidir. Abdullah’ın da ilk dönemde yazdığı eserler romantik imgeler taşımaktadır. Bu nedenle aralarında bir benzerlik kurulması son derece doğrudur. İki yazar da eserlerini adeta şiir yazar gibi kaleme almışlardır. Nitekim Hasan Nevfel’e göre Muhammed Abdulhalim Abdullah, el- Menfelûtî’nin başlattığı bu akımı bir adım daha ileri taşıyarak, var olan üslûbu zenginleştirmiş ve sahip olduğu şiirsel üslûpla da Halil Cibrân, Mustafa Sadık er-Rafî’î ve Tâhâ Hüseyin gibi bu üslûba sahip diğer yazarları da gerisinde bırakmıştır.³⁴ Görüldüğü üzere Abdullah, modern Mısır romanında özel bir yere sahiptir.

1.2. Romantik-Realist Dönem

Bu dönemde Abdullah, toplumsal ve gerçekçi konuları romantik ve realist bir üslûpla ele almaktadır. O, toplumun problemleri arasında yer alan aile içi ilişkiler, şüphe, sevgi ve aşk gibi temaları çokça işlemektedir. Söz gelimi *Min ecli veledî* romanına bakıldığında, fakir bir kadının, geçim derdine düşmesi ve kurtuluşu evlenmede bulması bir realitedir ve tarihin her döneminde benzer vakalar görülebilmektedir. Ancak kadının eşine kendini beğendirme uğruna çocuklarını ihmal etmesi ve bunun Abdullah’ın nezdinde ifade bulması gerçekliğe duygusallığı katması şeklindedir. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere romantik realist ile kastedilen unsur iki akıma ait hem mantıki değerlerin hem de duygusal etmenlerin aynı anda görülmesidir.

Abdullah’ın bu dönemde kaleme aldığı eserlere bakıldığında orta sınıfın hayat mücadelesini işlediği görülür. Onun II. Dünya Savaşı’ndan sonraki merhalede yazdığı romanlarında savaşın sebep olduğu bunalım ve yoksulluk gibi konular göze çarpar. Ancak ilk döneminde olduğu gibi konular kırsala da aittir. “Vicdani muhasebeler dönemi”³⁵ de denilebilecek bu aşamada yazılan eserlerde romantik-gerçekçi bir hava dikkat çeker. Nitekim bu hususta Rahmi Er, yazarın da dâhil olduğu romantikler için; “Muhammed Abdulhalim Abdullah, Yûsuf es-Sibâ’î ve İhsân Abdulkuddûs gibi romancılar idealize edilmiş veya popüler romantizm geleneklerini sürdürmüşse de onlar da en azından realizmin formel ilkelerine uymuştur.”³⁶ şeklindeki bir tespiti aktarır.

³³ ‘Abdullah, *el-Vetru’l-meşdûd*, 33.

³⁴ ‘Abdullah, *el-Vetru’l-meşdûd*, 118.

³⁵ Hasaneyn Muhammed Kaşyûd’un, yazarın bu dönemine atfen kullandığı bir ifadedir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Kaşyûd, *Dirâsetun edebiyetun ‘an ‘amâl Muhammed ‘Abdulhalîm ‘Abdullah*, 94.

³⁶ Rahmi Er, “Roman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi,

Abdullah, realist konuları romantik bir üslûpla iç içe kullanır. Onda bu evrede realizme tam bir geçiş söz konusu değildir. Onun bu tarz eserleri ortaya koymasının en bariz nedeni romantik konu ve temalara olan tutkusu ve aynı zamanda hayatın yeni gerçekleri karşısında toplumu bilinçlendirmek istemesidir. Muhammed Abdulhalim Abdullah bu şekilde ortaya koyduğu eserlerinde romantik konuların yanı sıra kırsalı, Arap sosyalizmini, göçü, gurbeti, cinsiyeti, işi ve savaşı realizm çerçevesinde işler. Abdullah, ilk dönemde olduğu gibi bu dönemde de kendisini hayallerden, duygusal gelgitlerden ve psikolojik baskılardan uzak tutmaz. Ancak bu dönemde en dikkat çeken husus, Abdulhalim Abdullah'ın birinci tekil şahıs kullanımından kendini alıkoymas ve işlemiş olduğu konulardan dolayı dilini değiştirerek çoğul zamiri kullanmayı tercih etmesidir.³⁷ Bu dönemini özetleyecek olursak, toplumsal konuların yazar nezdinde daha çok önemsendiği dikkatlerden kaçmaz. Onun romantik döneme nazaran yoğun duygusallıktan feragat ettiği görülür. Aynı zamanda Abdullah, bu dönemde özelden genele, bireyden topluma doğru da bir eğilim sergiler. Onun roman karakterleri arasındaki bireysel çekişmeler azalarak toplumsal vakaların çoğaldığı dikkat çeker.³⁸ Bu aynı zamanda bireysel hedef ve menfaatlerin, yerini toplumsal gaye ve maslahatlara bıraktığı anlamına gelir. Bir diğer husus da bu dönemde, yazarın romanlarında ulusal ve tarihî konuların daha çok yer bulmaya başlamasıdır. Yazarın bu dönemde yazdığı başlıca romanları; *Min ecli veledî*, *Sukûnu'l- 'âsife*, *el-Cennetu'l- 'azrâ*, *el-Beytu's-sâmit* şeklindedir.

1.3. Realist Dönem

Abdulhalim Abdullah, bu dönemde kaleme aldığı romanlarında siyasî ve toplumsal konuları ele almıştır ve romanlarının şahıs kadrosunu daha çok tasavvufî ve tarihî karakterlerden oluşturmuştur. Abdullah'ın ömrünün sonlarına doğru şekillenen bu edebî üslubun herhangi bir ekole doğrudan ve bütünsel olarak isnat edilmesi mümkün olmamakla beraber onun bu dönemde yazdığı eserler, içerik bakımından toplumsal gerçekliği yansıtır. Abdullah'ın edebî kişilik seyri ele alındığında bu dönemde doğrudan topluma ve siyasete yönelerek gerçekçi bir tablo sergilediği görülür.³⁹ Ancak Abdulhalim Abdullah, olayların olağandışı gelişmesine ve duygusuz bir anlatımın aksiyona egemen olmasına da müsaade etmez. Onun diğer dönemlerine nazaran bu dönemde de üslubundaki değişim dikkat çeker; şöyle ki aşırı duygusallığa ve çokça metaforlara dayanan tarzı, yerini bu dönemde toplumsal ve siyasî problemlere daha gerçekçi bakan yalın bir dile bırakır.

2008), 35/165.

³⁷ Nevfel, *Fennu'l-kıssa 'inde Muhammed 'Abduhâlim 'Abdullah*, 123.

³⁸ Zağlûl, *el-Vetru'l-meşdûd*, 273.

³⁹ ed-Dusûkî, "Muhammed'Abdulhalim 'Abdillâh rihletu'l-hayât ve'l-fen", 42

Abdullah'ı bu dönemde siyasî ve tarihî konulara yönlendiren nedenler içerisinde siyasetin bölgesel ve ulusal önemi dikkat çeker. Aynı zamanda Arapların 5 Haziran 1967'de İsrail karşısındaki gerilemelerinin toplumda oluşturduğu etki, dönemin yazarlarının ve şairlerinin edebî yönelimlerinde belirleyici olmuştur. Tüm bu etkenlerin gölgesinde Abdullah'ın görüşlerinde, özelden-genele, bireyden-topluma doğru bir değişimin meydana gelmesi de dikkat çeker. Abdullah, romanlarında toplumsal ve uluslararası değişimleri ve gelişmeleri ele alır. Aynı zamanda o, tema olarak insanı, yaşamı, sevgiyi, aileyi ve ölümü işler. Onun maddî ve manevî unsurlar üzerinde inşa ettiği karakterleri sıradan insanlardır ve onların Abdullah'ın yazarlığında kadının ve erkek olarak misyonları bellidir.

Abdullah, Arap romanı öncüleri olan ve birinci kuşak romancılarını oluşturan Tâhâ Hüseyin, Muhammed Hüseyin Heykel, Tefvik el-Hâkim, İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve Mahmûd Teymûr'dan sonra gelen ikinci kuşak romancılar içerisinde değerlendirilmektedir.⁴⁰ Birinci kuşağın en büyük özelliklerinden birisi de Arap romanını tekâmül düzeyine çıkarmasıdır. Yani Batı edebiyatına benzer bir Arap romanı tesis etmiş olmalarıdır. Söz konusu kuşaktaki romancılar, yabancı dil olarak Fransızca bilmektedirler. Onlar böylece Fransız yazar Maupassant'ın edebiyata kattığı olay odaklı hikâye ve romanı Arap edebiyatına kazandırmışlardır.⁴¹ Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın bu dönemde yazıldığı romanlar *el-Beytu's-sâmit*, *L'z- zemen bakiyye*, *el-Bâhis 'ani'l-hakîka* ve *Kissatun lem tetimme*'dir.

Abdullah, Arap romanının kendi mecrasını bulması sürecinde büyük bir sorumluluk yüklenmiştir. Konusu ve teması yaşadığı Mısır'a ait özgün bir romanı tesis etmeye çalışırken bunu özgün bir dil olan fasih Arapçayla yapmıştır.⁴² Yani Abdullah, öz kaynaklarından beslenirken bunları kendine has üslubuyla roman sanatına katmayı da başarmıştır. O, modern romanın öngördüğü pek çok tekniği ve yöntemi de ustaca kullanmıştır. Abdullah'ın romanlarında kullandığı teknik ve yöntemlerin içerisinde metinlerarasılık da çokça yer alır. Şimdi biz, Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın romanlarında kullandığı metinlerarası bağı tespit etmeye çalışacağız.

2. Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın Romanlarında Metinlerarasılık İlişkisi

Daha çok üslupla ilgili olan metinlerarasılık kavramı, yazarın romanındaki mührü gibidir. Sözü edilen unsurların orijinallik arz etmesi, onu oluşturan sanatkârın yani romancının maharetine bağlıdır. Sanatkârın sahip olduğu bilgi, beceri ve

⁴⁰ Zağlûl, *el-Vetru'l-meşdûd*, 33.

⁴¹ Nevfel, *Muhammed 'Abdulhalim 'Abdullah hayâtuhû ve edebuhû*, 40.

⁴² Kaşyûd, *Dirâsetun edebiyetun 'an a'mâl Muhammed 'Abdulhâlîm 'Abdullah*, 180; Candemir, *Muhammed Abdulhalim Abdullah'da Kısa Hikâyecilik*, 87.

tutum onun sanat camiasındaki kişilik ve mührü olan üslûbunu ortaya koyar. Öyle ki içerik, yapı ve dil unsurunun bir bütünlüğe kavuşturulmasıyla elde edilen sentezle üslûp meydana gelir. Başka bir ifadeyle üslûp, yazarın eserini oluşturan bütün unsurların bireysel ve orijinal bir tarzda oluşturulmasıdır. Bu manada bir eserin edebî olup olmadığını ortaya koyan şey, üslûptur. Zira eseri oluşturan içerik, yapı ve dilin ifade ettiğimiz kıstasları barındırması gerekmektedir. O hâlde edebî eser; sıradan bir şey, basit bir söz ve alelâde söylenmiş bir ifade olamaz. Sadece estetik güzellik barındıran ve okunduğunda keyif veren eser de edebî olamaz.⁴³

Metinlerarası bağ, romancının kültür kodlarını ortaya koyar. Birbirinden bağımsız iki metin arasında ilişki kurulması elbette ki yenisi için eskiyi çok iyi kavramış olmayı gerektirir. Nitekim Abdullah'ın metinlerarası bağlar kurmasında hafız olması ve dindar kimliğinden dolayı bilgi sahibi olduğu Hz. Nûh, Hz. Eyyûb, Hz. Mûsâ, Hz. İsa, Hz. Meryem, Hz. Lokman, Hz. Zülkarneyn ve Hz. Süleyman gibi Kur'ân kaynaklı kıssalar etkili olurken nenesinden dinleyerek ezberlediği *Binbir Gece Masalları* ve *Seyf b. Zî Yezan*, *'Antera, ez-Zeybek, el-Meliku'z-Zâhir Baybars*, *Benû Hilâl* gibi yerel halk hikâyeleri de önem arz eder.⁴⁴ Onun bu masallarda geçen olayların etkisinde kalarak pek çok eserinde kadını, kadın ihanetini ve şüphe gibi temaları işleme ve melankolik bir üslûp kullanması dikkat çeker. Abdullah bu formlardan yola çıkarak yeniden oluşturduğu metin anlamında kullanılan bir metinlerarasılık tekniği olan pastiş⁴⁵ söz konusu masallardan elde ettiğini söyleyebiliriz.

Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın romanlarına bakıldığında, onun estetiğini perçinleyen üslûbunun içerisinde metinlerarasılığa çokça yer verdiği görülür. Yazarın daha evvel belirttiğimiz dinî anlayışı, yetiştiği atmosfer, çalışma ortamı ve hayat tarzından dolayı oluşan yazarlık maharetinin izlerini romanlarında görmek mümkündür. Ayrıca o, hikâye ettiği vakanın ifade gücü kazanması hususunda diğer metinlere başvurmakta ve onları direkt veya dolaylı olarak romanlarına almaktadır. Söz konusu bu alıntıları ağırlıklı olarak Ku'rân-ı Kerîm âyetlerinden, hadislerden, Batı ve Doğu menşeli şiir ve halk hikâyelerinden, özellikle de *Binbir Gece Masalları* 'ndan oluşmaktadır.

Abdullah, metinlerarası bağlantıyı kaynak göstermeden genellikle metni değiştirerek kendi romanı içinde kullanır. Bu metinlerarası pasajların bir örneği,

⁴³ İsmail Çetişli, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 32-33.

⁴⁴ Nevfel, *Fennu'l-kissa 'inde Muhammed 'Abdulhâlim 'Abdullah*, 24; Nevfel, *Muhammed 'Abdulhâlim 'Ab- dullah, hayâtuhû ve edebuhû*, 14.

⁴⁵ Sözlükte; başka bir sanatçının ürününü taklit ederek yazılan eser manasındaki pastiş kavramı, edebî bir tür olan romanda ise yönetime dönüşmüştür. Günümüz romanında diğer edebî türlere özgü üslûp öğelerini ve söyleyiş tarzlarını metnin temel üslûbunu bozmadan taklit etmek anlamındadır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hakan Sazyek, "Türk Romanında Postmodernist Yöntemler ve Yönelimler", *Hece Özel Sayısı: 4, Türk Romanı Özel Sayısı*, (2002), 510-529.

Ğusnu'z-zeytûn adlı romanındaki bir aksiyonda şöyle yer alır: Hamûda ve Hüsnu, Cemal Efendi ile Fatma arasında yaşanan aşk ve Fatma'nın geçmişte nişanlanmasıyla ilgili bir sohbetে dalarlar. Olanlardan dolayı Fatma zor zamanlar yaşar. Yazar burada Hamûda'nın ağzıyla Fatma'nın içine düştüğü durumu, *Kelile ve Dimne* kitabındaki *Maymun ve Marangoz* hikâyesini anıştırarak verir.⁴⁶

O, *Lakîta* romanında bu tekniğı alışılmışın dışında kullanır. Verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere bu teknikte, dışardan asıl metne birtakım bilgileri yerleştirmek söz konusuyken; burada kahramanlardan Emin Bey'in okuması için Leyla'ya verdiği bir kitabın içindeki bazı bölümlerin ana metne eklenmesi dikkat çeker. Romanın başkahramanı olan Leyla'nın elindeki bu kitap, kendi hayatına benzer olayları ihtiva eder. Kitap *Seven Bir Kızın Anıları* adını taşımaktadır. Seven kişi Leyla'dır. Leyla kitabın sayfaları arasında ilerlerken gün gün, tarih tarih yaşadıklarına benzer olaylarla karşılaşır.⁴⁷ Nitekim burada kahramanın yaşamından bulunduğu kesitler bu teknikle anlatılmaktadır.

Kissatun lem tetimme'de ise Nûh Tufanı'yla ilgili bir anlatıma rastlanmaktadır: Romanın kahramanlarından birisi olan Munâ el-Menşavî bir aksiyonda Nûh Tufanı'yla ilgili bir yazı kaleme almaktadır. Burada tufan, Arapların İsrail'e karşı yenilgisidir. Aynı zamanda Munâ'nın eşi komutan sıfatıyla cephede savaş halindedir. Nitekim o, yazısını kaleme aldığı esnada askerî üniformalı bir genç kapısını çalar. Munâ ellerinde yazdıklarıyla kapıyı açar. İşte o an Munâ'ya kendisinin asıl tufanı haberi verilir. Zira asker olan kocası, Arap-İsrail Savaşında ölmüştür.⁴⁸ Bu aksiyonda tufan metaforik bir anlatımla alınmaktadır. Dolayısıyla tarihî ve dinî bir vaka olan Nûh Tufanı kahramana hamledilmiştir. Abdullah, verdiğimiz örneklerden anlaşılacağı üzere bu roman tekniğini kendine has bir üslupla kullanır. Burada konunun uzamaması adına Abdullah'ın her romanında karşılaştığımız metinlerarasılığa dair birkaç örnekle iktifa ediyoruz. Ancak asıl konumuz olarak belirlediğimiz âyet ve hadisler üzerinde daha ayrıntılı durmaya çalışacağız.

2.1. Âyetler

Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın romanlarında Kur'ân-ı Kerîm'den çok sayıda iktibas yaptığı görülmektedir. Bunda, onun çocuk yaşta hafız olması ve mütedeyyin kişiliğı etkilidir. Abdullah'ın romanlarında âyetleri sıkça kullanmasının diğere bir nedeni de okuyucuyu vicdanen ve aklen romanının kurgusuna vermek istediğı mesajla ikna etmek istemesidir. Onun yazarlık ürünlerinin taşıdığı bu spesifik üslup ve anlatım özelliklerinden dolayı bazı

⁴⁶ Muhammed 'Abdulhalim 'Abdullah, *Ğusnu'z-zeytûn* (Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts), 17.

⁴⁷ Muhammed 'Abdulhalim 'Abdullah, *Lakîta* (Kahire: Dâru'l-kitâbî'l-Mısırî, ts), 105-107.

⁴⁸ Abdullah, *Kissatun lem tetimme*, 120.

eleştirmenler Abdullah'ı, yazılarını güzel, sağlam ve etkili bir Arapça ile yazan, âyet, hadisten ve Arapça deyimlerden naklettiği örneklerle onları süsleyen yazarların bulunduğu makâme ekolünün⁴⁹ bir üyesi görmüşlerdir.⁵⁰ Bu tespit, roman ve makâme arasındaki farklar göz önüne alındığında, yazarın çok iyi bir romancı olduğunu ortaya koyarken bize de, içinde makâmenin de bulunduğu klasik Arap anlatı üslûplarına onun ne denli bağlı kaldığını gösterir. Abdullah'ın sağlam anlatım becerisinin temelinde yatan nedenler arasında onun şiire olan tutkusu ve dünya görüşü de yer alır. O, her ne kadar sahip olduğu yazarlık meziyetleriyle bir yere konumlandırılmaya çalışılsa da kendisinin bütünsel ve doğrudan müntesibi olduğu bir ekol tarafımızdan tespit edilememiştir.⁵¹ Ancak makâme ekolü yazarlarının ifade ettiğimiz üslûplarına yakın bir üslubu takip ettiği de dikkat çekmektedir. Yazarın ilk romanından başlamak üzere Kur'ân'la oluşturduğu pek çok metinlerarası bağ söz konusudur. Bu bağlar: cümle, terkip ve anlam düzeyinde kurulmaktadır.

Cümle düzeyinde verdiği ve adına iktibas dediğimiz bağ için şu örnekler verilebilir: Abdullah, *Lakîta* romanında “وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ أَيُّومٍ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْتُمْ فِي الْعَذَابِ” “مُشْتَرِكُونَ” “Zulmederek hak ettiğiniz için çekmekte olduğunuz azapta ortak olmanız bugün size bir fayda sağlamayacaktır.”⁵² âyetiyle, zalimlerin cehennemde aynı azap olgusunun içinde bulunmalarının onlara hiçbir yarar sağlamayacağı dolayısıyla dünyada zulmü ortak yapmış kimselerin de ahirette ortak bir azabın içerisinde olacaklarına bir vurgu vardır. Abdullah da bu âyetle *Lakîta* romanında metinlerarası bir bağ kurar ve Leyla için organize bir kötülük içerisinde olan arkadaşlarının durumunu belirtir. Üstelik onların yaptıklarına pişmanlık duymamaları halinde işledikleri zulmün uhrevi boyutuna da göndermede bulunur. Ayrıca Abdulhalim Abdullah, romanının kahramanı özelinde anne-babasını hiç görmeden sürdürdüğü yaşamının toplum gözündeki durumuna dikkat çekmek ister. Dolayısıyla âyetle, Leyla'nın durumunun aynı yurttan kaldığı arkadaşları arasında çoğu zaman alay konusu olması, bazen de yaşanan üzüntü ve pişmanlıklar vurgulanır.

Aynı romanında, takva sahibi Emin Bey'e yaşadığı sıkıntıları anlattığı bir konuşmasında Tevbe suresi 91. âyetinden şu iktibasa yer vermektedir: “مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ” “Muhsinlerin/iyilik sahibi ve işlerinde samimi kimselerin,

⁴⁹ Erol Ayyıldız, “Makâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/417-419.

⁵⁰ Yusûf Hasan Nevfel, “et-Tekvînu'l-fennî li Muhammed 'Abdilhâfîm 'Abdillâh”, *el-Edîb* 5/1 (1974), 6-7.

⁵¹ Muhammed Abdulhalim Abdullah, yazarlığının başlangıcında romantik bir üslup takip ettikten sonra bu üslubuna realizmi ekleyerek kendine has bir anlatım şekli olan romantik-realist yazım stiline kavuşmuştur. O, en nihayetinde ise realist çizgiyi takip ederek romanlarını kaleme almıştır.

⁵² ez-Zuhruf 42/39; Abdullah, *Lakîta*, 34.

aleyhinde de bir yol yoktur.”⁵³ Bu âyetin romanın aksiyonunda oturduğu yer şudur: Leyla, anne-babasız olduğu için pek çok sıkıntıya maruz kalmaktadır. Abdullah’a göre yapılan fiilde Leyla, günahsız ve masum bir çocuk olduğu için Tevbe suresi 91. âyetinde ifade edilen muhsinlerin arasına girmektedir. Dolayısıyla böyle bir muhsin olan kahramanın aleyhinde ne söylemsel ne de eylemsel düzeyde bir olumsuzluğun icra edilmemesi gerekir. Bundan dolayı yazar, burada Leyla’yı bir muhsin olarak ifade etmekte ve ona sözlü veya fiili bir olumsuz durumun yönetilmesinin âyetin ruhuna aykırı olduğunu belirtmektedir. Nitekim Abdullah onun masumiyetini bu âyetle anıştırarak okuyucusunu vicdanıyla baş başa bırakır.

Başkahraman Leyla ile meslektaşlarının, hastane müdürüyle işyeri hakkında genel konuları konuştukları başka bir aksiyonda, hastane müdürü, Leyla’nın hastane için ne kadar verimli ve ne denli önemli olduğunu vurgular. Bunun üzerine içlerinden birisi Leyla’yı kimsesiz olmasından dolayı yermeye çalışır ancak müdür bu durumdan hoşlanmaz. Müdürün ruh halini çözen başka birisi ise: “وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ” “Buyruk, senindir; artık ne buyuracağını sen düşün.”⁵⁴ diyerek Neml suresinden iktibas ettiği âyeti söyler. Böylece durumu toparlamaya çalışır. Bu âyete bakıldığında Belkıs’ın savaş hadisesiyle ilgili devlet erkânının görüşlerine müracaat ettiği, hâdis hakkında onların fikirlerini istediği ve onların durum değerlendirmesi yaptıktan sonra ortak bir kanaati ortaya çıkarmalarını beklediği görülmektedir. Aynı zamanda savaştan yana olmayan Belkıs’ın etrafındaki devlet adamlarını savaşmama hususunda nasıl ikna ettiği ve nihai sözü kendisine nasıl getirdiği de vurgulanmaktadır. Nitekim yazar da bu âyetle kendilerinden emin bir şekilde hastane müdürüne karşı çıkan ve Leyla’nın oradan uzaklaştırılması için kulis yapan hemşirelerin, aynı zamanda müdürün etkisini ne denli hissettiklerini de vurgulamak ister.

Ba’de’l-ğurûb romanında yazar uzunca tabiat tasviri yaptıktan sonra “بزغت فلما رأ الشمس بازغة قال هذا ربي هذا” “Güneş doğudan doğdu.”⁵⁵ cümlesiyle yeni bir aksiyona giriş yapar. Söz konusu cümle “فلما رأ الشمس بازغة قال هذا ربي هذا” “Güneşi doğarken görünce: Benim rabbim bu, bu daha büyük dedi.”⁵⁶ âyetinden iktibas edilmiştir. Burada Hz. İbrâhim’in, Allah’ın birliğine inanmasına mukabil kavminin yıldızlara, aya ve güneşe tapması üzerinde durulmaktadır. Hz. İbrâhim, onları bu bâtil inançlarından arındırmak için kendine has bir metotla ayın, yıldızların ve güneşin büyüklüğü üzerinde durmaktadır. Aynı zamanda

⁵³ Abdullah, *Lakîta*, 87.

⁵⁴ Abdullah, *Lakîta*, 123; Neml 27/33.

⁵⁵ Abdullah, *Ba’de’l-ğurûb*, 7; Abdullah, *Ba’de’l-ğurûb*, 7.

⁵⁶ el-En’am 149/78.

onların ancak en kudretli olan Allah tarafından yaratıldığını ve tabiatın onun lütfuyla eşsiz kılındığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla tabiatın eşsizliği de belirtilmektedir. Yazar da bu iktibasla, geniş bir mekân tasviri yaptıktan sonra tabiatın güzelliğine işaret eder ve söz konusu tabiatın güneşle hayat bulduğuna dikkat çeker.

Şeceratu'l-leblâb romanında ise yer alan “ لكنني استعدت بالله من شياطين ” “Ancak şeytandan ve vesveselerden Allah'a sığınırım.”⁵⁷ cümlesinde geçen “فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ” “استعدت بالله” ifadesi “Kur'ân okuyacağın vakit, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.”⁵⁸ âyetinden alınmıştır. Bu âyette kişiyi Rabbinden uzaklaştıran, kalben O'nunla beraber olmaktan alıkoyan her şeyin şeytan olduğu vurgulanmakta ve bundan dolayı kişinin, her tür kötülüğün şerrinden Allah'a sığınması gerektiği üzerinde durulmaktadır.⁵⁹ Yazar da burada başkahraman Salâh'ın en yakın arkadaşı Rüştü'ye karşı birtakım kıskançlıklar hissetmesi üzerinden onun kendine adeta bir iç hesaplaşmayla özeleştiri yapmasına, yüreğinin vesvesesine kanmaması ve hasetine yenik düşmeyerek şerden Allah'a sığınmasına fırsat verir.

Abdullah romanlarında verdiğimiz örneklerden anlaşılacağı üzere direkt âyeti alarak kurduğu bağın/anıştırmanın yanısıra terkip düzeyinde yer verdiği iktibaslarla da metinlerarası ilişki kurmaya çalışır: Nitekim Abdullah, *Lakîta* romanında, “إنه عطف كبير من فتاة خلقها عظيم” “Bu, ahlâkı yüce bir genç kızın kocaman sempatisidir.”⁶⁰ cümlesindeki “خلقها عظيم” terkihi “وَأَنْتَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ” “Şüphesiz sen büyük bir ahlâk üzeresin.” âyetinden iktibas edilmiştir. Bu âyette peygamberin yüce bir ahlak üzere olduğu belirtilmektedir. Abdulhalim Abdullah da romanının başkahramanı Leyla'nın pek çok epizotta⁶¹ olduğu gibi burada da onun ahlakının güzelliğine vurgu yapmaktadır.

Aynı şekilde “أنا في الأعراف لست شقيا ولست سعيدا” “Ben Araftayım; ne mutsuzum ne de mutlu.”⁶² cümlesinde geçen “في الأعراف” terkihi de “وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تُسْتَكْبِرُونَ” “A'râf ehli, simalarından tanıdıkları birtakım adamlara seslenerek

⁵⁷ Muhammed 'Abdulhalim 'Abdullah, *Şeceratu'l-leblâb* (Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts), 113.

⁵⁸ en-Nahl 16/98.

⁵⁹ 'Abdulkerîm el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât* (İlkharf Yayınevi, 2013), 2/172.

⁶⁰ Abdullah, *Lakîta*, 115.

⁶¹ Ana kurguyla bağlantılı kendi içerisinde bağımsız değerlendirilebilecek olay veya bölümlere verilen addir: MacKay, *Roman Nedir?*, 307.

⁶² Abdullah, *Lakîta*, 158.

derler ki: Ne topladığınız güç ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size bir yarar sağladı.”⁶³ âyetinden iktibas edilmiştir Allah ayette; ne cennetlik ne de cehennemlik olan, cennetle, cehennem arasında A'râf denilen birtakım tepelerde bekleyen ve yönleri döndüğünde cehennemlikler ile ilgili âyette geçen cümleleri kuran bir kimseden veya bir gruptan bahsetmektedir. Bunlar, cennete ve cehenneme dahil olmamış cennetle cehennemin arasında kalmış kimselerdir. Muhammed Abdulhalim Abdullah da romanında kullandığı A'râf ifadesiyle kahramanın ne tam mutlu ne de tam mutsuz olduğunu ve bu duygular arasında git-geller yaşadığını dolayısıyla A'râf'ta olduğunu ifade etmektedir.

Abdulhalim Abdullah, âyeti iki parantez arasında doğrudan vererek veya terkip düzeyinde aktararak yaptığı iktibasların yanı sıra; âyetten bir bölüm alarak ya da kendi cümlesini âyete benzeterek anlam düzeyinde kurduğu anıştırmalar da söz konusudur. Nitekim *Şeceratu'l-leblâb*'da “لن أفر منه وإن أنقض ظهري” “Sırtıma yük olsa/ağır gelse bile ondan kaçmayacağım.”⁶⁴ cümlesinde geçen “أنقض” ifadesi “الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ” “Ki o, belini bükmüştü.”⁶⁵ âyetinden gelmektedir. Allah, bu âyette Hz. Peygambere ağır gelen bir hususu belirtirken yazar da roman kahramanın karşılaştığı olumsuzluklardan dolayı hedefinden vazgeçmeyeceği üzerinde durmaktadır. Böylece Abdullah, bu üslubu kullanmakla metne bir güzellik katmaya çalışmaktadır.

Aynı şekilde *Şeceratu'l-leblâb*'da “وهو يقول: لأجعلهم أحاديث” “Şöyle dedi: onları ibretlik edeceğim/tarumar edeceğim.”⁶⁶ cümlesinde geçen “لأجعلهم أحاديث” ifadesi Mü'minûn Suresi'ndeki: “ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا ۖ كُلَّمَا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولًا كَذَّبُوهُ ۚ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ ۖ فَبَعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ” “Sonra birbiri ardından elçilerimizi gönderdik. Her bir ümmete kendi peygamberi geldikçe hep onu yalancılıkla suçladılar; biz de onları birbiri peşinden tarihe gömdük, onları ibret hikâyelerine dönüştürdük. Böylece iman etmeyen o kavimler helâk olup gitti.”⁶⁷ âyetinden alınmıştır. Bu âyette, Âd kavmini takiben gelen Semûd, Lût, Şuayb, Eyyûb ve Yûsuf (a.s.)'ın kavimleriyle adları zikredilmeyen fakat onlara işaretle iktifa edilen kavimlerin kendilerine gelen peygamberlere tabi olmamaları sebebiyle nasıl helak oldukları vurgulanmaktadır. Abdullah da romanının başkahramanı Hüsnü'nün yaramazlıkları karşısında babasının kendileri için söylediği söz üzerinden bir bağ kurmakta ve çocuğun yaramazlıklarını sürdürmesi durumunda kötü muamelelere maruz kalacağından söz etmektedir.

⁶³ el-A'râf 7/48.

⁶⁴ 'Abdullah, *Şeceratu'l-leblâb*, 6.

⁶⁵ el-İnşirâh 94/3.

⁶⁶ Abdullah, *Şeceratu'l-leblâb*, 6.

⁶⁷ el-Mü'minûn 23/44.

Diğer yandan *Şemsu'l-harîf* romanında; “ إن أحاديث الهوى تلتفح القلوب بالحب ”⁶⁸ “Süslü sözler kalplere aşkı aşılar ve فطرها ” cümlesinde geçen “ فطرها ” ifadesi “ فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۖ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ” (Resûlüm!) “Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir.”⁶⁹ âyetinden iktibas edilmiştir. Âyette insan fitratında Allah'ın varlığını ve birliğini tanımaya doğru tabîi bir temayülün olduğu vurgulanmaktadır. Aynı zamanda Allah'ın yarattığı fitrata uygun olmayan bir dinin uydurulmasının sakıncalarına dikkat çekilerek Allah'ın yaratma kudretinin başkalarına isnat edilmesi ve başkalarının da yaratıcı yerine konulması, şirk kabul edilmektedir. Zira Allah'ın mülkiyet ve hâkimiyeti değişikliğe uğratılamaz. Din, fitratı değiştirmek için değil fitrattaki güzel istidat ve kabiliyetleri geliştirmek içindir. Nitekim Romanda da yazar, Halit karakterini tanımlarken onun asla değişmeyen kişiliğine dolayısıyla Allah'ın ona bağışladığı fitratına değinmektedir. Böylece âyetle roman arasında güçlü bir bağ kurulmaktadır.

Yazar *Min ecli veledî* romanında da “ وظلت تنن وتتوجع حتى مطلع الفجر ” “Hâlâ inliyor ve gün ağırana kadar da acı çekiyor.”⁷⁰ cümlesinde yer alan “ حتى مطلع الفجر ” ifadesi de “ سَلَّمَ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ ” “O gece, tan yerinin ağarmasına kadar bir esenliktir.”⁷¹ âyetinden iktibas edilmiştir. Kadir gecesi, Allah'ın emirlerini yerine getirmek için sabaha kadar inerek müminlere selam veren meleklerin kastedildiği bu âyette aynı zamanda göreve bağlılığa da verilen önem söz konusudur. Abdullah da romanın başkahramanı Fuad'ın ağızıyla kendi doğumunu anlattığı bir aksiyonda babasının sorumsuzluğu üzerinde durmaktadır. Annesinin kendisinin doğumu esnasında sabahlara kadar acı çekerken bu inlemelere kayıtsız kalarak uyumaya devam eden babasının yaşamının geri kalanında da aynı ilgisizliği sürdürdüğü aktarılmaya çalışılmaktadır.

Sözü edilen eserin başka bir aksiyonunda; “ الذين لا تلد نساؤهم أطفالا قد يسرحون ”⁷² “Kocaları, çocuk doğurmayan kadınlarını boşayabilirler”⁷² cümlesinin Kur'ân-ı Kerîm'de boşanma hususunu işleyen âyetlerden iktibas edildiği anlaşılmaktadır. Bu âyetlerin ilki: “ فَمَتَّعُوهُمْ ۖ وَسَرَّحُوهُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا ”⁷³ “Onları bir şeyler vererek memnun ediniz ve güzellikle boşayın.” şeklindedir. Diğerleri ise;

⁶⁸ Muhammed 'Abdulhalim 'Abdullah, *Şemsu'l-harîf* (Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts), 3.

⁶⁹ er-Rûm 30/30.

⁷⁰ Muhammed 'Abdulhalim 'Abdullah, *Min ecli veledî* (Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts), 6.

⁷¹ el-Kadr 97/5.

⁷² Abdullah, *Min ecli veledî*, 7.

⁷³ el-Ahzâb 33/49.

“الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ” “Boşama iki keredir, bundan sonra ya iyilikle tutmak veya güzellikle bırakmak gerekir.”⁷⁴ âyetidir. Abdullah bu aksiyonda çocuğu doğan babanın, eşinin inlemeleri ve sancıları karşısında vurduğunu duymaz olmasını eleştirmektedir. Nitekim yazar, okuyucuya doğurmayan bir kadının Arap toplumunda karşılaşılabileceği durumları aktarırken sorumsuz bir babanın da yüz yüze kalması muhtemel muameleleri onların vicdanlarına bırakmaktadır.

Yazarın Kur’ân-ı Kerîm’in üslûbuna olan hayranlığından dolayı çoğu romanında Kur’ân’dan âyetler anıştırdığı görülmektedir. Bu anıştırmalar ilk eserlerinde⁷⁵ daha fazla göze çarpar ve sonraki eserlerde belli bir azalma sergiler. Söz konusu âyetlerle kurulan metinlerarasılığın cümle, terkip ve anlam düzeyinde olduğu dikkat çeker.

2.2. Hadisler

Muhammed Abdulhalim Abdullah, romanlarında çok sayıda hadisle de metinlerarası ilişki kurmaktadır. O, tıpkı âyetlerde olduğu gibi hadisten yaptığı iktibasla bazen metinden bir cümleyi bazen bir terkiibi, bazen bir bölümü bazen de ondan çıkardığı anlamı kullanarak metinlerarasılık inşa eder. Örneğin: Abdullah, Selmân-ı Fârisî’nin biyografisini anlattığı eseri *el-Bâhis ‘ani’l-hakîka* romanında hadisi doğrudan alarak bazı iktibaslara yer vermektedir: “سلمان منا آل البيت” “Selmân bizdendir, ehl-i beytendir.”⁷⁶ Bu aksiyonda Hz. Ömer komutasında Fars diyarı fethedilir ve oranın valisi olarak Selmân tayin edilir. Selmân, Hicaz’a olan yolculuğunda tanıdığı ve yıllar sonra İslamiyet’le şereflenen ve aynı orduda da yer alan arkadaşı Süheyl’den ayrılmak zorundadır. Süheyl, arkadaşı Selmân’a tüm Fars diyarının hükümdarı olduğunu belirttiği bir anda Selmân söz konusu hadisi zikrederek hiçbir yurdun Resulullah’ın yanında olmaktan daha iyi olmadığını vurgular. Nitekim yazar, burada okura Sahabenin peygamber muhabbetine vurgu yapmaktadır.

Abdulhalim Abdullah’ın doğrudan aldığı diğer bir hadis de “لا فضل لعربي علي إلا بالتقوى” “Arap’ın, Arap olmayandan/acemden bir üstünlüğü

⁷⁴ el-Bakara 2/229.

⁷⁵ Abdullah’ın romanlarında âyetlerle yapılan anıştırmalar için bkz. Abdullah, *Lakîta*, 87, 123; *Şemsu’l-harîf*, s. 256; Abdullah, *Şemsu’l-harîf*, 256; Muhammed ‘Abdulhalim ‘Abdullah, *Sukûnu’l-âsife* (Kahire: Dâru’l-Mısır li’t-tibâ’a, ts), 347; Muhammed ‘Abdulhalim ‘Abdullah, *Li’z-zemen bakiyye* (Kahire: Dâru’l-Mısır li’t-tibâ’a, ts), 99. Muhammed ‘Abdulhalim ‘Abdullah, *el-Bâhis ‘ani’l-hakîka* (Dâru’l-Mısır li’t-tibâ’a, ts.). 36, 67, 80, 74, 83, 86, 89, 108, 112, 115, 138, 139.

⁷⁶ Abdullah, *el-Bâhis ‘ani’l-hakîka*, 138.

yoktur.”⁷⁷ Hadisin yer aldığı aksiyonda içerisinde Selmân-ı Fârisî'nin de bulunduğu Müslüman ordusu Fars ordusuyla Selmân'ın doğduğu diyarda karşı karşıya gelir. Farslıların İslam dinine karşı olan tutumlarını değiştirmek için Selmân, ordunun gerisinden ayrılarak Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın yanına gider ve ondan aldığı izinle oradakilere hak dininin sadece Araplara ait olmadığını bu hadisle açıklamaya çalışır. Nitekim yazar da bu hadisle İslamiyet'in evrenselliğine vurgu yapmaya çalışmaktadır.

Abdullah ilk romanı *Lakîta*'da da “ فكل شيء لا بد له من صانع وكل موجود لا بد له ” “Her şeyin bir yapanı olmak zorundadır ve her varlığın bir mucidi olmalıdır aynı şekilde bizim de bir yaratıcımızın olması zorunluluktur.”⁷⁸ cümlesi “ قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ ” “Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: Allah vardı ve O'ndan önce hiçbir şey yoktu.”⁷⁹ hadisinden iktibas edilmiştir. Bu hadis, Allah'ın mutlak yaratıcı olduğu ve her şeyin onun inayetiyle vücut bulduğuna işaret etmektedir. Romanında bu hadisten iktibasla Abdullah, bir anne ve babası olmayan başkahraman Leyla'nın nasıl dünyaya geldiğiyle ilgili öğretmeniyle girdiği tartışma üzerinden okura bir ders verme gayesinde olduğu aşikârdır. Söz konusu aksiyonda yaratan ve yaratılana dair felsefi bir diyalog dikkat çekmektedir.

Ba'de'l-ğurûb romanında; “قلت في نفسي متشائما سنحكم بيد امرأة” “Karamsar bir halde kendime şunu söyledim: Bir kadının eline mahkûm edileceğiz.”⁸⁰ cümlesinde geçen “سنحكم بيد امرأة” ifadesi “ لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ ” “Fâris ehli/İranlılar, başlarına ölen kral Kisra'nın yerine kızını kraliçe olarak getirdikleri haberi Rasûlullah'a ulaştığında O şöyle buyurdu: İşlerini yürütmek için bir kadını başlarına geçiren bir topluluk asla felah bulmaz.”⁸¹ hadisinden alınmıştır. Abdullah'ın bu romanın kahramanlarından birisi olan Abdulaziz'in ağzıyla çalıştığı çiftliğin kızı Emire'ye dair kurduğu bu cümle, adeta çiftliğin nasıl idare edileceğine dair bir bilgi mahiyetindedir. Yazar burada Abdulaziz'in kahyalık görevini yerine getirirken şehirde yetişmiş ve bağ-bahçe işlerinden yeteri kadar anlamayan Emire'nin sebep olacağı sıkıntılara dikkat çekmek istemektedir. Üstelik zikredilen iki şahıs arasında romanın ilerleyen aksiyonlarında oluşan

⁷⁷ Abdullah, *el-Bâhis 'ani'l-hakîka*, 134.

⁷⁸ Abdullah, *Lakîta*, 30.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001).; Enbiyâ 1, (No. 7418).

⁸⁰ Abdullah, *Ba'de'l-ğurûb*, 69.

⁸¹ Buhârî, “Menâkıbu'l-Ensâr”, 10 (No. 4425).

duygusal bağ da çitlikte zor bir atmosferin oluşmasına da neden olmaktadır.

Aynı romanında; “ رأيت السعادة العظمى هي أن تجمع المصادفات بين روحين خلقتا ” “ من معدن واحد بين ” cümlesindeki “ *النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال : النَّاسُ مَعَادِنٌ* ” ifadesi “ *روحين خلقتا من معدن واحد كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ ، خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَهَمُوا وَالْأَرْوَاحُ* ” “ *جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا انْتَلَفَ ، وَمَا تَنَازَرَ مِنْهَا ، اخْتَلَفَ* ” Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: İnsanlar, altın ve gümüş madenleri gibidir. İslâm öncesi dönemde hayırlı olanlar, İslâm döneminde de İslâm'ı kavramak kaydıyla hayırlıdırlar. Ruhlar, askerî birlikler gibidir. Birbirleriyle tanışan ruhlar, birbirleriyle kaynaşır, tanışmayanlar da ayrılığa düşerler.⁸³ hadisinden anıştırılmıştır. Romanın başkahramanlarından Abdulaziz, Emire'ye, Zeynep adındaki başka bir karakter ise Abdulaziz'e meftundur. Emire şehirde yetişmiş, okur-yazar ve zengindir. Ancak Zeynep ise Emire'nin tersi özelliklere sahip köyde yetişmiş ve okul yüzü görmemiştir. Buna mukabil O, Abdulaziz'e karşı çok daha ilgili ve sevgi doludur. Burada yazar, bir birlikteliğin olmasının şartını, ruhtaki gizli ve tesadüfen beliren ortak noktalara dayandırmakta ve Abdulaziz'in ağzıyla kurduğu bu cümleyle hilkatteki farklılıklara işaret etmektedir.

Abdullah, *Şemsu'l-harîf* romanında; “ إنني أحبه من أجل سواه وماذا في هذا؟ ليتنا ” “ Onu başka bir şey için seviyorum, Bunda ne var? Keşke bizler Allah'ın bütün kullarını Allah'a olan sevgimizden dolayı sevseydik.”⁸⁴ cümlesindeki “ *قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: أوثقُ عُرَى* ” “ *الإيمانِ الحبُّ في الله والبغضُ فيه* ” en katıksız Allah için sevmek ve onun için buğzetmektir.⁸⁵ hadisinden iktibas edilmiştir. Romanda hadisten yapılan iktibasın nedeni, başkahraman Muhtar'ın okulundakileri hiçbir ayrıma tabi tutmadan sevmesi ve onlara insan oldukları için muamele etmesidir.

Aynı romanın başka bir yerinde; “ إنه كندم الصائم الذي يأكل ويشرب ناسيا حتى ” “ يميت الجوع ويذكر أنه في رمضان يشهق ويضحك ثم يتمضمض مستأنفا صومه مستشعرا ندما تخالطه فرحة لأن الله هو الذي أطعمه وسقاه وقد يتمنى بينه وبين نفسه أن تكرر

⁸² Abdullah, *Ba'de'l-ğurûb*, 162.

⁸³ Buhârî, “ *Menâkıb* ”, 26 (No. 3588).

⁸⁴ Abdullah, *Şemsu'l-harîf*, 69.

⁸⁵ Buhârî, “ *İmân* ” 1, (No.7).

“الحادثة” “Onun pişmanlığı; unutarak açlığını öldürünceye kadar yiyip içen, Ramazan’da olduğunu hatırlayıp hem ağlayan hem gülen sonra mazmaza yapıp orucuna yeniden başlayan bir kimsenin, içine sevincin karıştığı pişmanlığı gibidir. Çünkü o kimseyi oruçlu olduğu halde yediren ve içiren Allah’tır ve bu kimse, bu hadisenin Allah’la kendi arasında tekrar etmesini arzular.”⁸⁶ pasajı “مَنْ نَسِيَ وَهُوَ”⁸⁶ “Kim oruçlu olduğunu unutarak yer veya içerse orucunu tamamlasın. Zira onu ancak Allah yedirmiş ve içirmişdir.”⁸⁷ hadisinden iktibas edildiği anlaşılmaktadır. Romanda iki sevgilinin fiziki yakınlaşmasının akabinde hissedilen durum ifade edilmeye çalışılmaktadır. Olayın erkek tarafı olan Muhtar, dürtülerine yenilerek sevgilisine yakınlaştığında bundan haz almaktadır. Ancak bunun ahlâkî olmadığını dolayısıyla yanlış olduğunu fark edip geri çekildiğinde ise kafa olarak rahatlama hissederken kalben de hissettiklerine yenik düşmektedir. İşte burada onun nihayetinde yanlışla düşmeme karşısında hissettikleri okuyucuya takdim edilmektedir.

İslâm’a ve onun peygamberine meftun olan yazar, başka bir romanında; “هل في آداب الناس أن يتكلم اثنان فيومئ كل منهما بما يريد وبينهما ثالث غريب يخمن ما إذا كانوا”⁸⁸ “İki şahsın yanlarında onların söylediklerini sıkıntı yaşayarak tahmin etmeye çalışan üçüncü bir yabancı kişi varken, dilediklerini ima ederek konuşması insanların adabından mıdır?”⁸⁸ şeklindeki soru cümlesi, “ثلاثة، فلا يتناجى اثنان دون الثالث”⁸⁹ “Üç kişi bir arada iken, diğerini bırakıp ikisi fısıldaşmasın.”⁸⁹ hadisinden alınmıştır. Romanda iktibasın yer aldığı aksiyonda Mansur, Düriye ile Kemal Bey’in bir konuşmalarına tanık olur. Düriye ciddi görünmesine rağmen Kemal Bey’in sağa sola bakarak, bazen sırtarak bazen de onu önemsemez bir tavır takınarak sohbetle eşlik ettiği dikkatini çeker. Mansur, araya girip bir şeyler söylemek istese de iki kişinin konuşmasının bölünmesini doğru görmez ve iç diyalogla kendisine bu soruyu sorar. Nitekim bu iktibasla okura iki kişinin sohbetinin düzeyi ne olursa olsun üçüncü bir kişinin müdahalede bulunmasının doğru olmadığı mesajı verilmeye çalışılır.

Muhammed Abdulhalim Abdullah, *Min ecli veledî* romanında yer verdiği “والدنيا “Bize göre dünyanın, sivrisineğin kanadı kadar bile değeri yoktur.”⁹⁰ cümlesi de, “لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا”

⁸⁶ Abdullah, *Şemsu’l-harîf*, 74.

⁸⁷ Buhârî, “İmân” 15, (No. 6669).

⁸⁸ Muhammed ‘Abdulhalim ‘Abdullah, *el-Vişâhu’l-ebvad* (Kahire: Dârul-Mısır li’t-tibâ’a, ts), 99.

⁸⁹ Buhârî, “İsti’zân” 37, (No. 6287).

⁹⁰ Abdullah, *Min ecli veledî*, 215.

“Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: Eğer dünya, Allah katında sivrisineğin kanadı kadar bir değere sahip olsaydı, Allah hiçbir kâfire dünyadan bir yudum su bile içirmezdi.”⁹¹ hadisinden iktibas edilmiştir. Bu aksiyonda, başkahraman Fuad’ın annesi ölüm döşegindedir. Annesi onun hayatını rayına sokmasını dolayısıyla evlenmesini talep eder. Daha sonra o, oğluna uzun hayat yolculuğunun boş olduğunu mutlak mutluluğun da Allah’ın buyruklarına uymada olduğunu belirtir. Böylece yazar, okura Allah’ın buyruklarına ancak uyularak mutluluğun sağlanacağı mesajını vermektedir.

Yazara ait romanların büyük bir kısmında karşılaştığımız hadis iktibaslarına⁹² son eseri *Kıssatun lem tetimme*’den de şu örnek verilebilir: “هل يتصورالناس أن في داخل كل منا شخصا لا نحس بوجوده...أما الهيكل البادي للناس فليس إلا غطاء لمن “في الداخل” İnsanlar, her birimizin içinde varlığını hissetmediğimiz bir insanın var olduğunu düşünüyorlar mı? Ne var ki insanların görünen varlığı içerdeki kişiyi gizleyen bir perdeden ibarettir.”⁹³ cümlesi, “ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَجْسَامِكُمْ، وَلَا إِلَى صُورِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ ” “Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: Allah, sizin bedenlerinize ve yüzlerinize değil; kalplerinize bakar.”⁹⁴ hadisinden anlam bakımından iktibas edilmiştir. Hadis burada asıl olanın yürek olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim insanın iç dünyasıyla ilgili bir tasvirin yer aldığı bu aksiyonda, romanın başkahramanlarından Munâ el-Menşâvî yoldadır. Aklına bir anda bindiği arabanın motoru görünmemesine rağmen arabayı nasıl hareket ettirdiği şeklindeki soru gelir ve buradan hareketle insanın motorunun da yüreği olduğu sonucuna varır. Akabinde de Arap toplumunun düşmana karşı pasif kalmasını yüreklerindeki gücün eksikliğine bağlar. Yazar, sözü edilen hadis iktibasıyla okuyucuya gücün yürekte ve inanmakta olduğu fikrini vermek istemektedir.

⁹¹ Muhammed b. Selâme b. Ca’fer Ebû ‘Abdillâh el-Kadâfî , *Müsnedu’s-Şihâb*, thk. Hamdî b. ‘Abdilmeccid es-Sulfi, (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 1986), c.2, 316.

⁹² Abdullah’ın romanlarında iktibas ettiği diğer hadis örnekleri için bk. Abdullah, *Ba’del-ğurûb*, s. 197; Abdullah, *Sukûnu’l-asife*, 46. Hikayeleri için: Muhammed ‘Abdulhalîm ‘Abdullah, *en-Nâfizetu’l-ğarbiyye* (Kahire: Mektebetu Mısır, ts.), 113.; Muhammed ‘Abdulhalîm ‘Abdullah, *Elvân mine’s-se’âde* (Dârul-Mısır li’t-tibâ’a, ts.), 120, 135, 142; Muhammed ‘Abdulhalîm ‘Abdullah, *et-Tafrîratu’s-sevdâ* (Mektebetu Mısır, ts.), 9.; Muhammed Hasen ‘Abdullah, *Ustûre min kitâbi’l-hub* (Mektebetu Mısır, ts.), 86.; Muhammed ‘Abdulhalîm ‘Abdulhalîm, *ed-Dumû’u’l-hersâ’* (Mektebetu Mısır, ts.), 106.

⁹³ Abdullah, *Kıssatun lem tetim*, 149.

⁹⁴ Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Bir” 10, (No. 33).

Görüldüğü üzere Muhammed Abdulhalim Abdullah, âyetlerin yanı sıra hadislerden de iktibasta bulunmaktan geri durmamıştır. Bu durum onun dinî ilimlere olan vukûfiyetini göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

Sonuç

Muhammed Abdulhalim Abdullah; on üç romanı, yüz kırk iki adet kısa hikâyeyi barındıran on hikâye kitabı kaleme almış velut bir yazardır. Yazarlığı yettiği atmosferde şekillenen Abdullah'ın, eserlerini de bu doğrultuda kaleme aldığı dikkat çekmektedir. Yani o, halkını ve daha çok tanıklık ettiği vakaları işler. Bundan dolayı onda öne çıkan konu ve temalar tabiata, aşka ve insana dairdir. Yazarlık serüveninde herhangi bir edebî ekole doğrudan müntesip olmayan Abdulhalim Abdullah, ilk dönem yazdıklarını romantik daha sonra romantik-realist ve en sonunda ise realist bir yönelimle kaleme almıştır. O, tercih ettiği anlatım teknikleri, dil ve üslupla modern Arap romanının teşekkülünde önemli bir rol oynamaktadır. Aynı zamanda o, söz konusu teknikler içerisinde metinlerarasılığı çokça kullanarak diyalekti de reddederek kullandığı fasih dille temayüz eder.

Bir edebî metnin kendinden daha evvel kaleme alınmış metinlerden, bağımsız olması düşünülemez. Bu olgu üzerine inşa edilen metinlerarasılık, Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın sıklıkla başvurduğu anlatım tekniklerinden biridir. Modern Arap edebiyatında bu anlatım tarzıyla öne çıkan Abdullah, romanlarında Kur'ân ve hadisten edindiği zengin ifade üslubuyla metinlerarası ilişkiyi ustaca sağlamıştır. Abdullah, yazarlığının ilk dönemlerinde çokça göndermelerde bulunduğu sözlü edebiyat ürünlerinin yanı sıra âyet ve hadisleri de romanlarının kurgusuna dâhil etmiştir.

Abdullah'ın romanlarında âyet ve hadisten yaptığı anıştırmanın en önemli nedeni onun, okuru yazdıklarına ikna etmek istemesi ve kendi metninde güçlü bir ifade oluşturmak arzusudur. Onun küçük yaşta hafız olması bu üslubunda etkili olmuştur. Abdullah, Kur'ân ve hadisten yaptığı anıştırmayı kendine has bir üslupla yapar: O, âyet ve hadisi kendi kurgusuna ya doğrudan ya onlardan bir bölüm alarak ya da onların anlamından istifade ederek yapar. Nitekim Abdullah'ın romanlarında yer alan bu anlatım tekniği, onun romanlarının kurgusunu daha güçlü yapmakta ve okurun romana odaklanmasına da katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Abdulhalîm, Muhammed Abdulhalîm. *ed-Dumû'u'l-hersâ'*. Mektebetu Mısır, ts.
- Abdulhalîm, Muhammed Abdulhalîm. *Li'z-zemen bakiyye*. Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *Ba'de'l-ğurûb*. Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *el-Bâhis 'ani'l-hakîka*. Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *Elvân mine's-se'âde*. Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *el-Vişâhu'l-ebiyad*. Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *en-Nâfizetu'l-ğarbiyye*. Kahire: Mektebetu Mısır, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *et-Tafiratu's-sevdâ*. Mektebetu Mısır, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *Ğusnu'z-zeytûn*. Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *Kıssatun lem tetim*. Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *Lakîta*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Mısırî, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *Min ecli veledî*. Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *Sukûnu'l-'âsife*. Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *Şeceratu'l-leblâb*. Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts.
- Abdullah, Muhammed Abdulhalîm. *Şemsu'l-harîf*. Kahire: Dâru'l-Mısır li't-tibâ'a, ts.
- Abdullah, Muhammed Hasen, *Ustûre min kitâbi'l-hub*. Mektebetu Mısır, ts.
- Abdullah, Zağlûl. *el-Vetru'l-meşdûd*. Hey'etu'l-'amme li Kusûr's-sakafe, ts.
- Aktulum, Aktulum. *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Ayyıldız, Erol. "Makâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/417-419. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bayram, Encümen. "Bir Bildungsroman Örneği Olarak El-Bâhis 'Ani'l-Hakîka". *Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]* 6/3 (14 Eylül 2021), 955-968. <https://doi.org/10.30622/tarr.989139>
- Bayram, Encümen. *Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın Romancılığı*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulut, Feyza. "Metinlerarasılık Kavramının Kuramsal Çerçevesi". *Edebi Eleştiri Dergisi* 2/1 (30 Nisan 2018), 1-19. <https://doi.org/10.31465/eeder.397704>
- Çopur, Emel Nalçacıgil. "İktibas Sanatı ve Mazmûn". *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi* 10 (2019), 165-179.
- Durmuş, İsmail. "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dusûkî, Dusûkî 'Abdulazîz. "Muhammed'Abdulhalîm 'Abdullâh rihletu hayât ve fen". *el-Beyân* (15 Şubat 1971).
- Elsadda, Hoda. *Gender, Nation, and the Arabic Novel: Egypt, 1892–2008*. London:

- Edinburgh University Press, 2012.
- Emre, İsmet. *Postmodernizm ve Edebiyat*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2006.
- Er, Rahmi. "Roman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/164-166. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2008.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, VI., 1993.
- Kaşyûd, Muhammed Haseneyn. *Dirâsetun edebiyetun 'an 'amâl Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah*. Kahire: el-Cevâiz, 2000.
- Kâ'ud, Muhammed Mehdi. *el-Ğurûbu'l-Mustehîl: Sîretu Kâtib Muhammed 'Abdulhâlîm 'Abdullah*, ts.
- Korkmaz, Ferhat. "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma/an Investigation on the Origin of Intertextuality in Classical Rhetoric". *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi (Journal Of Academic Literature)* 3 (2017), 71-88.
- Kuşeyrî, 'Abdulkerîm el-. *Letâifu'l-işârât*. İlkharf Yayınevi, 2013.
- MacKay, Marina. *Roman Nedir?* çev. Fazilet Akdoğan Özdemir. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nevfel, Yusûf Hasan. "et-Tekvînu'l-fennî li Muhammed 'Abdilhâlîm 'Abdillâh". *el-Edîb* 5/1 (1974).
- Nevfel, Yusûf Hasan. *Fennu'l-kıssa 'inde Muhammed 'Abdulhâlîm 'Abdullah*. Kahire: eş-Şerîketu'l-Mısıriyyetu'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1996.
- Nevfel, Yusûf Hasan. *Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah hayâtuhü ve edebuhü*. Riyad: Kulliyetu'l-âdâb, 1981.
- Sazyek, Hakan. "Türk Romanında Postmodernist Yöntemler ve Yönelimler". *Hece Özel Sayısı: 4, Türk Romanı Özel Sayısı*. (2002), 510-529.
- Şârûnî, Yûsuf. *er-Rivâiyyüne's-selâse, Necîb Mahfûz, Yusûf es-Sibâ'î, Muhammed 'Abdul-halîm 'Abdullah*. Kahire: Merkezi'l-hadâretî'l-'Arabiyye, 2003.
- Ürün, Ahmet Kazım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- ez-Zu'bî, Ahmed. *et-Tenâssu Nazariyyen ve Tatbikiyyen*. Amman: Muessetu 'Ammûn li'n-neşr, 2020.
- "Kâimetu efdal mietin ve hamse riâyâtin 'Arabiyyetin". Erişim 07 Eylül 2022. http://morethan1life.blogspot.com/2009/05/blog-post_722.html

الاعتماد على الأبحاث الطبية المنشورة في الغرب في بناء الحكم الشرعي

ملخص: مع التطور الذي تشهده العلوم في مجالاتها المختلفة عموماً، والمجال الطبي خصوصاً، تزداد حاجة الفقيه إلى سماع آراء المختصين ومطالعة أبحاثهم يوماً بعد يوم من أجل التصور الصحيح للتوازن وبناء الحكم الشرعي المناسب، إلا أن تفوق الغرب في العلوم الطبية وقيامهم بمعظم الدراسات في هذا المجال فتح الباب للسؤال عن مدى إمكانية الاعتماد على هذه الدراسات في بناء الحكم الشرعي. يهدف البحث إلى بيان أهم المسائل التي يحتاج فيها الفقيه إلى رأي الطبيب، وعرض مذاهب الفقهاء وأدلتهم في قبول قول الطبيب غير المسلم، واستعراض واقع النشر في الدراسات الطبية في الغرب، ومدى إمكانية الاعتماد عليها في بناء الحكم الشرعي. وقد أتبع في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، وتوصل البحث إلى أن القواعد الشرعية لا تمنع الاستفادة من العلوم التجريبية التي قام بها غير المسلمين، إلا أن هنالك العديد من مظاهر الفساد في النشر العلمي في الغرب، يوجب على الفقيه المزيد من التحري قبل الوصول إلى الحكم النهائي.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الفقه الطبي، الحكم الشرعي، الأبحاث الطبية، النشر الطبي في الغرب، الطبيب غير المسلم.

Şer'i Hükümün Oluşturulmasında Batıda Yayınlanan Tıbbî Araştırmalara Güvenmek

Öz: Bilimin çeşitli alanlarında, özellikle de tıpta yaşanan gelişmelerle birlikte, olayların gerçeklerini doğru bir şekilde tasavvur etmede ve o olaylara uygun şer'i hükmü belirlemede fukahannın uzmanların görüşlerini almaya ve araştırmalarını incelemeye ihtiyacı her geçen gün artmaktadır. Ancak Batının tıp bilimideki üstünlüğü ve bu alandaki araştırmaların büyük çoğunluğunu oluşturması, bu çalışmalara ne ölçüde güvenilebileceği ve hükümün belirlenmesinde onlardan ne ölçüde yararlanılabileceği sorusunu ortaya çıkarmıştır. Bu çalışma, fakihlerin hekim görüşüne ihtiyaç duyduğu en önemli hususları, gayri-müslim hekimin sözünü kabul konusunda fukahannın görüş ve delillerini, batıda tıp alanında çalışmaların ve bilimsel yayıncılığın durumunu ve şer'i hükümlerin oluşturulmasında o çalışmalara ne kadar güvenilip güvenilemeyeceğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmamızda tümevarım ve karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın sonucunda; İslâm'ın temel ilkelerine göre, gayri-müslimler tarafından ortaya koyulan deney dayalı bilgilerden yararlanmakta bir engel olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ancak batıda bilimsel yayıncılıkta pek çok etik ve bilimsel sorun bulunduğu için fakihler, nihai hükme varmadan önce araştırma konusunda daha dikkatli olmalıdırlar.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Tıp Hukuku, Şer'i Hüküm, Tıbbî Araştırmalar, Batıda Tıbbî Yayınlar, Müslüman Olmayan Doktor.

Relying on Medical Research Published in The West in Building Sharia Rulings

Abstract: With the tremendous advancement in numerous areas of science, particularly in medicine, the necessity for jurists to become familiar with expert research and opinions grows by the day to accurately perceive developments and make the best sharia ruling. However, the West's dominance and the large majority of research in medical sciences highlighted the question of how much these studies may be relied on and benefited in building sharia rulings. This study aims to clarify the most critical issues in which a jurist necessitates a doctor's opinion, then present the jurists' doctrines and evidence in accepting the statement of a non-Muslim doctor and discuss the reality of scientific publishing in medical studies in the West, as well as the extent to which they can be relied on and trusted in building a sharia ruling. Both the inductive-analytical-comparative approach and the descriptive approach were used in this study, which concluded that Sharia rules do not prohibit benefiting from the knowledge and empirical sciences conducted by non-Muslims, but there are many manifestations of corruption in scientific publishing in the West, necessitating the Faqih to be more cautious and scrutinize before reaching a final verdict.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Medical Jurisprudence, Islamic Verdict, Medical Research, Medical Publications in The West, Non-Muslim Doctor.

المقدمة

يُعدُّ التصوُّرُ الصحيحُ لحقيقةِ القضيةِ التي يبيحُ المِجْتَهَدُ عن حُكْمِها الشَّرْعِي أَوَّلَ خُطْوَةٍ فِي المنهجِ العِلْمِي لِلإجْتِهَادِ فِي الوُقَائِعِ وَالنَوَازِلِ، ذَلِكُ أَنَّ الحُكْمَ عَلى الشَّيْءِ فَرَعٌ عَن تَصَوُّرِهِ، وَمَا جُهِلَتْ حَقِيقَتُهُ فَإِنَّ الحُكْمَ عَلَيْهِ - بِلَا شَكٍّ - سَيَكُونُ غَيْرَ دَقِيقٍ، وَمِنْ هُنَا نَصُّ ابْنِ القِيَمِ عَلى أَنَّ المِفْتِيَّ وَالْحَاكِمَ لَا يَتِمَكَّنَانِ مِنَ الفُتُوَى وَالْحُكْمِ إِلَّا بِنوعَيْنِ مِنَ الفُهْمِ: "أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علماً"¹.

وَالوَصُولُ إِلَى التَّصَوُّرِ الصَّحِيحِ لِلقَضِيَّةِ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِمَسَالِكٍ عَدِيدَةٍ، لَعَلَّ مِنْ أَهْمِهَا مِشَاوَرَةُ أَهْلِ الخِبرَةِ وَسؤالِهِم عَن حَقِيقَةِ الأَمْرِ، وَقَدْ قَالَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى: "فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" [الأنبياء 21: 7]، وَأَهْلُ الذِّكْرِ هُم أَهْلُ الإختِصَاصِ فِي كُلِّ عِلْمٍ مِنَ العُلُومِ، فَإِذَا كَانَتِ المَسْأَلَةُ اِقْتِصَادِيَّةً مَالِيَّةً اسْتَفْتَى أَهْلُ الإقْتِصَادِ، وَإِذَا كَانَتِ طَبِيبِيَّةً رُجِعَ إِلَى أَهْلِ الطَّبِّ، وَإِذَا كَانَتِ سِيَاسِيَّةً سُئِلَ أَهْلُ السِّيَاسَةِ، وَهَكَذَا.

ثُمَّ إِنَّ التَّقَدُّمَ العِلْمِيَّ، وَالتَّطَوُّرَ الهَائِلَ الَّذِي يَشْهَدُهُ العَصْرُ الحَاضِرُ فِي المِجَالَاتِ المُخْتَلِفَةِ، وَمَا نَتَجَ عَنهُ مِنَ تَفَرُّعٍ فِي الأَبْحَاثِ، وَزِيَادَةٍ فِي التَّخْصِصَاتِ الدَّقِيقَةِ، كُلُّ هَذَا أَدَّى إِلَى تَعَقُّدٍ وَتَدَاخُلٍ الأُمُورِ، وَتَشَعُّبِ الوُقَائِعِ، وَجَعَلَ الحَاجَةَ مَاسَّةً إِلَى أَهْلِ الخِبرَةِ وَالإختِصَاصِ فِي المِجَالَاتِ المُتَنَوِّعَةِ، وَخُصُوصاً المِجَالَاتِ الطَّبِيبِيَّةِ الَّتِي تَطَوَّرَتْ دِرَاسَاتُهَا تَطَوُّراً لَا نَظِيرَ لَهُ².

إِلَّا أَنَّهُ مِنَ المَوْسُفِ القَوْلُ هُنَا بِأَنَّ العُلَمَاءَ المُسْلِمِينَ الَّذِينَ كَانَتِ لَهُمُ الرِّيَادَةُ فِي العُلُومِ الكَوْنِيَّةِ وَالتَّبِيبِيَّةِ وَالصَّحِيحَةِ وَغَيْرِهَا، قَدْ فَقدُوا تِلْكَ المِكَانَةَ الَّتِي كَانُوا يَتَبَوَّؤُونَهَا خِلالَ عَصُورٍ طَوِيلَةٍ، وَانْتَقَلَتْ رَايَةُ هَذِهِ العُلُومِ إِلَى الغَرْبِ، حَتَّى بَرَعُوا بِهَا وَتَفَوَّقُوا فِيهَا عَلى المُسْلِمِينَ، حَتَّى صَارَ لِرِزَاماً عَلى طَالِبِ هَذِهِ العُلُومِ أَنْ يَتَقَنَّ اللُّغَاتِ الغَرِيبَةَ حَتَّى يَوَاقِبَ أَحَدَثِ الأَبْحَاثِ وَالدِّرَاسَاتِ فِيهَا.

وَمِنْ هُنَا تَظْهَرُ مُشْكَلَةُ البَحْثِ، فَالأَصْلُ أَنَّ يَكُونُ بِنَاءُ الحُكْمِ الشَّرْعِي الَّذِي يَحْتَاجُ إِلَى قَوْلِ الخَبِيرِ مُسْتَنَاداً إِلَى قَوْلِ الخَبِيرِ المُسْلِمِ، وَلَكِنْ لَمَّا تَغَيَّرَ الحَالُ، وَتَفَوَّقَ غَيْرُ المُسْلِمِينَ عَلى المُسْلِمِينَ فِي هَذَا المِجَالِ، فَهَلْ يَمْكَنُ بِنَاءُ الحُكْمِ الشَّرْعِي وَفَقَ قَوْلِ الخَبِيرِ غَيْرِ المُسْلِمِ؟ أَمْ لَا بَدَّ مِنَ الرُّجُوعِ إِلَى قَوْلِ الخَبِيرِ المُسْلِمِ فَقَطْ؟ وَمَا هِيَ دَرَجَةُ النِّزَاهَةِ وَالمَوْضُوعِيَّةِ فِي الدِّرَاسَاتِ الطَّبِيبِيَّةِ المُنْشُورَةِ فِي الغَرْبِ؟ وَهَلْ يَمْكَنُ الوَثُوقُ بِهَا وَبِنَاءِ الحُكْمِ الشَّرْعِي وَفَقْهَا؟ يَأْتِي هَذَا البَحْثُ لِيُجِيبَ عَن هَذَا التَّسْأُلاتِ وَغَيْرِهَا.

وَأَمَّا هَدَفُ البَحْثِ، فَهُوَ عَرَفَةُ مَذَاهِبَ الفُقَهَاءِ فِي قَبُولِ قَوْلِ الطَّبِيبِ غَيْرِ المُسْلِمِ، وَدِرَاسَةَ الأَدْلَةِ

¹ محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحق. مشهور بن حسن آل سلمان (السعودية: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، 165/2.

² فقد ضمت قائمة التخصصات العلمية الدقيقة المعتمد في الترقيات العلمية في جامعات تركيا في فصل آذار من سنة 2022 أكثر من 136 تخصصاً في المجالات الطبية وما يلحق به. يُنظر: Üniversitelerarası Kurul Başkanlığı (UAK), "2022 Mart Dönemi Bilim Alanları Anahtar Kelimeler" (Erişim 18 Temmuz 2022).

التي اعتمدوا عليها في ذلك، ومناقشة هذه الأدلة والترجيح بينها، ثم بيان واقع الدراسات الطبية الحديثة في الغرب، ومدى المصادقية التي تتصف بها، وهل ينطبق عليها كلام الفقهاء حول قول الطبيب غير المسلم، وهل يمكن الاعتماد عليها في بناء الحكم الشرعي في القضايا المعاصرة.

وأما عن الدراسات السابقة لهذا الموضوع، فإني لم أجد - بحدود بحثي - من تناول هذا الموضوع بالبحث والدراسة بشكل مستقل، وإنما هي فتاوى مفردة، أو مسائل مدرجة ضمن أبحاث أخرى، تكلمت عن هذا الموضوع، كما في الدراسات التي قُدمت في دورة المؤتمر الثامنة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، وأهمها بحث علي داود الجفّال "أخلاقيات الطبيب ومسؤوليته وضمانه والأحكام المتعلقة ببعض ذوي الأمراض المستعصية"، إذ تناول مسألة استطباب غير المسلم بحدود ثلاث صفحات، وبحث عبد الستار أبو غدة "المبادئ الشرعية للتطبيب والعلاج من فقه الطبيب وأخلاقيات الطب ومدى شرعية التحكم في معطيات الوراثة"، الذي تناول المسألة بأقل من صفحة واحدة.³

وأما المنهج المتبع في هذه الدراسة فهو المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، وكذلك المنهج الوصفي، إذ تم استقراء أقوال الفقهاء وأدلتهم حول اشتراط إسلام الطبيب الذي يؤخذ بقوله، وتحليل هذه الأقوال والمقارنة بينها بهدف الوصول إلى القول الراجح فيها، وأما المنهج الوصفي فقد استُخدم في وصف الدراسات والأبحاث الطبية المنشورة في الغرب، وبيان درجة النزاهة والمصادقية فيها.

وقد جاء هذا البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث: الأول لبيان المجالات التي يحتاج فيها الفقيه إلى قول الطبيب، والثاني لعرض مذاهب الفقهاء وأدلتهم في قبول قول الطبيب غير المسلم، والثالث في بيان واقع الأبحاث الطبية المنشورة في الغرب، لتأتي بعد ذلك الخاتمة، حيث تكون مناقشة المسألة، وتحقيق الأهداف المرجوة من هذه الدراسة.

1. المجالات التي يحتاج فيها الفقيه إلى قول الطبيب

تظهر حاجة الفقيه إلى خبرة الطبيب في مواضيع عدة، منها ما يتصل بالأمراض والأعذار التي تبيح بعض الرخص في العبادات، ومنها ما هو متعلق بقضايا الحظر والإباحة، ومنها ما يتصل بفصل النزاعات التي تتعلق بجسم الإنسان، كمسائل الجنائيات، أو العيوب الزوجية.⁴

ومن أهم الأمثلة على المسائل التي يحتاج فيها الفقيه إلى قول الطبيب، صفة المرض الذي يبيح الانتقال من الوضوء أو الغسل إلى التيمم، أو المسح على الجبيرة، وصفة الدم الذي تراه المرأة حال

³ كما تمّ التطرق بشكل موجز إلى هذه القضية وغيرها في الأبحاث التي قُدمت في الندوة الدولية التي أقامها مركز إيسار (ISAR)، بتاريخ 21-22 من كانون الأول سنة 2019، بعنوان "Tibbi Konularda Fetva Verme" Metodolojisi ve Zorluklar Sempozyumu.

⁴ عبد الستار أبو غدة، "المبادئ الشرعية للتطبيب والعلاج من فقه الطبيب وأخلاقيات الطب ومدى شرعية التحكم في معطيات الوراثة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي 3/8 (1994)، 150.

الاستحاضة أو التحير، مما يؤثر على أحكام العبادات والعدد وغيرها، وصفة المرض الذي يؤثر في كيفية الصلاة، وبيح الانتقال إلى الصلاة جالساً أو مضطجماً، وصفة المرض الذي يبيح التخلف عن الجمعة والجماعة، وصفة المرض الذي يبيح الفطر للصائم، وهل هو مرض مؤقت يقضى الصيام بعده، أو مزمناً يقتضي الانتقال إلى الفدية، وكذلك الحالة الصحية للحامل أو المرضع وإمكانية صيامها أو لا، والتشخيص الطبي للمنافذ الطبيعية وغير الطبيعية وما يتعلق بها من مفسدات للصيام، والحالة الصحية التي يحكم فيها بموت الإنسان، وإمكانية سحب أجهزة الإنعاش، والاستفادة من أعضائه ضمن الشروط الفقهية المعروفة، الأمراض التي تعطي الحق لأحد الزوجين بطلب التفريق، وهل يحكم بها بالتفريق حالاً، أو يُعطى المريض مهلةً لتوقع شفائه، الحالة الصحية للقدرات العقلية لدى الإنسان، مما يؤثر في أحكام الأهلية، والحالات المتعلقة بإثبات النسب في الظروف الاستثنائية، كالحروب والكوارث الطبيعية، والمسائل المتعلقة بالحمل والأجنة، كالحكم بحياة الجنين وجنسه وعدده، والحالات المتعلقة بإثبات لحظة الوفاة، مما يؤثر في تقسيم التركات، مسألة تحديد جنس الخنثى المشكل، والمسائل المتعلقة بإثبات الجنايات ووصفها وإمكانية القصاص وما شابه ذلك.

فهذه بعض الأمثلة التي يحتاج فيها الفقيه إلى قول الطبيب لبيان وتحقيق مناط الحكم الشرعي المتعلق فيها.

2. اشتراط الإسلام في الطبيب الذي يُعتمد على قوله في الحكم الشرعي

2.1. قول الطبيب غير المسلم في قضايا العبادات أو التداوي بالمُحرم أو النجس

فلو أخبر الطبيب غير المسلم أنّ هذا المرض يبيح التيمم، أو تتعذر معه الصلاة قائماً، أو أنه لا يمكن الصيام معه، فهل يؤخذ بقوله؟ ذهب الفقهاء في هذه المسألة إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنّ قول الطبيب غير المسلم لا يُقبل في هذه الأمور، وإنما يُشترط فيها أن يكون الطبيب مسلماً، وإلى هذا ذهب جمهور الحنفية،⁵ والشافعية،⁶ والحنابلة.⁷

بل إنَّ ابن عابدين من الحنفية قد نصَّ على لزوم الكفارة على من أفطر في رمضان بناءً على قول

⁵ محمد أمين ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (مصر: مطبعة البابي الحلبي، 1966)، 2/ 422.

⁶ أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ومعه حواشي الشرواني والعبادي. (مصر: المكتبة التجارية، 1983)، 1/ 345.

⁷ محمد بن مفلح الحنبلي، الفروع وتصحيح الفروع، تحقق. عبد الله عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003)، 3/ 79؛ منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع عن الإقناع (الرياض: وزارة العدل السعودية، 2000-2008)، 3/ 256؛ مصطفى بن سعد الرحيباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (بيروت: المكتب الإسلامي، 1994)، 1/ 710.

طبيب غير مسلم،⁸ وذكر بعض الشافعية أنه ينبغي على المسلم أن يخالف قول الطبيب غير المسلم في شأن التيمم، حتى وإن غلب على الظن صدقه.⁹

واستدل أصحاب هذا المذهب بأن غير المسلم قد يتعمد إفساد عبادة المسلم،¹⁰ وذلك لأن شأن غير المسلم الخيانة ونقض العهد، يقول سبحانه: "مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ"،¹¹ كما استدلوا بقوله تعالى: "قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ"،¹² ويحدث: "ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم"،¹³ لذا وضع أصحاب هذا المذهب القاعدة التي تقول: "ما كان من أمر الديانة، فلا يُعتمد فيه على قول الكافر".¹⁴

المذهب الثاني: أن قول الطبيب غير المسلم يُقبل في هذه المسائل إن كان ثقةً، ولم يوجد غيره طبيباً مسلم، وهذا هو المعتمد عند المالكية.¹⁵

واستدل أصحاب هذا المذهب بأن قبول قول الطبيب غير المسلم هنا إنما هو من باب الاضطرار،¹⁶ وأنه مخيرٌ عن علم، وهذا العلم يؤخذ عن الخبير به، مرضياً كان هذا المخير أو مسخوياً.¹⁷

المذهب الثالث: أن قول الطبيب غير المسلم يُقبل مطلقاً، سواء في أمور العبادات أو غيرها، بشرط أن يكون حادقاً ثقةً، وهذا المذهب هو وجهٌ مرجوحٌ عند الشافعية.¹⁸

وقد نقل الشافعية هذا الوجه عن أبي سليمان الخطابي دون بيان ما استدلل به،¹⁹ إلا أن النووي قد

⁸ ابن عابدين، رد المحتار، 2/ 422.

⁹ محمد بن أحمد الرمي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ومعه حواشي الشيرازي والرشدي (بيروت: دار الفكر، 1984)، 1/ 282.

¹⁰ زين الدين بن إبراهيم ابن نجم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومعه تكملة الطوري وحاشية منحة الخالق لابن عابدين (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 2/ 303؛ ابن عابدين، رد المحتار، 2/ 422؛ البهوتي، كشف القناع، 3/ 256.

¹¹ البقرة 2/ 105.

¹² آل عمران 3/ 118.

¹³ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقق. شعيب الأرنؤوط (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، "العلم"، 2 (رقم: 3644).

¹⁴ الحسين بن محمد بن أحمد المرزوقدي، التعليقة للقاضي حسين علي مختصر المنزني، تحقق. علي معوض وعادل عبد الموجود (مكة المكرمة: مكتبة تزار الباز، د.ت)، 1/ 433.

¹⁵ محمد بن أحمد علبش، منح الجليل شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، 1989)، 293/8؛ أحمد بن غانم النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (بيروت: دار الفكر، 1995)، 1/ 153.

¹⁶ محمد بن يوسف المواق، التاج والكليل لمختصر خليل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 107/8.

¹⁷ أحمد بن إدريس القرافي، النخيرة، تحقق. محمد حجي وسعيد أعراب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 64/10.

¹⁸ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقق. زهير شاويش (بيروت: المكتبة الإسلامية، 1991)، 6/ 129.

¹⁹ عبد الكريم بن محمد الرافي، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، تحقق. علي معوض وعادل عبد الموجود

فرَّق بين التيمم - ويُقاس عليه سائر العبادات - وبين الشهادات من ناحية اشتراط عدالة المخبر وإسلامه، فقال: "المذهب الجزمُ باشتراط العدد وغيره مما ذكرنا أولاً؛ لأنه يتعلق بهذا حقوق الآدميين من الورثة والموصى لهم، فاشتراط شروط الشهادة كغيرها من الشهادات، بخلاف التيمم، فإنه حق لله تعالى، مبني على المسامحة".²⁰

2.2. قول الطبيب غير المسلم في المسائل المتعلقة بحقوق العباد من المسلمين

يلزم التفريق هنا بين حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون كلام الطبيب غير المسلم من باب الشهادة، ففي هذه الحالة اتفق الفقهاء على عدم قبول شهادة غير المسلم في حق المسلم،²¹ وأجازها الحنفية بحق غير المسلم فقط.²²

أما دليل عدم قبول شهادة الطبيب غير المسلم على المسلم فقولته تعالى: "وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ"²³، فغير المسلم - وإن كان طبيياً - غير عدلٍ، وليس منّا،²⁴ وأما دليل الحنفية على قبول شهادة غير المسلم على غير المسلم - حتى وإن اختلفت مللهم - فهو حديث جابر رضي الله عنه: "أن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض"²⁵، وأن غير المسلم من أهل الولاية على نفسه وعلى أولاده الصغار، فيكون من أهل الشهادة على جنسه.²⁶

والحالة الثانية: أن يكون كلام الطبيب غير المسلم من باب الإخبار، وليس من باب الشهادة، كأن يخبر الطبيب غير المسلم بوجود عيبٍ خفيٍّ في أحد الزوجين، أو أن المرض الفلاني مخوفٌ، ففي هذه الحالة اختلف الفقهاء، وذهبوا إلى المذاهب الآتية:

المذهب الأول: أن كلام الطبيب غير المسلم في هذه القضايا يكون مقبولاً إن لم يكن فيه إلزامٌ لمسلمٍ، فإن ترتب عليه إلزامٌ فإنه لا يُقبل، وبذلك قال الحنفية.²⁷

(بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 49/7.

²⁰ النووي، روضة الطالبين، 129/6.

²¹ عبد الله بن محمود بن مودود الموصل، الاختيار لتعليل المختار، ومعه تعليقات محمود أبو دقيقة (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1937)، 141/2؛ القرافي، النخيرة، 64/10؛ أبو عبد الله محمد الخرش، شرح الخرش على مختصر خليل، ومعه حاشية العدوي (القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى، 1371هـ)، 170/4؛ الشربيني، مغني المحتاج، 339/6؛ موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، المغني، تحقق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، 1997)، 491/8.

²² بدر الدين محمود بن أحمد العيني، البناء شرح الهداية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 152/9.

²³ الطلاق 2/65.

²⁴ الشربيني، مغني المحتاج، 339/6.

²⁵ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، "الأحكام"، 33 (رقم: 2374).

²⁶ برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقق طلال يوسف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 123/3.

²⁷ فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ومعه حاشية السلسبي (القاهرة: المطبعة الأميرية

ومثلوا لما فيه إلزامٌ بإخبار الطبيب عن وجود عيبٍ في الجارية، وأنكره البائع، فهنا لابد من كون الطبيب مسلماً عدلاً، لأن في كلامه إلزامٌ للبائع،²⁸ كما يمكن التمثيل لذلك أيضاً بإخبار الطبيب بأن موت الجنين قد حصل بسبب تناول الأم دواءً، مما يلزمها بديتها، أو إخباره بأن فلان قد مات قبل قريبه فلان، مما يؤثر في أحكام التوارث بينهما، وكذلك إخباره أن فلاناً قد مرض مرضاً مخوفاً، فترتب على ذلك تقييد تصرفات المريض، ففي هذه الأمثلة وما شابهها يُشترط أن يكون الطبيب مسلماً عدلاً.

وأما ما لا إلزام فيه فكأن يخبر الطبيب غير المسلم بأنه قد اشترى هذا الدواء من مصدرٍ مباح، فقوله مقبولٌ فيه، وذلك لأن قوله "اشتريته" لا إلزام فيها.²⁹

وعلّل أصحاب هذا المذهب مذهبهم بأن إلزام المسلم فيه نوعٌ من الولاية، لذلك تُشترط فيه العدالة، أما ما لا إلزام فيه من المعاملات فإنه يكون حالة المسالمة، ولا يُخاف فيه التزوير والاشتغال بالأباطيل، ولأنه كثير الوقوع، فاشتراط العدالة فيه يؤدي إلى الحرج الشديد، وقد نُقِلَ عن أبي الليث السمرقندي قوله بأنه كان لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عبيدٌ من العلوج، وكانوا يستعملونهم، ويصدقونهم في مقالاتهم.³⁰

المذهب الثاني: أن قول الطبيب غير المسلم يُقبل عند الاضطرار إليه، مع تعذر وجود الطبيب المسلم، وبشرط أن يكون المخبر عنه حاضراً، فإن كان غائباً لم يُقبل قول غير المسلم، وبذلك قال المالكية.³¹

وقد نقل القرافي في معرض الاستدلال على هذا المذهب كلام ابن الماجشون: "يُقبل قول الطبيب الكافر في العيوب في العبد أو الأمة الحاضرين، لأنه علمٌ يأخذه عن بصيره، مرضياً أو مسخوطاً، واحداً أو اثنين، فإن غاب العبد أو مات لم يُقبل إلا الشهادة بشروطها"،³² فيفهم من ذلك أن كلام الطبيب غير المسلم يكون مقبولاً عند المالكية إن كان على سبيل الإخبار، ولم يوجد طبيب مسلم غيره، وكان المخبر عنه حاضراً، أما إن كان غائباً فلا.

المذهب الثالث: أن خبر الطبيب غير المسلم لا يُقبل في حقوق العباد مطلقاً، وهذا هو المعتمد عند

الكبرى، 1313هـ)، 12/6؛ العيني، البناءة، 75/12.

²⁸ كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ابن الهمام، فتح القدير على الهداية، ومعه تكملة قاضي زاده (بيروت: دار الفكر، 1970)، 385/6.

²⁹ وأما الحكم بحلّ الدواء فهو حاصلٌ ضمناً، لا لأنه أخبر عن حلّه أو حرمة، وإنما لأنه أخبر عن شرائه، فلمّا قُبِلَ قوله في الشراء قُبِلَ ما في ضمنه، وهو الحكم بحلّ المشتري. ابن عابدين، رد المحتار، 345/6.

³⁰ الزيلعي، تبين الحقائق، 12/6.

³¹ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، مسائل أبي الوليد ابن رشد، تحق. محمد الحبيب التجكاني (بيروت: دار الجيل، 1993)، 914/2؛ القرافي، النخيرة، 64/10؛ المواق، التاج والإكليل، 107/8؛ الخرشني، شرح الخرشني على خليل، 170/4.

³² القرافي، النخيرة، 64/10.

الشافعية،³³ والحنابلة.³⁴

أما الشافعية فلم يقبلوا قول الكافر في المعاملات وحقوق العباد إلا في قبول الهدية، والإذن بدخول الدار، ونحو ذلك،³⁵ إلا إذا وقع في نفس المسلم صدق هذا الخبر بقريئة أخرى، كأن يصل عدد المخبرين حداً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، ففي هذه الحالة يُقْبَلُ خبر الكافر، لا لأنه خبره، وإنما لما وقع في نفس السامع من الصدق، كما صرح بذلك الماوردي وغيره.³⁶

ومما استدل به أصحاب هذا القول عموم النصوص التي تشترط التثبت في الأخبار،³⁷ كقوله تعالى: "إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا".³⁸

وأما الحنابلة فلم يقبلوا قول غير المسلم في حقوق المسلمين إلا في الشهادة على وصية المسلم في السفر، ولم يكن هنالك مسلمٌ يشهد على هذه الوصية،³⁹ واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: "شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صُرِبْتُمْ فِي الْأَرْضِ".⁴⁰

المذهب الرابع: أن قول الطبيب غير المسلم يُقبل مطلقاً، وهذا القول هو وجه نقله صاحب الفتاوى الحامدية عن مجموعة مؤيد زاده،⁴¹ وعند الرجوع إلى تلك المجموعة يظهر أن مؤلفها أيضاً قد نقل هذا القول عن بعض المشايخ، دون أن يذكر من هم، أو الأدلة التي استدلو بها.⁴²

2.3. قول الطبيب غير المسلم في سوى ما تقدم

ويدخل في ذلك استطباب الطبيب غير المسلم، وأخذ العلاج الذي لا تُعرف محتوياته منه، ونحو ذلك. وقد اختلفت أقوال الفقهاء في هذه الحالة، وتعددت الآراء ضمن المذهب الواحد، ويمكن

³³ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 437/15؛ سليمان بن عمر الجمل، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل (بيروت: دار الفكر، د.ت) 53/4.

³⁴ ابن قدامة، المغني، 491/8؛ عبد الرحمن بن عمر البصري العبدلياني، الحاوي في الفقه، تحق. عبد الملك دهيش (مكة المكرمة: مكتبة الأسد، 2009)، 270/1.

³⁵ الشربيني، مغني المحتاج، 234/2.

³⁶ علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحق. علي معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 80/2؛ الشربيني، مغني المحتاج، 395/3.

³⁷ كمال الدين محمد بن موسى الدميري، النجم الوهاج في شرح المنهاج (جدة: دار المنهاج، 2004)، 250/5.

³⁸ الحجرات 6/49.

³⁹ البهوتي، كشف القناع، 283/15.

⁴⁰ المائدة 106/5.

⁴¹ محمد أمين ابن عابدين، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 263/1.

⁴² عبد الرحمن بن علي مؤيد زاده، فتاوى مؤيد زاده، رتبها: حامد بن محمود الإسلامبولي (الرياض: جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، رقم: 6941)، 13، ظهر، سطر: 5.

حصر هذه الأقوال في أربعة مذاهب:

المذهب الأول: قبول قول الطبيب غير المسلم وجواز استطبائه فيما لا يتعلق بأمرٍ ديني أو حقوقي، وهذا القول هو الذي اختاره صاحبنا البحر والنهر،⁴³ وافقهما الرافي⁴⁴ من الحنفية، وبه قال أيضاً الإسوي،⁴⁵ والشربيني⁴⁶ من الشافعية، وابن تيمية⁴⁷ وابن القيم⁴⁸ من الحنابلة. وقد استدلل أصحاب هذا المذهب بعدد من الأدلة، يمكن إجمالها بما يأتي:

- أن النبي صلى الله عليه وسلم قد استأجر في طريق الهجرة رجلاً من بني الدليل، يده على الطريق، وهو على دين كفار قريش،⁴⁹ وهذا يدل على جواز الرجوع إلى الكافر في الطب ونحوه، ولا يلزم من كونه كافراً عدم الوثوق به في كل شيء، فإن الدلالة على الطريق أمرٌ خطيرٌ، ومع ذلك استعان النبي صلى الله عليه وسلم به، واثمنه على نفسه وماله.⁵⁰
- ما روي من أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أمر أن يَسْتَبَّ الحارث بن كعدة، وكان كافراً.⁵¹
- القياس على جواز إيداع المال عند الكافر ومعاملته، كما قال سبحانه: "وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدَّهُ إِلَيْكَ"،⁵² فكما جازت معاملته والثقة به في المال، فكذلك يوثق به في الطب.⁵³
- التطبيق العملي الذي جرى عليه المسلمون عبر العصور، فقد كان في بلاط خلفاء وأمرأء المسلمين أطباء من غير المسلمين، كجورجيس بن بختيشوع النصراني، الذي عالج الخليفة المنصور، وابن ماسويه النصراني، الذي كان يطب هارون الرشيد، وجبرائيل بن بختيشوع النصراني، الذي خدم الرشيد ومن بعده، وسنان الصابئ، الذي عالج الخليفة القاهر، وغيرهم.⁵⁴

43 ابن نجيم، البحر الرائق، 303/2؛ سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، تحق. أحمد عزو عناية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 28/2.

44 عبد القادر الرافي، تقريرات الرافي على حاشية ابن عابدين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1324هـ)، 151.

45 أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة (بيروت: دار الفكر، 1995)، 403/1.

46 الشربيني، مغني المحتاج، 45/2.

47 شمس الدين محمد بن مفلح، الآداب الشرعية والمنح المرعية (الرياض: دار عالم الكتب، د.ت)، 441/2.

48 أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحق. علي العمران (بيروت: دار ابن حزم، 2019)، 1169/3.

49 أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، نشر. محمد زهير ناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، "مناقب الأنصار"، 45 (رقم: 3905).

50 ابن القيم، بدائع الفوائد، 1169/3.

51 أبو داود: "أول كتاب الطب"، 12 (رقم: 3875).

52 آل عمران/75.

53 ابن مفلح، الآداب الشرعية، 441/2.

54 علي داود الجفال، "أخلاقيات الطبيب ومسؤوليته وضمانه والأحكام المتعلقة ببعض ذوي الأمراض المستعصية"،

- كما استدلوا بأن الطبيب الحاذق وإن كانت عقيدته ألا ينصح المسلم، إلا أنه يأنف أن يخدع المسلم أو يكذب عليه، وذلك حرصاً منه على استمرار وصفه بالحذق، وترغيباً للناس في الرجوع إليه.⁵⁵

المذهب الثاني: عدم قبول قوله في ذلك، فلا يجوز استطبائه، ولا أخذ أي علاج منه مطلقاً، وبه قال الحصكفي،⁵⁶ ووافقه عليه الحلبي المداري،⁵⁷ وابن عابدين،⁵⁸ وغيرهم من الحنفية.

وقد استدلل أصحاب هذا القول على مذهبهم بأن عقيدة غير المسلم لا تسمح به بنصح المسلم، لأن النصح للمسلم عندهم كفر،⁵⁹ كما استدلوا بالحديث الذي نسبوه إلى السيوطي في الدر المنثور: "ما خلا كافرٌ بمسلمٍ إلا عزم على قتله".⁶⁰

المذهب الثالث: قبول قول الطبيب غير المسلم، وجواز استطبائه عند الحاجة إليه، وفقد الطبيب المسلم، وبذلك قال المالكية،⁶¹ والشافعية،⁶² إلا أن الشافعية ذهبوا في مداواة المرأة المسلمة إلى تقديم الطبيبة غير المسلمة على الطبيب المسلم، وتقديم الأ مهر على غيره وإن اختلف الجنس والدين.⁶³

مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي 3/8 (1994)، 79.

55 أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 197/10: الرافي، تقريرات الرافي، 151/1.

56 علاء الدين محمد بن علي الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تحق. عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 149.

57 إبراهيم بن مصطفى المداري الحلبي، حاشية الحلبي على الدر المختار (الرياض: مكتبة جامعة الرياض، قسم المخطوطات، رقم: 1194)، صفحة: 251 ووجه، سطر: 11.

58 ابن عابدين، رد المحتار، 423/2.

59 الحصكفي، الدر المختار، 149.

60 لم أجد هذا الحديث بهذا اللفظ، لا عند السيوطي، ولا عند غيره، وإنما النص الذي أورده السيوطي هو: "ما خلا يهوديٌ بمسلمٍ إلا هم يقتله"، وفي لفظ: "إلا حدث نفسه بقتله". جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 129/3؛ وقال ابن كثير بعد إيراد له في التفسير: وهو حديث غريب جداً. ينظر: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحق. سامي السلامة (الرياض: دار طيبة، 1999)، 166/3.

61 ابن رشد، مسائل أبي الوليد ابن رشد، 914/2؛ خليل بن إسحق بن موسى الجندي، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، تحق. أحمد عبد الكريم نجيب (المغرب: مركز تجميعي للمخطوطات وخدمة التراث، 2008)، 518/7.

62 الشربيني، مغني المحتاج، 215/4؛ الرملي، نهاية المحتاج، 197/6.

63 قال الهيثمي "وبحث البلقيني أنه يقدم في المرأة مسلمة، فصيبي مسلم غير مراهق، فمراهق، فكافر غير مراهق، فمراهق، فأمرأة كافرة، فمحرم مسلم، فمحرم كافر، فأجنبي مسلم، فكافر اه، ووافقه الأذرعني على تقديم الكافرة على المسلم، وفي تقديمه لها على المحرم نظر ظاهر، والذي يتجه تقديم نحو محرم مطلقاً على كافرة، لنظره ما لا تنظر هي، وممسوح على مراهق، وأمه ولو من غير الجنس والدين على غيره، ووجود من لا يرضى إلا بأكثر من أجرة المثل كالعدم فيما يظهر، بل لو وجد كافر يرضى بدونها ومسلم لا يرضى إلا بها احتمال أن المسلم كالعدم".
الهيثمي، تحفة المحتاج، 203/7.

واستدلوا على ذلك بأن الأصل عدم الوثوق والرجوع إلى غير المسلم مطلقاً،⁶⁴ إلا أن الضرورة هي التي أجازت الرجوع إليه وقبول قوله فيما هو حاذق به.⁶⁵ وأما تقديم الشافعية في مداواة المرأة للطبية ولو غير مسلمة على الطبيب ولو كان مسلماً فلأن نظر المرأة إلى المرأة - وإن اختلف الدين - أهون من نظر الرجل إلى المرأة.⁶⁶

المذهب الرابع: كراهة استطبائه وأخذ الدواء منه لغير ضرورة، فإن كانت هنالك ضرورة زالت الكراهة، وبهذا قال الحنابلة في المعتمد عندهم.⁶⁷

وأما دليل الكراهة عند عدم الضرورة فهو أن غير المسلم لا يؤمن جانبه في وصف الدواء، ولا يوثق بأقواله وأفعاله، فقد يخلط الدواء بشيء من السموم أو النجاسات،⁶⁸ وقد قال سبحانه: "قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ"،⁶⁹ كما استدلوا بحديث المقداد بن الأسود الكندي، الذي اجتمع في طريق سفرٍ مع يهودي، وكان المقداد في الطريق راكباً، واليهودي ماشياً، فلما بلغا المدينة أمسل المقداد باليهودي وقال له: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال: "ما صحب مسلمٌ يهودياً ولا عامله إلا غشه"، فبم غششتني؟ فحاول اليهودي التهرب من الجواب بقوله أن الغش إنما يكون في المعاملة ونحوها، فشدد عليه المقداد وألح عليه، حتى طلب اليهودي الأمان، فلما أعطاه إياه قال: صدق والله نبيك، إنه لما عجزت عن غشك صرت أمشي على ظلك الممدود على الأرض وأثقل عليه، فمن كان هذا حاله فكيف يُسلم المسلم إليه بدنه!⁷⁰

وأما الدليل على زوال الكراهة عند الضرورة، فهو أن الحاجة داعية إلى ذلك، وأن إدخال الضرر بالتطبب بغير المسلم متوهم، والمرض معلوم، فلا يُمنع من إزالة المعلوم بالضرر المتوهم.⁷¹

2.4. مناقشة الأدلة، والترجيح بين الأقوال

من خلال العرض السابق لأقوال الفقهاء وأدلتهم في قبول قول الطبيب غير المسلم يُلاحظ أن أدلة المانعين تدور حول مسألة عدم الثقة بهذا الطبيب، وأنه قد يتعمد إفساد عبادة المسلم، أو قد يضع له في العلاج بعض السموم والمواد الضارة أو المحرمة، واستدلوا على ذلك ببعض النصوص من القرآن والسنة، والتي تتحدث عن مكر الكفار وخديعتهم والبغضاء التي تخفيها صدورهم.

64 أبو عبد الله محمد بن محمد ابن الحاج، المدخل (القاهرة: مكتبة دار التراث، د.ت)، 107/4.

65 عيش، منح الجليل، 293/8.

66 الهتمي، تحفة المحتاج، 203/7.

67 ابن مفلح، الآداب الشرعية، 441/2: البهوتي، كشف القناع، 279/7.

68 البهوتي، كشف القناع، 279/7.

69 آل عمران 118/3.

70 شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب (مصر: مؤسسة قرطبة، 1993)،

20-19/2.

71 السفاريني، غذاء الألباب، 20-19/2.

وأما القائلين بالأخذ بقول الطبيب غير المسلم فتدور أدلتهم حول كون الطب من القضايا الدنيوية، والتي يُنظر فيها إلى مهارة وإتقان الطبيب الثقة، فيجوز الأخذ منه والاستفادة من طبه كما يجوز الاستعانة بغير المسلمين في سائر الأمور والمعاملات الدنيوية.

وعند النظر من الزاوية التي نظر منها الفقهاء فإنه يمكن القول بأن كلَّ مذهب من المذاهب المتقدمة هو صحيحٌ في السياق والحالة الاجتماعية العامة التي صدر فيها، وذلك أنَّ التَّطبيب هو علاقة بين شخصين: طبيبٌ ومريض، وموضوع هذه العلاقة هو أمرٌ في غاية الأهمية، ألا وهو حياة الإنسان وصحته وعافيته، لذلك يمكن القول بأنَّ الفقهاء الذين منعوا من الرجوع إلى الطبيب غير المسلم إنما قالوا بذلك عندما كانت العلاقات العامة بين المسلمين وغيرهم غير مستقرة، كما هو الحال في أغلب العصور السابقة، إذ كانت الحروب مستمرة بين المسلمين وغيرهم، سواء كانت بداعي الفتوحات الإسلامية، أو لدواعٍ أخرى، وفي ظل هذه الظروف فإنَّ التَّطبيب على طبيبٍ غير مسلم قد يُتخذ وسيلةً لإلحاق الضرر بالمسلمين وإفساد عباداتهم وأبدانهم، وفي الوقت ذاته فإنَّ المريض الذي لا يثق بطيبه، ويتوقَّع منه الضرر فإنَّ حالته النفسية لن تكون مستقرَّة، وبالتالي فإن فترة التداوي لن تمر كما هو المطلوب.⁷²

أمَّا الفقهاء الذي قبلوا قول الطبيب غير المسلم، وأجازوا الرجوع إليه والتَّطبيب عليه، فإنهم إنما قالوا ذلك عندما رأوا أنَّ سبب المنع غير متحقِّق، وهو الضرر والغش والخيانة، ولذلك لما كان الطبيب غير المسلم حاذقاً، ولا يُخشى منه إلحاق أي ضررٍ بالمسلم، فإنه لا مانع من الرجوع إليه، والاستفادة من خبرته الطبية، كما هو الحال في الاستفادة من غير المسلمين في سائر الشؤون الدنيوية، كالاستئجار على القيام بعملٍ معين، أو الدلالة على الطريق، وغير ذلك مما أشار إليه الفقهاء.

والذي يؤدي هذا الفهم أنَّ المانعين من قبول قول الطبيب غير المسلم إنما علَّلوا ذلك بفقد الثقة وغياب النصح، ولا يخفى أنَّ الحكم يدور مع علته، فإذا زالت العلة زال الحكم، وإذا وُجدت العلة وُجد الحكم.

ومما يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: "لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" * إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"⁷³، فهذا يدل على أنَّ التعامل مع غير المسلمين - أطباء كانوا أو غير ذلك - ليس ممنوعاً مطلقاً، وإنما هو ممنوعٌ في حال اعتدائهم أو التآمر مع المعتدين، أما في حالة الأمن والاستقرار فلا ينهانا الله سبحانه عن التعامل معهم، بل والإحسان إليهم.

والحاصل: يمكن القول بأنَّ حكم قبول قول الطبيب غير المسلم يختلف باختلاف الحالة العامة، بل إنه يختلف من طبيبٍ إلى آخر، فإذا كانت العلاقة العامة في البلد الواحد بين المسلمين وغير

⁷² أبو غدة، "المبادئ الشرعية للتطبيب"، 160/3.

⁷³ الممتحنة 8/60-9.

المسلمين علاقة أمان واطمئنان فعندها لا مانع من الأخذ بقوله والاطمئنان إلى مداواته، وإن كانت العلاقة قائمة على الغدر والتربص والمكيدة ففي هذه الحالة لا يجوز الرجوع إليه والأخذ بقوله، وذلك لغلبة الظن بأنه سيلحق الضرر والأذى بالمسلم، وهذا ما نص عليه ابن حجر العسقلاني، إذ قال بعد أن بيّن الأقوال في المسألة: "والحقُّ أنه [أي: الحكم] يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال".⁷⁴

يبقى بعد ذلك الترجيح بين الطبيب المسلم وغير المسلم عند استوائهما في المهارة والخبرة، وأجرة المعالجة، وإمكانية الوصول إليهما دون مشقة زائدة، ففي هذه الحالة يكون اللائق بالمسلم أن يختار الطبيب المسلم الذي تجمع معه أخوة الدين، لذا قرّر مجمع الفقه الإسلامي الدولي أن الأصل اختيار الطبيب المسلم، فإن لم يوجد فإنه يقوم مقامه طبيب غير مسلم، وأما المرأة المسلمة، فإن الأصل أن تعالجها طبيبة مسلمة، فإن لم توجد فطبيبة غير مسلمة، فإن لم توجد فطبيب مسلم، فإن لم يوجد فطبيب غير مسلم.⁷⁵

3. واقع الأبحاث الطبية المنشورة في الغرب

بعد معرفة أقوال الفقهاء ومذاهبهم في قبول قول الطبيب غير المسلم، وبيان الراجح في ذلك، ينتقل الكلام لبحث واقع النشر العلمي في الدراسات الطبية، وهل تنطبق أحكام قول الطبيب غير المسلم على هذه الأبحاث أم لا؟ وهل يمكن الوثوق بهذه الأبحاث من أجل بناء الحكم الشرعي أم لا؟ وما هي درجة المصادقية والموضوعية والنزاهة في هذه الأبحاث؟

لا شك أن النشاط العلمي المتمثل بنشر الدراسات والأبحاث هو المحرك الأساسي لعجلة التطور المعرفي في المجالات المختلفة، إلا أن هذا النشاط قد تسلّل إليه الفساد بصور متعددة، وهذا الفساد في البحث العلمي ليس وليد الساعة، وإنما هو مسجّل في المصادر منذ القرن السابع عشر، وازدادت تهديدات الفساد البحثي على مدى العقود الثلاثة الماضية، حتى وقع فيه باحثون يعملون في أرقى الجامعات والمؤسسات البحثية.⁷⁶

3.1. مشكلة النزاهة في الأبحاث الطبية

إن الممارسات المخلة بنزاهة البحث العلمي عموماً، والطبي خصوصاً وإن كان عدد مرتكبيها قليلاً إلا أنها موجودة وتشكّل تهديداً لمصادقية البحث العلمي، ومن أبرز الممارسات المخلة بنزاهة

⁷⁴ ابن حجر، فتح الباري، 10/197.

⁷⁵ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي (جدة: مطبوعات المجمع، 2020)، 255.

⁷⁶ حسن علي دواح، "أوجه الفساد في مجال البحث العلمي: الأنواع والأسباب والانعكاسات"، منتدى الشراكة المجتمعية في مجال البحث العلمي: النزاهة العلمية (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2018)،

البحث: الانتحال والسرقات العلمية، الاستشهاد الذاتي دون وجود حاجة حقيقية لذلك، وتزوير الحقائق، واختلاق أو تلفيق البيانات والنتائج، وهدر الأموال في البحث العلمي دون تحقيق فائدة حقيقية، وغير ذلك.⁷⁷

ومن الأمثلة على الحالات التي وقع فيها الإخلال بالنزاهة البحثية:

- في كندا: بين عامي 2011 و2014 تم رفع 158 دعوى إخلال بالنزاهة إلى الجهة المختصة بمراقبة النزاهة، في نهاية 2014 تم الانتهاء من معالجة 120 ملفاً منها، ظهر في 41 ملفاً حالات انتهاك للنزاهة العلمية، في 10 منها كان الانتهاك خطيراً جداً.⁷⁸
- في هولندا: سنة 2012 سحبت جامعة إيراسموس روتردام ثلاث مقالات نشرها ديرك سيمستز (Dirk Smeesters)، أستاذ سلوك المستهلك والمجتمع، وقبِل استقالته، وذلك لأسباب تتعلق بالنزاهة العلمية.⁷⁹
- في هولندا أيضاً: في عام 2011 وُجِدَ أن بديريك ستابيل (Diederik Stapel)، عالم النفس الاجتماعي الذي يعمل في جامعة تيلبورغ قام بتلفيق بيانات 30 مقالاً في المجالات العلمية التي تمّ تحكيمها، وتلاعب بالبيانات في 25 مقالة أخرى.⁸⁰
- في دراسة ميدانية أُجريت في أمريكا شملت 3247 باحثاً، وُجِدَ أن 1130 واحداً منهم (أي ما يعادل 33%) قد ارتكبوا على الأقل واحداً من العشر مخالفات الجدية التي تُصنّف على أنّها من الاحتيال العلمي.⁸¹
- في اليابان: في عام 2014 ادّعت الباحثة هاروكو أوبوكاتا (Haruko Obokata) أنّها طوّرت طريقة سهلة للحصول على الخلايا الجذعية، ونشرت مقالين في مجلة الطبيعة (Nature) البريطانية حول ذلك، وبعد التحقيق تبين أنها قد لُفقت واختلقت نتائج غير حقيقية، مما جعل مجلة الطبيعة تسحب البحثين، وتعلن أنها غير صالحة للاستشارة أو الذكر في البحوث العلمية،⁸² وأثر ذلك على مشرفها البروفسور يوشيكى ساساي (Yoshiki

⁷⁷ رشود بن محمد الخريف، "النزاهة العلمية في بحوثنا العلمية.. ما متطلباتها؟"، موقع الاقتصادية، (الوصول: 15.08.2022)

⁷⁸ Nicole Foeger and Susan Zimmerman, "Research Integrity: Perspectives from Austria and Canada", *Handbook of Academic Integrity*, ed. Tracey Bretag (Berlin: Springer Science+Business Media, 2016), 815.

⁷⁹ Mark Israel and Pieter Drenth, "Research Integrity: Perspectives from Australia and Netherlands", *Handbook of Academic Integrity*, ed. Tracey Bretag (Berlin: Springer Science+Business Media, 2016), 792.

⁸⁰ Israel and Drenth, "Research Integrity: Perspectives from Australia and Netherlands", 792.

⁸¹ دواح، "أوجه الفساد في مجال البحث العلمي"، 23.

⁸² Kate Kelland, "UPDATE 2-Nature Journal Retracts Stem Cell Paper Citing Critical Errors", *Reuters* (Erişim 16.08.2022).

(Sasai) الذي أُدين بسوء الإشراف، مما أدى إلى انتحاره على أعقاب هذه الحادثة.⁸³ فهذه الأمثلة وغيرها تعكس مدى وجود الخلل في النزاهة العلمية في الأبحاث والدراسات، الأمر الذي دعا أغلب الحكومات والمؤسسات المختصة إلى إنشاء هيئات مهتمّة متابعة الجودة والنزاهة في البحث العلمي.

3.2. التحيز (bias) في نشر الأبحاث الطبية

من أبرز مظاهر الفساد في النشر العلمي في المجال الطبي التحيز في النشر، وذلك من خلال المبادرة إلى نشر الدراسات التي تتوافق نتائجها مع سياسات الجهة الممولة أو الداعمة للبحث، أو بعبارة أخرى: عدم نشر الأبحاث بناءً على قوة النتائج التي توصلت إليها، وإنما بناءً على مرجحات وأسباب أخرى.⁸⁴

ويمكن ملاحظة خطورة هذا النوع من الفساد في النشر العلمي من خلال الأمثلة الآتية:

- ذكر سوتتون (Alex Sutton) وزملاؤه في دراستهم أن 26 من أصل 48 تجربة تمت دراستها لم يتم نشرها، وأن 10 من هذه التجارب التي لم تنشر كانت مهمة جداً، وأن هنالك أربع حالات قد تغيرت فيها النتائج البحثية بعد مراجعة التجارب التي لم تنشر.⁸⁵
- أفاد تيرنر (Erick Turner) وزملاؤه أن 31٪ من مجموعة الدراسات الخاصة بالعقاقير المضادة للاكتئاب التي تم تسجيلها وإبلاغها إلى إدارة الغذاء والدواء لم تُنشر أبداً.⁸⁶
- راجع دريسن (Ellen Driessen) وزملاؤه جميع منح المعاهد الوطنية الأمريكية للصحة (NIH) للعلاج النفسي للاكتئاب من عام 1972 إلى عام 2008، ولاحظوا أن هنالك 13 تجربة لم تنشر أبداً من أصل 55 تجربة، أي ما يعادل 23.6٪ من مجموع التجارب، وبعد تضمين بيانات الدراسات غير المنشورة تم تقليل حجم تأثير العلاجات النفسية بنسبة 25 ٪.⁸⁷
- يرى مونتوري (Victor Montori) وزملاؤه أن فرصة نشر الأبحاث التي قدّمت نتائج

⁸³ Alexander Martin, "Alexander, Japanese Stem-Cell Scientist Yoshiaki Sasai Commits Suicide", *Wall Street Journal* (Erişim 16.08.2022).

⁸⁴ Nick Devito – Ben Goldacre, "Publication bias. In Catalogue of Bias, Catalogue of bias collaboration" (Erişim 14.08.2022).

⁸⁵ Alex Sutton vd, "Empirical Assessment of Effect of Publication Bias on Meta-Analyses", *British Medical Journal*. 320/7249 (Jun 2000), 1574.

⁸⁶ Devito and Goldacre, "Publication bias" (Erişim 14.08.2022).

⁸⁷ Devito and Goldacre, "Publication bias" (Erişim 14.08.2022).

إيجابية أكبر بثلاثة أضعاف من الأبحاث التي قدّمت نتائج سلبية.⁸⁸

وأما النتائج التي يودّي إليها هذا النوع من الفساد في النشر العلمي فمن أهمّها: تشويه البيانات المتراكمة حول موضوع البحث، كما يسبب المبالغة في تقدير الفوائد المحتملة للتدخل الطبي، إذ يتم تجاهل التجارب التي أعطت نتائج سلبية، وبالإضافة إلى ذلك فإنه يغطّي المخاطر والآثار السلبية، ويخلق حاجزاً أمام تقييم الفائدة الفعلية للأدوية، وكذلك تقييم سلامة التدخلات الطبية على المدى الطويل.⁸⁹

3.3. النشر في المجلات المفترسة (غير الرصينة)

إنّ تضاعف النشر الطبي الحاصل بسبب الضغوط الخارجية، مثل التطوير المهني، والترقيات الوظيفية، واكتساب التقدير والسمعة للمؤسسة التي يعمل فيها الأكاديمي، وتكليف الباحثين المبتدئين بنشر عدد معين من الأوراق البحثية، إضافة إلى انتشار ظاهرة المجلات الرقمية والوصول المفتوح، كل هذا أدى إلى ظهور ما يُعرف بالمجلات المفترسة (predatory science) (Yırtıcı-Yağmacı Dergiler/journal)، والتي تهدف بالدرجة الأولى على الحصول على الأموال من الباحثين، مقابل النشر السريع لأبحاثهم، مع التساهل في عمليات التحكيم والمراجعة.⁹⁰

وعلى الرغم من أن جميع أشكال البحث الأكاديمي من المحتمل أن تكون عرضة للتقديم والنشر المفترسين، إلا أنّ البحث في المجال الطبي معرض بشكل خاص لهذه الممارسة، وذلك بسبب المبالغ الكبيرة نسبياً الممنوحة للبحوث الطبية، لهذا السبب يتم استهداف الأبحاث في المجال الطبي بشكل خاص من قبل الناشرين المفترسين.⁹¹

إنّ خطورة هذا النوع من المجلات لا يقتصر على الجانب المالي فقط، وإنما هي تهديد خطير لدقة ومصداقية البحث الطبي، فقد تصبّح الأبحاث المنشورة في هذه المجلات مرجعاً لأبحاث أخرى، ومصدراً لنظريات وفرضيات علمية ونتائج غير صحيحة في مجال الممارسات الطبية، مما ينعكس على السياسات الصحية العامة وغيرها من المجالات العلمية الحساسة.⁹²

⁸⁸ Montori, Victor vd, "Publication Bias: A Brief Review for Clinicians", *Mayo Clinic Proceedings* 75/12 (December 2000), 1284.

⁸⁹ Perihan Elif Ekmekci, "An Increasing Problem in Publication Ethics: Publication Bias and Editors' Role in Avoiding it", *Medicine, Health Care and Philosophy* 20/2 (2017), 171.

⁹⁰ Ahmet Asan – Kadri Kiran, "Yırtıcı-Yağmacı Dergiler ve Açık Erişim Bilimsel Dergilerin Ücret Talepleri Hakkında", *Acta Medica Alanya* 3/2 (2019), 136.

⁹¹ Jaspreet Johal, et al, "Beware of the Predatory Science Journal: A Potential Threat to the Integrity of Medical Research", *Clinical Anatomy* 30/6 (2017), 768.

⁹² أبو بكر خالد سعد الله، "المجلات المُستَنسَخَة: ناقوس الخطر يدق"، *جريدة الشروق الجزائرية* (الوصول: 17.08.2022).

3.4. مظاهر وأمثلة أخرى لوجوه الفساد في البحث الطبي

إضافةً إلى ما سبق يمكن ذكر مظاهر أخرى من الفساد في البحث الطبي، والتي من شأنها أن تؤثر بشكلٍ سلبي على المصداقية والدقة في هذه المجال:

3.4.1. التزوير والتشويه

وذلك كاستخدام بيانات غير موجودة أو مشوهة في البحث العلمي، أو تزوير سجلات البحث أو البيانات التي تم الحصول عليها، أو تلفيق نتائج البحث بما يتماشى مع مصالح الأشخاص والمنظمات الداعمة.⁹³ ومن الأمثلة على ذلك:

- طبيب التخدير الألماني خواكيم بولدت (Joachim Boldt) الذي تم تجريده من لقب الأستاذية، وأُخضع للتحقيق الجنائي لاحتمال تزوير ما يصل إلى 90 دراسة بحثية، ووصفت حالته في ذلك الوقت على أنها "من المحتمل أن تكون أكبر فضيحة بحثية طبية".⁹⁴
- الطبيب البريطاني مالكوم بيرس (Malcolm Pearce)، استشاري طب التوليد، أدين من قبل المجلس الطبي العام لسوء سلوك مهني خطير بعد أن ادعى بشكل احتيالي أنه أجرى عملية جراحية رائدة، فقد أظهرت التحقيقات أنه تلاعب بسجلات الكمبيوتر في محاولة لخلق مريض وهمي، مدّعيًا أن "المريضة إكس"، وهي امرأة أفريقية تبلغ من العمر 29 عامًا، قد أنجبت طفلة سليمة بعد أن نجح في نقل جنين خارج الرحم يبلغ من العمر خمسة أسابيع عبر عنق الرحم. وقد أدت الفضيحة أيضاً إلى استقالة رئيسه المباشر البروفيسور جيفري تشامبرلين (Geoffrey Chamberlain) من منصب رئيس الكلية الملكية لأطباء النساء والتوليد وكمحرر لمجلة الكلية.⁹⁵
- طبيب الأسنان والباحث الطبي النرويجي جون سودبو (Jon Sudbø)، الذي قام بتلفيق نتائج في مجال علم الأورام ونشرها في المجلات الطبية الرائدة. والمقال الذي أدى إلى سقوطه هو الذي نُشر في مجلة The Lancet، استند فيه إلى 900 مريض اختلقه Sudbø بالكامل.⁹⁶ وقد قامت جامعة أوسلو التي منحتها الدكتوراه بسحب الدرجة منه، وذلك بعد اكتشافها أن جميع أبحاثه قائمة على التزوير، بما في ذلك أطروحته للدكتوراه.⁹⁷

⁹³ Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi (YKBAYEV), Yükseköğretim Kurulu (2016), md. 4/1.

⁹⁴ Heidi Blake, et al., "Millions of Surgery Patients at Risk in Drug Research Fraud Scandal", *The Telegraph* (Erişim 22.08.2022).

⁹⁵ Owen Dyer, "Consultant Struck off for Fraudulent Claims", *British Medical Journal* 310/6994 (Jun 1995), 1554.

⁹⁶ Jørn Madsen, "Jon Sudbø", *denstøredanske.dk*. (Erişim 22.08.2022).

⁹⁷ Anne Hafstad and Ingeborg Moe, "Ferdig Som Lege", *Aftenposten* (Erişim 22.08.2022).

3.4.2. سوء استخدام الإحصائيات في البحث الطبي

تعدّ الإحصائيات من أهمّ الأدوات المستخدمة في البحث الطبي، وغالبًا ما يتم إساءة استخدام هذه الأدوات، إما عن غير قصد، وذلك بسبب الجهل وقلة الخبرة في تحليل الإحصائيات، أو بشكل واضح ومتعمد من أجل تحقيق نتيجة محددة.⁹⁸

ويمكن القول بأنّ سوء استعمال الإحصائيات من أكثر المشاكل انتشاراً في الدراسات الطبية، ففي دراسة شملت 62 ورقةً بحثية نُشرت في المجلة الطبية البريطانية (BMJ) عام 1976 تبين أنّ 32 ورقةً بحثيةً قد حصل فيها خطأ إحصائيّ واحدٌ على الأقل،⁹⁹ وفي دراسةٍ أخرى استمرت 6 أشهرٍ، حول استخدام طرق الإحصاء الحيوي لدى 310 باحثاً من أعضاء هيئة التدريس وطلاب الدراسات العليا في السنة النهائية من كليات الطب الحديث، تبين أنّ ما يقارب نصف المستجيبين للدراسة لم يستخدموا الإحصائيات بشكل مناسب في أبحاثهم، وقد صرّح 167 من المبحوثين (أي ما يقارب 53% منهم) أنّ الإحصاء صعبٌ، وعند سؤالهم عن حساب حجم العينة في لم يتمكن 158 منهم (أي ما يقارب 50% منهم) من حسابها بشكل مناسب، أما الـ 152 الباقون فـ 3.8% منهم استطاعوا حساب بجهدهم الشخصي، و35.16% منهم استطاع الحساب عن طريق طلب مساعدةٍ من الإحصائي المختص، و4.19% منهم لم يجيبوا عن السؤال أصلاً.¹⁰⁰

الخاتمة

بعد عرض ما تقدم حول أقوال الفقهاء وأدلتهم حول قبول قول الطبيب غير المسلم، ثم واقع النشر العلمي في الدراسات الطبية في العالم الغربي، فإنّه يمكن مناقشة مسألة الاعتماد على الدراسات الطبية في العالم الغربي في بناء الحكم الشرعي من خلال النقاط الآتية:

النقطة الأولى: ليس المقصود من عرض ما تقدم الانتقاص أو التقليل من قيمة البحوث والدراسات الطبية في العالم الغربي، وإنما المقصود هو القول بأنّه ليس من الضرورة أن يكون كل ما يُنشر في الغرب تحت اسم البحث الطبي صحيحاً، فهناك الدراسات العلمية الدقيقة الرصينة، وهناك الدراسات القائمة على التزوير والتحريف والخداع، وتكمن الخطورة في هذا النوع من الدراسات في صعوبة اكتشافها وإثبات فسادها، وفي معرفة نسبة انتشارها بين الدراسات الحقيقية الرصينة، فربما تصبح هذه الدراسات جزءاً من أدبيات العلم، ولا يُكشف حالها إلا بعد مرور سنواتٍ عديدة.

⁹⁸ Matthew Thiese, et al. "The Misuse and Abuse of Statistics in Biomedical Research", *Biochem Med.* 25/1 (2015), 5.

⁹⁹ Sheila Gore vd, "Misuse of Statistical Methods: Critical Assessment of Articles in BMJ from January to March 1976", *Br Med J.* 1/6053 (Jan 1977), 86.

¹⁰⁰ Alka Gore, et al., "Application of Biostatistics in Research by Teaching Faculty and Final-Year Postgraduate Students in Colleges of Modern Medicine: A Cross-Sectional Study", *Int J Appl Basic Med Res.* 2/1 (Jan 2012), 13.

النقطة الثانية: وهذا لا يعني أيضاً أن الدراسات الطبية في العالم الإسلامي أفضل حالاً، بل إن النسبة العظمى من الدراسات الطبية في العالم الإسلامي تستند إلى الدراسات الغربية، كما أنها تعاني أيضاً من نفس المشاكل المتعلقة بالزهاة والمصدقية والموضوعية، بل ربما يكون انتشار الفساد العلمي في بعض بلدان العالم الإسلامي أكثر مما هو في الغرب، ويمكن مناقشة مسألة الاعتماد على الأبحاث المنشورة في العالم الإسلامي من زوايا أخرى، ليس مجالها في هذا البحث.

النقطة الثالثة: هنالك فرقٌ بين ما تكلم عنه الفقهاء المتقدمون حول قبول قول الطبيب غير المسلم، وبين الدراسات الطبية المنشورة في العالم الغربي، فالفقهاء المتقدمون تكلموا عن علاقة فردية بين مريض مسلم وطبيب غير مسلم، وهذه العلاقة قد تكون قائمة على الصدق والأمانة، وقد يعتمد فيها الطبيب غير المسلم حياة المريض والحق الضرر به، أما في الدراسات المنشورة اليوم فليس الحال كذلك، وإنما هي أبحاثٌ نُشرت في مجلاتٍ وكتب، ويُتاح لجميع الباحثين الوصول إليها والاستفادة منها، فهي ليست موجهة للمسلمين فقط، وإنما هي عامة للجميع، اللهم إلا إذا كان هذا البحث قائماً على استشارة أو طلب من جهة أو مركز إسلامي، وقام الباحث بإعداد بحثه كجواب خاص لتلك الجهة، ومع ذلك فإن احتمالية الخيانة في هذه الحالة بعيدة جداً، لأن هذا البحث سيُنشر ويُتاح لجميع القارئين، فإن ظهر فيه أي خلل علمي فإن ذلك سيرجع بشكل سلبي على صاحبه.

النقطة الرابعة: إن المعارف العلمية التي يتوصل إليها الإنسان باتباع المنهج التجريبي الملتزم بالقواعد الموضوعية لا يُنظر فيها إلى مكتشفها أو القائم بالتجربة والدراسة فيها، فهي قواعد مادية تعتمد على المشاهدة والتجربة، ولن تختلف إذا كان القائم بالتجربة فلان أو غيره من الناس، بغض النظر عن دينه أو أخلاقه أو عرقه أو جنسه، ومن هنا تفهم الوقائع النبوية للاستفادة من خبرات ومخترعات وتجارب غير المسلمين في جوانب الحياة المتعددة، كقبول فكرة الخندق المستوردة من الفرس،¹⁰¹ وفكرة إسراج المسجد بالقناديل المستوردة من نصارى الشام،¹⁰² وتوجيه النبي صلى الله عليه وسلم بعض أصحابه إلى الطبيب غير المسلم الحارث بن كلدة،¹⁰³ فالحكمة ضالة المؤمن، حيث وجدها فهو أولى بها.¹⁰⁴

ومن هنا يمكن القول بأنه لا مانع من حيث المبدأ من الاستفادة من الدراسات الطبية أو غيرها مما يعتمد على التجربة، وبناء الحكم الشرعي بناءً على تلك المعلومات الواردة فيها، بغض النظر عن

¹⁰¹ محمد أشرف بن أمير العظم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعها حاشية ابن القيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 57/2.

¹⁰² أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحق. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 274/12.

¹⁰³ أبو داود: "أول كتاب الطب"، 12 (رقم: 3875).

¹⁰⁴ أصل هذه العبارة حديثٌ عند الترمذي، ولفظه: «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها»، وقال فيه الترمذي: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإبراهيم بن الفضل المخزومي يضعف في الحديث من قبل محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، تحق. أحمد محمد شاكر وآخرون (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، د. ت)، "العلم"، 19 (رقم: 2687).

شخص الباحث ودينه وعدالته، طالما أن الدراسة قد التزمت بالقواعد العلمية المتبعة.

ويبقى الفرق الذي يرجح الدراسات التي يقوم بها الطبيب المسلم الملتزم بدينه على دراسات وأبحاث الطبيب غير المسلم، أن هنالك قواعد دينية وأخلاقية تضبط عمل وبحث الطبيب المسلم، كحرمة النفس البشرية، وحرمة الأنساب والحرص على عدم اختلاطها، وحرمة تغيير خلق الله دون وجود حاجة حقيقية لذلك، ووجوب الاحتياط في حقوق الله وحقوق العبد، وغير ذلك من المبادئ الدينية، أما الطبيب غير المسلم فهدفه علمي بحت، ولا يراعي مثل هذه المبادئ، وأما أخلاقيات البحث والمهنة التي يتغنى بها الغرب فما هي إلا نصائح وتوجيهات عامة، لا عقاب ولا عتاب على من خالفها عندهم، بل إن هنالك من القوانين عندهم ما يجعل مثل هذه التصرفات مشروعة ولا يحق لأحد الاعتراض عليها، كبعض الدول التي تشرع القتل الرحيم، وتجعله أحد حقوق مواطنيها، كما هو الحال في هولندا وبلجيكا.¹⁰⁵

وهناك أمر آخر تقدمت الإشارة إليه، إلا أنه يحتاج إلى مزيد من البحث والتحري، وهو موضوع التحيز في النشر العلمي، وتعارض المصالح بين البحث العلمي النزيه، ومصالح الجهات الداعمة للباحثين، وخصوصاً الجهات التي تسوق منتجاتها في العالم الإسلامي، وتدعمها في نشاطاتها وسياساتها الحكومات والقوى العظمى، والتي تهدف إلى احتلال العالم والسيطرة عليه في مختلف النواحي العسكرية والعلمية والإدارية وغيرها، فقد أخبر الله سبحانه أنهم مهما أظهروا من النصيح فإنهم لا يزالون يقاثلون المسلمين بكل ما أوتوا من قوة، فقال سبحانه: "وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا"¹⁰⁶، وقال أيضاً: "مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ"¹⁰⁷، فهل فعلاً يقوم الغرب بإرسال منتجاته الطبية من أدوية وأجهزة إلى العالم الإسلامي بقصد خدمته والإحسان إليه؟ وهل يصدر إلى العالم الإسلامي نفس المنتجات والخدمات التي يقدمها إلى مواطنيه؟ وهل يحذرهم أيضاً من المواد التي ثبت ضررها على الصحة؟ فعلى سبيل المثال يقول محمد عليش (ت: 1299هـ-1882م): "أخبرني بعض مخالطي الإنكليز أنهم ما جلبوه لبلاد الإسلام إلا بعد إجماع أطباهم على منعهم من ملازمته، وأمرهم بالاقصصار على اليسير الذي لا يضر، لتشريحهم رجلاً مات باحتراق كبده وهو ملازمه، فوجدوه سارياً في عروقه... فمنعوه من مداومته، وأمرهم ببيعه للمسلمين"¹⁰⁸، فهل تغير حال الغرب تجاه المسلمين اليوم أم أنه لا يزال كذلك؟

¹⁰⁵ Oluymisi Bamgbose, "Euthanasia: Another Face of Murder", *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 48/1 (2004), 114.

¹⁰⁶ البقرة 217/2.

¹⁰⁷ البقرة 210/5.

¹⁰⁸ محمد بن أحمد عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مناهب الإمام مالك (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، 122/1.

المصادر

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. نشر: محمد زهير ناصر. 9 أجزاء. بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- البهوتي، منصور بن يونس. *كشاف القناع عن الإقناع*. تحقق. لجنة من وزارة العدل السعودية. 15 جزءاً. الرياض: وزارة العدل السعودية، 2000-2008.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. *سنن الترمذي*. تحقق. أحمد محمد شاكر وآخرون. 5 أجزاء. القاهرة: مطبعة البايي الحلبي، د.ت.
- الجفال، علي داود. "أخلاقيات الطبيب ومسؤوليته وضمانه والأحكام المتعلقة ببعض ذوي الأمراض المستعصية". *مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي* 3/8 (1994)، 10-115.
- الجمال، سليمان بن عمر. *فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل*. 5 أجزاء. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الجندي، خليل بن إسحق بن موسى. *التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب*. تحقق. أحمد عبد الكريم نجيب. 8 أجزاء. المغرب: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 2008.
- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد. *الملخل*. 4 أجزاء. القاهرة: مكتبة دار التراث، د.ت.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. 13 جزءاً. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد. *تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي*. 10 أجزاء. مصر: المكتبة التجارية، 1983.
- الحصكفي، علاء الدين محمد بن علي. *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*. تحقق. عبد المنعم خليل إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- الحلبي، إبراهيم بن مصطفى المداري. *حاشية الحلبي على الدر المختار*. الرياض: مكتبة جامعة الرياض، قسم المخطوطات، رقم: 1194، 1-347.
- الخرشي، أبو عبد الله محمد. *شرح الخرشي على مختصر خليل*، ومعه حاشية العدوي. 8 أجزاء. القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى، 1371.
- الخریف، رشود بن محمد. "النزاهة العلمية في بحوثنا العلمية.. ما مطلباتها؟". *موقع الاقتصادية*. تاريخ الوصول: 15.08.2022. https://www.aleqt.com/2015/06/07/article_963493.html
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. *سنن أبي داود*. تحقق. شعيب الأرنؤوط. 7 أجزاء. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.
- الدميري، كمال الدين محمد بن موسى. *النجم الوهاج في شرح المنهاج*. 10 أجزاء. جدة: دار المنهاج، 2004.
- دواح، حسن علي. "أوجه الفساد في مجال البحث العلمي: الأنواع والأسباب والانعكاسات". *منتدى الشراكة المجتمعية في مجال البحث العلمي: النزاهة العلمية*. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2018. 19-29.
- الرافعي، عبد القادر. *تفريعات الرافعي على حاشية ابن عابدين*. جزآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1324هـ.

- الرافعي، عبد الكريم بن محمد. *العزیز شرح الوجیز المعروف بالشرح الكبير*. تحقق. علي معوض وعادل عبد الموجود. 13 جزءاً. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- الرحباني، مصطفى بن سعد. *مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى*. 6 أجزاء. بيروت: المكتب الإسلامي، 1994.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. *مسائل أبي الوليد ابن رشد*. تحقق. محمد الحبيب التجكاني. جزآن. بيروت: دار الجيل، 1993.
- الرملي، محمد بن أحمد. *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج وحواشي الشبراملسي والرشيدي*. 8 أجزاء. بيروت: دار الفكر، 1984.
- الزليعي، فخر الدين عثمان بن علي. *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي*. 6 أجزاء. القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى، 1313هـ.
- سعد الله، أبو بكر خالد. "المجالات المُستنسخة: ناقوس الخطر يُدقُّ". *جريدة الشروق الجزائرية*، تاريخ الوصول: 17.08.2022. <https://www.echoroukonline.com/>
- السفاري، شمس الدين محمد بن أحمد. *غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب*. جزآن. مصر: مؤسسة قرطبة، 1993.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *الدر المنثور في التفسير بالمأثور*. 8 أجزاء. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن عابدين، محمد أمين. *العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية*. جزآن. بيروت: دار المعرفة، د. ت.
- ابن عابدين، محمد أمين. *رد المحتار على الدر المختار*. 6 أجزاء. مصر: مطبعة البابي الحلبي، 1966.
- العبدلياني، عبد الرحمن بن عمر البصري. *الحاوي في الفقه*. تحقق. عبد الملك دهيش. جزآن. مكة المكرمة: مكتبة الأسد، 2009.
- العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير. *عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم*. 14 جزءاً. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.
- عليش، محمد بن أحمد. *فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك*. جزآن. بيروت: دار المعرفة، د. ت.
- عليش، محمد بن أحمد. *منح الجليل شرح مختصر خليل*. 9 أجزاء. بيروت: دار الفكر، 1989.
- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد. *البنية شرح الهداية*. 13 جزءاً. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- أبو غدة، عبد الستار. "المبادئ الشرعية للتطبيق والعلاج من فقه الطبيب وأخلاقيات الطب ومدى شرعية التحكم في معطيات الوراثة". *مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي* 3/8 (1994)، 127-178.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي. *المغني*. تحقق. عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو. 15 جزءاً. الرياض: دار عالم الكتب، 1997.
- القرافي، أحمد بن إدريس. *الذخيرة*. تحقق. محمد حجي وسعيد أعراب. 14 جزءاً. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقق. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. 20 جزءاً. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.

- القليوبي، أحمد سلامة - عميرة، أحمد البرلسي. *حاشيتا قلوبوي وعميرة*. 4 أجزاء. بيروت: دار الفكر، 1995.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. *بدائع الفوائد*. تحقق. علي العمران. 5 أجزاء. بيروت: دار ابن حزم، 2019.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. تحقق. مشهور حسن آل سلمان. 7 أجزاء. السعودية: دار ابن الجوزي، 1423.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي. *تفسير القرآن العظيم*. تحقق. سامي السلامة. 8 أجزاء. الرياض: دار طيبة، 1999.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. *سنن ابن ماجه*. تحقق. محمد فؤاد عبد الباقي. جزآن. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- الماوردي، علي بن محمد. *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي*. تحقق. علي معوض وعادل عبد الموجود. 19 جزءاً. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- مجمع الفقه الإسلامي الدولي. *قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي*. جدة: مطبوعات المجمع، 2020.
- المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر. *الهداية في شرح بداية المبتدي*. تحقق. طلال يوسف. 4 أجزاء. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- المُرُورُؤُذِيّ، الحسين بن محمد بن أحمد. *التعليقة للقاضي حسين على مختصر المنزني*. تحقق. علي معوض وعادل عبد الموجود. جزآن. مكة المكرمة: مكتبة تزار الباز، د. ت.
- ابن مفلح، محمد بن مفلح الحنبلي. *الآداب الشرعية والمنح المرعية*. 3 أجزاء. الرياض: دار عالم الكتب، د.ت.
- ابن مفلح، محمد بن مفلح الحنبلي. *الفروع وتصحيح الفروع*. تحقق. عبد الله عبد المحسن التركي. 11 جزءاً. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003.
- المواق، محمد بن يوسف. *التاج والإكليل لمختصر خليل*. 8 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- الموصللي، عبد الله بن محمود بن مودود. *الاختيار لتعليل المختار*، ومعه تعليقات محمود أبو دقيقة. 5 أجزاء. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1937.
- مؤيد زاده، عبد الرحمن بن علي. *فتاوى مؤيد زاده*. رتبها: حامد بن محمود الإسلامبولي. الرياض: جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، رقم: 6941، 1-132.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم المصري. *البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومعه تكملة الطوري وحاشية منحة الخالق لابن عابدين*. 8 أجزاء. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- ابن نجيم، سراج الدين عمر بن إبراهيم. *النهر الفائق شرح كنز الدقائق*. تحقق. أحمد عزو عناية. 3 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- النفراوي، أحمد بن غانم. *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*. جزآن. بيروت: دار الفكر، 1995.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. *المجموع شرح المهذب*، ومعه *تكملة السبكي والمطيعي*. 20 جزءاً. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. *روضه الطالبين وعمدة المفتين*. تحقق. زهير شاويش. 12 جزءاً. بيروت:

المكتب الإسلامي، 1991.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي. *فتح القدير على الهداية*، ومعه تكملة قاضي زاده. 10 أجزاء. بيروت: دار الفكر، 1970.

Kaynakça:

- Abdleyanî, Abdurrahman b. Ömer. *el-Hâvi fil-Fikh*. thk. Abdülmelik Dehîş. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2009.
- Asan, Ahmet – Kıran, Kadri. "Yırtıcı-Yağmacı Dergiler ve Açık Erişim Bilimsel Dergilerin Ücret Talepleri Hakkında". *Acta Medica Alanya* 3/2 (2019), 136-137.
- 'Aynî, Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubî'lİlmiyye, 2000.
- Azîmâbâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî. *'Avnü'l-ma'bûd*. 14 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubî'lİlmiyye, 1415/1994.
- Bamgbose, Oluyemisi. "Euthanasia: Another Face of Murder". *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 48/1 (2004), 111-121. DOI:10.1177/0306624X03256662
- Blake, Heidi vd. "Millions of Surgery Patients at Risk in Drug Research Fraud Scandal". *The Telegraph*. Erişim 22.08.2022. <https://web.archive.org/web/20110305190535/http://www.telegraph.co.uk/health/8360667/Millions-of-surgery-patients-at-risk-in-drug-research-fraud-scandal.html>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfu'l-Kinâ' 'ani'l-İknâ'*. thk. Vizâratî'l-'Adli's-Su'ûdiyye. 15 cilt. Riyad: Vizâratî'l-'Adli's-Su'ûdiyye, 2008.
- Ceffâl, Ali Davut. "Ahlâkiyyet'ü-Tabîbi ve Mes'ûliyetuhü ve Damênuhü". *Mecelletü'l-Mecma' il-Fıkhî'l-İslâmî* 8/3 (1994), 10-115.
- Cemel, Süleymân b. Ömer. *Fütûhâtü'l-vehhâb bi-tavzîhi Şerhi Menheci't-tullâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cündî, Halîl b. İshak. *et-Tavzîh fî şerhi'l-Muhtasarî'l-fer'î li'bni'l-Hâcib*. thk. Ahmed Necîb. 8 Cilt. Fas: Merkezü Necîbeveyh, 2008.
- Demirî, Muhammed bi Mûsa. *en-Necm-ül-Vehhâc fî Şerh-il-Mihhâc*. 10 Cilt. Cidde: Daru'l-Minhac, 2004.
- Devito, Nick – Goldacre, Ben. "Publication Bias in Catalogue of Bias, Catalogue of Bias Collaboration". Erişim 14.08.2022. <https://catalogofbias.org/biases/publication-bias/>
- Devvâh, Hasen Ali. "Evcuhu'l-Fesâdi fi Mecâli'l-Bahsi el-İlmî". *Forum of Societal Partnership in Scientific Research: Scientific Integrity*. 19-29. Riyad: İmam Muhammed Bin Su'ud Üniversitesi, 2018.
- Dyer, Owen. "Consultant Struck off for Fraudulent Claims" *British Medical Journal* 310/6994 (Jun 1995), 1554-1555. DOI: 10.1136/BMJ.310.6994.1554a.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Kamil Karabelli. 7 Cilt. Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009.
- Ebû Gudde, Abdussettar. "el-Mebadi'üş Şer'iyye li't-Tatbîbi ve'l-İlâc". *Mecelletü'l-Mecma'î'l-Fıkhî'l-İslâmî* 8/3 (1994), 127-178.
- Ekmekci, Perihan Elif. "An Increasing Problem in Publication Ethics: Publication Bias and Editors' Role in Avoiding it". *Medicine, Health Care and Philosophy* 20/2 (2017), 171-178. DOI:10.1007/s11019-017-9767-0.
- Foegen Nicole - Zimmerman, Susan. "Research Integrity: Perspectives from Austria and Canada". *Handbook of Academic Integrity*. ed. Tracey Bretag. 809-821. Berlin: Springer Science+Business Media, 2016.
- Gore, Alka. vd. "Application of Biostatistics in Research by Teaching Faculty and Final-Year Postgraduate Students in Colleges of Modern Medicine: A Cross-Sectional Study". *Int J Appl Basic Med Res* 2/1 (Jan 2012), 11-6. DOI: 10.4103/2229-516X.96792
- Gore, Sheila vd. "Misuse of Statistical Methods: Critical Assessment of Articles in BMJ from January to March 1976". *Br Med J*. 1/6053 (Jan 1977), 85-7. DOI: 10.1136/BMJ.1.6053.85
- Hafstad, Anne - Moe, Ingeborg. "Ferdig Som Lege", *Aftenposten*. Erişim 22.08.2022. <https://web.archive.org/web/20110523203804/http://www.aftenposten.no/helse/article1541181.ece>
- Halebî, İbrâhîm b. Mustafa. *Haşiyetül-Halebî ale'-Dürri'l-Muhtar*. Dişad: Câmi'atu'l-Melik Su'ûd, Yazma Eser bölümü, 1194, 1-347.
- Harîf, Raşûd b. Muhammed. "en-Nezâhetü'l-İlmiyye fi Buhûsine'l İlmiyye". *el-İktisâdiyye Sitesi*. Erişim 15 Ağustos 2022. <https://www.aleqt.com/2015/06/07>
- Haskefî, Muhammed b. Alî. *ed-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*. thk. Abdulmun'im Halil İbrâhîm. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Huraşî, Muhammed, *Şerhu'l-Huraşî 'âla Muhtasari Halîl ve 'Aleyhi Hâşiyetu'l-'Adevî*. 8 Cilt. Kahire: el-Matba'atu'l-Bûlâkiyye, 1371/1899.
- Israel, Mark - Drenth, Pieter. "Research Integrity: Perspectives from Australia and Netherlands". *Handbook of Academic Integrity*. ed. Tracey Bretag. 789-808. Berlin: Springer Science+Business Media, 2016.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn. *el-'Ukûdû'd-dürriyye fi tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn. *Hâşiyetu İbni 'Âbidîn (Reddu'l-Muhtâr Alâ Dureri'l-Muhtâr)*. 13 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Albâbî, 1966.
- İbn Hacer el-Heytemi, Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l Ticariyye, 1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *Bedâ'i'u'l-fevâ'id*. thk. Ali Umrân. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Samî Selame. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1999.

- İbn Müflih, Burhânuddîn Muhammed b. Müflih. *el-Furû ve Tashîhu'l-Furû*. thk. Abdullâh et-Turkî. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- İbn Müflih, Şemsüddîn Muhammed b. Müflih. *el-Âdâbü'ş-şer'iyye*. 3 Cilt. Riyed: Dâru Alemi'l-Kütüb, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Vefîd Muhammed b. Ahmed. *el-mesâ'il*. thk. Muhammed el-tickânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1993.
- İbnu'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-Âlemin*. thk. Meşhûr Âl Süleymân. 7 Cilt. Cidde: Dâr İbni'l-Cevzî, 2002.
- İbnü Hacer, Ahmed b. Alî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1957.
- İbnü Kudâme, Abdullâh b. Ahmed. 1997, *el-Muğni Şerhu Muhtasari'l-Harkî*. thk. Abdullâh et-Turkî. 15 Cilt. Riyad: Dâr 'Âlemi'l-Kutub, 1997.
- İbnü Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, ts.
- İbnü Nuceym, Ömer b. İbrahim. *en-Nehru'l-fâik şerhu kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed İ'nâye. 3 Cilt. Beyrut: daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik*. thk. Zekeriyâ 'Umeyrât. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid, *Şerhu Fethi'l-Kadîr li'l-Acizi'l-Fakir*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1970.
- İbnü'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Daru't-Turas, ts.
- İlîş, Muhammed b. Ahmed. *Fethu'l-'aliyyi'l-mâlik fî'l-fetvâ 'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik (Fetâvâ Muhammed 'İlîş)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İlîş, Muhammed b. Ahmed. *Minehu'l-celîl 'alâ Muhtaşari'ş-Şeyh Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Johal, Jaspreet vd. "Beware of the Predatory Science Journal: A Potential Threat to The Integrity of Medical Research". *Clinical Anatomy* 30/6 (2017), 767-773. doi: 10.1002/ca.22899
- Kalyûbî, Ahmed - Umeyra, Ahmed. *Hâşiyetâ Kalyûbî ve Umeyre Ale Şerhi'l-Mahallî li'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Karâfî, Ahmed b. İdrîs, *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kelland, Kate. "UPDATE 2-Nature Journal Retracts Stem Cell Paper Citing Critical Errors". *Reuters*. Erişim 16.08.2022. <https://www.reuters.com/article/health-stemcells-retraction-idUSL6N0PD2UG20140702>
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim İtfîş. 20 Cilt. Kahire: daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Madsen, Jørn "Jon Sudbø". *denstoredanske.dk*. Erişim 22.08.2022. https://denstore danske.lex.dk/Jon_Sudb%C3%B8
- Martin, Alexander. "Alexander, Japanese Stem-Cell Scientist Yoshiki Sasai Commits Suicide". *Wall Street Journal*. Erişim 16.08.2022. <https://www.wsj.com/articles>

/japanese-stem-cell-scientist-yoshiki-sasai-is-dead-1407206857

- Mâverdi, Alî b. Muhammed. *el-Hâvî el-Kebîr*. thk. Âdil Abdül-mevcûd, Alî Mu'avvid. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'lîlmiyye, 1999.
- Merginânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye*. thk. Talâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.s.
- Merverrûzî, Hüseyin b. Muhammed. *et-Ta'likâ (et-Ta'liku'l-kebîr)*. thk. Âdil Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz. 2 Cilt. Mekke: Mektebetu Nizar el-Baz, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîl'i'l-Muhtâr*. nşr. Mahmûd Ebû Dakîka. 5 Cilt. Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1937.
- Mevvâk, Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) Muhtaşarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Montori, Victor vd. "Publication Bias: A Brief Review for Clinicians". *Mayo Clinic Proceedings* 75/12 (December 2000),1284-1288.
- Munazzamatü'l-Mü'temeri'l-İslami. *Kararat ve Tavsiyatu Mecma'i'l-Fikhi'l-İslami*. Cidde: Mecmaü'l-Fikhi'l-İslami, 2020.
- Müeyyedzâde, Abdurrahman Efendi. *Mecma'u'l-fetâvâ (Mecmû'atü İbni'l-Mü'eyyed)*. Diyar: Câmî'atu'l-Melik Su'ûd, Yazma Eser bölümü, 6941, 1-132.
- Nefrâvî, Ahmed b. Ğânim. *el-Fevâkihu'd-devvânî alê Risâleti İbni Ebî Zeyd el-Kayravânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. thk. Züheyr Çavış. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebül İslâmi, 1991.
- Râfiî, Abdülkâdir b. Mustafa. *Takrîrâtü'r-Râfiî 'alâ Redd'i'l-muhtâr (et-Tahrîrü'l-muhtâr li-Redd'i'l-muhtâr)*. 2 Cilt. Beytur: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1324/1906.
- Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed. *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*. nşr. Âdil Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Ramlî, Muhammed b. Ahmet. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc ve Ma'ahû eş-Şebrâmlisî ve'l-Mağribî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Ruhaybani, Mustafa b. Sa'd. *Metalib Ulin Nuha fi Şerhi Gaytil Münteha*. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebül İslâmi, 1994.
- Sa'adullah, Ebu Bekir Halid. "el-Mecellatü'l-Müstensaha". *eş-Şurûk el-Cezâiriyye*. Erişim 17 Ağustus 2022. <https://shortest.link/8wKZ>
- Sefârîni, Muhammed b. Ahmed. *Gizâ'ul Elbab Şerhu Manzûmatul Âdâb*. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1993.
- Sutton, Alex vd. "Empirical Assessment of Effect of Publication Bias on Meta-Analyses". *British Medical Journal* 320/7249 (Jun 2000), 1574-1577. DOI: 10.1136/BMJ.320.7249.1574
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Thiese, Matthew vd. "The Misuse and Abuse of Statistics in Biomedical Research".

Biochem Med. 25/1 (2015), 5-11. DOI: 10.11613/BM.2015.001

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şâhih (Sünenü'tTirmizî)*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Kahire: Şirketü Mektebeti Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

UAK, Üniversitelerarası Kurul Başkanlığı. "2022 Mart Dönemi Bilim Alanları Anahtar Kelimeler". Erişim 18 Temmuz 2022. https://www.uak.gov.tr/Documents/docentlik/2022/2022-mart-donemi/2022M_BilimAlanlariAnahtarKelimeler_01032022.pdf

YKBAYEY, Yüksek öğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi. Türkiye: Yüksek öğretim Kurulu, 2016. Erişim 23 Temmuz 2022. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Kurumsal/mevzuat/bilimsel-arastirma-ve-etik-yonetmeligi.aspx>

Zeyla'î, Osmân b. Alî. *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'l-Hakâik*. 6 Cilt. Kahire: Bulak Matbaası, 1313/1895.

12. ve 15. Yüzyılda el-Ezher'e İlmî Yolculuklar ve Bunun Batı Afrika'daki Bilimsel Gelişmeye Etkisi

Öz: Kültürel gelişimin ve bilimsel üstünlüğün dinamiklerinden biri bilim adamlarının ve öğrencilerin, ilim öğrenmek ve deneyim kazanmak amacıyla dünyanın dört bir yanına yayılmış ilim merkezleri arasında yaptıkları gezi ve seyahatlerdir. Memlûklerin döneminde bilimsel ve kültürel aydınlanmanın en önemli merkezlerinden biri Mısır'daki Ezher-i Şerif'tir. O dönemin yöneticilerinin buradaki eğitim faaliyetlerine harcama yapmaları, burs ve barınma sağlamaları ve hocalara yüksek maaşlar vermeleri nedeniyle, bütün İslam ülkelerinden ilim talebeleri Ezher'de eğitime teşvik edilmişlerdir. el-Ezher, Batı Afrika'dan gelen ilim talebelerini cezbetmiş, öğrenciler; yolculuk meşakkatine katlanarak Arap dili, dini ilimleri ve diğer alanlarda ilimleri öğrenmek için Ezher'e gelmişlerdir. Bunlar, Batı Afrika'da eğitimle ilgili ve fikri kalkınmaya büyük oranda etki etmiş ustatlar olmuşlardır. Dolayısıyla bu bölgede büyük bir bilimsel faaliyet meydana gelmiştir. Araştırmamız bu bölgeden Ezher'e teknik ve İslami bilgi elde etmek amacıyla gelen Afrikalı ilim talebelerinin ve âlimlerin yolculuklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Yolculuk, Batı Afrika, el-Ezher, Kültürel değişim.

The Scientific Journey to al-Azhar in the 12th and 15th Centuries and Its Impact on Scientific Development in West Africa

Abstract: One of the dynamics of cultural development and scientific superiority is the trips and travels of scientists and students between scientific centers spread around the world to learn science and gain experience. One of these science centers is Azhar Sharif in Egypt, one of the most important centers of scientific and cultural enlightenment during the Mamluks period. Because the administrators of that period spent on educational activities there, provided scholarships and accommodation and paid high salaries to the teachers, science students from all Islamic countries were encouraged to study in Azhar. Al-Azhar attracted science students from West Africa. They came to Azhar to learn the Arabic language, religious sciences, and other sciences by enduring the hardships of traveling. Therefore, a tremendous scientific activity has occurred in this region. Our research aims to reveal the journeys of African science students and scholars who came to Azhar from West Africa to obtain technical and Islamic knowledge.

Keywords: Education, Journey, West Africa, al-Azhar, Cultural change.

**Mohamadou
Aboubacar**
MAIGA* 

** Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı. E-posta: f.maiga85@gmail.com, ORCID. ID: <http://orcid.org/0000-0001-7586-2754>.

Giriş

Batı Afrika sultanları, Memlûkler döneminde Mısır'la güçlü ilişkiler kurmuş, iki bölge arasındaki ticaret, kültürel ilişkilerin artmasını teşvik eden etkenlerden birisi olmuştur. İki bölge arasında ticari mübadele sürecinin gelişmesi, malların trampa edildiği ticaret merkezlerinin varlığıyla sonuçlanmıştır. Bu merkezler aynı zamanda hem Mali ve hem de Songhay krallıklarının kültür merkezleri haline gelmiştir. Kitap mübadelesi, iki bölgeyi birbirine bağlayan en önemli kültürel göstergelerden biridir. Çünkü Mısır'dan ticaret kabileleri aracılığıyla bölgeye, çok sayıda kitap getirilmiştir. Kitap ticareti, diğer herhangi bir ticaretten elde edilen kârdan daha fazla kâr sağlamaktadır.¹

Batı Afrikalı padişahlar iki bölgenin sahip olduğu yakın ve dostane ilişkiler adına, bilginleri ve ilim talebelerini İslami ilimler öğrenip ardından da İslam kültürünü yaymak üzere vatanlarına dönmek amacıyla Mısır'a yolculuk yapmaya teşvik etmiştir. Bu sebeple İslami kaynakların zikrettiğine göre, Kanem Borno İslam İmparatorluğu'nun hâkimi Sultan Berri b. Donam, 1241 yılında eğitim için Ezher'e bir öğrenci grubu göndermiş, onlar için konut yaptırmış ve onlara büyük miktarda vakıf tahsis etmiştir. Mısır halkı verilen bu önemi ve Ezher'e, Borno'dan çok sayıda öğrenci geldiğini görünce, Borno revakları olarak bilinen Ezher'deki revakları onlara tahsis etmiştir. Bu revaklar, 1952 yılında Mısır devrimine kadar öğrencilerin barınması olan misyonunu yerine getirmeye devam etmiştir.² Kaynaklar ayrıca Berri b. Donam'ın, hayatı boyunca iki kez hac yaptığını, her hac esnasında kendisine 300 âlim ve ilim talebesinin eşlik ettiğini, sayıları 900'e ulaşıncaya kadar onları Mısır'da bıraktığını eklemektedir. İlim ve irfan öğrenmek için Mısır'a talebe gönderen Mali İmparatorluğu'nun yöneticilerinin durumu da buna benzerdir.³ Bu durum, Ezher'de ilim halkalarını görmeleri için orada çoğunun yerleşmesine sebep olmuştur.

Bu çalışmanın amacı, bilimsel gezilerin Mısır ve Batı Afrika ülkeleri arasındaki entelektüel ve kültürel ilişkilerin güçlendirilmesinde oynadığı büyük rolü ve bunun, bölgede kültürel ve entelektüel hareketin canlandırılması, çeşitli bilimsel etkileşimler vasıtasıyla Müslüman ülkeleri arasında kültür birliği oluşturulmasına yaptığı katkıyı ortaya koymaktır.

Araştırma, şu soruların cevabını aramaktadır: Bu süreçte Ezher'in ilmi konumu

¹ Ahmed Baba Timbukti, *Neylû'l-İbtihâç bi'tatırizid-dîbâç* (Trablus: Dârü'l-Kitab, 1989), 15.

² Muhammed Bekri, *el-Mugarrîb fi zikri bilâdi İfrikya ve'l-Mağrip* (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiye, 2013), 70.

³ Abdül-Celil eş-Şâtîr, *Tarihu ve Hadaretü's-Sudan eş-Şarkî ve'l-evsat fi'l-karnî's-sâbi' ila'l-karnî't-tâsi aşera li'l-milâdi* (Kahire: Heyetu'l-Mısıriyetü'l-Âmme li'l-Kitap, 1972), 423.

neydi? Afrikalı âlimlerin ve öğrencilerin Ezher'e gidişlerinin arkasında yatan sebepler ve etkenler nelerdir? Mısır'a daha çok hangi Afrika ülkelerinden öğrenci gelmiştir? Öğrencilerin, öğrenmeye çalıştığı farklı ilimler nelerdir? Ezher'e İslam ilimlerini ve akli ilimleri öğrenmek için gelen bu âlim ve talebelerin en meşhurları kimlerdir?

Araştırma, bir giriş ve sonuca ek olarak, konunun üç bölüme ayrılmasını gerekli kılmıştır. Birinci bölüm, Ezher'in ilmi konumunu, öğrencilerin burada ilim öğrenmeye geliş sebeplerini ele almaktadır. İkinci bölüm, Ezher'de okutulan akli ve nakli ilimlerin incelenmesine ayrılmıştır. Üçüncü bölüm ise Ezher'de okutulan en önemli kitaplara, burada öğrencilere verilen ilmi icazetlere değinmektedir.

1. el-Ezher'in İlmî Konumu ve Öğrencilerin Orada Eğitim Görmelerinin Nedenleri

Bu bölümde el-Ezher'in inşası, bilimsel konumu ve Afrikalı öğrenciler Tunus'taki Kayravân ve Fas'taki Karaviyyîn Üniversitesi gibi ilmi merkezler yerine Ezher'i tercih etmelerinin sebeplerinden bahsedilecektir.

1.1. el-Ezher: İnşası, Gelişimi ve Bilimsel Konumu

Ezher, 359/969 yılında Fatımi Halifesi el-Muiz li dini'llah Cevher es-Saklî (öl. 381/991) tarafından inşa edilmeye başlanmış ve iki yıl içinde 361/971 tarihinde tamamlanmıştır. İnşanın amacı, Fatımi Devleti'nin manevi egemenliğine bir simge oluşturmaktır.⁴ Ezher-i Şerif adı, Hz. Peygamber'in kızı Fatıma'nın lakabı olan ez-Zehra'ya atfedilir. Onun ismi sadece bu camiye (Ezher) verilmiştir. Bazıları bu ismin Kahire kurulduğunda inşa edilen ayrı bir cami adı ez-Zehra'ya nisbet edildiğini, bu caminin Kahire Camii olarak da bilindiğini söylemiştir.⁵

Fatımi Halifesi el-Aziz Billah (öl. 389 / 996), Ezher'i; dini seremonilerin yapıldığı bir camiden fıkıh, dil, edebiyat, nahiv, kıraat, mantık, tabiat bilimleri ve matematik gibi bilimlerin okutulduğu ve Fatımi mezhebiyle amel eden bir Şii medresesine dönüştüren ilk kişi kabul edilir. Halife, İslam dünyasının her tarafından gelen ilim öğrencilerine maddi ve manevi destek veren ilk kişidir.⁶

⁴ Muhammed Cemalettin, *Mısır fi asrı'd-Devleti'l-Fatımiye* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriye, 1960), 31.

⁵ Celalettin, Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi tarihi Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl (Mısır: Dâru ihyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967), 1/154.

⁶ Muhammed Hefâcî ve Ali Suphi, *el-Ezher fi elfi âm* (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriye li't-Turâs, 2012), 38.

Fatımi Devleti yöneticileri, Ezher'de bilimsel faaliyetin zenginleştirilmesine etkin bir şekilde katılmış; bu faaliyet, Fatımi Halifesi el-Aziz billah ve veziri Yakup b. Kales'in büyük teşvikleri ve yaklaşık 35 öğrencinin katılımıyla başlamıştır. Bu tarihte Ezher sadece erkeklere mahsus olmayıp, kadınlar da eğitim görmüştür. Ezher'in eğitici rolü Mısırlılarla sınırlı kalmayıp, revakları arasında daha fazla âlimden ve ilimden yararlanmak üzere Mısır dışından gelenleri de kapsamıştır.⁷ Fatımiler zamanında Ezher'de eğitim, halkalar şeklinde gerçekleşmiştir.⁸ Bu dönemde Ezher sunduğu dinî ve bilimsel hizmetlere ek olarak, önemli toplantılar, resmi kutlamalar gibi devletteki resmi hayatın yürütüldüğü merkezidir.

Ezher-i Şerif, devletin camisi ve Şîî fıkhnın eğitim enstitüsü olması itibarıyla Fatımi Devleti tarafından resmi ihtimama mazhar olmuştur. Halife Adid li dinillah'ın (öl. 555/1171) veziri olan Selahaddin el-Eyyubi, Ezher'de cuma namazı kılınması da dâhil tüm Fatımi simgelerini iptal etmiştir. Bu da öğrencilerin Ezher'e gelişlerinin azalmasına neden olmuş,⁹ böylece Selahaddin el-Eyyubi Şîî yayılcılığına karşı aldığı önlemler sebebiyle bilimsel faaliyetlere ket vurmuştur.

1.2. Öğrencilerin Ezher'e Yaptıkları Yolculuğun Nedenleri

Seyahat (rıhla), geniş anlamıyla, belirli bir amacı gerçekleştirmek üzere bir mekândan diğere seyahat (irtihal) ve gitme (intikal) kelimelerinden türetilmiştir. Mu'cemü *Mekâyisi'l-Luga* ve *Lisânü'l-Arap*'a göre seyahat *rıhla* kelimesi, yolculuğa çıkma anlamına gelen (رحل) kelimesinden alınmıştır. Develerin seyahat, yük taşıma ve yolculukta güçlü olmaları anlamına gelir.¹⁰ Bundan, ilim öğrenme ve bu konuda sebat etmeyi de kapsayacak şekilde seyahat türleri ve kalıpları oluşmuştur.

Bilimsel yolculuğun nihai amacı, dünyanın herhangi bir bölgesine gidip daha fazla ilim elde etmektir. Bu süreçte genel anlamda Batı Afrika'dan Mısır'a, özellikle de Ezher'e yapılan bilimsel seyahatlerin çeşitli doğal ve siyasi sebeplerini şöyle sıralamak mümkündür:

⁷ Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sulûk li'ma'rifeti duveli'l-mulûk*, thk. Muhammed Abdulkadir (Beyrut: Dârü'l-Kutubü'l-İlmiye, 1997), 1/556.

⁸ Ahmed Mahmud Avf, *el-Ezher fi elfi âm* (Kahire: Mecmau'l-buhûsi'l-İslamiye, 1970), 71.

⁹ Mahmud Abdülgani, *et-Ta'lim fi Mısır zemene'l-emeviyyîn ve'l-Memalik* (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1984), 66.

¹⁰ Ahmed İbn Fâris, *Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 2/497; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap* (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1994) 11/274.

1.2.1. Doğal Sebepler

Batı Afrikalı öğrencileri ilim öğrenmek için el-Ezher'e gelmeye iten doğal sebepler arasında, Batı Afrika ülkeleriyle Mısır'ı bağlayan hac yolu üzerinde gerçekleşen coğrafi bağlardır. Mısır, Mekke'ye hac farızasını eda etmek üzere giderken, /pek çok Batı Afrikalı insanın uğrama yeridir. Dolayısıyla Mısır, bu bölgeden Hicaz'a gidenler için ana güzergâh kabul edilmektedir. *Takrûri Hac kafilesi* olarak bilinen Batı Afrika ülkelerinden gelen hac kabileleri, sultanlarını ve bu bölgeden gelen halkı içermektedir. Bu insanların ülkelerinden Kahire'ye gittikleri yollar birden fazla idi. Batı Afrika ülkelerinin hacılarını taşıyan yolların en önemlisi, Sultan Mansa Musa ve Sultan Askiya Muhammed'in geçtiği yollardı. Bunların seyahat güzergâhları şöyledir:

1.2.1.1. Mansa Musa'nın (öl. 737/1337) Hac Yolu

Sultan Mansa Musa, İbn Haldun'un anlattığı gibi Mali'nin başkenti Niyani'den başlayıp Timbuktu'ya, ardından Valata'ya, oradan Tawat'a ve sonra da Gidamis'a giden hac yolunu kullanmıştır. Bu yolun bir bölümü, Mısır'da piramitlere, Sina üzerinden kara yoluyla Mekke'ye ulaşıyordu.¹¹ Bu yolun tarihteki büyük şöhreti, Sultan'ın 1324 tarihinde başladığı hac seyahatinden kaynaklanmaktadır. Bu seyahat esnasında Sultan'ın beraberinde köleler, ordu ve maiyetinden oluşan yaklaşık 60 bin kişi vardı. Bunlar beraberlerinde büyük miktarda altın taşıyorlardı. Bu yolculuk esnasında 4000 mil den daha fazla (6400 km den daha fazla) yol kat etmişler ve yolculuk bir yıla yakın sürmüştü. Sultan Medine'den aldığı kitaplarla, Sahra Altı Afrika'da yer alan bölgelerde ve özellikle de batısında ilim ve kültürün başkenti Timbuktu'ya dönmüştür.

1.2.1.2. Askiya Muhammed'in (öl. 944/1538) Hac Yolu

Sultan Hacı Askiya Muhammed, hacca gitmek üzere 902/1496 tarihinde yola çıktı. Tarihi kaynaklar onun hacca giderken izlediği rotadan söz etmez, fakat onun İskenderiye'den geçerek Kahire'ye giden yolu izlediğine dair işaret bulunmaktadır.¹² Askiya Hacı Muhammed'in, çöl yolunu izlediği ve İskenderiye'de çölden ayrıldığı kabul edilmektedir. Çünkü Songhay devletinin başkenti Gao, Timbuktu'nun doğusunda kalmaktadır. Varsayımına göre, Askiya

¹¹ Abdurrahman İbn Haldûn, *el-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber* (Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Lübnânî, 1999), 5/932; Muhammed b. Abdillâh İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzâr fi Garâ'ibi'l-emşâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr* (Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Ulûm, 1987), 2/707.

¹² Mahmud Ka't, *Tarihul-Fettâş fi ahbâri'l-büldâni ve'l-cuyûş* thk. Âdem Bamba (Lübnan: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2014), 34.

Muhammed'in hac yolu, Gao - Agadez – Fazan –Ucla –İskenderiye - Kahire, ardından da Sina üzerinden Mekke'ye giden kara yoludur.¹³

Batı Afrika sultanları için hac, geçtikleri ülkelerdeki muadilleriyle görüşmek, İslam dünyasındaki güç merkezleriyle iletişim kurmak, onlarla hediyeleşmek ve yazışmak, idari ve yönetim konusunda sistemlerini almak bakımından uygun bir vesile idi. Nitekim hac yolculuğunun Batı Afrika ülkeleri üzerinde çok büyük kültürel etkisi mevcuttu. Zira sultanlar Kahire'de bulunmayı, ülkeleri için birçok dini eser satın almak için fırsat bildiler. Bunu, okumak için Ezher'e giden birçok öğrencinin seyahati izlemiştir.¹⁴

1.2.2. Siyasi Sebepler

Mısır'ı Batı Afrika'ya bağlayan doğal bağlara/nedenlere ek olarak, bu ülke halkını Ezher'de öğrenim görmek ve âlimleriyle buluşmak amacıyla Mısır'a gelmeye teşvik eden şu siyasi sebeplerden de söz edilebilir:

1.2.2.1. Siyasi İstikrar ve Bu Dönemde Mısır'ın Güvenli Bir Yer Olması

Abbasî hilafetinin Bağdat'ta Moğolların (Tatarların) eliyle yıkılması, ayrıca Endülüs'teki pek çok şehrin İspanyol Hıristiyanların eline geçişi, Mısır'ın ilim ve âlimler için bir üs olmasında, dolayısıyla da kendilerini güvende hissetmeleri sebebiyle pek çok âlimin buraya hicret etmesinde büyük bir rol oynamıştır.¹⁵ Bu dönemde Mısır'da siyasi istikrar ve bunun yaygın oluşu, Mısır'ın bilimsel konununun gelişmesi ve pek çok Mısırlı âlimin meşhur oluşu pek çok Afrikalı öğrencinin buraya gelmesiyle sonuçlanmıştır.¹⁶ Nitekim Memlûk sultanlarının bilim politikası, Afrikalı öğrencileri çekmeye yardım etmiştir. Çünkü onlar ilme ve ilim öğrencilerine destekte yarışmış, âlimlere ve öğrencilere birçok burs, hibe ve hediye vermişlerdir.¹⁷

¹³ İbn Haldûn, *el-Iber*, 6/418.

¹⁴ Takiyyüddin Makrîzî, *ez-Zehabü'l-mesbûk fi zikrî men hacce mine'l-hulefâi ve'l-mülûk* thk. Cemalüddin eş-Şeyyâl (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1955), 113.

¹⁵ Seyyid Ahmed Bâz, *el-Hayâtü'l-ilmîye ve's-sekâfiyye fi'bilâdi's-Sudânî'l-garbi fi asri devletey Mali ve Songay (h.638-999)* (Kahire Üniversitesi, Ma'hedü'l-buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-İfrikîye, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 158.

¹⁶ Abdurrahman Abîd, *el-Anâsiru's-Sudaniye fi Mısır el-İslamiye ve davruhâ es-Siyasi ve'l-Hadâri hatta nihâyeti asrî'l-memâlik* (Kahire: Aynü's-Şems Üniversitesi, Külliyyetü'l-Benât, Doktora Tezi, 1983), 193.

¹⁷ Muhammed Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi'mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'* (Kahire: Heyetü'l-Mısıriyetü'l-Amme li'l-Kitap, 1348), 1/283.

1.2.2.2. Bu Dönemde Mısır'da Abbasî Halifeliğinin Yeniden Canlandırılması

Mısır'da hicrî 3. asırda Abbasî halifeliğinin canlandırılmasının, Memlûkler döneminde Mısır'ın bilimsel ve siyasi konumunun yükselmesinde bariz bir rolü vardır. Çünkü Mısır'ın, ilmî liderliğinin yanında siyasi liderliği ve önderliği söz konusuydu. Mısır, Abbasî hilafetinin canlandırılmasından itibaren İslam âleminin kalbi haline gelmiştir. Memlûkler döneminde Harem-i Şerif hâkimiyetiyle birlikte Mısır, Batı Afrika'dan buraya gelenler için uğrak yeri oldu. Dolayısıyla burası, Ezher'in vatanı ve hilâfet merkezi olmuştur.¹⁸

1.2.2.3. Bu Dönemde Mısır'da Afrikalı Öğrencilere Tahsis Edilen Vakıflar

Memlûkler dönemi çeşitli sistem ve faaliyetler açısından büyük bir gelişmeye ve refaha sahne olmuştur. Gelişme kaydedilen faaliyetler arasında vakıf sistemi de bulunmaktadır. Bu sistem Mısır'da köklü ve yaygın idi. Memlûk sultanları ve onların emirleri, çeşitli ilmi derslere harcanmak üzere Ezher için vakıf tahsisinde yarışıyorlardı.¹⁹

Memlûk sultanları döneminde, Mısır'da Ezher'de öğrenim görmek için bulunan Afrikalı öğrenciler; Sultan Eşref Kayıtbay el-Mahmudî'nin, Kur'ân ve Arap hattını öğrenecek fakir ve yetimlerin yetiştirilmesi için kurduğu, Emir Gatamış'ın Afrika halkının sağlık ve tedavisi için desteklediği eğitim vakıfları Bimaristanat vakıfları gibi vakıflara rastlamaktayız.²⁰

1.2.2.4. Mısır Hükümdarları ve Bilginleriyle Batı Afrika Hükümdarları ve Bilginleri Arasındaki Yazışmalar

Bu dönemde dikkat çeken bir husus da Mısır yönetimiyle Batı Afrika hükümdarları arasındaki mektuplaşmalardır. Memlûk sultanlarıyla Mali ve Songhay hükümdarları arasındaki karşılıklı yazışmalar; Sultan Mansa Muhammed'in, farz haccı eda için gidişi sırasında Mısır'a gelişinin önünü açan, Sultan Nazır Muhammed b. Kalavun'a gönderdiği mektup ile;²¹ Kanem ülkesinin sultanlarından Memlûk Sultanı ez-Zahir Berkuk'a gönderilen mektup

¹⁸ Selim, Muhammed Rızık, *el-Edebü'l-Arabi ve târihuhi fi asrî'l-memâlik ve'l-Osmaniyyîn ve'l-asrî'l-hadîs* (Kahire: Dârü'l-Kitabî'l-Arabi, 1957), 9.

¹⁹ el-Afifi, Abdülhalik, *el-Evkâfu ve devruhâ fi'l-hayati'l-iktisâdiye fi Mısır h. 923-1069* (Kahire: Kahire Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek lisans Tezi, 1985), 157.

²⁰ Gâde, bint. Abdullah. *el-Beymarstânâtu evdâuha ve âsârûha fi'l-asrî'l-Memlûki, dirâsetün hadariye* (Riyad: İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, 2006), 4.

²¹ Şehabeddin Ömerî, *Mesâlikü'l-emsâr fi memâliki'l-emsâr* thk. Mehdi en-Necm ve Kâmil Selman (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiye, 2010), 2/497.

bunlara birer örnektir. Bu son mektup, her yönden Batı Afrika ile Mısır arasındaki kültürel bağların sağlam ve verimli olduğunu güçlü şekilde göstermektedir.²² Ayrıca Songhay yöneticisi Askiya Muhammed'in Mısırlı âlim Celalettin es-Suyûtî'yle, pek çok genel konuyu ele alan yazışmaları mevcuttur.²³ Ezher, fikhî konulardaki belirleyicilik rolü sebebiyle Batı Afrika'nın dini hayatı üzerinde yönlendirici bir konuma sahiptir.

Bu sebeple, Afrika bölgesi bize Ezher'in, Batı Afrika halkının yaşadığı fikhî sorunlardan pek çoğunu etkilediğini göstermektedir.²⁴ Yine bu yazışmalardan şu anlaşılmaktadır ki, Ezher'in bilimsel rolü sadece Batı Afrika'dan buraya gelen öğrencilerle sınırlı olmayıp, âlimlerin yazışmaları sayesinde doğru dini bilgi, bazı eylem ve davranışlar karşısında dini hayatına kadar uzanmaktadır. Bunlar, Afrikalı öğrencileri Mısır'a gelmeye, Ezher'de okumaya ve Mısır âlimleriyle buluşmaya iten sebeplerden bazılarıdır.

2. Bu Dönemde Ezher'de Okutulan Akli ve Nakli İlimler

Ezher, İslam kültürünü koruma ve yayma vazifesini üstleniyordu. Bu nedenle eğitim konusunda en meşhur ilmi merkeziydi. Bu, Ezher'de okutulmakta olan ve eğitim için Mısır'a gelen Afrikalı öğrencilerin yöneldiği tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, tevhit, akâid gibi nakli ilimleri yanı sıra nahiv, sarf, belagat, dilbilimi ve edebiyat gibi Arap Dili ile ilgili ilimleri, felsefe, mantık, matematik, coğrafya gibi akli ilimleri kapsamaktadır. Afrikalı âlimlerin yetkin olduğu bazı bilimleri de buna ilave etmek gerekir.

2.1. Öğrencilerin Okuduğu Nakli İlimler

İlim geleneğimizde naklî ilimler olarak ifade edilen tefsir, hadis, fıkıh, akâid vb. bilim ile ifade edilemeyen ilimlerdir. Deney ile kanıtlanamaz ve ispat edilemez kavramlardır. Bu ilimlerin tamamının menşei, Kur'an ve Sünnetten oluşan hükümlerdir. Bu bağlamda Ezher'e öğrenim için gelen Afrikalıların okudukları nakli ilimler kıraat, tecvit, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlere temas etmekte fayda vardır.

²² Fadıl Kulud Dakko, *es-Sekâfetü'l-İslamiyye fi çad fil'asri'z-zehabi li'imparatoriyeti Kanem* (Çad: İslami Çağrı Fakültesi, 1998), 243.

²³ Celalettin Suyûtî, *el-Hâvî li'l-fatâvâ* (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1982), 3/441.

²⁴ Kâne, Âdem. "Mezâhiru'l-ittisâlatu'l-İfrikriyye ve's-Sekâfiyye beyne şimali İfrikriya ve vesatî's-Sudan" *Mecelletü'l-Buhusi' t-tarihiyye* 1 (Haziran 1981), 20-58.

2.1.1. Kıraat ve Tecvit İlmî

Afrikalılar bu ilimle ilgilenmiş, fakat yedi farklı kıraat olduğunu bilmelerine rağmen, diğer Müslümanlar gibi kıraatlerin sayısında ihtilaf etmişlerdir. Mısır'daki Afrikalı âlimlerin önde gelenlerinden, Kur'an kıraati okutan ve Raşit Camii adıyla bilinen bir camisi bulunan Raşit b. Abdullah et-Takrûri (öl. 796/1378) başta olmak üzere birçok Afrikalı âlim ortaya çıkmıştır.²⁵ Yine el-İz et-Takrûri adıyla tanınmış Muhammed Ahmed b. Osman b. Abdullah et-Takrûri (öl. 857/1453) kıraat okutan âlimlerden biri olarak meşhur olmuştur.²⁶ Bu şekilde kıraat ve tecvit ilmi, Ezher'de öğrenim görmüş Afrikalı âlim ve öğrenciler tarafından büyük bir ilgiye mazhar olmuş ve birçok âlim bu Kıraat ilminde temayüz etmiştir.

2.1.2. Tefsir İlmî

Tefsir ilminde temayüz etmiş Afrikalılar arasında Timbuktu kadısı ve Songhay Krallığı âlimlerinin büyüklerinden Mahmud b. Ömer b. Muhammed Akyet (öl. 955/1548) de bulunmaktadır. Bu kişi, Mısır ve Hicaz bölgesinde bulunan Şeyh İbrahim el-Makdisî, Şeyh Zekeriya, Şeyh Kalkaşendî ve diğer âlimlerle buluşmuştur. Rivayete göre Mahmud Akyet 50 yıl süreyle ders okutmuştur.²⁷

2.1.3. Hadis İlmî

Hadis ilmi, ilim tahsili için Ezher'e gelen Afrikalılardan büyük bir ilgi görmüştür. Çünkü hadis eserleri Batı Afrika'da diğer kitaplardan daha fazla yaygınlaşmış ve aileler çocuklarına hadis öğretme hususunda çok hevesli olmuş, hadis ezberlemeleri karşılığında onları parayla ödüllendirmişlerdir. Hadis ilminde meşhur olan Afrikalılar arasında Ezher âlimlerinden okuduktan sonra şöhrete ulaşan, ilmini yayan, hadis ilminde parlayan ve Şam'a gidip, burada kendi camisinde ilim öğretmeye başlamış Sabih b. Abdullah et-Takrûri (öl. 731/1330) yer almaktadır.²⁸ Bu âlimlerden birisi de İbn Cevzi'nin hocası Şeyh Necip'ten hadis dinlemiş ve Hicri 720 tarihinde Mısır'da eğitimle meşgul olmuş Abdülmelik b. Ali el Kanemî'dir.

²⁵ İbn-i Hacer Askalanî, *Enbâu'l-Gamre bi'enbâi'l-gamr*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: Lecnetü İhyâ-i't-Turâs, 1969), 2/582.

²⁶ Muhammed Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi'mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'* (Kahire: Heyetu'l-Mısriyetü'l-Amme li'l-Kitap, 1348), 2/3.

²⁷ Abdurrahman Saadî, *Târihu's-Sûdân* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 2012), 38; Ka't, *Tarihul-Fettâş*, 75.

²⁸ İbn-i Hacer Askalanî, *ed-Dürrü'l-Kâmine fi a'yâni'l-miati's-Sâmine* (Haydarabat: Tabaatu Dâiretü'l-Maarif'l-Osmaniye, 1349), 2/304.

2.1.4. Fıkıh İlmî

Fıkıh ilmi, Afrikalıların yararlandığı, dinî işleri kolaylaştırmak, ahval-i şahsiye konularında ve medeni muamelelerde aralarında hukuki kurallar koymak maksadıyla ihtiyaç duydukları nakli ilim dallarının en önde gelenlerinden biridir. Batı Afrika'da Malikî mezhebi hâkim olmuştur. Bir grup âlim bu alanda temayüz etmiş ve bu ilim dalında birçok eser yazılmıştır. Afrikalı en meşhur fıkıh bilgileri arasında, Muhammed b. Mahmud b. Ebubekir et Timbukti Bagayogo (öl. 1002/1593) yer alır. Ahmed Baba onun hakkında şöyle der: "Öğretme noktasında sabırlıydı, yeni başlayanı ve idraksizi hor germezdi." Bagayogo, Ezher'de ilim meclislerine katılmış, Nâsır el-Lakkanî, et-Tacûrî ve Muhammed el-Bekrî gibi meşhur âlimlere öğrencilik yapmıştır.²⁹

2.2. Öğrencilerin Ezher'de Okudukları Arap Dili ile İlgili İlimler

Afrikalı öğrenciler Ezher'de, Arap dili bilimi, sarf, nahiv, belagat, şiir ve nesir türüyle edebiyat kısımlarına ayrılan bilimleri okumaya yönelmişlerdir.³⁰ Ünlü tarihçi Abdurrahman es-Saadî, Batı Afrika'da yargı görevinde bulunmuş Afrikalı fıkıhçılardan ve âlimlerden uzun uzadıya söz etmiştir. Bu âlimlerden bir kısmı, fıkıh ve tefsirde bilgi sahibi olmaları yanında, Arap edebiyatında da büyük donanım sahibiydiler. Diğer İslami ilimlerin yanı sıra sarf, nahiv ve belagat ilimlerinde yetenekli bazı âlimler de vardır.³¹

2.2.1. Dilbilim

Bu âlimlerden bir kısmı dil biliminde öne çıkmıştır. Mesela bunlardan birisi Ebu Bekir Muhammed el-Cabritî'dir (ö.720/1320). Cabriti, Ezher'e gelmiş, geniş bilgisinden dolayı etrafına kitleleri toplamıştır. Onun ilmu'l-huruf yani harf bilimini bildiği söylenmektedir.³² Bu âlimlerden birisi de İbrahim b. Muhammed et Tuveyhî'dir (ö.739/1339). Tuveyhî, Gırnata'da yetişmiş ve okumuş, Mısır'a taşınmış ve Kanem ülkesine yerleşmiştir. Dil ve edebiyat biliminde söz sahibidir.³³

²⁹ Âbidîn Ahmed Fattûh. *el-Havâdiru'l-İslamiye fi garbi İfrikya fi'l-karneyni's-Sadis aşera ve's-Sabi aşera Tarihuha's-Siyasî ve'l-Hadârî ve'l-İktisâdî*. (Kahire: Kahire Üniversitesi, Ma'hedü'l-buhûs ve'd-Dirâsâtu'l-ifrikiye, Doktora Tezi, 1990), 233.

³⁰ Abdurrahman İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Muhammed Derviş (Dimeşk: Dâru Ya'rub, 2004), 514.

³¹ Saadî, *Târihu's-Sûdân*, 15.

³² Muhammed b. Abdurrahman Sahâvî, *ed-Davu'l-Lâmî li'ehli'l-Karnî't-tasî* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 11/83.

³³ Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/94.

2.2.2. Sarf ve Nahiv

Afrikalı öğrencilerin Ezher'deki dini ilimlerin yanı sıra zamanda Arap dil bilimi, özellikle de Mısır'da gelişmiş Arap dil ilimlerinin en önde gelelerinden kabul edilen nahiv ilmini de tahsil etmişlerdir. Öğrenciler nahiv ilmine, özellikle Batı Afrika'da meşhur olan Sîbeveyh'in el-Kitab'ına önem vermişlerdir. Sarf ve nahiv öğrenmek amacıyla Ezher'e giden öğrenciler arasından temayüz edenler olmuştur. Bunlardan birisi Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer b. Muhammed Akyet'tir. (ö.943/1536). Bu âlim, hacca gitmek üzere (890/1485) tarihinde Mısır'a gelmiş, aralarında Celalettin Suyûtî ve nahiv üstadı olan Halit el-Vakkâd el-Ezherî'nin de bulunduğu Ezher âlimlerinden bir grupla buluşmuş, onlardan ilim alıp istifade etmiştir. Sonra Batı Afrika'ya dönmüş, burada ders okutmuş, kendisinden de pek çok kimse yararlanmıştı. O zamandaki Mısır Sultanı kendisinin memleketinde ikamet etmesini talep etmiş, fakat o bunu kabul etmemiştir.³⁴ Meşhur tarihçi Abdurrahman es-Saadî, onun hakkında şöyle der: "Arkasında vefat ettiğinde yedi yüz cilt eser bırakmıştır."

Ezher'e taşınan ve sarf ve nahiv alanında söz sahibi olanlardan birisi, Muhammed b. Mahmud b. Ebubekir et-Timbuktî'dir (ö.1003/1595). Bu âlim, Mısır'a gelmiş, burada Ezher âlimleriyle görüşmüş, haccetmiş, ardından ülkesine dönmüştür. Ahmed Baba onun hakkında şöyle demektedir: "Kendisi ondan bir gün nahiv kitabı istemiş, evinde araştırmış, orada bulduğu her şeyi ona vermiştir." Memleketin her köşesinden öğrenciler ona gelmektedir.³⁵ Ezher öğrencileri arasında Ebu Muhammed Abdullah b. el-Fakih Ahmed Yara (öl:?) da vardır. Bu âlim, devrinde müftü, mütevazı bir nahiv dil âlimi idi. Kuran ilimleriyle ve isnat silsilesinin güvenilirliğini tespitle meşhur olmuştur.³⁶

2.2.3. Beyân ilmi

Ezher'e gelen öğrencilerin öğrendikleri dil bilimlerinden biri de beyân (belagat) ilmidir. Çünkü bu bilim kelimelerle ilgili olup, onunla kelimenin işaret ettiği mâna anlaşılmaktadır. Bu bilimin faydası, Kuran'ın i'câzını anlamada ortaya çıkmaktadır. Bu âlimlerin, bu asırda Kur'an-ı Kerim tefsirinde büyük hizmetleri olmuştur. Afrikalı âlimlerin eserleri, onların dil, beyan ve nahiv ilminde büyük bir deneyime sahip olduklarını göstermektedir.

Yazıları, dönemlerinde nesir alanında harika örneklerdir. Mısır, Kanem, Borno, Batı Afrika'da Mali ve Songhay sultanlarının saraylarında bu yazarların

³⁴ Saadî, *Târihu's-Sûdân*, 37; İbnü't-Tâlib Vallatî, *Fethu's-Sükûr fî Marifeti A'yâni't-Tekrûr*. thk. Muhammed İbrahim Kuttâbî-Muhammed Hacı (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1. baskı, 1981), 26.

³⁵ Saadî, *Târihu's-Sûdân*, 43; Ahmed Baba, *Neylü'l-İbtihâç*, 341.

³⁶ Saadî, *Târihu's-Sûdân*, 30.

kalemleriyle yazılmış inşa divanların oluşturduğu risaleler, bu dönemde yazı sanatının üstün örnekleri kabul edilmektedir.³⁷

Beyân ilminde parlayan Afrikalı âlimlerden birisi, ülkesinde hatip ve öğretmen olan Muhammed b. Abdullah et-Takrûrî'dir (öl. 742/1341). Takrûrî, hac kafilesiyle birlikte Mısır'a gelmiş, burada bir süre kalmış ve Ezher âlimleriyle görüşmüştür. O, örnek alınacak bir karakter, iyilik ve ihsanı bol ve geniş ilim sahibi biridir.³⁸ Ezher'e gelip, burada beyan ilmi öğrenenlerden birisi de Muhammed b. Abdülaziz el-Cabartî (öl. 765/1363) idi. Bu âlim Mısır'a gelmiş, Ezher-i Şerif'te okumuş ve beyan ilminde temayüz etmiş, iyi karakterli birisidir.³⁹ Beyan ilmi alanında söz sahibi olanlardan birisi de Muhammed b. Mahmud b. Amma'dır (öl. 909/1503). Bu âlim, belagat ilminde parlak ve usta biriydi. Batı Afrika âlimleri yanında, Ezher ve Hicaz âlimlerinden de ilim almıştır.⁴⁰

2.2.4. Edebiyat Bilimi (Şiir ve Nesir)

Afrikalılar, Afrika yaşamını tüm yönleriyle anlatan edebi ürünler vermişlerdir. Kendi zamanlarının olaylarına katılıp, bu konulardaki görüşlerini ifade etmişlerdir.⁴¹ Şiir yazan ve bu şiirlerden birçoğunu ezberleyen çok sayıda Afrikalıya rastlıyoruz. Onlar, iş yerlerinde dahi şiir mübadelesinde bulunuyorlardı. Bu, İbn Ebîk es-Safadî'nin (öl. 764/1363) şairler hakkında söyledikleriyle uyumaktadır: "Onların şiirlerinin miktarı, şiirde yarışan şairlerin bulunduğu yer oldu."⁴² Afrikalıların ortaya koyduğu şiirlerin konuları çok çeşitlidir. Bir kısmı övgü, özlem ve ağıt bir kısmı da tasvir, gurur duyma, gazel, hikmet ve özür dileme gibi amaçları taşımaktadır.

Nesire gelince; inşa veya nesir söz halifelerin, kralların, onların emirlerinin, komutanlarının harp veya sulh talebi konusunda başkalarıyla yazışmalarıyla sınırlı kalmıştır. Yazı, devletin çıkarlarının gerektirdiği ihtiyaçlarına göre bölünmüştür. Bunların inşa ve belagatı göre en önemlisi, risalelerdir. Risale yazana sır kâtibi adı verilmiştir. Risale yazma yöntemi, belagat şekilleri ve üslupları alanına girmektedir.⁴³

³⁷ Abdullah Kanûn, *en-Nubûgu'l-Mağribi fî'l-Edebi'l-Arabi* (Beyrut. Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1938), 3/222.

³⁸ Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 4/106.

³⁹ Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 3/416.

⁴⁰ Ahmed Baba, *Neylü'l-İbtihâç*, 597; Neîm Kuddâh, *İfrikya el-Garbiye fî zilli'l-islam* (Cezayir: Şeriketü-Vataniye lî'n-Neşri ve't-Tevzii, 1974), 46.

⁴¹ Muhammed Alfa Diallo, *el-Hayâtü'l-İlmiye fî Devleti Songhay Hilale'l-Fetra (842-1000/1464-1591)* (Mekke: Ummü'l-Kurâ Üniversitesi, Şeriat ve İslami İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 265.

⁴² İbn Ebîk Sadafî, *Nüketü'l-Heymân fî nüketi'l-Heymân* (Kahire: Matbaatü'l-Cemâliye, 1911), 290.

⁴³ Metz. Âdem. *el-Hadaretü'l-İslamiye fî'l-Karnî'r-Rabii'l-Hicri*, çev. Muhammed Hâdî (Beyrut: Dârü'l-

İlim öğrenmek için Ezher'e gelip, şiir ve nesir alanında temayüz etmiş âlimlerden birisi de Muhtar b. Muhammed el-Fakih el-Muhtar en-Nahvi b. Andag Muhammed'dir (öl.?). Bu âlim, kral Askiya Nuh b. Askiya Davud (öl. 1004/1595) döneminde hac yapmak amacıyla Mısır'a gelmiş ve Ezher âlimleriyle görüşmüştür. Naat hususunda uzman biriydi. Es-Saadî onun Resûlullah'ı övme konusunda mübalağa ettiğini ifade etmiştir.⁴⁴

Bu âlimlerden biri de insanlar arasında meşhur olan edip ve şair İshak İbrahim el Kânemî'dir (öl. 608/1212). Kânemî, Batı Afrika'da edebiyat dünyasına büyük katkıda bulunmuştur.⁴⁵ Bu alana katkıda bulunan âlimlerden biri de Şeyh el-Banoferî'nin (öl. 998/1590) elinde yetişmiş Hatip Abdurrahman b. Hamdatu'dur (ö.?). Hamdatu, ilmîni burada yaymak üzere Batı Afrika'ya dönmüştür. Rabuatü'l-kunuz emirlerinin himayelerinde yaşamış şair ve ediplerin en önemlilerinden biridir.⁴⁶ Şeyh b. Ahmed el-Kunte de bu âlimlerden biridir. el-Mağilî'nin (öl. 909/1503) öğrencisidir. Ezher ve Hicaz âlimleriyle buluşmuş, Resûlullah'ı medh konusunda meşhur olmuştur.⁴⁷

2.3. Afrikalıların Ezher'de Okuduğu Aklî İlimler

Akli ilimler, insanın düşüncesiyle ve beşeri idrakiyle yöneldiği bilimler anlamına gelir. Bu ilimlere hikemîye adı verilir. Hikemîye, hikmete ait olan demektir. Hikmet kelimesi, Yunancadan alınmış felsefe kelimesinin Arapça tercümesidir. Afrikalıların öğrendiği akli ilimler, kelamla sınırlı olmuştur. Bu ilim alanında söz sahibi olanlardan birisi, kelam ve mantık ilimlerine hâkim olan Ahmed b. Ömer b. Akyet'tir (öl.942/1535). Bu âlim *إمناح الأحباب في مناح الأحباب* *İmnâhu'l-ahbab fi minehi'l-ahbâb* isimli kitabı yazmıştır. İlm-i kelam alanında meşhur olanlardan birisi, Allâme Muhammed b. Mahmud b. Ömer'dir (öl. 909/1565).⁴⁸ Bu âlim, kelam ve mantık ilimlerinde yetenekli bir üstad idi. Şeyh Abdullah b. İmran es-Saadî gibi kendi beldesinin âlimlerine ilave olarak, Ezher ve Hicaz âlimlerinden de ilim almıştır.⁴⁹

Kitabî' l-Arabi, 1967), 1/426.

⁴⁴ Saadî, *Târihu's-Sûdân*, 29; Ka'ıt, *Tarihul-Fettâş*, 167; Vallatî, *Fethu's-Şükür*, 107..

⁴⁵ Ahmed Kalkaşendî, *Sübhü'l-a'şâ fi kitâbeti'l-inşa* (Mısır: Dârü'l-Kutubi' l-Mısriye, 1922), 5/281.

⁴⁶ Vud Dayfullan, *Tabakâtü Vud Dayfullah fi Evliyâi ve Sâlihîn ve Ulema ve Şuarâi's-Sudan* (Hartum: y.y. 2018), 256.

⁴⁷ Saadî, *Târihu's-Sûdân*, 49; Muhammed Mağribî, *Bidâyetü'l-Hükmi'l-Mağribî fi's-Sudani'l-Garbi* (Bağdat: Dârü'r-Reşit, 1982), 544.

⁴⁸ Akyet Mahmud, *İmnâhu'l-Ahbâp fi Menhi'l-Ahbâb* (Timbuktu: Merkez Ahmed Baba li't-Tevsik ve'l-buhûsi't -Tarihiye, 1945), 49b.

⁴⁹ Ahmed Baba, *Neylü'l-İbtihâç*, 597; Kuddâh, *İfrikya' l-Garbiye fi Zilli'l-İslam*, 46.

3. Ezher'de Okutulan Bilimsel Literatür ve Verilen İcazetler

Hiçbir eğitim kurumu, eğitim süreci boyunca öğretilen müfredat ve derslerden yoksun değildir. Bu başlık altında eğitim süresi boyunca öğrencilere okutulan bilimsel materyal ve kitaplarda ortaya çıkan Ezhere ait eğitim yöntemine ışık tutacak ve eğitimi tamamlayan kimselere verilen bilimsel icazetlerden söz edilecektir.

3.1. Ezher'de Okunan İlmî Kitaplar

Ezher'de okutulan bilimsel eserler, Mısırlı ve Afrikalı bilim adamları tarafından tarih ve edebiyattan, dil bilimlerine, fıkıh ve hadise kadar değişik bilim alanlarında yazdıkları ve kaleme aldıkları eserlerdir. Bu eserler on binlerle olmasa da binlerle ifade edilmektedir.⁵⁰ Aşağıdaki tabloda, Ezher'de okutulan en önemli kitaplar, bilim dallarına göre sıralanarak listelenmektedir.

Tablo 1: Afrika'dan gelen Öğrencilere Okutulan Kitaplar

Alan	Kitap adı	Müellifi	Ölüm tarihi
Fıkıh	el-Mudevvenetü'l-kübra rivâyetu Sahnûn	Malik b. Enes	(öl. 93/179)
	Tabakâtu'l-fukahâ	Ebu Ishâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî	(öl.476/1083)
	Cevâhirü'l-fıkıh	Nizâmu'd-din Ömer b. Ali	(öl.600/1204)
	el-Minhâc fi fikhî'ş-Şâfi	Muhiddin en-Nevevî	(öl.676/1277)
	el-Medhal	İbnü'l-Hâc	(öl.737/1337)
	el-Mühimât ala'r-Ravda	Cemalüddin el-İsnevî	(öl.772/1370)
	Muhtasar Halil	el-Cündî Halil b. İshak	(öl.776/1370)
	İklîlu Muğni'l-lebîb (Hâşiye alâ muhtasar Halil	Abdülkerim el-Mugîfî	(öl.909/1504)
	Miftâhü'l-Kunuz fi şerhi buyûi âcâli Halil	Abdülkerim el-Mugîfî	
	el-ikdü'l-muzhip fi tahakâti'l-	Ömer b. Ali el-Takrûri	(öl.804/1402)

⁵⁰ İbrahim Tarhân, "el-İslam ve'l-Lugati'l-Arabiyye fi's-Sudani'l-Garbî ve'l-Evsat" *Mecelletü Ümmü Dermân* 2(Ocak 1968) 1-19.

	mezhep	İbnü'l-Mülakkin	
	Şerhu'l-muhallâ ala'l-Menheç	Celalettin el-mahallî	(öl.867/1463)
	Bidâyetü'l-Muhtâç fi şerhi'l-Minhâç	Muhammed b. Ebubekir eş-Şafii	(öl.874/1470)
	er-Risâle fi'l-fikhi'l-Mâlikî	Ebu Zeyd el-Kayravânî	(öl.996/1588)
Tefsir	Tefsiru'l-Celâleyn	Celalettin el-Mahallî ve Celalettin es-Suyûtî	(öl.867/1463) / (öl.911/1505)
Hadis	el-Muvata	Malik b. Enes	(öl.93/179)
	Müsned eş-Şâfiî	Muhammed b. İdris	(öl.204/820)
	Müsned Ahmed	Ahmed b. Hanbel	(öl.241/855)
	Sahihu'l-Buhârî	Muhammed b. İsmail	(öl.256/870)
	Sahibu Müslim	Müslim b. el-Haccâc	(öl.261/875)
	Sünen ibn-i Mâceh	Muhammed b. Zeyd	(öl.273/886)
	Sünen Ebî Davud	Süleyman b. el-Eşas	(öl.275/889)
	Sünen et-Tirmizi	Muhammed b. İsa	(öl.279/892)
	el-Muntekâ fi şerhi'l-Muvatta	Ebu'l-Velîd Süleyman	(öl.474/1082)
	Ümdet'ül-Ahkâm	el-Hafız Abdul-Muğnî	(öl.600/1204)
	el-Erbaûne Hadis	Muhiddin en-Nevevî	(öl.676/1277)
	el-Bedru'l-munîr fi tahrici'l-ehadîs	İbnü'l-Mülakkin	(öl.804/1402)
	Fathu'l-Bârî	İbni Hacer el-Askalanî	(öl.852/1449)
	el-Câmi-u's-Sagîr	Celalettin es-Suyûtî	(öl.911/1505)
Siyer	eş-Şifâ	el-Kadî İyâd	(öl.544/1149)
Arap Dili ve Edebiyatı	Arûsu'l-Efrâh fi şerhi telhisi'l-Miftah	Bahâüddîn es-Subkî	(öl.773/1372)
	Elfiyetü İbni Malik	Muhammed b. Abdullah b. Malik	(öl.672/1274)
	el-Lemheû'l-bedriye fi'n-	Ebu Hayyân el-	(öl.745/1344)

	Nahiv	Endelüsî	
	Miftahu'l-ulûm	Yusuf b. ebi es-Sekâkî	(öl.626/1229)
	Muhtasar Şeyh talhis el-Miftah	Saad et-Teftazânî	(öl.793/1390)
	Mukaddime fi'l-Arabiyye	Abdülkerim el-Mugîlî	(öl.909/1504)
	Şuzûru'z-Zeheb	Cemalettin ibn-i Hişâm	(öl.761/1360)
Tabakât ilmi	Tabakâtu'l-evliya`	İbnü'lMüllakin	(öl.804/1401)
	el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe	İbni Hacer el-Askalanî	(öl.852/1449)
Siyaset bilimi	Mısbâhu'l-Ervâh fi usûli'l-felâh	Abdülkerim el-Mugîlî	(öl.909/1504)
Mantık ve Kelam ilmi	el-işâretu fi ilmi'l-kelam	Fahreddin er-Râzî	(öl.606/1210)
	Tehzibu'l-Mantık ve'l-kelam	Saad et-Teftazânî	(öl.793/1390)

3.2. Verilen ilmi icazetler

Bilimlerde uzmanlaşanlara verilen ilmi icazetler, öğrencinin yeterliliğinin ve çalışkanlığının, iyi davranışının, bilime bağlılığının, eğitim ve araştırmayı tamamladığının ifadesidir. Bu icazetler, hocadan öğrenciye verilmiş kişisel bir diplomadır.⁵¹ İcazet, ya sözlü ya da yazılı olarak verilir. Bir öğrenci, hocadan okuduğu bir veya birden fazla ders için, birden fazla hocadan veya müderristen icazet almaktadır. Öğrencinin bilgi öğrenmek için âlimlerle birlikte olma noktasında harcayacağı süre sınırlı olmayıp, öğrencinin hocadan öğreneceği bilimi kavrama ve hâkim olma yeteneğine ve ardından öğrencinin, bu alanda nitelikli hale geldikten sonra hocasının veya üstadının icazet

⁵¹ Muhammed Ali Kurdî, *el-İslamu ve'l-Hadaretü'l-Arabiyye* (Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1934), 2/8.

vermesini istemesine bağlıdır.⁵²

İcazet verilmesinin ardından, ilim ve fazilet sahibi kimselerin bir araya geldiği özel bir kutlama yapılmaktadır. İcazeti talep eden kişi, o anda bilimsel tartışma gibi görünen bir ortamda kendisinden duyulmasını isteneni icra etmektedir. İlmî icazet sistemi, Batı Afrika ülkelerine de taşınmıştır. Afrikalılar, özellikle de pek çok âlimin beslendiği Ezher'den, ilmi icazet almaya pek isteklidir. Doğuda özellikle Mısır'da alınan bu ilmi icazetler, sahibinin geniş bilgisine delil kabul edilmektedir. Bu yüzden bu bölgenin âlim ve öğrencileri, taşıyana bilimsel değer kazandırması nedeniyle Kahire ve Mekke'den ilmi icazet almaya çalışmıştır.⁵³

Hac yapmak için Mısır ve Hicaza giden ve Ezher'de ilmi seviyenin artmasını arzu eden Batı Afrikalı âlimlerin çoğu Mısırlı âlimlerden icazet almıştır. Bunlardan birisi, Mısır'dan döndükten sonra tedris işiyle ilgilenmiş el-Âkip b. Mahmud b. Ömer Akyet'tir (öl. 991/1583). Bu âlim, Ahmed Baba'ya kendi hattıyla ona icazet yazıp vermiştir. Bu, onun hocaları Nâsiruddin el-Lakkânî ve Ebu'l-Hasan el-Bekrî ve diğerlerinden aldığı icazete dayanmaktadır.⁵⁴

Muasır İslam ilim merkezleriyle etkileşimi, Batı Afrika'da fikirsel hareketlerin gelişmesinde bir unsur olmuştur. Bu ülke âlimlerinin Ezher'le olan irtibatı doğuda, batıda ve İslam kültür merkezlerinde İslam düşüncesinin kaynağı olmuştur. İslam ve Arap dili, bu iletişime yardım eden iki esas olmuştur. Bu etkileşim, eşsiz Afrika İslam medeniyeti modelinin ortaya çıkmasını temin etmiştir. Ezher'le Batı Afrika arasında en ücra köşelere kadar yayılmış bulunan bu ilişkileri, es-Saadî ismiyle meşhur Afrikalı tarihçinin yazdıklarından çıkarıyoruz. Afrikalı âlimlerin çoğu meşhur olmuş, bölgede düşünce ve kültür hareketlerinin canlandırılmasında önemli rol oynamışlardır.⁵⁵

Sultan Musa'nın özellikle Mısır'dan çok sayıda âlim getirdiği, ülkesini hem beyaz ve hem de siyahî âlimlerle doldurduğu bilinmektedir. Bunun sonucunda Batı Afrika'da ve kökleri İslam kültürüne dayanan bilimsel faaliyetler gelişmiştir. Mali imparatorluğu, âlimlerinin çokluğu ile meşhurdur.⁵⁶ Songhay imparatorluğunda Timbuktu, Cenne ve Gao şehirleri de böyledir. Burada âlimler güven ve bolluk içinde yaşamıştır. İlim merkezleri, öğretilen bilimlerde,

⁵² Mahmud Abdülgani, *et-Te'limü fi Mısra Zemene'l-Emeviyîn ve'l-Memalik*, 263.

⁵³ Ahmed Baba, *Neylü'l-İbtihâç*, 637; Ebu Salim İyâşî, *İthâfu'l-Ahillâ bi İcâzâti'l-Meşâyihî'l-Ecillâ* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1999), 145.

⁵⁴ Ahmed Baba Timbukti, *Kifâyetü'l-Muhtâc li'Ma'rifeti men Leyse fi'd-Dibâc*, thk. Muhammed Mutî (Fas: Matbaatu Muhammediye, 2000), 1/378.

⁵⁵ Muhammed Abdul-azim Kûlî, *el-Ezherü's-Şerif ve's-Sudâniyyûn fi'l-Asri'l-Memlûkî* (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti' d-Dîniye lin'n-Neşr, 2010), 294.

⁵⁶ Kalkaşendî, *Sübühü'l-a'sâ*, 5/281.

fıkıhçıların veya âlimlerin eserlerinde ileri kültürel bir gelişme göstermiştir. Yine Borno ve Kânem'de pek çok âlim çıkmış, bölgedeki bilimsel ve kültürel hareketin ihyasına yardım etmişlerdir.

Gördükleri ilmi eserleri bölgelerine taşımak Ezher'de okuyan bilim adamlarının alışkanlıklarından biridir. Bu âlimlerin Mısır kökenli eserlere ve şerhlere vâkıf olmalarının, Mısırlı âlimler ve Afrika dışından yöneticiler arasında yapılan yazışma ve fikir alışverişinin derinleşmesinde büyük katkısı vardır. Bu yüzden Batı Afrika sultanları kitapları satın almak için büyük çaba harcamış ve onları kendi ülkelerine taşımışlardır.⁵⁷

Sonuç

Bu çalışma, 12. ve 15. yüzyılda Ezher'de hüküm süren kültürel iklim ve gelişmiş bilimsel konumun, onu tüm İslam ülkelerinden âlimleri ve öğrencileri çekmek için bir cazibe merkezi haline getirdiğini ortaya koymaktadır.

Afrikalıların Tunus ve Fas gibi köklü ilim merkezleri bulunan Mısır ve diğer devletlere doğru seyahatleri, Batı Afrika'nın düşünsel ve kültürel tarihinde dinamik tarihi bir aşamayı temsil etmektedir. Bu yolculukların, Afrikalıların eleştirel ruhunun artırılmasına büyük katkısı olmuştur. Söz konusu ilim merkezlerine yapılan bilimsel gezilerin etkisinden birisi de Batı Afrika'da ilmî yaşamın gelişmesi, bilimsel aktivitenin hızla artması ve gelişmesi sayesinde bir tür kültürel iletişimin teşekkül etmesidir.

Bilimsel geziler, Mısır halkı için çeşitli bilgi alanlarında sayısız değerli ilmi tasnif çalışmalarına ilave olarak, birçok Afrikalının ülkelerine getirdiği geniş bilgiler şeklinde meyvesini vermiştir. Kuşkusuz bu gezilerin ve eserlerin bilimsel araştırmalara açtığı geniş ufku, Afrika ilim hareketinin yaygınlaşmasında ve Doğru'nun öncülük ettiği eserlerden yararlanılmasında büyük etkisi olmuştur.

İslam âleminin tanık olduğu siyasi olaylara ve o dönemde var olan sistemlerin dayattığı bölünmelere rağmen ilmi seyahatler, farklı İslam ülkeleri arasında iletişimin etkin şekilde sürdürülmesi noktasında yerini koruyan en etkili unsurlardan biri olmuş, İslam dünyasını karakterize eden bilim ve marifet gelişimine katkıda bulunmuştur.

⁵⁷ Kûlî, *el-Ezherü's-Şerif ve's-Sudâniyyûn fî'l-Asri'l-Memlûkî*, 296.

Kaynakça

- Âbid, Abdurrahman. *el-Enâsıru's-Sudaniyye fi Mısra'l-İslamiye ve Davruhâ's-Siyasi ve'l-Hadâri hatta nihâyeti asri'l-Memâlik*. Kahire: Aynü'ş-Şems Üniversitesi, Külliyyetü'l-Benât, Doktora tezi, 1983.
- Âbidin, Ahmed Fattûh. *el-Havâdiru'l-İslamiye fi Garbi İfrikya fi'l-Karneyni es-Sadis aşera ve's-Sabi aşera Tarihuha' s-siyasî ve'l-Hadârî ve'l-İktisâdî*. Kahire: Kahire Üniversitesi, Ma'hedü'l-buhûs ve'd-Dirâsâtu'l-İfrikıye, Doktora tezi, 1990.
- Afifi, Abdülhalik. *el-Evkâfu ve Devruhâ fi'l-Hayati'l-İktisâdiye fi Mısır h. 923-1069*. Kahire: Kahire Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek lisans tezi, 1985.
- Akyet. Mahmud. *İmnâhu'l-Ahbâp fi menhi'l-Ahbâb*. Timbuktu: Merkez Ahmed Baba li't-Tevsik ve'l-Buhûsi't-tarihiye, 1945, 49b.
- Askalanî, İbn-i Hacer. *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-miati's-Sâmine*. Haydarabat: Tabaatu Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniye, 1349.
- Askalanî, İbn-i Hacer. *Ebâu'l-gamre bi Enbâi'l-Gamr*. thk. Hasan Habeşî. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Turâs, 1969.
- Avf, Ahmed Mahmud. *Ezher fi elfi âm*. Kahire: Mecmat'ül-Buhûsi'l-İslamiye, 1970.
- Bâz, Seyyid Ahmed. *el-Hayâtü'l-İlmiye ve's-Sekâfiyye fi Bilâdi's-Sudânî'l-Garbi fi asri Devletey Mali ve Songay (h.638-999)*. Kahire Üniversitesi, Ma'hedü'l-buhûs ve'd-Dirâsâtu'l-İfrikıye, Yüksek lisans tezi, 1994.
- Cemalettin, Muhammed. *Mısıra fi asri'd-Devleti'l-Fatimiye*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriye. 1960.
- Dakko, fadl kulud. *es-Sekâfetü'l-İslamiye fi Çad fil'asri'z-Zehabi li imparatoriyeti Kânem*. Çad: İslami Çağrı Fakültesi, 1998.
- Diallo, Muhammed Alfa. *el-Hayâtü'l-İlmiye fi Devleti Songhay Hilale'l-fetra (842-1000/1464-1591)*. Mekke: Ummü'l-Kura Üniversitesi, Şeriat ve İslami İlimler Fakültesi, Yüksek lisans Tezi, 1993.
- Gâde, b. Abdullah. *el-Beymarstânâtu Evdâuha ve Âsâruha fi'l-asri'l-Memlûki, Dirâsetün Hadariye*. Riyad: İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, 2006.
- Hefâcî, Muhammed ve Ali Suphi. *Ezher fi elfi âm*. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriye li't-Turâs. 2012.
- İbn Battûta, Muhammed b. Abdillâh. *Tuhfetü'n-nüzzâr fi Garâ'ibi'l-emşâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr*. Beyrut: Daru İhyâi'l-Ulum, 1987.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1979.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *el-Mukaddime*. thk. Muhammed Derviş. Dimeşk: Dâru Ya`rub, 2004.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *el-İber ve Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Lübnânî, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arap*. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1994.
- İbrahim, Tarhân. “el-İslam ve'l-Lugati'l-Arabiyye fi's-Sudani'l-Garbî ve'l-Evsat”

Mecelletü Ümmü Dermân 2(Ocak 1968) 1-19.

- İyâşî, Ebu Salim. *İthâfu'l-Ahillâ' bi İcâzâti'l-Meşâyihî'l-Ecillâ'*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1999.
- Ka't, Mahmud. *Tarihul-Fettâş fi Ahbâri'l-büldâni vel'-Cuyûş*. thk. Âdem Bamba. Lübnan: Müessesetü'r-risâle Naşirûn, 2014.
- Kalkaşendî, Ahmed. *Sübhü'l-a'sâ fi kitâbeti'l-inşâ*. Mısır: Dârü'l-Kutubi'l-Mısıriye, 1922.
- Kâne, Âdem. "Mezâhiru'l-ittisâlati'l-fikriye ve's-Sekâfiyye beyne şimali İfrikya ve vesati's-Sudan" *Mecelletü'l-buhûsi't-Tarihiye 1* (Haziran 1981), 20-58.
- Kanûn, Abdullah. *en-Nubûgu'l-Mağribi fi'l-Edebi'l-Arabi*. Beyrut. Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1938.
- Kuddâh, Neîm. *İfrikya el-garbiye fi Zilli'l-islam*, Cezayir: Şeriketü-Vataniye li'n-Neşri ve't-Tevzii, 1974.
- Kûlî, Muhammed Abdul-azim. *el-Ezherü'l-ş-Şerif ve's-Sudâniyyûn fi'l-asri'l-Memlûki*. Mısır: Mektebetü's-Sekâfi'd-Dîniye lin'n-Neşr, 2010.
- Kurt, Muhammed Ali. *El-İslamu ve'l-Hadaretü'l-Arabiyye*. Kahire: Matbaatu'l-Emiriye, 1934.
- Mağribî, Muhammed. *Bidâyetü'l-hükmi'l-Mağribî fi's-Sudâni'l-Garbi*. Bağdat: Dâru'r-Reşit, 1982.
- Mahmud, Abdülgani. *et-Ta'lim fi Mısıra Zemene'l-emeviyyîn ve'l-Memalik*. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1984.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. *es-Sulûk li Ma'rifeti Duveli'l-Mulûk*. thk. Muhammed Abdulkadir. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1997.
- Makrîzî, Takiyyüddin. *ez-Zehebü'l-mesbûk fi zikrî men hacce mine'l-ḥulefâ'i ve'l-mülûk*. thk.. Cemalüddin Şeyyâl. Kahire: Lecnetü't-telif ve't-terceme ve'n-Neşr, 1955.
- Metz. Âdem. *el-Hadaretü'l-İslamiye fi'l-Karni'r-Rabii'l-hicri*. çev. Muhammed Hâdî, Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 1967.
- Ömerî, Şehabeddin. *Mesâlikü'l-ebsâr fi Memâliki'l-emsâr*. thk. Mahdi Necm ve Kamil Selman. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 2010.
- Saadî, Abdurrahman. *Târihu's-Sûdân*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 2012.
- Sadafî, İbn Ebîk. *Nüketü'l-heyâmân fi nüketi'l-heyâmân*. Kahire: Matbaatü'l-Cemâliye, 1911.
- Sahâvî Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Davu'l-Lâmi' li ehli'l-Karni't-Tasi'*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- Selim, Muhammed Rızık. *el-Edebü'l-Arabi ve Târihuhu fi asri'l-memâlik ve'l-Osmaniyyîn ve'l-asri'l-hadîs*. Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 1957.
- Suyûtî, Celalettin. *el-Hâvî li'l-fatâvâ*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 1982.
- Suyûtî, Celalettin. *Hüsnu'l-muhâdara fi tarihi Mısıra ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967.
- Şâtır, Abdül celil. *Tarihu ve Hadaretü'l-Sudani's-Şarkî ve'l-Evsat fi'l-karni's-sâbi' ila'l-karni't-tâsi' aşera lil milâdî*. Kahire: Heyetu'l-Misriyetü'l-Amme li'l-Kitap, 1972.
- Şevkânî, Muhammed. *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'da'l-karni's-sâbi'*. Kahire:

Heyetu'l-Mısriyetü'l' l-Amme li'l-Kitap, 1348.

Tarhân, İbrahim. "el-İslam ve'l-Lugati'l-Arabiyye fi's-Sudani'l-Garbî ve'l-evsat"
Mecelletü Ümmü Dermân 2(Ocak 1968) 1-19.

Timbuktî, Ahmed Baba. *Bidâyetü'l-Muhtaç li ma'rifeti men leyse fi'd-Dîbâç*. thk.
Muhammed Mutî`. Fas: Matbaatü'l-Muhammedîye, 2000.

Timbuktî, Ahmed Baba. *Neylü'l-İbtihâç bi Tatrîzid-Dîbâç*. Trablus: Dârü'l-Kitap, 1989.

Vallatî, İbnü't-Tâlib. *Fethu's-şükûr fi'marifeti a'yâni't-tekrûr*. thk. Muhammed İbrahim
Kuttâbi-Muhammed Hacı. Beyrut: Dârü'l-Garbî'l-İslami, 1. baskı, 1981.

Vud, Dayfullan. *Tabakâtu Vud Dayfullah fi'Evliyâi ve Sâlihîn ve Ulema ve Şuarâi's-
sudan*. Hartum: y.y. 2018.

Mezhepler Arası Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Mehir*

Muhammed
Mehdi
AKSOY** 

Öz: İslam Hukukuna göre sahih nikâh akdi neticesinde taraflar açısından birtakım hak ve yükümlülükler meydana gelmektedir. Bunlardan biri, kadının elde ettiği, buna bağlı olarak da erkeğin karşılama yükümlü olduğu mehirdir. Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabit olan mehir, İslam hukukçuları tarafından delillere dayalı bakış açıları çerçevesinde özellikle hüküm ve mahiyet itibarıyla farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Hüküm cihetiyle bazı fakihler mehri nikâh aktinin rûknü, bazıları nikâh akdi neticesinde kendiliğinden meydana gelen bir hak olarak kabul etmişlerdir. Mahiyet yönüyle ise bazı hukukçular mehri nikâh aktinin bedeli, bazıları kadın için takdir edilmiş bir armağan olarak adanmışlardır. Çalışmada, karşılaştırmalı bir biçimde İslam hukukçularının mehir hakkındaki görüşlerinin ele alınması amaçlanmıştır. Bu bağlamda daha çok klasik eserlerden yararlanılarak dört mezhebin mehre dair görüşleri tespit edilmiş ve yer yer delillerine temas edilmek suretiyle başlıklar halinde sunulmuştur. Mehir ile ilgili konuları bütüncül şekilde mukayeseli olarak içermesi hasebiyle çalışmanın alana önemli bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Nikâh, Mehir, Vâcib, Rükün.

The Mahr in Islamic Law as Comparative Between Sects

Abstract: According to Islamic Law, as a result of the marriage contract, some rights and obligations arise for the married parties. One of them is mahr, which is a financial right that a woman gets. Mahr has been evaluated in different ways by Islamic jurists in terms of judgment and nature within the framework of evidence-based perspectives. In this study, it is aimed to discuss the views of Islamic jurists about mahr in a comparative way. In this context, the views of four sects on mahr have been determined by using mostly classical works and presented in titles by referring to the evidences from time to time. It is thought that the study will make an important contribution to the field, as it contains the subjects related to mahr in a holistic way and comparatively.

Keywords: Fiqh, Marriage, Mahr, Obligatory, Condition.

* Bu makale yazarın "Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu Bağlamında Evlenmenin Mezheplerarası Mukayesesi" başlıklı yüksek lisans tezinin mehir ile ilgili bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Öğretim Görevlisi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: m.mehdi.aksoy@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2854-730X>.

Giriş

İnsan, bir taraftan ruhî diğer taraftan bedenî gereksinimleri bulunan bir varlıktır. Bu sebeple gerek sevgi ve şefkat duygularını tadıp huzura kavuşabileceği gerekse de fitrattan gelen fizyolojik ihtiyaçlarını karşılayıp tatmin olabileceği bir çatıya muhtaçtır. Onun için İslam, evlenmenin yolunu açmış ve insana ihtiyaçlarını meşru dairede karşılayabilme olanağı sunmuştur. Ancak evliliğin gelişigüzel değil, birtakım kurallara riayet edilerek gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda evlenmenin hem ahlakî hem de hukukî kurallarını koymuştur.

İslam hukukunda sahih bir nikâh akdiyle birlikte birtakım sonuçlar meydana gelmektedir. Bunlar, tarafların elde ettiği haklar ile yükümlülüklerden ibarettir. Kadının hak ettiği ve erkeğin karşılamakla mükellef olduğu mehir de bunlardan biridir.

İslam'ın kadına verdiği değer bir göstergesi de olan mehir, birçok hikmeti haizdir. Örneğin erkeğin evlenmek istediği kadın için harcama yapmaya alıştırılması ve boşanma konusunda daha ihtiyatlı olmasının sağlanmasının yanı sıra kadının maddi arzular yönünden tatmin edilmesi bu hikmetlerden bazılarıdır.

Fıkıh bilginleri evlenme akdi neticesinde kocanın karısına mehir ödemekle mükellef olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak mehir ile ilgili hükümlerin ayrıntısında birtakım farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu çalışmada mezhepler arası karşılaştırmalı olarak mehre dair görüşler ele alınacak ve fukahânın konu hakkındaki yaklaşımları incelenecektir.

1. Mehrin Anlamı

Mehir, “m-h-r” kökünden türemiş bir kelime olarak sözlükte, “ücret ve bedel” manalarına gelmektedir.¹ Fıkıh terimi olarak ise, “kadının evlilik akdi neticesinde kocasından almaya hak kazandığı ve kocanın da karısına vermek zorunda olduğu parayı veya piyasa değerini haiz malı”² ifade etmekte olup İslam hukukçuları tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Mesela bazıları, “kadının saygınlığının bir göstergesi olarak dinen verilmesi gereken maldır”³ şeklinde,

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dârü Sâdir, 1414), 5/184; Zeynüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdilkadir el-Hanefî er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 1/300.

² Nuri Kahveci, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 133.

³ Ebü'l-Hasan Burhanudidin Ali b. Ebi Bekir b. Abdilcelil el-Fargânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* (Beirut: Dârü İhyâit-Türâsî'l-Arabi, ts.), 1/198; Kemâlüddîn Muhammed b.

bazıları “nikâh akdi neticesinde Allah hakkı kapsamında kadına verilmesi vâcib olan haktır”⁴ biçiminde, diğer bazıları ise “nikâh akdinin bir sonucu olarak kadın lehine erkek açısından oluşan mâlî yükümlülüktür”⁵ formunda tanımlamışlardır.

Kur’an-ı Kerim’de mehir kavramı geçmekte olmayıp onu ifade etmek üzere *ecr/ücûr*,⁶ *sadâk/sadukat*,⁷ *nihle*,⁸ ve *farîda*⁹ kavramları geçmektedir. Mehir kavramı, daha çok hadislerde ve fıkıh kitaplarında yer almaktadır. Ayrıca *ukr*, *hibe*, *atiyye*, ve *alâik* gibi farklı isimlerle de anılmıştır.¹⁰

2. Mehrin Hükmü

Kur’an’da “Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşnutluğuyla verin”¹¹ ve “(nikâhlanıp) onlardan faydalanmanıza karşılık belirlenmiş bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin”¹² buyrulmak suretiyle mehir emredilmiştir. Bundan hareketle İslam hukukçuları mehir teklifi hükümler itibariyle vâcib olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü Şâri’in emri, aksine bir karine bulunmadıkça vüçûb ifade eder. Bu âyetlerdeki emrin vüçûb anlamında olmadığına delalet eden bir karine ise bulunmamaktadır.¹³ Ancak fakihler mehirin vaz’î açıdan hangi hükme sahip olduğu konusunda ihtilaf etmiş, buna bağlı olarak nikâh akdinin sıhhatine etkisi hususunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Abdolvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, ts.), 3/316.

⁴ Mecduddin Ebü’l-Fadl Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta’lîl’l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü’l-Halebî, 1937), 3/101.

⁵ Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’ş-Şahsiyye* (Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Arabi, ts.), 169.

⁶ en-Nisâ, 4/24, 25; el-Mâide, 5/5; el-Ahzâb, 33/50; el-Mümtehine, 60/10; et-Talâk, 65/6.

⁷ en-Nisâ, 4/4.

⁸ en-Nisâ, 4/4.

⁹ el-Bakara, 2/236-237; en-Nisâ, 4/24.

¹⁰ Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 133.

¹¹ en-Nisâ 4/4.

¹² en-Nisâ 4/24.

¹³ Alauddin Ebû Bekir b. Mes’ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’iu’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986), 2/274; Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin el-Aynî, *el-Binâye şerhü’l-Hidâye* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000), 5/130; Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü’l-mümehhidât* (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslami, 1988), 1/468; Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebîr fi fikhî mezhebi’l-İmami’ş-Şâfi’* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 9/390; Alauddin Ebü’l-Hasen Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma’rifeti’r-râcihi mine’l-hilâf* (Kahire: Heceer lî’t-Tibaeti ve’n-Neşri, 1995), 8/227.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre yukarıda meâlen zikredilen âyetlerdeki emirler, mehrin teklifi açısından vâcib¹⁴ olduğuna delalet etmektedir. Ancak vaz'î bakımdan bir unsur olduğuna delalet etmemektedir. Bu sebeple nikâh akdi için mehrin vaz'î bir hükmü bulunmamaktadır. Dolayısıyla mehir nikâhın rükün veya sıhhat şartı değildir. Sadece akit ile birlikte kadın lehine erkeğin zimmetinde kendiliğinden yer edinen bir borçtur. Öyle olduğu için zikredilmemesi veya düşürülmesi (verilmeyeceğinin şart koşulması) nikâh akdinin sıhhatine engel teşkil etmez. Fakat sonradan çıkabilecek anlaşmazlıkların önüne geçmek için taraflarca önceden tespit edilmesi sünnettir.¹⁵

Adı geçen mezheplere göre mezkûr âyetlerdeki emirlerin mehir ile ilgili vaz'î bir hükme delalet etmediklerinin karinesi, “Evlenip de henüz kendileriyle cinsî münâsebette bulunmadığınız veya mehirlerini belirlemediğiniz kadınları boşamanızda size bir günah yoktur”¹⁶ âyetidir. Zira bu âyette mehri tayin edilmemiş kadınları boşamanın günah olmadığı bildirilmiştir. Boşama ise sahih nikâhtan sonra geçerli olabilecek bir tasarruftur. Bu da, nikâhın mehirsiz yapılması halinde sahih olacağını gösterir. Aksi takdirde âyette mehri belirlenmemiş kadınları boşamanın günah olmayacağına hükmedilmezdi. Çünkü böyle bir boşamanın anlamı olmazdı.¹⁷ Onlara göre “Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) boşadığınızda, onlar üzerinde sayacağınız bir iddet hakkınız olmaz. Bu durumda onlara mut'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın”¹⁸ âyeti de bu yönde bir karinedir. Çünkü bu âyette, mehri belirlenmeden evlenmiş kadınlardan söz edilerek cinsel ilişkiden önce boşanmaları halinde kendilerine mut'a verilmesi gerektiği bildirilmiştir. Mut'a ise, mehrin belirlenmediği sahih nikâhın cinsel birliktelikten önce son bulması durumunda tahakkuk eden bir olgudur. Şayet mehir rükün veya şart olsaydı ve bulunmadığı durumda nikâh

¹⁴ Buradaki vâcibten maksat, mütekekkimîn metottaki vâcib olup Hanefî usuldeki farzin karşılığıdır.

¹⁵ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhü'l-Hidâye* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1970), 3/316-317; Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzî'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kitâb'l-İslâmî, ts.), 3/152; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/393; Ebü'l-Mehâsin Fahrü'lislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed et-Taberî er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fî fûru'î'l-mezhebi's-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2009), 9/379; Muvaffakuddin Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 1997), 10/137-138; Mansûr b. Yunus b. İdrîs el-Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbî' şerhü Zâdi'l-müsakteknî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 3/124.

¹⁶ el-Bakara 2/236/.

¹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, 3/316; Aynî, *el-Binâye*, 5/131; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/393; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/379-380; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/137-138; Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbî'*, 3/124.

¹⁸ el-Ahzâb 33/49.

akdi batıl sayılıysa âyette söz konusu kadınlara mut'a verilmesi gerektiğine hükmedilmezdi.¹⁹

Cumhur, konuya dair hadislerden de delil getirmişlerdir. Mesela Berva' bint Vâşık (r.a.), mehirsiz evlenmiş ve mehri belirlenmeden önce kocası vefat etmişti. Hz. Peygamber de, onun için kendi emsali olan kadınların mehri kadar bir mehir tayin etmiş ve kocasına varis kılmıştır.²⁰ Şayet mehirsiz nikâh sahih olmasaydı, Hz. Peygamber mehirsiz evlenen adı geçen hanım sahabî için bir mehir tespit etmez ve onu ölen kocasına varis kılmazdı.²¹

Mâlikîlere göre ise ilgili âyetlerdeki emirler, mehrin vâcib olduğuna delalet ettiği gibi, rükün olduğuna da delalet etmektedir. Çünkü bir şeyin teklifi açıdan vâcib kılınmış olması, vaz'î bakımdan olmazsa olmaz bir unsur olmasını gerekli kılmaktadır.²² Bu sebeple mehrin düşürülmesi veya hukuka aykırı biçimde tayin edilmesi durumunda akit fâsid olur ve derhal feshedilmesi gerekir. Ancak cinsî temas vuku bulmuşsa kadının zarar görmemesi için feshedilmez, fakat mehrin verilmeyeceğine dair koşulan şart geçersiz hale gelir ve kadın mehr-i misli hak eder.²³

Mâlikîlere göre âyetlerdeki emrin vaz'î hükme de (mehr in rükün olduğuna) delalet ettiğini gösteren delil ise, "Veli, mehir ve iki adaletli şahidin bulunmadığı nikâh geçersizdir"²⁴ hadisidir. Zira bu hadiste mehrin bulunmadığı nikâhın sahih olmayacağı açıkça bildirilmiştir. Bu da, vaz'î açıdan rükün olduğunu gösterir.²⁵

¹⁹ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/274.

²⁰ Tirmizî, "Nikâh", 44; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 31; İbn Mâce, "Nikâh", 18.

²¹ Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/393-394; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/380; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/138.

²² Mâlikî mezhebindeki genel eğilim mehrin rükün olduğu yönünde olmakla beraber sıhhat şartı olduğunu benimsemiş olan Mâlikî fakihler de vardır. Fakat bu ihtilafın pratik bir sonucu bulunmamaktadır. Çünkü onlara göre rükün veya sıhhat şartının bulunmaması, akdi fâsid/batıl kılma hususunda aynı neticeyi meydana getirmektedir. bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 3/45.

²³ Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî, *el-Meûne 'ala mezhebi âlimi'l-Medine* (Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, ts.), 750; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemsuddin el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 5/127; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Mükrim es-Saidî el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî 'ala şerhi Kifâyeti't-tâlibî'r-rabbânî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), 2/39-69.

²⁴ Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/203.

²⁵ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/468; Ebû Muhammed Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Küreşî et-Temimî İbn Bezîze, *Ravdatü'l-müstebîn fi şerhi Kitabî't-Telkîn* (Beyrut: Dârü İbn Hazm,

Mâlikîler, muâvazalı bir akit olması cihetiyle nikâhtaki mehri, mâlî muâmelelerdeki bedele kıyas etmek suretiyle de görüşlerini temellendirmişlerdir. Onlara göre “faydalanmanıza karşılık belirlenmiş bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin” âyetinde “أُجُورَهُنَّ” ifadesi kullanılarak mehir ücret olarak nitelendirilmiş ve bir bedel olduğu bildirilmiştir. Muâvazalı akitlerde bedel şart olduğuna göre aynı durum nikâh akdi için de geçerli olmalıdır.²⁶

Mâlikîlere göre mehir, akitten önce Allah hakkına, akitten sonra ise kul hakkına taalluk eden iki yönlü bir haktır. Bu nedenle akitten önce düşürülmesi mümkün değildir. Çünkü Allah hakkı düşürülemez. Fakat akitten sonra kadın tarafından düşürülebilir. Zira kulların kendi haklarından feragat etmeleri caizdir. Nitekim yüce Allah, “Eğer kendi istekleriyle mehirlerinden size bağışlarsa, onu da afiyetle yiyin”²⁷ buyurarak bunu açıkça beyân etmiştir.²⁸

3. Mehirde Tevfîz

Mezhepler, mehirden tevfiizin caiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak mehirin hükmü hakkındaki ihtilaflarıyla bağlantılı olarak tevfiizin tanımı ile ilgili de ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda mehri nikâh akdinin bir unsuru olarak adetmeyip nikâh akdinin tabii seyrinde kendiliğinden meydana gelen malî bir hak olarak değerlendiren cumhura göre tevfiiz, hem “nikâh akdi sırasında mehirin zikredilmemesi” hem de “akitten önce mehir hakkının düşürülmesine (iskât) yönelik anlaşma yapılması” anlamındadır. Dolayısıyla onlara göre hem mehirin zikredilmemesi hem de düşürülmesi caizdir. Çünkü rükün değildir. Ne var ki, mehirin düşürüleceğine dair şart koşulsa da cinsel ilişkinin gerçekleşmesi halinde kadın mehir-i misli hak eder.²⁹

Mehri rükün kabul eden Mâlikîlere göre ise tevfiiz, sadece “nikâh anında mehirin zikredilmemesi” manasındadır. Binaenaleyh onlara göre nikâhın kıyıldığı esnada mehirin zikredilmemesi caizdir. Ancak rükün olduğu için düşürülmesi caiz değildir. Şayet düşürüleceğine dair şart koşulursa akit batil olur.³⁰

2010), 1/744.

²⁶ Kâdi Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/414; İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/468; Ebû Bekir b. Hasan b. Abdillâh el-Keşnâvî, *Eshelü'l-medârik* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/105.

²⁷ en-Nisâ 4/4.

²⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Lahmî, *et-Tebşira* (Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 2011), 4/1937.

²⁹ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010), 4/364; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâî*, 2/274; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 9/472; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/137.

³⁰ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/478; Celaluddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Necm b. Şâş b. Nizâr el-Cüzâmî es-Sa'dî, *İkdu'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi âlimi'l-Medine* (Beyrut: Dârü'l-

4. Mehrin Mahiyeti

İslam hukukçuları, mehrin mahiyeti konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler, “faydalanmanıza karşılık belirlenmiş bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin”³¹ âyetinden hareketle mehrin kadından faydalanma mukabilinde verilen bir bedel olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre nikâh akdi muâvazalı bir akitir. Muâvazalı akitlerde ise mutlaka bir bedel bulunmalıdır. Nikâhtaki bedel de mehridir.³² Şu farkla ki, Hanefî ve Hanbelîlere göre, erkeğin kadından faydalanmasını helal kılan temel olgu nikâh akdi olup mehir, faydalanmanın mubah olması neticesinde tahakkuk eden bir bedeldir.³³ Mâlikîlere göre ise mehir nikâh akdinin tamamlayıcısı niteliğinde bir rükün olduğundan kadından faydalanmayı mübah kılan bir bedeldir. Dolayısıyla onlara göre akit yapılsa bile, mehir tayin edilmediği sürece cinsî münasebet helal olmaz.³⁴

Şâfiîler ise, nikâh akdinin muâvazalı bir akit olduğunu kabul etmekle birlikte mehri kadından faydalanmaya karşılık bir bedel olarak kabul etmemiş ve nikâhın muâvazalı bir akit oluşunun mehir sebebiyle olmadığını belirtmişlerdir. Onlar, “Kadınlara mehirlerini gönül hoşnutluğuyla verin” âyetinde yer alan “نِحْلَةً” kelimesinin “ikram/lütuf” manasında olduğunu beyan ederek mehrin faydalanma karşılığında verilen bir bedel değil, kadın için Allah’ın takdir ettiği bir ikram olduğunu beyan etmişlerdir. Onlara göre nikâh akdinin muâvazalı olması, karşılıklı faydalanma sebebiyledir. Zira nikâh neticesinde her bir taraf diğerinden faydalanma hakkını elde etmektedir. İşte bu hak bedel olup nikâhın muâvazalı bir akit olmasını sağlamaktadır.³⁵

5. Mehir Olmaya Elverişli Şeyler

Mezhepler, hangi şeylerin mehir olmaya elverişli olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konudaki ihtilaf da, malın tanımı ile ilgili görüş ayrılığına dayanmaktadır.

Garbî’l-İslami, 2003), 2/480.

³¹ en-Nisâ 4/24.

³² Cessâs, *Şerhü Muhtasarî’t-Tahâvî*, 4/411; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/414; Zeynuddin el-Müneccî b. Osman b. Es’ad el-Hanbelî et-Tenûhî, *el-Mumtî’ fi şerhi’l-Mukni’* (Mekke: Mektebetü’l-Esedî, 2003), 3/676.

³³ Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahşî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü’l-Marife, 1993), 5/64; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/316; Bahauddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed el-Makdisî, *el-Udde şerhü’l-Umde* (Kahire: Dârü’l-Hadis, 2003), 426.

³⁴ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü’l-mümehhidât*, 1/468; Keşnâvî, *Eshelü’l-medârik*, 2/105.

³⁵ Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 9/390; Ebü’l-Hasen Yahya b. Ebî’l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî eş-Şâfiî el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi İmami’s-Şâfiî* (Cidde: Dârü’l-Minhâc, 2000), 9/369; Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyâ’it-türasî’l-Arabî, 1420), 1/43.

Hanefiler, malı, “insan tabiatının meylettiği ve ihtiyaç vakti için saklanması mümkün olan mütekavvim şey” olarak tanımlamışlardır. Buna göre bir şeyin mal özelliğini alabilmesi, fiziken kontrol edilebilmesi (hiyâzet), insanlar tarafından mal addedilmesi (temevvül), bir kıymetinin bulunması (mütekavvim) ve insan tabiatının arzuladığı bir şey olmasına bağlıdır. Bu özelliklerden birini haiz olmayan şeyler mal olarak nitelendirilemezler. O bakımdan menfaatler mal kapsamında değerlendirilemezler. Çünkü hiyâzet (fiziki kontrol) özelliğine sahip değildir.³⁶

Diğer mezhepler ise malı, “yarar sağlayan mütekavvim şey” biçiminde tarif etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre bir şeyin mal sayılabilmesi için fayda sağlaması ve bir değere sahip olması yeterlidir. Ayrıca hiyâzet şartını barındırması şart değildir. Bu nedenle menfaatler mal sayılırlar. Çünkü bir değere sahiptirler.³⁷

Malın tanımı ile ilgili bu ihtilafın pratik bir sonucu olarak Hanefiler, “Mallarınızla (mehirlerini verip) evlenmek istemeniz size helâl kılındı”³⁸ âyetinde geçen “بأموالكم” ifadesinden hareketle sadece mal özelliğine sahip şeylerin mehre elverişli olduklarını, bu nedenle menfaatlerin mehir olmayacağını belirtmişlerdir. Onlara göre mehirdeki asıl gaye, kadına mâlîf anlamda bir hakkın tanınmasıdır. Menfaatlerle ise böyle bir hak sağlanmış olmaz. Çünkü mal olma özelliğine sahip değildir.³⁹

Mâlîkî, Şâfiî ve Hanbelîler ise, mal olarak değerlendirdikleri menfaatlerin, “Mallarınızla (mehirlerini verip) evlenmek istemeniz size helâl kılındı”⁴⁰ âyetindeki “mal” ifadesinin kapsamında olduğunu belirtmişlerdir. Buna bağlı olarak menfaatleri mehir olmaya elverişli saymışlardır.⁴¹

Mezhepler, Kur’an talimi, hac ve umre gibi ibadet kabilinden olan hususlar hakkında da ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler, ibadetlerin mal hükmünde olmadıklarını, bu nedenle mehir kılınamayacaklarını belirtmişlerdir.⁴² İmam

³⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/277.

³⁷ İbn Bezîze, *Ravdatü'l-müstebîn*, 2/894; Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdillkerim el-Kazvîni er-Râfiî, *el-Azîz şerhü'l-Vecîz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4/23; Muvaffakuddin Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muknî' fi fikhil-İmâmi Ahmed b. Hanbel* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdi, 2000), 152.

³⁸ en-Nisâ 4/24.

³⁹ Bâbertî, *el-Înâye*, 3/339; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/277.

⁴⁰ en-Nisâ 4/24.

⁴¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/47; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/397; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/101.

⁴² Bâbertî, *el-Înâye*, 3/339; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/106; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/277.

Ahmed b. Hanbel'in de (ö. 241/855) bu görüşü benimsediği rivayet edilmiştir.⁴³ Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre Kur'an taliminin yanı sıra hac ve umre mehir olmaya elverişlidir. Çünkü hac ve umre maddî imkân şartına dayalı olduğundan, Kur'an talimi mukabilinde de ücret almak caiz olduğu için mâlî değere haizdirler.⁴⁴

6. Mehrin Miktarı

Mezhepler, mehir için azami bir sınır bulunmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla bütün mezheplere göre kadının istediği miktarda yüksek mehir talep etmesi caizdir. Ancak evlenmenin kolaylaştırılması için mehrin fazla yüksek tutulmaması sünnettir.⁴⁵

Mezhepler mehrin asgari sınırı ile ise ilgili farklı yönelimler sergilemişlerdir. Hanefî ve Mâlikîlere göre mehir için bir alt sınır bulunmaktadır. O da hırsızlık haddini gerektiren nisaptır. Hanefîler bu nisabın on dirhem,⁴⁶ Mâlikîler dört dirhem olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁷

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise mehrin azami sınırı bulunmadığı gibi asgari sınırı da yoktur. Dolayısıyla kadının razı olması halinde mülkiyete konu olabilen her şey -ne kadar az olduğu fark etmeksizin- mehir olarak verilebilir.⁴⁸

7. Mehrin Çeşitleri

Mehir, bir yandan miktarının tespit edilmiş olup olmaması öte yandan ödeme zamanı açısından çeşitli kısımlara ayrılmaktadır.

7.1. Miktarının Tespiti Açısından Mehir Çeşitleri

Mehir, miktarının tespit edilmiş olup olmaması bakımından mehr-i müsemma ve mehr-i misil olmak üzere iki çeşitten müteşekkildir:

⁴³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/103; Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, *el-Hidâye 'ala mezhebi'l-İmami Ahmed* (Cidde: Müessesetü Garrâs, 2004), 402.

⁴⁴ Lahmî, *et-Tebşira*, 15/4656; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/403; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/103.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/275; İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/468; İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi İmamî's-Şâfiî*, 9/370; Tenûhî, *el-Mumtî' fi şerhi'l-Muknî'*, 3/656.

⁴⁶ Bâbertî, *el-İnâye*, 3/319; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/275.

⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/469; Kâdi Abdülvehhâb, *el-Meûne*, 750.

⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/397; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/100.

7.1.1. Mehr-i Müsemma

Mehr-i müsemma, akit esnasında veya karşılıklı rızayla akitten sonra miktarı belirlenen ve bir fesâd içermeyen mehirdir.⁴⁹ Buna göre akit sırasında mehrin miktarı belirlenmişse ve belirlenen mehir herhangi bir sebeple fâsid hale gelmemişse, mehr-i müsemma tahakkuk eder.⁵⁰ Belirlenen mehrin fâsid olmaması için ise şu şartların bulunması gerekmektedir:

a) Mutekavvim olmalıdır: Bir malın mütekavvim olabilmesi için elde edilmesi şer'an meşru ve sahih olması gerekmektedir. Dolayısıyla yararlanılması caiz olmayan ve bilfiil ihraz edilmeyen mallar, mütekavvim değildir. O sebeple domuz ve içki gibi helal olmayan mallar ile henüz ihraz edilmemiş sudaki balık ve havadaki kuş gibi teslim edilme imkânı bulunmayan şeyler mehir olarak belirlenemezler. Şayet belirlenecek olurlarsa mehir fâsid hale gelir ve mehr-i misil gerekir.⁵¹

b) Meçhul olmamalıdır: Mehrin fâsid olmaması için bilinir olması gerekmektedir.⁵² Cumhura göre belirlenmiş olan mehirde cüzi miktarda belirsizlik söz konusu ise, bu görmezden gelinerek mehir sahih sayılır. Mesela mehir olarak bir koyun belirlenir de koyunun bizzat kendisi belirtilmezse mehir sahih olur.⁵³ Genel kabul böyle olmakla birlikte Şâfiilere göre cüzi bir belirsizlik dahi mehri fâsid kılar.⁵⁴

c) Belli miktarda olmalıdır: Mehir için asgarî sınır bulunduğunu belirten Hanefî ve Mâlikîlere göre, belirlenen mehrin fâsid olmaması için asgarî orandan az tutulmaması gerekir. Şayet asgari orandan daha az olursa Hanefîlere göre alt limit devreye girer. Dolayısıyla kadın mehrin asgarî oranını hak eder.⁵⁵ Mâlikîlere göre cinsel birliktelik gerçekleşmemişse akit feshedilir. Cinsel birliktelik gerçekleşmiş ise mehr-i misil gerekir.⁵⁶

⁴⁹ Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 418.

⁵⁰ Mahmud Ali Sertâvî, *Şerhü Kânûnî'l-Ahvâlî's-Şahsiyye* (Amman: Dârü'l-Fikr, ts.), 104.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/277; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hasan b. Mes'ûd el-Beğavî, *et-Tehzib fi fihhi'l-İmami's-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 5/502; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-Celîl fi şerhi Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 3/508; Şemsuddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Hanbelî İbn Kudâme, *eş-Şerhü'l-kebir âla metni'l-Mukni'* (Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabi, ts.), 7/591.

⁵² Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/282; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvetî es-Sâvî, *Bülegatü's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik* (Beyrut: Dârü'l-Meârif, ts.), 1/410; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/395; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/113.

⁵³ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/282; Sâvî, *Bülegatü's-sâlik*, 1/410; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/113.

⁵⁴ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/395.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebûsât*, 5/88.

⁵⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî İbn Ebî Zeyd, *ez-Zeb 'an*

d) Ödeme zamanı belirlenmelidir: Mâlikî ve Şâfiilere göre miktarı belirlenen mehrin ödeme zamanı da belirtilmelidir. Aksi halde bir belirsizlik durumu meydana gelmiş olacağından mehir fâsid hale gelir ve mehr-i misil gerekli olur.⁵⁷

e) Evlilik yükümlülüklerinden veya ibâdet kabilinden olmamalıdır: Hanefilere göre evliliğin doğal yükümlüklerinden olan ve ibâdet kabilinden olan şeyler mehir olarak verilemezler. Bu sebeple nafaka kapsamındaki yiyecek ve giyecek türünden olan ihtiyaçların yanı sıra Kur'an eğitimi, hac ve umre mehir olarak tayin edilemezler. Böyle yapılacak olursa mehir fâsid olur ve mehr-i misil gerekir.⁵⁸

7.1.2. Mehr-i Misil

Mehr-i misil, akit sırasında mehrin belirlenmemesi yahut belirlenen mehrin bir fesâd içermesi halinde kadının güzelliği, yaşı, malı, aklı, dindarlığı ve bakireliği gibi hususlarda emsali olan kadınlar için tespit edilen miktar göz önünde bulundurularak verilmesi gereken mehirdir.⁵⁹

7.2. Ödeme Zamanı Açısından Mehir Çeşitleri

Mehir, ödeme vakti yönünden ise mehr-i mu'accel ve mehr-i mü'accel olmak üzere iki çeşittir:

7.2.1. Mehr-i Mu'accel

Mehr-i mu'accel, akdin hemen akabinde peşin şekilde ödenmesi kararlaştırılan mehirdir. Buna göre akdin yapıldığı esnada mehrin mu'accel olacağı kararlaştırılırsa, erkeğin peşin ödeme zorunluluğu meydana gelir. Böyle bir durumda kadın, mehrini teslim alana dek kocasını kendisinden men etme hakkına sahip olur.⁶⁰

7.2.2. Mehr-i Mü'accel

Mehr-i mü'accel, akitten sonra ileriki bir zamanda ödenmesi kararlaştırılan mehirdir.⁶¹ İslam hukukçularına göre taraflar mehrin ödenmesini ileriki bir

mezhebi'l-İmami Mâlik (Fas: er-Râbitatü'l-Muhammediyye, 2011), 2/632.

⁵⁷ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/465; Sâvî, *Bülegatü's-sâlik*, 1/410.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/277.

⁵⁹ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 183; Abdülvahhâb Hallâf, *Ahkâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1990), 80; Sertâvî, *Şerhü Kânûni'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 107.

⁶⁰ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 174; Hallâf, *Ahkâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 76; Sertâvî, *Şerhü Kânûni'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 102.

⁶¹ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 174; Hallâf, *Ahkâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 76; Sertâvî, *Şerhü*

zamana erteleme konusunda anlaşabilirler. Bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁶² Ancak mehrin mü'eccel olması kararlaştırılıp ödeme zamanının tayin edilmemesi halinde ne gibi hükümlerin terettüp edeceği konusunda birtakım ihtilaflar bulunmaktadır.

Bazı Hanefiler ile Hanbelîlere göre mehr-i mü'eccelin ödeme zamanı tayin edilmezse boşanma yahut vefata değin ertelenebilir. Dolayısıyla vefat veya ölüme kadar erkeğin ödeme zorunluluğu olmaz. Fakat ölüm veya boşanma gerçekleştiği anda derhal ödenmesi gerekir.⁶³ Şâfiîler ile bazı Hanefilere göre ödeme zamanının belirlenmemesi durumunda mehir mu'accele dönüşür ve peşin olarak verilmesi icâb eder.⁶⁴ Şu farkla ki, Hanefilere göre miktarı belirlenmişse mehr-i müsemma olarak, belirlenmemişse mehr-i misil olarak mu'accele dönüşür.⁶⁵ Şâfiîlere göre ise miktar belirlenmiş olsa da olmasa da mehr-i misil olarak mu'accele dönüşür. Çünkü ödeme zamanının belirlenmemesi, bilinmezliğe neden olacağı için mehri fâsid kılar.⁶⁶ Mâlikîlere göre mehr-i mü'eccelin ödeme zamanı tayin edilmezse ve bu husus ile ilgili örfi bir uygulama da yoksa, cinsel ilişkinin vuku bulmamış olması halinde akdin feshedilmesi gerekir. Cinsel ilişkinin vuku bulmuş olması durumunda ise mehr-i misil olarak peşin verilmesi icâb eder.⁶⁷

Mezhepler mehrin mü'eccel veya mu'accele şeklinde ödeneceğinin tayin edilmemesi durumu ile ilgili de ihtilaf etmiş ve böyle bir durumda mehrin ne şekilde ödenmesi gerektiği konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Hanefîlere göre bu durumda bölgenin örfü esas alınır. Şayet örfî uygulamada mehrin ödenmesi peşin yapılıyorsa mehr-i mu'accele, ileriki bir zamanda yapılıyorsa mehr-i mü'eccele, bir kısmı peşin diğer kısmı ileriki bir tarihte ödeniyorsa bu doğrultuda mehir verilir.⁶⁸ Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre böyle bir durumda mehir, mu'accele olarak tahakkuk eder. Ne var ki, Mâlikî

Kânûni'l-Ahvâlî's-Şahsiyye, 102.

⁶² Ebû Zehra, *el-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 174; Hallâf, *Ahkâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 76; Sertâvî, *Şerhü Kânûni'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 102.

⁶³ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/288; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzî'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Emirîyye, 1313), 2/156; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/115.

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/288; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/156; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 9/464; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/446.

⁶⁵ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/288.

⁶⁶ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 9/464.

⁶⁷ Ebû Abdullah Muhammed el-Hareşî, *Şerhü'l-Hareşî 'ala Muhtasari Halil* (Bulak: Matbaatü'l-Emirîyye, 1317), 3/263; Sâvî, *Bülegatü's-sâlik*, 1/414.

⁶⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/370; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/191.

ve Hanbelîlere göre mehrin miktarı tayin edilmişse mehr-i müsemma, tayin edilmemişse mehr-i misil mu'accel olarak ödenir.⁶⁹ Şâfiîlere göre ise bu durumda belirsizlik söz konusu olacağından tespit edilen mehir fâsid hale dönüşür ve mu'accel şekilde mehr-i misil gerekir.⁷⁰

8. Mehri Gerekli Kılan Hususlar

İslam hukukçularının tamamına göre mehri gerekli kılan tek bir husus vardır. O da nikâh akdidir. Yapılan akit sahih ise cinsî münasebetin gerçekleşip gerçekleşmediği fark etmeksizin kadın için mehir hakkı söz konusu olur. Bunun detayına ileride değinilecektir. Evlenme akdi fâsid ise kadının mehir alıp alamayacağı, cinsî münasebetin vuku bulup bulmamasına bağlıdır. Eğer fâsid nikâhta cinsel ilişki vuku bulmamışsa, belirlenmiş olsun veya olmasın kadın mehirden hiçbir şey alamaz. Cinsel ilişki meydana gelmişse mehir alır. Bu konuda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁷¹ Ne var ki, mezhepler fâsid nikâhta cinsi münasebetin gerçekleşmesi durumunda kadının hangi tür mehri alacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîlere göre evvela mehrin belirlenmiş olup olmadığına bakılır. Mehir belirlenmişse ve belirlenen mehir, mehr-i misilden düşük ise mehr-i müsemma tahakkuk eder, yüksek ise veya belirlenmemişse mehr-i misil gerekir.⁷² Mâlikî ve Şâfiîlere göre her hâlûkârda mehr-i misil gerekir.⁷³ Hanbelîlere göre sahih nikâhta olduğu gibi belirlenmişse mehr-i müsemma; belirlenmemişse mehr-i misil tahakkuk eder.⁷⁴

9. Mehrin Arttırılıp Eksiltilmesi

Mezhepler genel olarak kadın tarafından mehir miktarının aşağı çekilebileceği veya mehirden ibra edilebileceği konusunda hem fikirdirler. Bu çerçevede mezheplerin tamamına göre reşit kadın, akit tamamlandıktan sonra hakkı olan

⁶⁹ Sâvî, *Bülegatü's-sâlik*, 1/414; Muhammed b. Ahmed b. Arefe el-Mâlikî ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî'ala Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/304; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/115.

⁷⁰ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/395; Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhîrî eş-Şâfiî ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2004), 7/297.

⁷¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân el-Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2006), 9/4656; Sa'dî, *İkdu'l-cevâhiri's-semîne*, 2/481; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/46; Merdâvî, *el-İnsâf*, 21/287.

⁷² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/4702; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/335.

⁷³ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdi Abdülvehhâb, *Uyûnü'l-Mesâil* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2009), 330; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısıri el-Karâfi, *ez-Zehirâ* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1994), 4/370; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/47; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/43.

⁷⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/558; Tenûhî, *el-Mumti' fi şerhi'l-Muknî'*, 3/699.

mehrin bir kısmından feragat edebileceği gibi bütünü ile ilgili kocasını ibra da edebilir.⁷⁵ Fakat Hanefiler, bunu hibe hükmünde değerlendirmiş ve kadının böyle bir şey yapabilmesi için ölüm hastalığında olmamasını şart koşmuşlardır.⁷⁶

Mehirde artış yapılması hususuna gelince; mezheplerin tamamına göre akitten sonra kadın, belirlenmiş olan mehre dair artış talebinde bulunamaz. Fakat erkek kendi isteğiyle mehri arttırabilir.⁷⁷ Bu hususlarda hem fikir olan mezhepler, erkek tarafından yapılacak olan bir artıştan sonra cinsel ilişki gerçekleşmeden boşanma veya ölümün vuku bulması halinde söz konusu artışın hangi hükme tâbi olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre artışın akabinde cinsî münâsebet meydana gelmeden taraflardan biri ölürse arttırılan kısım mehir olarak verilir. Ancak boşanma durumunda kadının artıştan bir şey almaya hakkı olmaz.⁷⁸ Mâlikîlere göre artışın akabinde cinsî münasebet vuku bulmadan boşanma gerçekleşirse kadın arttırılan kısmın yarısını alır. Ölüm meydana gelirse artış hibe hükümlerine tâbi olur. Dolayısıyla kadın teslim almışsa tamamı onun olur. Teslim almamışsa artık artıştan bir şey alamaz.⁷⁹ Şâfiîlere göre ise cinsel ilişkinin meydana gelip gelmemesi fark etmeksizin söz konusu artış hibe hükmünde olur.⁸⁰ Hanbelîlere göre cinsî münasebetten önce boşanma vuku bulursa kadın arttırılan kısmın yarısını, ölüm meydana gelirse tamamını alır.⁸¹

10. Mehri Teslim Alacak Kişi

Mezhepler, ehliyeti eksik olan kâsır kadına ait mehrin velisi tarafından teslim alınacağı konusunda ittifak etmişlerdir.⁸² Ancak âkil-baliğ olan reşit kadının mehrini kimin teslim alacağı hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Hanefiler ile bazı Şâfiîlere göre kadın bakire değilse mehri sadece kendisine veya vekiline teslim edilebilir. Bakire olması durumunda ise utanma ihtimaline karşı onun adına velisi de mehrini teslim alabilir. Mehri teslim alabilecek veliler de,

⁷⁵ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/141; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/527; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/316; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/166.

⁷⁶ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dimeşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ala Dürrü'l-muhtâr Şerhü Tenviri'l-ebşâr* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1966), 3/113.

⁷⁷ Cessâs, *Şerhü Muhtasarî't-Tahâvî*, 4/432; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/318; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/178; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslami ve Edilletuhu* (Şam: Dârü'l-Fikr, ts.), 9/6796.

⁷⁸ Cessâs, *Şerhü Muhtasarî't-Tahâvî*, 4/432; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/4699-4700.

⁷⁹ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/318-319; Kâdi Abdülvehhâb, *el-Meûne*, 762.

⁸⁰ Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslami*, 9/6796; Sertâvî, *Şerhü Kânûnî'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 120.

⁸¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/178; Merdâvî, *el-İnsâf*, 21/248.

⁸² Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâî*, 2/240; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mısırî İîş, *Minehü'l-Celîl Şerhü Muhtasarî Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989), 3/501; Beğavî, *et-Tehzîb fî fikhi'l-İmamî's-Şâfiî*, 5/513; Kelvezânî, *el-Hidâye 'ala mezhebi'l-İmami Ahmed*, 406.

sadece baba ve dede olup diğer velilerin teslim alma yetkileri yoktur. Çünkü onların nefis üzerinde velâyet yetkileri olsa da mal üzerinde böyle bir yetkiye sahip değildirler.⁸³ Mâlikîler, Şâfiîlerin çoğunluğu ve Hanbelîlere göre ise bakire olup olmadığı fark etmeksizin reşit olan kadının mehri bizzat kendisine veya vekiline teslim edilmelidir. Bu hususta reşit kadının, velisini de vekil tayin etmesi mümkündür.⁸⁴

11. Mehirden Anlaşmazlık

Taraflar, bazı durumlarda mehir ile ilgili anlaşmazlığa düşebilmektedirler. Bu anlaşmazlıklar da mehrin miktarıyla ilgili olabildiği gibi belirlenmiş olup olmadığına dair de olabilmektedir.

Anlaşmazlığın mehrin miktarı ile ilgili olması halinde hangi hükümlerin devreye gireceği mezhepler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Hanefî ve Hanbelîlere göre mehr-i misil veya daha azını iddia etmesi halinde kadının sözü; mehr-i misilden fazlasını iddia etmesi durumunda erkeğin sözü esas alınır. Ancak kadın mehr-i misilden fazlasını; erkek ise azını iddia ederse ikisinden yemin etmeleri istenir. Her ikisi yeminde bulunursa yahut ikisi de kaçınarak yeminde bulunmazsa, mehr-i misle hükmedilir. Eğer sadece birisi yeminde bulunursa onun iddiasına uygun şekilde hüküm verilir.⁸⁵

Mâlikîlere göre ilgili anlaşmazlık cinsel ilişkiden önce vuku bulursa, hangisinin iddia ettiği şeyin mehir olmaya elverişli olduğuna bakılır. İkisinden de iddia ettiği şey mehir olmaya elverişli bir şey ise, yemin etmeleri istenir. Şayet ikisi de yemin ederse nikâh feshedilir. Sadece birisi yeminde bulunursa onun sözü esas alınır. Eğer sadece birisinin iddia ettiği şey mehir olmaya elverişliyse, yemine gerek olmaksızın onun iddiasına itibar edilir. Söz konusu anlaşmazlık cinsi münasebetten sonra meydana gelirse erkeğin sözü esas alınır.⁸⁶

Şâfiî mezhebine göre böyle bir anlaşmazlık durumunda doğrudan ikisinden

⁸³ Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî*, 4/422; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/263; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmami's-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/465; Beğavî, *et-Tehzîb fî fikhi'l-İmami's-Şâfiî*, 5/513.

⁸⁴ Karâfî, *ez-Zehirâ*, 4/356; Dîyaüddin Halil b. İshak b. Musa el-Mâlikî el-Cündî, *et-Tavdîh fî şerhi Muhtasari İbnü'l-Hâcib* (Fas: Merkezü Necîbiveyh, 2008), 4/211; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/465; Beğavî, *et-Tehzîb fî fikhi'l-İmami's-Şâfiî*, 5/513; Kelvezânî, *el-Hidâye 'ala mezhebi'l-İmami Ahmed*, 406; İbn Kudâme, *eş-Şerhü'l-kebîr âla metni'l-Muknî*, 21/218.

⁸⁵ Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî*, 4/414; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/65-66; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dimaşkî İbn Müflih, *el-Mubdi' fî şerhi'l-Muknî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 6/218; Makdisî, *el-Udde*, 428.

⁸⁶ Kâdi Abdülvehhâb, *Uyûnü'l-Mesâil*, 331; Sertâvî, *Şerhü Kânûni'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 128.

yemin etmeleri istenir. İki yemimde bulunursa yahut ikisi de kaçınıp yemimde bulunmazsa mehr-i misle hükmedilir. Birisi yemimde bulunursa onun iddiasına göre hüküm verilir. Şu var ki, erkeğin iddiası mehr-i misilden fazla ise miktarı mehr-i misle düşürmemek için yemin ettirilmeksizin erkeğin sözü esas alınır.⁸⁷

Anlaşmazlığın mehrin belirlenmiş olup olmadığı ile ilgili olması durumunda terettüp edecek hükümlere dair de ihtilaf edilmiştir. Hanefilere göre bu durumda mehr-i misil gerekir.⁸⁸ Mâlikîlere göre ilgili anlaşmazlık cinsi münasebet gerçekleşmeden önce vuku bulursa akit feshedilir. Cinsel ilişkiden sonra vuku bulursa, iddia ettiği şey mehr-i misil miktarında veya daha düşük ise kadının sözü; aksi durumda erkeğin sözü esas alınır.⁸⁹ Şâfiî mezhebine göre ikisinden yemin etmeleri istenir. İki yemimde bulunurlarsa mehr-i misil gerekir. Sadece birisi yemimde bulunursa onun sözü esas alınır.⁹⁰ Hanbelfilere göre söz konusu anlaşmazlık cinsi münasebet gerçekleşmeden önce vuku bulursa ve kadının iddia ettiği şey mehr-i misil veya daha düşük bir miktarda ise onun sözü esas alınır. Mehr-i misilden fazla bir meblağın tespit edildiğini iddia ederse yemimde bulunması istenir. Yemimde bulunursa mehr-i misli hak eder, yemimde bulunmazsa erkeğin sözü esas alınır. Ancak bu anlaşmazlık cinsi münasebetten sonra vuku bulursa, hangi taraf mehrin tespit edilmiş olduğunu iddia ediyorsa onun sözü esas alınır.⁹¹

12. Mehrin Tamamının Tahakkuk Ettiği Durumlar

Mezhepler, mehrin tam tahakkuk ettiği bazı durumlar ile ilgili ittifak, bazı durumlar hakkında ise ihtilaf etmişlerdir. Bunların maddeler halinde şu şekilde sıralanması mümkündür.

a) Cinsel İlişki: Bütün mezheplere göre sahih bir nikâh akdinden sonra cinsi münasebet vuku bulursa, kadın mehrin bütünü alır. Dolayısıyla mehir miktarının tespit edilmiş olması durumunda mehr-i müsemmanın; tespit edilmiş olmaması veya tespit edilende fesâd meydana gelmesi halinde mehr-i mislin tamamını hak eder.⁹²

b) Ölüm: Sahih bir nikâh akdinden sonra cinsi münasebet vuku bulmadan önce

⁸⁷ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 9/494-495; Şirâzî, *el-Mühezzebe*, 2/472-473.

⁸⁸ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/305.

⁸⁹ Kâdi Abdülvehhâb, *Uyûnü'l-Mesâil*, 331.

⁹⁰ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 9/494.

⁹¹ Makdisî, *el-Udde*, 428-429.

⁹² Serahşî, *el-Mebsût*, 5/62; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/274; Kâdi Abdülvehhâb, *el-İsrâf 'ala nüketi mesâilil'-hilâf*, 2/716; Beğavî, *et-Tehzîb fî fikhi'l-İmami's-Şâfiî*, 5/524; Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 7/310; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/65; Tenûhî, *el-Mumti' fî şerhi'l-Mukni'*, 3/685.

tarafardan birinin vefat etmesi halinde şayet mehir belirlenmişse bütün mezheplere göre kadın tıpkı cinsel ilişkiye girmiş kadın gibi mehrin tamamını hak eder. Ölen erkek ise, evvela terekesinden kadının belirlenmiş olan mehri verilir, ardından terekesi varisler arasında bölüştürülür. Ölen kadın ise hakkı olan mehir terekesine eklenerek varisleri arasında payları oranınca taksim edilir.⁹³ Ancak mehrin belirlenmemiş olması durumu ile ilgili ihtilaf edilmiştir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre mehir miktarının tespit edilmediği bir nikâhta zifaktan önce taraflardan birinin ölmesi durumunda, belirlendiği durumda olduğu gibi mehrin tamamı tahakkuk eder. Dolayısıyla kadına emsali olan kadınlar için takdir edilen mehir (mehr-i misil) verilir.⁹⁴ Mâlikîlere göre böyle bir durumda mehir tahakkuk etmeyip -ileride değinilecek olan- mut'a söz konusu olur.⁹⁵ Bu görüş İmam Şâfiî'den de (ö. 204/820) nakledilmiş, buna bağlı olarak bazı Şâfiî fakihler tarafından da benimsenmiştir. Fakat mezhepteki zâhir ve mutemed görüş, ilk görüştür.⁹⁶

c) Halvet-i Sahihâ: Halvet-i sahiha, tarafların sahih nikâh akdinden sonra üçüncü bir kimse tarafından muttali olunamayacak bir ortamda cinsî münâsebet kurabilecekleri bir süre baş başa kalmalarıdır.⁹⁷ Bu durum fıkıh ıstılahında hükmî birliktelik olarak da nitelendirilmektedir.⁹⁸

Mezhepler halvet-i sahihanın gerçekleşmesi halinde mehrin tam tahakkuk edip etmeyeceğine dair ihtilaf etmişlerdir. Hanefî ve Hanbelîlere göre taraflar, cinsî münasebet kurmasalar dahi, ilişkiye girmelerine mani bir durumun bulunmadığı ortamda baş başa kalırlarsa, tam mehir tahakkuk eder.⁹⁹ İmam Şâfiî'nin kadim kavli de bu yöndedir.¹⁰⁰ Ancak İmam Mâlik (ö. 179/795) ve cedid kavlinde İmam Şâfiî, salt halvet-i sahihanın mehrin tam tahakkukuna etki etmeyeceğini savunmuşlardır.¹⁰¹

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62; Hareşî, *Şerhü'l-Hareşî*, 3/274; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/473; Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fikhî'l-İmam Ahmed* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1994), 3/65.

⁹⁴ Kâsânî, *Bed'iu's-sanâi'*, 2/295; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/139; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/479; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/460; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/149; Mansûr b. Yunus b. İdrîs el-Buhûtî, *Kuşşâfü'l-kina' 'an etnî'l-ikna'* (Riyad: Mektebetü'n-Nasrî'l-hadise, 1968), 5/150.

⁹⁵ Kâdi Abdülvehhâb, *el-Meûne*, 764; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/50.

⁹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/481; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/462.

⁹⁷ Orhan Çeker, "Halvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/384.

⁹⁸ Sertâvî, *Şerhü Kânûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye*, 115.

⁹⁹ Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/142; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/154.

¹⁰⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/541.

¹⁰¹ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdi Abdülvehhâb, *el-İsrâf'ala*

Tarafların baş başa kaldıkları ortamda cinsî münasebete mani bir durum mevcut ise, ittifakla mehrin tamamı tahakkuk etmez. Hanefilere göre Halvet-i sahihaya engel teşkil eden hususlar ise üçtür:¹⁰²

- 1) Hissî Engel: Ortamda temyiz çağına erişmiş bir kimsenin bulunması.
- 2) Tabiî Engel: Taraflardan birisinin cinsel ilişkiye giremeyecek kadar hasta veya özürlü olması.
- 3) Şer'î Engel: Cinsel ilişkiliyi şer'î açıdan haram kılan bir durumun bulunması. Mesela umre veya hac ihramında bulunmak, Ramazan orucunu tutuyor olmak, itikâfta bulunmak, hayız veya nifas halinde olmak, namaz kılıyor olmak ve mescitte bulunmak, şer'î halvet engelleridir.

13. Mehrin Yarısının Tahakkuk Ettiği Durumlar

Mehir belirlenir de cinsi münasebet vuku bulmadan boşanma veya erkekten kaynaklı bir sebeple tefrik gerçekleşirse, kadın mehrin yarısını alır. Bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Zira Yüce Allah, "Mehirlerini tayin ederek evlendiğiniz kadınları temas etmeden boşarsanız, kadınların vazgeçmesi veya nikâh bağı elinde bulunanın muaf tutması hali müstesna tayin ettiğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır..."¹⁰³ buyurmak suretiyle bu durumu kat'î şekilde hükme bağlamıştır.¹⁰⁴ Ancak Hanefî ve Hanbelîler, mehrin yarısının tahakkuku için boşanmanın halvet-i sahihadan da önce gerçekleşmesi gerektiğini şart koşmuşlardır. Zira daha önce değinildiği üzere onlara göre cinsel ilişki vuku bulmasa dahi halvet-i sahiha gerçekleşirse boşanma durumunda mehrin tamamı tahakkuk eder.¹⁰⁵

Belirtilmelidir ki, mehrin yarısının tahakkuku ile ilgili ihtilafli olan diğer bir konu, yarım mehr hakkının kadının velisi tarafından düşürülüp düşürülemeyeceği meselesidir. Bu ihtilaf da mezkûr âyette geçen "nikâh bağı elinde bulunan" ile kimin kastedildiğine dair yaklaşım farklılığına dayanmaktadır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre nikâh bağı elinde bulunan kocadır. Dolayısıyla âyette bildirilen hüküm gereğince cinsel ilişki vuku bulmadan boşanmanın gerçekleşmesi durumunda ya kadın kendi hakkından vazgeçerek mehrin yarısını almayacaktır ya da koca kendi hakkından feragat edip mehrin yarısından fazlasını vermiş

nûketi mesâilî'l-hilâf (Beirut: Dârü İbn Hazm, 1999), 2/720; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/541.

¹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/150.

¹⁰³ el-Bakara 2/237.

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/14; Lahmî, *et-Tefsira*, 6/2513; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/412; Tenûhî, *el-Mumti' fi şerhi'l-Mukni'*, 3/679.

¹⁰⁵ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/291; Makdisî, *el-Udde*, 426.

olacaktır. Veli ise, reşit veya kâsır olması fark etmeksizin mehrin yarısı ile ilgili kadının hakkını düşürme yetkisine sahip değildir. Reşit kadının hakkını düşüremez, çünkü reşit kimsenin malı üzerinde başkasının tasarruf yetkisi yoktur. Kâsır olan kadının hakkını düşüremez, çünkü veli, velâyeti altında bulunan kişi adına salt zarar yönü bulunan bir tasarrufta bulunamaz.¹⁰⁶

Mâlîkî mezhebine göre ise “nikâh bağı elinde bulunan” ile kastedilen, reşit olmayan kızın velisidir. Binaenaleyh veli, cinsel ilişkiden önce boşanmış velâyeti altındaki kâsır kızın mehrin yarısı ile ilgili hakkını düşürebilir. Bu durumda âyetin bildirdiği hüküm şöyle olmaktadır: Mehrin belirlenmiş olduğu bir akitte cinsel ilişkiden önce boşanma vuku bulursa normal şartlarda erkek mehrin yarısını vermek zorundadır. Ancak reşit kızın kendisinin, reşit olmayan kızın da velisinin bu haktan vazgeçmesi durumunda erkek mehrin yarısını ödemek zorunda olmaz.¹⁰⁷

14. Mut‘anın Tahakkuk Ettiği Durumlar

İslam hukuku terimi olarak *mut‘a*, “herhangi bir sebeple evliliğin son bulması durumunda gönlünü hoş kılmak için kadına verilen hediye kabilinden şeyler” anlamındadır.¹⁰⁸

Fakihler, mut‘ayı, yaşadıkları dönemdeki örfü göz önünde bulundurarak; başörtüsü, elbise, dış örtü, çorap gibi iç ve dış olmak üzere bir takım elbise şeklinde belirlemişlerdir. Ancak zamana ve şartlara göre mut‘anın yeniden değerlendirilebileceği de gözden uzak tutulmamalıdır.¹⁰⁹

Mehir miktarının tespit edilmediği bir nikâh akdi, cinsel birliktelikten önce talakla son bulursa, sadece mut‘a tahakkuk eder. Dolayısıyla böyle bir durumda kadının hak edeceği mehir değil, mut‘a olur. Bu konuda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Zira Yüce Allah, “Ey iman edenler! Mü‘min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara temas etmeden boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara mut‘a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın”¹¹⁰ buyurmuştur.¹¹¹ Ancak mezhepler, aynı hükmün ölüm

¹⁰⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, 9/4687; Kâsânî, *Bedâ’iu’s-sanâî*, 2/290; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/470; İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi İmamî’s-Şâfiî*, 9/440; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/161-162; İbn Müflih, *el-Mubdi’ fi şerhi’l-Mukni’*, 6/214.

¹⁰⁷ Kâdi Abdülvehhâb, *el-İsrâf’ala nüketi mesâilil-hilâf*, 2/718.

¹⁰⁸ Nuri Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 140.

¹⁰⁹ Nuri Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 141.

¹¹⁰ el-Ahzâb 33/49.

¹¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/61; Hareşî, *Şerhü’l-Hareşî*, 4/87; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 9/475; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 13/139.

durumunda da geçerli olup olmadığı hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre -daha önce belirtildiği üzere- cinsel ilişkiden önce ölümün vuku bulması halinde, mehir belirlenmiş olsa da olmasa da mehrin tamamı tahakkuk eder. Ayrıca mut'aaya gerek yoktur.¹¹² Mâlikî mezhebine göre ise mehrin tespit edilmediği bir nikâh akdi, talakla son bulma durumunda olduğu gibi ölümle de son bulursa sadece mut'a tahakkuk eder.¹¹³

Mehir miktarının tespit edildiği bir nikâh akdinin cinsi münasebetten önce son bulması halinde ise kadın açısından herhangi bir mut'a hakkı söz konusu olmaz. Dolayısıyla kadın böyle bir durumda sadece yarım mehir alır.¹¹⁴

Nikâh akdinin cinsel temastan sonra talakla sonlanması durumuna gelince; İslam hukukçuları kadının gönlünü hoş kılma amacına matufen böyle bir durumda mehre ilaveten mut'anın tahakkuk edeceğini belirtmişlerdir.¹¹⁵

Bazı ayrıntılarda ihtilaf bulunmakla birlikte zikri geçen hususlarda genel itibariyle hem fikir olan İslam hukukçuları mut'anın hükmü ile ilgili ihtilaf etmişlerdir. Mut'a, mehir miktarının tespit edilmediği bir nikâh akdinin cinsi münasebetten önce talakla son bulması durumunda Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre vâcib,¹¹⁶ Mâlikîlere göre müstehabtır.¹¹⁷ Akin cinsel ilişkiden sonra sonlanması halinde ise Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre müstehab,¹¹⁸ Şâfiîlere göre vâciptir.¹¹⁹

15. Mehrin Tamamının Düştüğü Durumlar

Nikâh akdi, cinsel ilişki ve -Hanefîler ile Hanbelîlere göre- halvet-i sahihadan önce kadından kaynaklı bir sebeple veya kadının talebi üzerine son bulursa mehrin tamamı sakıt olur. Dolayısıyla kadın açısından mehir hakkı söz konusu olmaz.¹²⁰ Nikâhın kadından kaynaklı sonlanmasının ise birkaç sebebi bulunmaktadır:

¹¹² Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/295; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/479; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/149.

¹¹³ Kâdi Abdülvehhâb, *el-Meûne*, 764; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/50.

¹¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/61; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/297; Lahmî, *et-Tebaira*, 6/2513; İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/550; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/548; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/475; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/72.

¹¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/61; Kâdi Abdülvehhâb, *el-Meûne*, 780; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/548; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/141

¹¹⁶ Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî*, 4/406; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/475; Tenûhî, *el-Mumti' fi şerhi'l-Mukni'*, 3/693.

¹¹⁷ Lahmî, *et-Tebaira*, 6/2513; İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/549.

¹¹⁸ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/303; Tenûhî, *el-Mumti' fi şerhi'l-Mukni'*, 3/694.

¹¹⁹ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/548; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/457.

¹²⁰ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 204; Hallâf, *Ahkâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 90.

a) İrtidat:¹²¹ Mezheplerin tamamına göre nikâh akdinden sonra henüz cinsi münasebet vuku bulmadan önce kadın dinden çıkarsa, evlenme sonlandırılır ve kadın hiçbir şekilde mehir alamaz.¹²²

b) Ayıp ve Hastalık: Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre nikâh kıyıldıktan sonra erkek, cinsi temastan önce kadında bulunup da kendisine bildirilmemiş bir ayıp, özür veya hastalık sebebiyle evliliği sona erdirirse, kadın için mehir tahakkuk etmez. Keza kadın söz konusu durumların erkekte bulunması sebebiyle cinsel birliktelikten önce akdin feshini talep ederse, feshin gerçekleşmesi halinde mehir alamaz.¹²³ Hanefîlere göre taraflardan birinde bir özür veya hastalığın bulunması sebebiyle akit feshedilmez. Şu var ki, erkeğin cinsel ilişkiye mani bir özre sahip olması durumunda kadının talebi üzerine akit hâkim tarafından sonlandırılabilir. Fakat bu durumda fesih değil, bâin talak söz konusu olur. Bu nedenle kadının mehir hakkı düşmez.¹²⁴

c) Denk Olmamak: Nikâh akdinden sonra cinsel birliktelik gerçekleşmeden erkeğin denk olmayışından ötürü kadının talebine binaen nikâh akdi feshedilirse, kadın mehir alamaz.¹²⁵

d) Bulûğ Muhayyerliği: Hanefîlere göre baba ve dedenin dışındaki veliler tarafından, Mâlikîlere göre ise baba ve vasi tarafından bulûğ çağına ermeden evlendirilen erkek çocuğu, bâliğ olduktan sonra muhayyerlik hakkını kullanarak nikâhın feshini talep edebilir. Nikâhın feshedilmesi halinde henüz cinsel temas gerçekleşmemişse, mehir tahakkuk etmez. Zira bu durumda mehir tahakkuk ederse muhayyerlik hakkının bir manası olmayacaktır. Çünkü erkek, feshe gerek olmadan boşama suretiyle evliliği sonlandırma yetkisine sahiptir.¹²⁶

16. Mehir İadesini Gerektiren Durumlar

Mehir, nikâh akdi neticesinde meydana gelen bir yükümlülük olmasına karşın bazı ülkelerde veya bölgelerde, nişan sırasında yahut nişanlılık döneminde, kısmen yahut tamamen kıza ya da kız tarafına teslim edilmektedir. Mezheplerin ittifakıyla akit kıyılmış olmadığı sürece, nişan nedeniyle, evlenme neticesinde oluşan şer'î herhangi bir yükümlülük söz konusu olmaz. Binaenaleyh erkek,

¹²¹ İrtidat kavramı ile ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Genç, "Ridde", *İslam Hukuk Başlangıcı* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 247.

¹²² Aynî, *el-Binâye*, 5/248; Kâdi Abdülvehhâb, *el-İsrâf 'ala nûketi mesâilil-hilâf*, 2/717; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/231; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/121.

¹²³ Kâdi Abdülvehhâb, *el-Meûne*, 771; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/53; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/62.

¹²⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, 9/1578.

¹²⁵ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 204; Hallâf, *Ahkâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 90.

¹²⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/95; Sâvî, *Bülegatü's-sâlik*, 1/427.

nişanlısına mehir olmak üzere bir şeyler vermişse, nişanın bozulması durumunda onları iade alabilir. O şeylerin duruyor olması ile zayı edilmiş (tüketilmiş) olması arasında fark yoktur. Ayrıca nişanı bozanın erkek olması ile kadın olmasının hükmü aynıdır. Şu halde mehre mahsuben verilen şey olduğu gibi duruyorsa bizzat kendisi, durmuyorsa kıymeti veya misli iade edilir.¹²⁷ Çünkü erkek, akdin tamamlanacağı düşüncesine binaen bu mehri ödemiştir. Diğer bir ifadeyle bu mehri evlenme gayesiyle vermiştir. Bu gayenin gerçekleşmemesi ise, verilen mehrin iadesini meşru kılar.¹²⁸

Sonuç

İslam hukukçuları, sahih bir nikâh akdinden sonra erkeğin hanımına mehir vermekle mükellef olduğu konusunda ittifak etmiş olsalar da mehir ile ilgili meselelerin ayrıntısında ihtilaf etmişlerdir. Fakat üç konudaki ihtilafları daha çok ön plana çıkarmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1) Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler, mehrin nikâh akdi açısından bir rükün veya sıhhat şartı olmadığını belirtmişlerdir. Mâlikîler ise mehrin bir rükün olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Gerek delillerinin güçlü olması gerekse kendi içerisinde daha çok tutarlılık arz etmesi sebebiyle cumhur tarafından benimsenen görüş daha tercihe şayandır. Zira Mâlikîler gibi mehrin rükün olduğu kabul edilecek olursa mehir ile ilgili hukuka aykırı en ufak bir tutumun nikâh akdini batıl kılacağı söylenmelidir. Çünkü akdin rükünlerinde bir eksikliğin bulunması durumunda akit batıl olur. Oysa Mâlikîler, sadece mehri düşürmeye yönelik bir anlaşmanın yapılması halinde akdin batıl olacağını söylemişlerdir. Fakat mehre dair aykırı bir durum söz konusu olduğunda akdin batıl olacağını söylememişlerdir. Böyle durumlarda genellikle cinsel birliktelik vuku bulmamışsa akdin feshedilmesi, cinsel birliktelik meydana gelmişse mehrin hukuka uygun hale getirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bu ise bir çelişki barındırmaktadır. Çünkü cinsel birliktelikten sonra akdin feshedilmesine gerek olmadığını söylemiş olmaları, temelde sahih olduğunu kabul ettikleri anlamına gelir. Hâlbuki rükünde bir hâlin bulunması halinde akit batıl olur ve cinsel birliktelik meydana gelse bile derhal feshedilmesi gerekir.

2) Hanefî ve Mâlikîler, mehir için asgarî bir miktar bulunduğunu ve mehrin söz konusu asgarî miktardan az olmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Buna karşın Şâfiî ve Hanbelîler, mehir için asgari sınır bulunmadığını ve mülk edinilmesi mümkün olan her şeyin ne kadar az olduğu fark etmeksizin mehir olarak belirlenebileceğini ifade etmişlerdir.

¹²⁷ Hallâf, *Ahkâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 21; Sertâvî, *Şerhü Kânûnî'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 23.

¹²⁸ Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 119-123.

Takdir ettikleri asgari miktar bir yana bırakılacak olursa görüşler içerisinde Hanefîler ile Mâlikîler tarafından benimsenen görüşün şer'î maksatlara daha uygun olduğu söylenebilir. Çünkü mehrin meşru kılınmasındaki hikmetlerden biri, kadına mâlî bir hakkın tanınmasıdır. Gerçek manada bu tür bir haktan söz edebilmek için ise mehrin yarar barındıran bir nitelikte olması gerekir. Aksi takdirde menfaat sağlamayan sembolik bir uygulamadan ibaret kalır. Oysa İslam tarafından konulan hükümlerin tamamı, mutlak surette maslahatı haizdirler. Mehirlere de bir maslahatın hâsıl olabilmesi için belirli bir miktardan düşük olmaması gerekir. Kaldı ki, mehirlere için asgari sınır bulunmadığını benimseyen mezhepler de, belirli bir miktardan az tutulmamasının müstehab olduğunu belirtmişlerdir.

3) Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler, mehrin, kadından faydalanma mukabilinde verilen bir nikâh bedeli olduğunu belirtmişlerdir. Şâfiîler ise mehrin bir bedel olmadığını, Allah'ın kadın için takdir ettiği bir ikram olduğunu beyan etmişlerdir.

Görüşler içerisinde Şâfiîler tarafından benimsenen görüşün, İslam'ın kadına verdiği değer prensibiyle daha çok uyduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü gerçekte mehirlere, kadının ne fiziki varlığının bedeli ne de cinsel açıdan ondan istifade etmenin karşılığıdır. Aksine çağdaş bazı İslam hukukçularının da belirttiği üzere ömür boyu birlikte yaşama arzusunun sembolik bir alameti olarak kadının değerini göstermek üzere Allah tarafından belirlenmiş bir hediye ve bir armağan olmanın yanında kadının nikâh akdindeki teminatıdır. Bu sebeple kadını eşya gibi düşünerek mehrini ondan istifade etme mukabilinde verilen satın alma bedeli şeklinde değerlendirmek doğru değildir.

Kaynakça

Adevî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Mükrim es-Saidî. *Hâşiyetü'l-Adevî 'ala şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.

Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin. *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî. *el-Înâye şerhü'l-Hidâye*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1970.

Beğavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hasan b. Mes'ûd. *et-Tehzîb fî fikhi'l-İmami's-Şâfiî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım., 2003.

Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdrîs. *er-Ravdu'l-murbi' şerhu Zâdi'l-müstekni'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

- Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdrîs. *Kuşşâfü'l-kina' 'an etni'l-İkna'*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Nasrî'l-Hadise, 1968.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs. *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010.
- Cündî, Diyauddin Halil b. İshak b. Musa el-Mâlikî. *et-Tavdîh fî şerhi Muhtasari İbnü'l-Hâcib*. 8 Cilt. Fas: Merkezü Necîbiveyh, 2008.
- Çeker, Orhan. "Halvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/384-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ el-Kâhirî eş-Şâfî. *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2004.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî el-Mâlikî. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ala Şerhi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.
- Genç, Mustafa. "Ridde". *İslam Hukuk Başlangıcı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 4. Basım., 2022.
- Hallâf, Abdülvahhâb. *Ahkâmü'l-Ahvâli's-Şahsiyye*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 2. Basım., 1990.
- Hareşî, Ebû Abdullah Muhammed. *Şerhü'l-Hareşî 'ala Muhtasari Halil*. 8 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Emîriyye, 2. Basım., 1317.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân. *Mevâhibü'l-Celîl fî şerhi Muhtasari Halil*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 3. Basım., 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dimeşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ala Dürri'l-muhtâr Şerhü Tenviri'l-epsâr*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 2. Basım., 1966.
- İbn Bezîze, Ebû Muhammed Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Küreşî et-Temîmî. *Ravdatü'l-müstebîn fî şerhi Kitabî't-Telkîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2010.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *ez-Zeb 'an mezhebi'l-İmami Mâlik*. 2 Cilt. Fas: er-Râbitatü'l-Muhammediyye, 2011.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Kâfî fî fikhi'l-İmam Ahmed*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım., 1997.

- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Mukni' fî fikhi'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdi, 2000.
- İbn Kudâme, Şemsuddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Hanbelî. *eş-Şerhü'l-kebîr âla metni'l-Mukni'*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 3. Basım., h. 1414.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî. *el-Mubdi' fî şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kitabi'l-İslami, 2. Basım., ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1988.
- İbnü'l-Arabî, Kâdi Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım., 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, ts.
- İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mısrî. *Minehü'l-Celîl şerhü Muhtasari Halil*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989.
- İmrânî, Ebû'l-Hasen Yahya b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî eş-Şâfiî. *el-Beyân fî mezhebi İmami's-Şâfiî*. 13 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000.
- Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *el-İşrâf 'ala nüketi mesâilil-hilâf*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1999.
- Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *Uyûnü'l-Mesâil*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2009.
- Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *el-Meûne 'ala mezhebi âlimi'l-Medine*. Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, ts.
- Kahveci, Nuri. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Basım.,

2017.

- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî. *ez-Zehirâ*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbî'l-İslamî, 1994.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım., 1986.
- Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen Ebû'l-Hattâb. *el-Hidâye 'ala mezhebi'l-İmami Ahmed*. Cidde: Müessesetü Garrâs, 2004.
- Keşnâvî, Ebû Bekir b. Hasan b. Abdillâh. *Eshelü'l-medârik*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2. Basım., ts.
- Komısyon. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım., 2015.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım., 2006.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemsuddîn. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*,. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısrıyye, 2. Basım., 1964.
- Lahmî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *et-Tebşira*. 14 Cilt. Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 2011.
- Makdisî, Bahauddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed. *el-Udde şerhü'l-Umde*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2003.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhî mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Alauddin Ebû'l-Hasen Ali b. Süleyman b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. Kahire: Hecer İt-Tibaeti ve'n-Neşri, 1995.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhanudidin Ali b. Ebi Bekir b. Abdilcelil el-Fargânî. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Mevsilî, Mecduddin Ebû'l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Râfiî, Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdillkerim el-Kazvînî. *el-Azîz Şerhü'l-Vecîz*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Râzî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 3. Basım., 1420.
- Râzî, Zeynüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdilkadir el-Hanefî. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 5. Basım., 1999.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrü'lislâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed et-Taberî.

- Bahrü'l-mezheb fî füru'î'l-mezhebi's-Şâfiî*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sa'dî, Celaluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Necm b. Şâş b. Nizâr el-Cüzâmî. *İkdu'l-cevâhiri's-semîne fî mezhebi âlimi'l-Medine*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2003.
- Sâvî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvetî. *Bülegatü's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Meârif, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993.
- Sertâvî, Mahmud Ali. *Şerhü Kânûni'l-Ahvâli's-Şahsiyye*. Amman: Dârü'l-Fikr, 3. Basım., ts.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmami's-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tenûhî, Zeynuddin el-Müneccî b. Osman b. Es'ad el-Hanbelî. *el-Mumti' fî şerhi'l-Mukni'*. 4 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 3. Basım., 2003.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî. *Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Emiriyye, h. 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslami ve Edilletuhu*. 10 Cilt. Şam: Dârü'l-Fikr, 4. Basım., ts.

Modern Arap Şairlerinin Fasih Dil ve Günlük Konuşma Dilleri Arasındaki İlişki Diyalektiği

Abdelkarim
Amin
Mohamed
SOLIMAN* 

Senem
CEYLAN** 

Öz: Yaşayan eski dillerden biri olan Arapça, insanların yazı ve konuşma dili olarak kullandığı, farklılıklarıyla ve tezadlıklarıyla birlikte kurallarına da bağlı bir dildir. Yazı ve konuşma dili arasındaki farklılık, bu iki dil arasında uyumsuzluklara ve zaman zaman tartışmalara neden olmaktadır. Bu tartışmalar, modern çağda İslam medeniyetinin gerilemesi, Arapların batının egemenliği altına girmesi ve şiirde modernleşme hareketi ekseninde gelenekten kopmaya çağıran davet ile daha da yoğunlaşmıştır. Fasih Arapça, günlük dilden onu farklı kılan ve ayıran feshat ve belagatını hala korumasına rağmen bu tartışma ve diyalektiklerden etkilenmiştir. Arap şiirinin modernleşmesi ile birlikte, şiir diline yakınlık ile günlük konuşma diline uzaklık boyutunda şiirsel bir dil sorunu da doğmuştur. Modern dönem Arap şairleri bu soruna karşı tutumlarını ortaya koyarak görüşlerini bildirmişlerdir. Bu çalışma, modern Arap şairlerinin eserleri aracılığıyla fasih dil ile günlük konuşma dilleri arasındaki bu tartışmaları sunmak ve Arap şiirinde yerel olarak kullanılan konuşma dili (العامية) ile yeni konuşma dilinin (المحكية) kullanımına ilişkin tutumlarının ortaya konulmasını amaçlanmaktadır. Şairlerin şiirde kullanılacak olan dil bağlamında ileri sürdükleri görüşleri incelenmiştir. Çalışmada eleştirel analiz yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fasih Dil, Halk Dili, Arap Şairler, Modernizm, Diyalektik.

The Relationship Dialectic Between Fasih Language And Daily Speaking Languages of Modern Arab Poets

Abstract: Arabic, which is one of the living ancient languages, is a language that people use as a written and spoken language, with its differences and contradictions, as well as a language that adheres to its rules. The difference between written and spoken language causes conflicts and sometimes discussions between these two languages. These debates have intensified with the decline of Islamic civilization in the modern age, the domination of the Arabs by the West, and the invitation to break with tradition on the axis of the modernization movement in poetry. Fasih Arabic has been influenced by these debates and dialectics, although it still retains its eloquence that distinguishes it from everyday language. Along with the modernization of Arabic poetry, a poetic language problem arose in the dimension of proximity to the language of poetry and distance from the daily spoken language. Modern period Arab poets have expressed their attitudes and views towards this problem. In this study, it is aimed to present these discussions between the colloquial language and daily spoken languages through the works of modern Arabic poets and to reveal their attitudes towards the use of the locally used colloquial language (العامية) and the new spoken language (المحكية) in Arabic poetry. The opinions of the poets in the context of the language to be used in the poem have been examined. Critical analysis method was used in the study.

Keywords: Fasih Language, Colloquial Language, Arabic Poets, Modernism, Dialectic.

* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E Posta: abdelkarim.soliman@deu.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2999-1031>.

** Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E Posta: senem.soyer@deu.edu.tr - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-3129-1432>.

Giriş

Arap dilinin, Kur'an-ı Kerim'in dili olması hasebiyle diğer dillerden ayrı bir özelliğe sahip olmasıyla birlikte, dilin yayılım ve kullanım özellikleri de göz önünde bulundurulduğunda kutsal ya da gizemli bir dil olduğu kastedilmemektedir. Ayrı bir özelliğe sahip olmasından kasıt; Arapçanın yapısı itibarıyla, barındırdığı ilahi iletileri bütün insanlığa taşıyacak hassas ve ince nitelikte olmasıdır.

Arap dili, tarih boyunca güçlü ya da zayıf birçok millet ve medeniyete ses vermiş bir dildir. Ancak son yıllarda bazı tehlikelere maruz kalmıştır ve buna maruz kalmaya da devam etmektedir. Bunların en tehlikeli ve şiddetlisi günlük konuşma dilinin edebî bir ifade olarak kullanılması ve bunun bir sonucu olarak fasih Arapçanın yerini almasıdır. Çünkü bu durum bir yönüyle Arap dili ve dil mirası açısından kültürel bir inkılap ifade ederken diğer bir yönüyle de fasih dilin yabancılaştırılmasını, köklerinden koparılmasını ve Kur'an-ı Kerim ile bağlarının kesilmesini ifade eder. Nitekim dil, sürekli değişen ve gelişen bir yapıdadır.

Burada daha açıklayıcı olması ve ifadelerin netleşmesi bakımından, الفصحى için fasih Arapça olarak ifade edilen dil, العامية için günlük konuşma dili olarak ifade edilen dil ve المحكية için Yusuf el-Hâl'in (ö.1987) önerdiği yeni konuşma dili olarak ifade edilen dil olarak kullanılmıştır.

İki konuşma dili ile fasih dil kullanımı düzeyindeki uçurumun genişlemesi, ayrıca günlük konuşma dilinin yaygınlaşması ve fasih dilin gerilemesi ya da edebiyatın halkın diline bağlı olduğu gerekçesiyle günlük konuşma dilini ve yeni konuşma dilini kullanma taraftarlarını haklı çıkarma girişimi kabul görüp görmeyeceğini zaman gösterecektir. Çünkü bir dilin sahip olduğu seviye ve kullanım farklılıkları sadece Arapçaya özel bir durum olmamakla birlikte diğer dillerin çoğunda da görülebilen bir özelliktir. *"Bilim, edebiyat ve felsefe için nitelikli bir dil ile yerel lehçelerin varlığı, Arapçanın İslam öncesi dönemden beri bildiği doğal bir olgudur ve yaşayan diğer diller için de aynı durum geçerlidir"*¹.

Başka bir ifadeyle, Arap dilinde dilsel kullanım farklılıkları bulunması garipsenecek ya da ayıplanacak bir durum değildir. "Yüksek seviye" olduğu için fasih dili terk ederek, "düşük seviye" günlük konuşma dilini tercih etmenin hiçbir nedeni yoktur. Fasih dil, genel olarak şiir nazmetmenin, düz yazının ve genel bir düşünce üretmenin diliyken; günlük konuşma dilleri sıradan işlerde kullanılan ve halk arasında konuşmada tercih edilen dildir. *"Fasih dilin kuralları ve hareketleri vardır, ifadeleri yönetir. Ancak günlük konuşma dilinin ise bu tarz bir kuralı yoktur ve doğaldır, kendiliğindedir. Nesilden nesile ve*

¹ Âîşe A'bdurrahman "Lugatunâ ve'l-hayat" Mısır: Dâru'l-Meâ'rif, 1971), 93.

çevresel faktörlere göre değişebilir özelliklere sahiptir. “Fasih dil ile birlikte günlük konuşma dili gibi bir dilin varlığı ve farklılıkları bütün dillerde olan doğal bir olgudur”².

Fasih dil ile günlük konuşma dili arasındaki tartışmalara yönelik çalışmalar “dil birliktelikleri” ya da “dilsel ikilikler” ve “dilsel farklılıklar” olarak bilinen çalışmalardır. Yapılan literatür taraması sonucu ulaşılan çalışmalar aşağıda sıralanmıştır:

1. *Târihu'd-dâvet ilâ'l-â'mmiyye ve eserihâ fî Mısır*, Nefûse Zekeriyâ Saîd, Dâru'l-Meâ'rif, Mısır, 1. Basım. 1964.
2. *Lugatunâ ve'l-hayat*, Â'îşe A'bdurrahman, Dâru'l-Meâ'rif, Mısır, Kahire, 1971.
3. *el-Fusha lugat el-Kur'an*, Enver el-Cundî, Dâru'l-Kitâb el-Lubnânî, Beyrut, 1982.
4. *el-İzdivâcu'l-lugaviyyu fî'l-Lugati'l-a'rabiyye*, A'bdurrahman b. Muhammed el-Kâûd, Mektebetu Lisânu'l-Arab, Riyad, 1997.
5. *el-İzdivâciyyetu'l-lugaviyyetu fî'l-lugati'l-a'rabiyye*, Abbâs el-Mısırî- 'Imâd Hasan, Mecelletu'l-Mecma, Irak, Sayı 8, 2014.
6. *el-İzdivâciyyetu'l-lugaviyyetu beyne'l-a'rabiyyeti'l-fusha ve'l-lehcâti'l-hadîseti*, Ahmed Hâşim es-Sâmirâî, Bahsun alâ'l-internet.
7. *Lugatu'l-hayâti'l-yevmiyyeti fî ş'iri Salâh Abdu's-Sabûr dirâsetun uslûbiyye*, Sabbâh Huseyin Ahmed Abdullah, Risâletu Mâcistîr, Câmiatu 'Ayn Şems, Kulliyetu el-Elsûn, 1992.

Bu çalışma, yukarıda adı geçen çalışmalardan farklı olarak, modern şairlerin günlük konuşma dillerini köklendirme ya da bu dillerin modern şiirde kullanılıp yaygınlaştırılması çabalarına özellikle de teorik tutumlarına odaklanmaktadır. Çalışma şiir akımında olduğu gibi modern eleştiri alanında da önemli ve etkili yazılara sahip şairlere odaklanmıştır. Çalışmada eleştirel analiz yöntemine yer verilmiştir. Eleştirel analiz yöntemi görüşleri sunar ve eleştiri ile örtüşen yönleri, olumlu-olumsuz yanlarını ortaya koyar. Konu, çalışmada aşağıdaki farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Ayrıca dilsel kuralların kullanımındaki hata anlamına gelen lahn, burada konu dışı tutulmuştur. Bu çalışmada dil hatalarına değil şiirde fasih dil ile onun yerine kullanımı önerilen günlük konuşma dillerine yönelik tartışmalar kuramsal düzeyde ele alınıp incelenmiştir.

Bu çalışmanın odak noktasında Arap şiiri yer almaktadır. Bu bağlamda şiir; “bir

² Nefûse Zekeriyâ Saîd “*Târihu'd-dâvet ilâ el-â'mmiyye ve eserihâ fî Mısır*” Mısır: Dâru'l-Meâ'rif, 1964), 3.

şeyi inceliklerini kavrayarak bilmek, sezerek vâkıf olmak; uyumlu, ölçülü ve âhenkli söz söylemek” anlamlarında masdar; “sezip, hissedip, sezgiye dayanan bilgi; duygu ve heyecandan kaynaklanan uyumlu, ölçülü ve âhenkli söz” mânasında isimdir” ve “kaynağında sihri bir mâna sezilen şiirin terim anlamı “engin his, hayal ve ilham ürünü olup sanatkârane biçimde söylenmiş vezinli-kafiyeli söz”dür”³ şeklinde tanımlanmıştır.

1. Şiir Geleneğinde Günlük Konuşma Dilinin Kullanımı

Bazı modern Arap şairleri, şiir dilinin yenilenmesine yönelik çağrılarında, çağın gerçekliği ve uygarlığı ile bağları kopan sözlüksel ifadelerin yükünden kurtarmaya, onların yerine günlük olarak kullanılan ve hâlihazırdaki dili koymaya çalışmışlardı. Bu şairler aynı zamanda, Arap şiir tarihinde yenilikçi şairler de değillerdi. Kendilerinden önce, şiirde günlük konuşma dilinden yararlanma ve deneyimlemeye yönelik yenilik girişimleri olmuştu. Bunun bir sonucu olarak dil seviyeleri arasında birbirine karışma ve nüfuz etme ortaya çıkmıştır.

İhsan Abbas'ın (ö.2003) da belirttiği gibi; *“Arap şiirinde ilk devrimi gerçekleştiren, Endülüs'te ortaya çıkan ve İspanyol halk ezgilerinden etkilenen hafif ritimli aşk şiiri temalı muvaşşahalar bu türün en önemli girişimidir. Muvaşşaha, şiir ve düz yazıyı birbirine yaklaştırmıştı. Dolayısıyla kelime sonlarında yapılan irab etkisi de zayıflamış ve Arap şiirinde şekil açısından da değişimler görülmüştü. Muvaşşaha şiirleri irab edilebilir denilebilir ancak kısa parçalarda durmak, irab edilebilen kelimelerin seçimi gibi hususlar irab ilişkilerini zayıflatan ve konuşma dili seviyesine yaklaştıran bir durumdur”⁴.*

İbn Haldun (ö.1406), halk söyleminin genişlemesine yol açan zecel türünün oluşumunda muvaşşaha dilinin etkisine dikkat çekmiştir. *“Endülüs'te nağmeli şiir sanatı yayıldığına halk, onun akıcılığını, sözlerinin ve her bir lafzını süslemeyi benimsemişti. Şehirlerde yaşayan halkın geneli bu yöntem üzere dokuyu oluşturmuştu. Kendi dillerinde aynı yönteme göre şiir nazmetmişler ve irab kavramını göz ardı etmişlerdi. Böylelikle zecel türünü başlatmışlardı. Zecele bağlı kalmışlar ve değişimi şiirlerine yansıtarak buna göre nazmetmişlerdi. İyi konuşulamayan bir dile göre, belagat için alan açmışlardı”⁵.*

³ İsmail Durmuş, “Şiir”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/144.

⁴ İhsan Abbâs *“Târîhu'l-edebi'l-Endelusî asru't-Tavâif ve'l-Murâbitin”* (Amman: Dâru'ş-Şurûk, 1997), 195-196.

⁵ İbn Haldun *“Mukaddimetu İbn Haldun”* thk. 'Alâ'l-Vâhid vâfi (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 2006), 3/135.

Modern dönemde, Amerika'daki Mehcer şairlerinin özellikle de "er-Râbitatu'l-Kalemiyye" şairlerinin şiir dilini günlük konuşma diline yaklaştırmaya dair belirgin bir katkısı ve açık bir davetleri vardı. Bunun nedeni belki de onların anavatanlarından uzakta yaşamalarına dayanıyordu. Geleneksel dilin kurallarından çıkan herhangi bir ses karşı kuvvetle seslendirilen bazı sert sesler vardı. Ayrıca yerleşip etkileşimde buldukları yerlerde batı kültüründen ve edebiyatından da etkilenmişlerdi. Derneğin başkanı Cibran Halil Cibran'ın (ö.1931), dillerinin yenilenmesini reddeden eski savunuculardan kesin bir şekilde ayrı düşüdüğü görülür. Cibran, "sizin diliniz sizin, benim dilim benim. Sizde Arapçadan ne isterseniz var, bende de benim duygu ve düşüncelerime ne karşılık geliyorsa o var. Sizde sözler ve onların sıralanışı var, bende sözlerin ima ettiği var. Sizin diliniz bana ulaşmak ister ama o seviyeye gelemmez. Sizin diliniz size, benim dilim bana... Sizin ondan sözlükleriniz var, benimse kulaklardan silinmiş, sevinçli ve hüzünlü anlarında insanların dillerinde dolaşan aşına ve tanıdık sözlerden var hafızaların koruduğu... Sizin diliniz sizin, benim dilim benim, sizin diliniz, bütün eskimiş, modası geçmiş ne varsa elimle yıkabilirim ve onları bir kenara fırlatıp atabilirim. Zirveye giden yolda önüme çıkan her engeli aşarım... Sizin diliniz sizin, benim dilim benim, sizin dilinizin köhnemiş, benim dilim ise gençlik hayalleri denizinde gizli tazelik"⁶.

er-Râbitatu'l-Kalemiyye grubunun ilk eleştirmen ve kuramcısı Mihail Nuayme (ö.1988), "Nakîku ed-Dafâdı" isimli makalesinde dilde gerici ve bağnaz olanları şiddetle eleştirir. Dilin doğal ihtiyacının yenilenmek ve gelişmek olduğunu savunur. "Hayatın bir tezahürü olan dil, ancak hayatın kurallarına tabi olur. Durumlar arasında uygun olanı seçer ve yine en uygun olanı korur. Dili bir ağaç gibi düşünün, kurumuş dallarının ve sararmış yapraklarının yerini yeşil tomurcuklar alır. Toprağında onu besleyecek bir şey kalmayınca dalları ve kökleri ölür. Bütün insanlık bir araya gelse onu yeniden hayata döndüremez"⁷.

Mihail Nuayme, dili semboller olarak görür. Sembol, en iyi ve en doğru tezahürlerinde, sembolize ettiği şeyin çarpıtılmış bir imgeleminden başka bir şey değildir. "Sembol kendi başına bir anlam ifade etmez, bir değeri yoktur. Ancak sembolize ettiği şey ile bir değer ve anlam kazanır. Dilin de tek başına bir kıymeti yoktur. Dilin de değeri, duygu ve düşünce açısından neyi sembolize ediyorsa onunla ilgilidir. Dil her ne kadar duygu ve düşünce alışverişinde bulunmamıza bize yardımcı olan bir sembol olmaya devam etse de o ancak ona gösterdiğimiz sevgi değil, ihtimam ölçüsünde bir özgürlük sağlamaktadır. Dile olan ilgimiz bize dilin amacını unutturmamalıdır. Endişemizi dili geliştirmeye ve daha doğru hale getirmek için biçimlendirmeye adanmak bizim için iyi olurdu. Böylelikle dilin inceliklerini de ortaya çıkarabiliriz. Aksine onun, ondan çok daha büyük ve yüce

⁶ Muhyiddin Rıza "Belâgatü'l-a'rab fî'l-karni'l-işrîyn" (Kahire: el-Mektebetu et-Ticâriyye, 1339), 51.

⁷ Mihail Nuayme "el-Gîrbâl" (Beyrut: Muessesetu Nûfel, 1998),14. Basım, 96.

bir şeyin sembolü olduğunu unutmak veya görmezden gelmek oldukça çirkin olacaktır. Bundan daha da kötüsü onu eksiksiz kabul etmek, inceliğinin daha fazlasını istememektir”⁸.

Nuayme şöyle diyerek devam eder; “dil, en ince yapısıyla, sadece duygu ve düşüncelerimizi simgelediğimiz bir semboller yığınınından başka bir şey değildir. Bu sembolleri daha doğru olanlarla değiştiremediğimiz sürece onları korumak bizim için daha iyidir. Bu sembollerin bir kısmı zaman aşımıyla tılsımlara dönüşür ve en uygunu bunları atmaktır. Şairler ve yazarlar bu sembollerin yazarları ve onların koruyucusudurlar. Eğer bir şair ya da yazar alışlagelmiş bir sembolü değiştirir ya da yenisini ortaya koyarsa bunda endişe ya da kaygıya gerek yoktur. Çünkü yeni sembolü sevdiyseniz onu da benimsersiniz. Nahiv âlimleri beğenirler ya da beğenmezler, eğer siz onu beğenmediyseniz kendiliğinden unutulup gider⁹.

Bu noktadan hareketle Nuayme, Cibrân’ın kullandığı gibi yerel dilde kullanılan “تحمّم” (banyo yaptı) kelimesinin fasih dildeki “استحمّم” (yıkandı) yerine kullanılmasını savunur. Bu kullanımı eleştirenlere kızarak şöyle der: “Efendiler! Eşitlik, anlama ve sözlük adına size soruyorum... Elinizi vicdanınıza koyun! Neden bizim tanımadığımız bir Bedevi kalkıp استحمّم kelimesini dilimize katabiliyor da biz تحمّم kelimesini şairin kullanmasına izin vermiyoruz? Üstelik de neyin kastedildiği anlaşılıyorken... Hatta klasik yani fasih kullanımdan önce lehçe de anlaşılıyorken. Dilinizi sizden binlerce yıl önce yaşamış Bedevilerin diline bağlayan ya da modern şairin diline bağlamayan değişmez kural nedir? Elinizde iki kelime seçeneği var: استحمّم sözlükte yer alır ve تحمّم sözlükte yer almaz. Eğer ikincisini kullanmaktan vazgeçerseniz kendiliğinden yok olacağını görmüyor musunuz? Eğer kabul ederseniz de dilinizin bir parçası olacak ve bu defa da ilki yok olacak. Her iki durumda da doğal akışında sizin seçiminiz gerçekleşmiş olacak, ne siz ne de ben olağan akışın dışına çıkamayız”¹⁰.

Salâh Fadl bu konuda görüşlerinin şöyle ifade eder: “eleştirmen konumunda tartışmaya girmeden –çünkü çıkarım konumunda olduğumuz kadar analiz makamı da değiliz- şunu söylemek mümkündür; şiir dili ile hâlihazırda kullanılan günlük konuşma dilini yakınlaştırma düşüncesini taşır. Bu da Paul Valery’nin deyimiyile şiirsel dilin kendisini dil içinde dil olarak aldığı bir şeydir”¹¹. Çünkü standart bir dil içinde (kurallı dil) özel dil yapısı olması; yani ikisi arasında bir ilişki vardır anlamına

⁸ Nuayme “el-Ğırbâl” 104.

⁹ Nuayme “el-Ğırbâl” 106.

¹⁰ Nuayme “el-Ğırbâl” 97-98.

¹¹ Salâh Fadl “Nazariyyetu’l-binâiyyeti fî’n-nakdi’l-edebiyî” (Beyrut: Dâru’l-Âfâk el-Cedîde, 1985), 3. Basım, 395.

gelir. Standart dil (اللغة المعيارية), şiir dilinin şekillendiği arka planı ve kaynağını temsil etmektedir. Jan Mukarovskiy (ö.1975) de bu konuda şu görüşü benimser; “*şiir dili ile standart dil arasındaki ilişki, karşılıklı yakınlaşmaları veya artarak birbirinden uzaklaşmaları olarak ortaya çıkar ve zamana göre değişiklik gösterebilir ya da aynı zaman içinde olabilir. Aynı standart kurala göre, bu ilişkinin bütün şairlerde aynı ölçüde yerine getirilmesi, tüm özellikleriyle ortaya çıkması gerekmez*”¹².

Şair T.S. Eliot’un (ö.1965) şiir diline dair yaratıcı ve eleştirel yazıları ile onun günlük dile yaklaşımının önemi, yeni Arap şiirinin öncüleri üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Çünkü bakış açılarını değiştirmişti. Zaten onlar da günlük dil ile şiir dilinin ayrışmasından uzun süredir muzdariplerdi. Bu onlara gerçekte bütünleşme, sorunları ve problemleri ile birlikte yaşama, bunu özünden gelen kendi dilinin coşkusuyla ifade etme fırsatı vermişti. Eliot, Arap şairine alışık olmadığı bir cesaretle şöyle diyordu; “*dışarıdan ya da geçmişten gelen bu farklı akımlar ve etkilerden daha güçlü bir doğa yasaı vardır ve bu, şiirin alışılmış olan sürekli duyduğumuz ve kullanımdaki günlük dilden çok fazla uzaklaşması yasaıdır. Şiir ister vurgu ister heceye dayalı olsun, kafiyeli ya da kafiyesiz olsun, biçimsel ya da serbest şiir olsun değişken gündelik iletişimin değişen diliyle bağını kaybetmesi mümkün değildir*”¹³.

Ancak şiir dilinin, alışılmış günlük konuşma diline yakınlığı, tamamen özdeş olduğu anlamına gelmez. Çünkü Eliot’un da belirttiği gibi; “*hiçbir şiir, şairin duyduğu veya söylediği kelimelerle birebir örtüşmez. Bununla birlikte dönemin sözleriyle olan bağı, dinleyici ya da okuyucunun şunu söylemesini sağlamalıdır: şiir söyleyebilseydim bu şekilde söylemeliydim*”¹⁴.

Bunun sebebi; “*en iyi modern şiir, geçmiş döneme ait, ondan çok daha büyük bir şiiri bile harekete geçirip, bir ayrılık ve vefa duygusundan farklı olarak bize herhangi bir duygu verebilir*”¹⁵.

Eliot iddiasının doğruluğunu vurgulayarak şöyle devam eder; “*her dönemde doğru sözlü şiirsel sözlük için yaygın konuşma ile örtüşmeyen ve ondan çok uzak olmayan bir standart olması gerektiğini gösterebilmeliyiz. Bundan elli yıl sonra, şiirdeki doğru sözlüğünün, bugün kullandığımız sözlük ile aynı olmayacağı varsayılmalıdır. Burada şunu ifade etmek gerekir; şiirin sözleri, bununla ilgili sözlük ve gramer kurallarının, nesirde görülenler ile eşdeğer ve uyumlu olması mümkün değildir*”¹⁶.

¹² Jan Mukarovskiy “*el-Lugatu’l-miğyâriyyetu ve’l-lugatu’ş-şerîatu*” Mecelletu Fusûl 5/1 Çev. Ülfet er-Rûbî (Kahire: el-He’yetu el-Misriyyetu el-Âmme li’l-Kitâb), 46.

¹³ Mâhir Şefik Ferîd “*el-Muhtâr min nakdi T. S. Eliot*” (Kahire: el-Meclisu’l-Â’la li’s-Sekâfeti, 2000), 2/20.

¹⁴ Ferîd “*el-Muhtâr*” 2/20.

¹⁵ Ferîd “*el-Muhtâr*” 2/22.

¹⁶ Ferîd “*el-Muhtâr*” 2/94.

2. Günlük Konuşma Dili ve Şiir

Eliot'un sözleri modern Arap şairleri tarafından kabul görmüştür. Bu sözlerin, modern şairler üzerinde özellikle de serbest şiir öncüleri ile mensur şiir yazarlar üzerinde sihir etkisi vardı. Büyük şairlerden Salâh Abdu's-Sabbûr (ö.1981), Eliot'un dilsel cüret ve cesaretinden duyduğu hayretini şöyle diyerek ifade etmişti: *"başlangıçta Eliot'un sözleri ve düşünceleri dilsel cesareti kadar beni etkilememişti. Biz yeni nesil şairler, dilimizin inci gibi sıralanmış, yaygın olarak kullanılan dile dair şüphe uyandıran herhangi bir kelimeden arınmış olmasını istiyorduk... Biz daha önce şiirin kendine özel bir dile sahip olmasını tercih eden, hayatın dilini aşan ve bazen de ondan uzak düşen Arap şiir geleneğinin tutsağıydık. Kısa bir süre sonra, şiirin sözlüğü olmadığını, tüm dünyada modern şiirin bir süre önce şiir sözlüğü alanını aştığını anladık"*¹⁷.

Bu bakış açısından hareketle Abdu's-Sabbûr, kelimenin şiirselliğinin ölçüsünün, onun kullanım biçiminde, iyi kullanılmasında ve betimlemedeki gücünde saklı olduğunu söyler. Aslında bunun kelimenin belagatı veya yerel olarak kullanılan günlük konuşma diline ait olup olmaması ile ilgili olmadığını vurgulayarak şöyle ifade etmiştir: *"o halde sorun, şiir yazar bazılarında çözüm olduğu gibi şiiri folklorik bir vurguyla aşlamak için günlük konuşma diline ait kelimelerinin dâhil edilmesi değil, sanki özel bir hazineymiş gibi dilde sözde farklı düzeylerde hareket etme yeteneğidir. Onlara açık bir anlam verebildiğimiz sürece sözlükten ölü kelimeleri çekmekte haklıyız. Şiirsel bağlamın niteliğinin, imgeyi ifade etme ve netleştirme yeteneği olduğunu bilerek bu şiirsel bağlamda kalabildikçe yoldan gelip geçenlerin ağızından kelime aldığımızda haklıyız"*¹⁸.

Abdu's-Sabbûr, dilsel belagatte gelenekçiler için referans ve başvuru kaynağı olan Cahiliye Dönemi şiirine atıfta bulunur. Çünkü bu dönem şiirinde sıradan kelime ile şiirsel kelime arasında ayırım yapılmaz. *"İmru'l-Kays, sıradan kelime ile şiirsel kelime arasındaki farkı bilmiyordu. O, muallakasında bize devesinin yağından ve etinden bahseder. Ayrıca "ceylan dışkısı" ve "biber tohumu" ile hayatın nabzını tutarak çöl hayatının temasını bizlere aktarır. Ancak doğruluktan daha çok süslemeye ilgi duyan geri kalmışlık zevki "şiirsel sözlük" olarak isimlendirdiğimiz şeyi ortaya çıkardı"*¹⁹. Tavîl bahrindeki beyit şu şekildedir:

فَظَلَّ الْعَدَارَى بَرْتَمِينَ بِأَحْمِهَا وَ شَحْمَ كَهْدَابِ الدَّمْعَسِ الْمَفْتَلِ
تَرَى بَعْرَ الْأَرَامِ فِي عَرَاصَاتِهَا وَقِيَعَانِهَا كَأَنَّهَا حَبٌّ فَلْفَلٌ

"Kızarmış etin tadını çıkardı bakireler

İçyağları ipeğin narin püskülleri gibiydi

¹⁷ Salâh Abdu's-Sabbûr "Hayâtî fi'ş-şi'r" (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu el-Âmme,1995), 124-126.

¹⁸ Abdu's-Sabbûr "Hayâtî fi'ş-şi'r" 132.

¹⁹ Abdu's-Sabbûr "Hayâtî fi'ş-şi'r" 131-132.

Yârin yaşadığı yerlerde şimdi

Geyik tersleri var karabiber taneleri gibi”²⁰

Abdu’s-Sabbûr’a göre gerçek anlamda doğruluk; “*hakikate dürüst bir şekilde yaklaşıldığı ve doğru bir biçimde aktarıldığı sürece, eser şiirseldir*”²¹. Doğruluğun teknik bir ölçütü vardır ve bunu gerçekleştirmek basit-kolay kelimeler kullanarak olur. Abdu’s-Sabbûr’un kolaylığın iyi şiir yapabileceğine inanmaya devam eden görüşü, Ahmed Kemâl Zekî’nin de belirttiği ve doğruladığı görüştür²².

Şair Adonis’in de Abdu’s-Sabbûr’un dilinde fark ettiği şey bunun aynıdır; “*dil, nesnelere düzeyinde olmalıdır, düşünce yorgunluğu, günlük hayatın tozu dumanı ile kaplı hayatın can damarına tutunmalıdır. Bu açı, Salah Abdu’s-Sabbûr’un şiire dâhil olduğu ya da bu yöne meyilli şiirsel bir çizgiden olduğunu aktardığı açıdır*”²³.

Ancak Abdu’s-Sabbûr’un seçtiği sadelik, yüzeysel ve yalın bir sadelik değil, yüzeyde durmaksızın derinliğe önem veren içsel sadeliktir. Şiirsel belagatin sırrının şöyle olduğunu söyler: “*Bu sadelik yalın değil bilakis girift bir sadeliktir. Eğer bu ifade doğruysa sözü edilen sadelik arkasında büyük bir kültür, deneyim ve insan bilgisi birikimini saklayan, her kelimenin ikizlere hamile bir kadınmış gibi anlamlarla dolu olduğu sadeliktir*”²⁴.

Adonis, şiir dilini sadeleştirme konusundaki tutumunda, Abdu’s-Sabbûr’a olan muhalefeti kabul ederek şöyle ifade eder: “*Şiir diline gelince, her birimizin kendi görüşü ve pratiği vardı ve bizler zıt taraftaydık. Sonucunu okurken merak ettim: Miras kalan geleneğin dışına çıkıp “basit” veya “sadeleştirilmiş” ya da sıradan gündelik dili kullanmak için yeni bir şiirsel yaklaşım kurmamız yeterli mi? Her zaman söyledim ve hala söylemeye devam ediyorum. Bu kullanım aslında önemli değil, bazılarının iddia ettiği gibi şiirsel de değil. Onun önemi ve şiirselliği ancak niteliğinde ortaya çıkar. Sadece bununla, bir yandan geleneksel şiir dilinin ne kadar ileri gittiğini veya patladığını, diğer yandan da ifade ve yöntemlerine yeni ufuklar açtığını keşfetmek veya göstermek mümkündür. Şiir, ilke olarak, şiir olarak kalması ve teoriyi haklı çıkaran, destekleyen şeyin yaratıcılık olması koşuluyla, istisnasız ve sınırsız tüm araçları ve tüm öğeleri kullanabilir, aksi değildir*”²⁵.

²⁰ Mehmet Hakkı Suçın “*Yedi Askı Şiirleri*” (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020), 34-36.

²¹ Fâthî A’llâk “*Mefhûmu’s-şî’ri i’nde ruvvâdî’s-şî’ri’l-a’rabîyyi’l-hur*” (Şam: Menşûrât İttihâd el-Kitâb el-A’rab, 2005), 223.

²² Ahmed Kemâl Zekî “*Dirâsât fî’n-nakdî’l-edebî*” (Beyrut: Dârul-Endülü, 1980), 229.

²³ Adonis “*Siyâsetu’s-şî’ri dirâse fî’s-şî’riyyeti’l-a’rabîyyeti’l-muâsıratı*” (Beyrut: Dârul-Âdâb, 1985), 126.

²⁴ Abdu’s-Sabbûr “*el-A’ğmâlu’l-kâmiletu*” (Kahire: el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-Âmmetu lî’l-Kitâb, 1992), 10/93.

²⁵ Adonis “*Siyâsetu’s-şî’ri*” 130.

Eliot'un "halk dili" bahanesiyle sözlerinden etkilenecek, şiirde yerel dilin kullanılması çağrısında bulunan Abdu's-Sabbûr ve diğer Arap şairlerine Adonis karşı çıkar ve şöyle der: "eğer halkın" diline yapılan bu davet, örneğin Eliot'un dediği gibi İngiliz diliyle ilgili olarak varsayımsal şekilde doğrusa (İngiliz dili tarihinde buna ve ondaki yaratıcılığın tarihine bir açıklama bulabiliriz) Arap diliyle ilgili olarak sorun çok daha karmaşıktır. Bu sadece genel olarak dinden ve bazılarının dediği gibi özel olarak Kur'an-ı Kerim'den kaynaklı değildir. Bu ancak poetikadan veya yaratıcılığın kendisinden kaynaklanmaktadır. Bizim dil sorunlarımız dilde değildir. Bizdeki dil sorunları, bence dilin kendisinde değil zihnin ve ruhun yapısında olduğu kadar kapsamlı anlamda yaratıcı vizyondadır. Daha açık bir ifadeyle, Arap dili az gelişmiş, ölü bir dil değildir. Burada ancak Arap aklının sınırlı ve geri kalmış olduğu, Arap yaratıcılığının az geliştiği söylenebilir. Basit, yerel dil veya basitleştirilmiş bir dile başvurmak kesin bir sonuca götürmemektedir. Bazılarının zannettiği gibi yetersizlik, geri kalmışlık ve ölümü aşmaktır. Bu yanılmadan başka bir şey değildir"²⁶.

Adonis'in sözlerinden Arapça yazılı kültürel mirasın zengin olduğu, onu anlayacak ve yararlanacak şairlere ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Arap dilini keşfetmek, onu zenginleştirmek ve geliştirmek onu gündelik ve yerel dile yakınlaştırmaktan daha ivedi ve önemlidir.

Arap diline ve kültürel mirasına önem veren bu bakış açısı ve tutum, Adonis'in bu kültürel mirastan kalıcı bir kopuş içinde olmadığını vurgular niteliktedir. Onunla ilişkisi tartışmaya dayalıdır, verdiği kadar ondan alır. Değerlerini ön plana çıkardığı kadar eksikliklerini de eleştirir. Dolayısıyla onun şiir dilinin yeniliği, eski kalıpların yıkılması anlamına gelmediği kadar, bu eski ve yenedeki yaşayan dokular arasında bir uzlaşma sözleşmesi anlamına geliyordu. Bu nedenle araştırmacılarından birinin tanımladığı gibi; "Adonis, modern Arap şairleri arasında dilin yeterliliklerini kullanma konusunda yetkin en büyük kişiydi"²⁷.

Adonis'in tutumunun aksine, şair Abdu'l-Azîz el-Makâlih'in (ö.2022) tutumu, şair Salâh Abdu's-Sabbûr'un tutumuna yakındır; "şairin bazı günlük kelimeleri kullanma yeteneği kasıdeyi bir şekilde günlük hayata ve folklorik ruha yakınlaştırır"²⁸.

"Bilindik ve gündelik dilin bu kullanımı, yalnızca geleneksel ayrılığı ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda yaşamla yakın ilişkinin ve kitlesel gerçekliğe kalıcı bağlılığın belirgin bir işaretini oluşturur"²⁹.

²⁶ Adonis "Siyâsetu's-Şi'rî" 131.

²⁷ Atıf Fudûl "en-Nazariyyetu's-Şi'rîyyetu i'nde Eliot ve Adonis dirâsetun mukârane" Çev. Usâme Esîr (Kahire: el-Meclisu'l-A'ğlâ li's-Sekâfe, 2000), 111.

²⁸ Abdu'l-A'zîz el-Makâlih "min el-beyti ilâ'l-kasideti dirâse fi Şi'rî'l-Yemeni'l-cedîd" (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 1983), 40.

²⁹ el-Makâlih "eş-Şi'ru beyne'r-ru'yâ ve't-teşkil" (Beyrut: Dâru'l-A'vdeti, 1981), 195.

Şairin günlük kelimeleri kullanması aslında önemli bir konu değildir, bu nedenle bazı insanlar şiirlerini çok genel kelimeler ile doldurmazlar. Bu konuda “önemli olan kullanım şekli ve bu kelimelerin imalarının istismar edilmesidir”³⁰.

Buna göre, Makalih'de şiirin özü, ifade dilinin Arapça olması veya olmaması, belagatli veya günlük konuşma dili olmasına bakılmaksızın, yetenek ve yaratıcılığın içten olduğu yerde bulunur ve bu konuda kişisel bir tanıklık sunarak şöyle der: “-bu kişisel bir deneyimdir - folklorik şiirimizin birçok örneğinden çok etkilendiğimi ve belagatli şiirimizin çok az sayıdaki birkaç örneğinin dışında etkilenmediğimi ifade ederim”³¹.

3. Yeni Günlük Konuşma Dili ve Şiir

Beyrut şiir dergisinin kurucusu Lübnanlı şair Yusuf el-Hâl, klasik şiirde günlük konuşma dilini kullanmaya daveti ile öne çıkmıştı. Yusuf el-Hâl'in fasih Arap diline dair tutumu, onun bütün şiir teorisinin esas noktasını temsil etmiştir. Arap şiirini modernize yolunda ileri götürmek için gerekli gördüğü her şey bir şekilde dil alanında yer almaktadır ya da -kendi özel anlayışına göre- gelişmiş dili aynı zamanda bir başlangıç noktası ve varış noktası olarak kabul eder.

Fasih şiirde günlük konuşma dilini kullanmaya ve yararlanmaya davet eden Salâh Abdü's-Sabbûr, Arapça'nın belagatli olduğunu ancak sözcüksel olmadığını, insanların günlük hayatlarında onunla iletişim kurdukları, şiir ile insanlar arasındaki ilişkiyi güçlendirdiğini ve sorunlarını ifade etmek için fırsat verdiğini ifade eder. Ancak Yusuf el-Hâl'in kullanılmasına davette bulunduğu yerel düzeyde ve günlük olarak kullanılan yeni konuşma dili, fasih dilden ayrılır ve ondan soyutlanmıştır. Telaffuzda ve yazımda resmi-klasik dil kurallarına uymaz. Daha da ötesi bir standardı ve kuralı olmayan günlük konuşma yöntemine bağlıdır.

Yusuf el-Hâl, fasihin şiirsel veya düşünsel yaratıcılığa sahip bir şiir dili olarak geçerliliğini reddettiğini açıklayan öncüler arasında tek şair olarak kabul edilir. Herodiya kitabının girişinde fasih dil anlayışından ayrıldığını ifade ederken şöyle der; “bu kitap eski şiirsel üslupla yazdığım son kitap olabilir. Burada sadece ölçü ve kafiyeyi değil dilin kendisini de kastediyorum. Arap yaşamının krizi genel olarak bir zihin krizi olduğu kadar bir dil krizidir. Hayatın karşısında durmak ne kadar uzun sürerse sürsün, er ya da geç onun kurallarına uymak zorundadır. Bu gerçekleşene kadar, çağdaş Arap edebiyatı, aynı okuyucuya cevap vermeyen ve hayatının gerçek bir ifadesini dile getirmeyen eski, yapay, sınırlı bir edebiyat olarak kalacaktır”³².

³⁰ el-Makâlih “min el-beyti ilâ'l-kasidetî” 141.

³¹ el-Makâlih “Kırâetun fî edebî'l-Yemenî'l-muâ'sır” (Beyrut: Dâru'l-A'vdeti, 1977), 174.

³² Yusuf el-Hâl “el-A'ğmâlu's-şî'riyyetu el-kâmiletu” (Beyrut: Dâru'l-A'vdeti, 1979), 119.

Yusuf el-Hâl, Arap dünyasında biri fasih-standart diğeri günlük konuşma olmak üzere iki dil olduğunu söyler. Fasih dil, geleneksel biçimde yazım dili olarak kullanılırken günlük konuşma dili ise insanların birbirlerini anlamak ve iletişim kurmak için kullandıkları dildir. Ancak sorun şudur ki; *“yerel olarak kullanılan günlük dil gelişme gösterirken fasih dil durağandır. Arap düşünür, fikirlerini var olmayan bir dilde ifade etmek zorunda kaldığında kriz daha da derinleşti. Bu da Arap insanının düşündüğü dil ile düşüncelerini ifade ettiği veya ifade etmeye çalıştığı dil arasında büyük bir boşluk yarattı. Dolayısıyla el-Hâl’in de belirttiği gibi, konuşma dilini de iki dilden biri olarak kabul ettiğimizde aralarındaki fark Arap dili söz konusu olduğunda pek olası değildir. Çünkü onun gördüğü iki dil; biri diğerinden gelişmişti ve aralarındaki boşluk, ayrılma noktasına kadar genişlemişti. Arap düşüncesi bu boşluğu doldurmak için harekete geçecek mi? Böylece, gerçekliği bütün yönleriyle, özellikle de insan zihninin yüzü olan dilsel yönü yansıtan gerçek bir dil ile gerçek edebiyata sahip olacağız”*³³.

Yusuf el-Hâl, fasih dil ile yerel olarak kullanılan günlük dilin yakınlaşmasını iki dil arasındaki bütün yakınlaşma düşüncelerini reddederek tamamen dışlar. Sonuç olarak şunu aradığını görüyoruz: *“fasih şiir insanların günlük konuşma diline nasıl yaklaştırılır? Fasih dil ve günlük konuşma dili arasında irab kuralları, işaret isimleri ve ismu mevsuller bakımından derin bir boşluk vardır. Dilin sözlü kullanımında eskimiş, modası geçmiş kelimeler bir kenara atıldı ve onların yerini tüm bir cümleyi ya da ifadeyi özetleyen güncel ve etkileyici kelimeler aldı”*³⁴.

Yusuf el-Hâl, şiirsel ve düşünsel yenilenme gücü olan bir dil olarak fasihi terk etmesinin nedenlerini ve gerekçelerini bulmaya çalışır. İki faktöre yoğunlaşır ve ilki; *“fasih dilin durağanlığı, gelişmemesi, Arap düşüncesinin bozulmasında esas neden olacak şekilde hayatın gidişatına ayak uyduramamasıdır. Dili eski, kalıtsal kuralları içinde dondurmaya yönelik bu hırs, Arap aklının henüz modern olmadığının yani ne bilimsel ne de laik olmadığının kanıtıdır”*³⁵.

Arapçanın durağanlığı *“dini sebeplere ve bin yıl önce yaşanmış çöküşe”*³⁶, İslâm’a, milliyetçi ve sosyalist inançlara, dönemin medeniyetinde etkileşime giren bir kültür birliği içinde bizi bir araya getirmek yerine hala ayırıştırıran hayat ve varoluştaki mezheplere ve doktrinlere dayanır³⁷.

Bu fikrî bozulma ve dağılmaya Araplar, *“hayatımızdan kaybolan ve kitaplarda hala peşinden koştuğumuz şu fasih dil nedeni dışında ulaşamamıştır”*³⁸.

³³ el-Hâl *“el-Hadâsetu fî ş-şîri”* (Beirut: Dâru’t-Talîa’ti, 1978), 91.

³⁴ el-Hâl *“el-Hadâsetu fî ş-şîri”* 57.

³⁵ el-Hâl *“el-Hadâsetu fî ş-şîri”* 6.

³⁶ Cihâd Fâdıl *“Kadâyâ eş-şîri’l-hadîs”* (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1984), 312.

³⁷ el-Hâl *“el-Hadâsetu fî ş-şîri”* 6-9.

³⁸ el-Hâl *“Defâtiru’l-eyyâm”* (Londra: Dâru Riyâd er-Reys, 1987), 12.

Yusuf el-Hâl, -burada- dilsel durağanlığı, abartısız evrensel unsurlar olduğunu yani tüm dillerin ona katıldığı ve milletlerin yaşadığı, dilsel gelişme ya da şiirsel modernleşmenin önünde bir sebep ve engel olamayacağını söyleyebileceğimiz unsurlarla ilişkilendirir. Din, âdet ve gelenekler, felsefi ve fikrî düşünceler sadece Arap ülkelerinde mevcut değildir. Bilakis bunların çoğu, entelektüelleri dilsel veya düşünsel bir engel oluşturduğunu iddia etmeyen başka kültürlerden bize aktarılmaktadır. Ayrıca İslamiyet, Arapçanın gelişme yolunu kapatan bir hapisane olmadığı gibi gelişim ve değişimi destekleyen ilahi dindir. Buna ek olarak İslamiyet, dil de dâhil olmak üzere onun meyvelerinden insanlığın faydalandığı geniş Arap kültürünün kalkınmasında birinci etkidir. Arap dilinin kelime dağarcığı birçok uluslararası dile girmiştir. Dolayısıyla İslamiyet'i ve Arap dilini başarısızlık, durağanlık ve fikir üretmemeye ile suçlamak haksızlık olur.

İkinci etken ise Yusuf el-Hâl'in de belirttiği gibi, *"fasih anlatımın zayıflığında ve modern anlatımın gereklerini yerine getirememesinde ifadesini bulur. Dolayısıyla anlaşılmaktadır ki; Araçların modern yakalayamamalarının nedeni fasihe olan bağlılıklarıdır. Ne yazık ki sonuç; bizler yaşayan dili olmayan bir halkız. Yani onun için yazılmış bir şey yok dolayısıyla edebiyatı ve okuyucusu da yok. Bir dilde yazıp bir dilde konuştukları kendi dillerindeki bu saçma ikiliği nasıl kabul ediyorlar"*³⁹.

Yusuf el-Hâl, sanki fasih Arapçanın ölümünü ilan eder ve onun yaşayan bir dil olmadığını kabul eder gibidir. Dolayısıyla bundan ayrılmak ve kurtulmak gereklidir. Çünkü buna bağlı kalmak saçmalaktır ve Yusuf el-Hâl, fasihin ölümü konusunda kesine yakın bir yargıya sahiptir. Bunu da şuna bağlar; *"onunla ifade etmek cılız ve eksik kalacaktır. el-Hâl, amacım ifadenin aslında ne kadar zayıf ve cılız kaldığını fark etmektir. Bu ifade var olan klasik biçiminde nasıldır? Ne yazık ki, onun için bu eksik ve zayıf durumdan kurtuluş yoktur"*⁴⁰.

Fasih dili eleştirmeye devam ederek ve onu baltalayarak kaba bir şekilde alay ettiğini, onu kullananların hızlıca çıkarmaya çalıştığı bir "diş artığı" olarak tanımladığını görüyoruz. *"Eğitmciler ve öğretmenler derslerini fasih adını verdikleri eski Arapça ile veriyorlar. Kürsüden iner inmez de kürdanla diş temizler gibi hemen ondan vazgeçiyorlar"*⁴¹.

Onu, sanki Çinli genç kızların ayakları küçük kalsın diye giydikleri Çin ayakkabılarına benzetiyor. Arap dili katı bir yapıdadır. Ayakkabı örneğinde olduğu gibi gelişme ve ilerlemeyi engeller. Ancak Arapçadaki "Çin ayakkabısı"/"katılık" arasındaki fark, kimseyi muzdarip olduğu şeyden kurtulmaya teşvik etmez. *"En ağır işkence biçimi, ayakta durabilme pahasına"*

³⁹ el-Hâl "Defâtiru'l-eyyâm" 107.

⁴⁰ el-Hâl "Defâtiru'l-eyyâm" 11.

⁴¹ el-Hâl "Defâtiru'l-eyyâm" 108.

*dilin, bu Çin ayakkabılarına bağlı kalmasına ısrar edilmesidir. Fasih dil adeta, inleyen bir kötürüm, hatiplerin dilinde ve yazarların kaleminde bir çığlıktır. Kimse de onun yardımına gelip onu bu esareten kurtarmıyor*⁴².

Yusuf el-Hâl, Arap dilinin gelecek beklentileri hakkındaki şunu soruyor; “eğer dil insanı hayvandan ayıran bir şey ise ve bu da akıl ise Arap aklının Çin ayakkabısından farkı kalmaz. Ayakkabıyı ne zaman kırarız ve konuştuğumuz gibi yazarız?”⁴³

Fasih dilin ölümüyle birlikte el-Hâl, yaratılış ve yaratıcılık için uygun ve doğru gördüğü bir dil alternatifi aramaya başlar. Böylelikle fasih dil ile yerel olarak kullanılan günlük dil arasında uyum durumu yaratabilir. Onun düşüncesi, bazen “konuşma dili”, bazen “modern” bazen de “klasik” bir dil olarak adlandırdığı bir dil önermesine yol açar. Yusuf el-Hâl, konuşma dili olarak adlandırmayı reddettiği için bu dile lehçe dememesi de dikkat çekicidir. Yeni dilinin, yeni bir dönem ve yeni bir başlangıç yaratmak için “dil duvarı” dediği şeyi kırmaya çalıştığını savunuyor. “Dil duvarı denilen kavramın, Arap edebiyatı bağlamında eski dönem ile yeni dönem arasında ciddi anlamda ayıraç olduğunu söyler. Yazılı Arap dilini ne kadar saptırsak da, nesirde veya şiirsel sadeleştirmeye güvenmiş olsak da -eğer inanırsak- kendiliğinden gelişen, sade ve doğal ifadesiyle hayatın dilinde ve hayatın dilindeki ifadesi ile aramızda duran bu suni duvar hala önümüzde durmaktadır. Bize ve yeni nesillere meydan okuyan duvarın arkasında bizi bekleyen yeni dönem budur”⁴⁴.

Yusuf el-Hâl’in önerdiği yeni günlük konuşma dili aynı zamanda onun görüşüne göre fasih dilin neden olduğu, Arap düşüncesi ve Arap dilinin içinde bulunduğu krizden çıkaracak en iyi çözümdür. Bu, Yusuf el-Hâl’in fasih dilin zorluklarını hafifletme ve sadeleştirme çabalarını reddetmesinden sonra yazı dili olan fasih dil ile konuşma dili arasındaki farkı ortadan kaldırma arzusudur. Bu şekilde Arapçanın farklı kullanımları arasındaki ayrımı zorunlu kılan başka bir dil ekler. Bu da;

a) اللغه العامية: Basit, günlük iletişim dili olan, yazıma ve edebi hitabete uygun olmayacak dildir. el-Hâl, bunu onaylarken şöyle ifade eder; “konuşma dili ile yazdığımı söylemeyi reddediyorum”⁴⁵. Çünkü ona göre, konuşma diliyle yazmak, dilsel yapıların harekelenmesi ve kuralları bakımından uygun değildir. Konuşma dili aşamalı olarak yazıldığında hala zecal türünün fonetik tarzından etkilenir. Ne yazık ki, Sa’id Akl, bu yöntemi benimsemiştir. Bana göre, bu yöntem Kur’an dilinden geliştirilmiş fasih dil gibi konuşma dilini köklerinden koparan bir

⁴² el-Hâl “Defâtiru’l-eyyâm” 381-382.

⁴³ el-Hâl “Defâtiru’l-eyyâm” 382.

⁴⁴ el-Hâl “Defâtiru’l-eyyâm” 234-235.

⁴⁵ Fâdıl “Kadâyâ eş-şi’ri’l-hadîs” 313.

yöntemdir. Bu tutum, Sa'îd Akl'in şu denkleme olan yüksek inancından ortaya çıkmıştır: Lübnan Halkı- Lübnan ülkesi- Lübnan dili⁴⁶.

b) اللغة العربية الفصحى القديمة: Fasih Arapça, Kur'an dilidir ve onun karakteristiği ile yazılır ama onunla konuşulamaz. Tarihsel ve dinî sebeplerden dolayı, Yusuf el-Hâl'e göre modern insanın ihtiyaçlarını ifade etmede yetersiz kalan şey, Arap toplumunun gelişimiyle birlikte gelişmemiştir. Bu nedenle şiiir dili olarak uygun değildir. Dilbilgisi ve morfolojisi o denli karmaşık bir dildir ki, öğrenilmesi de o denli zordur⁴⁷.

c) اللغة المحكية: Yusuf el-Hâl'in modern Arapça dili olarak isimlendirdiği yeni konuşma dili ise aynı anda hem yazılabilen hem de konuşulabilen bir dildir. Bu dilin fasih Arapça için gelişimini de vurgulamaya çalışır. Bu nedenle de ikisi arasında bir ayrımı reddeder. Bu dil kavramını şöyle diyerek açıklar; *"benim teorim, fasih dilin köklerini ve bağlantılarını koruyarak konuşulan edebi dili yazmak. Bu yeni konuşma dili ile fasih dil arasında ayrım yapmıyorum. İkinci doğum olarak yazdığım dilin, gerçek Arapça olduğunu söylüyorum. Nasıl konuşuyorum, yerel dil ve fasih dil demiyorum. Diyorum ki; bu fasih dildir, böyle oldu"*⁴⁸.

Ancak fasih dilden doğal bir gelişimle yeni konuşma dilini ortaya çıkaran bu kökler ve bağlantılar nelerdir? Kurtulmak gereken varlıklar ve ilişkiler nelerdir?

Yusuf el-Hâl, aslında iyi planlanmış bir dilbilim teorisi sunamamıştı. Onun yaptığı daha ziyade etki yaratacak görüşler şeklinde bir araya getirmeye ve sunmaya çalıştığı entelektüel bir açılımdır. Doğruluğuna dair bir delil ve kanıt yoktur. Yeni konuşma dilinin fesahatini vurgular, fasih dilden ve Kur'an-ı Kerim'den doğal bir şekilde geliştiğini söyler. Varsayımlarını objektif veya bilimsel bir kanıtla sunmaz. Ayrıca yeni konuşma dilinin, fasih dilin köklerine ve bağlantılarına olan bağlılığına da işaret eder. Bu kökler ve bağlantılar da sanki telaffuz, dili ve varlığını değerlendirmenin tek ölçütüymüş gibi söylendiği şekilde yazılmaları dışında sunulmamıştır. Çoğu dilde yazıldığı biçiminden farklı olarak telaffuz edilen harfler olduğunu, ayrıca telaffuzun doğası gereği ülkeden ülkeye, aynı ülkenin sınırları içinde bölgeden bölgeye hatta kişiden kişiye yeteneğine göre değiştiğini unutmamak gerekir. Ayrıca ses sisteminin yapısını, oluşumunu, yetiştirme yöntemini, eğitilişi ve sınıfsal ilişkilerini unutmak, telaffuz ölçüğünü tek başına bir dil oluşturabilen, onu geçerliliği ve hatta gelişimi ile değerlendirebilen bir ölçek olarak kabul edilemez.

⁴⁶ Münir el-Akş *"Es'iletu's-ş'i'ri fi hareketi'l-hulki ve kemâli'l-hadâseti ve mevti'hâ"* (Beyrut: el-Muessesetu'l-A'rabiyyetu lî'd-Dirâsâti ve'n-Nesri, 1979), 148.

⁴⁷ Fâdil *"Kadâyâ eş-ş'i'ri'l-hadîs"* 312.

⁴⁸ Fâdil *"Kadâyâ eş-ş'i'ri'l-hadîs"* 312-313.

Yeni konuşma dilinin fasih dil ile ilişkisinde kurtulması gereken köken ve aidiyetlerine gelince, Yusuf el-Hâl'in gramer kurallarında yoğunlaştığı sonra da ona ihtiyaç kalmadığını ve onun kaldırılmasını talep ettiğini görülür. *"el-Hâl'in önerdiği modern Arapça, kelime dağarcığının basitleştirilmesi değildir. Aksine ölmüş kuralların tamamen iptal edilmesi ve onlara hiç ihtiyaç kalmamasıdır. Onları yok eden konuşulan dilin gelişimidir. Konuştuğumuzu yazarız, bunun dışındakileri söküp atarız. Tesniye artık kural olarak mevcut değil. İsm-i mevsul (elli) dışında uçup gidiyor. Son kalıntılarıyla irabın yok oluşu şaka değil. Bu durum kocaman bir başarıdır. İrabın yok edilmesi çok önemli bir husustur. Hatta günümüzde irab konusunda hata yapmayan kimse kalmadı... Öyleyse niye bu yükü sırtımızda taşıyalım? Hele de hiç faydası yokken..."*⁴⁹

Bu yeni konuşma dilinin Yusuf el-Hâl için önemi, onunla konuşmadığımız, bir kenara atılmış fasih Arapçada taşıdığımız yüklerden kurtulabilmesinde gizlidir. Fasih Arapça olmadan konuşuyoruz ve anlaşıyoruz. Bütün bu yükleri ve külfetleri geride bırakarak bu dil ile istediğimiz en derin konuları konuşabiliyoruz. Örneğin nahiv, tesniye, nun'u nisve ve diğerleri... Bunlar konuşurken kullanmadığımız konular ve buna rağmen anlaşabiliyoruz. Bu yükleri olmadan belagatli bir Arapça ile yazın. Eğer imkânınız varsa belagatli yazın, edebiyatçı değilseniz de istediğiniz gibi yazın⁵⁰.

Yusuf el-Hâl'in bütün işaret ettiklerinin Arapça dil gerçeğinin tarihsel ve objektif verilerinin analizine dayanmadığı, öncelikli olarak da şiir dilini günlük konuşma diline yaklaştırma girişimlerinde batı tecrübesinin elde ettiği başarıya dayandığı görülmektedir. Şiir bir dil ise, Yusuf el-Hâl ile birlikte dilin şiir olduğunu söylemek mümkündür, *"o olmadan dil yenilenmez, gelişmez ve aynı kalmaz. Onu yazılı olarak sürekli yaratır. Onu konuşanlar sözlü ve yazılı yapı arasında yakın bir bağ yaratırlar. Ezra Pound ve Eliot, çağdaş şiir ve nesrin kutuplarını şiire özellikle de yeni konuşma diline yakınlaştırmının gerekliliğini söylerler"*⁵¹.

Ancak Yusuf el-Hâl'in dayanmış olduğu bu otorite, kendisinin ortaya attığı iddiasıyla çelişmektedir ve onu yüzüstü bırakmaktadır. Dilin gelişimi ve dil devrimi hususundaki bu aşırı anlayışı reddediyor. Nitekim Yusuf el-Hâl tarafından alıntılanan ve yeni Arap şiirinin öncüleri üzerinde özgün şiir üretme ve şiir eleştirisi noktasında oldukça önemli bir etkiye sahip olan şair Eliot'ın, şiir dilinde sürekli devrim yapmanın tehlikeleri konusunda şöyle diyerek uyardığı görülür; *"biz edebiyat alanında hayatın diğer alanlarında yapabilecek olduğumuzdan fazlasını yapamayız. Sürekli bir devrim halinde yaşayamayız."*

⁴⁹ Corc Tarrâd "A'lâ esvâri Bâbil sirâ' el-fusha ve'l-â'mmiyye fi'ş-şî'rî'l-a'rabiyyi'l-muâ'sır Tecrubet Yusuf el-Hâl" (Beyrut: Dâr Riyâd er-Reys 2001), 172-173.

⁵⁰ Fâdîl "Kadâyâ eş-şî'rî'l-hadîs" 313.

⁵¹ el-Hâl "el-Hadâsetu fi'ş-şî'rî" 90-91.

Her kuşak şair, şiirinin sözcüklerini oluşturan lügatı, aşırı uç dil anlayışına sahip kimselerin kullandığı dilden besleseydi ve bunu kendisine bir vazife belleseydi, şiir en önemli yükümlülüklerinden biri olan vefa duygusunu yerine getiremez, yaşatamazdı. Çünkü şair, şiiriyle yalnızca yaşadığı çağın dilini iyileştirmeye-güzelleştirmeye katkıda bulunmaz. Bunun yanı sıra gerektiğinden çok hızlı bir şekilde çağdaş dil ile değişimin arasına set olur; zira dilin gelişimi gerektiğinden hızlıdır hatta tabir-i caizse gelişimden çok sürekli bir yıkım demek daha uygun olur”⁵².

Dilsel ve tarihsel bir kaynağın yokluğunda Yusuf el-Hâl’in çağrısı özgünlük ve kuramsallaştırma düzeylerinde başarısız olduğundan bir karşılık bulamamıştı. Yusuf el-Hâl, şiirlerinin çoğunu fasih Arapça ile yazmıştır. Önerdiği yeni konuşma dilini bir ifade aracı olarak edinme girişimleri nitelik ve nicelik açısından, onun fasih şiir ürünleri ile kıyaslandığında pek dikkate alınmaz. Hatta kendisine teorik olarak çağrısı ile özgünlük bakımından yaptıklarının uyuşmamasının sebebi sorulduğunda şöyle cevap verir; *“bir kişinin kendi iddia ettiği şeyi aşması zorunlu değildir, örneğin konuşma dilini edebi bir dil olarak görüp, Arapçada ikiliğin kaldırılmasını istemem bunu yaptığım veya üzerinde durduğum anlamına gelmez”⁵³.*

Yusuf el-Hâl, konuşma dilinde yazmaya veya onu kuramsallaştırmaya çalışmamasına rağmen, Lübnan’da çıkan “Şiir” dergisindeki arkadaşlarını kendi dil projesinin uygulanabilirliğine de ikna edememişti. Sadece Unsî el-Hâc (ö.2014) kendisine bu projede yakınlık göstermişti. 1961 ve 1962 yıllarında “Şiir” dergisindeki şairlerin (Muhammed el-Mâğût, Hâlîde Saîd ve Adonis) geri çekilmelerinin nedeni neydi?⁵⁴

4. Şiirde Konuşma Dilini Kullanmayı Reddeden Modern Şairler

Adonis, Yusuf el-Hâl’in konuşma dilini fasih dil ile değiştirme davetine şiddetle karşı çıkmıştır. Yusuf el-Hâl’e yazdığı bir mektubunda şöyle demiştir; *“bizler dil konusunda farklı görüşteyiz. Kendi açımdan, etrafımdaki dünyanın ve onu ifade eden dilin çöküşünü görünce Arap dilinin nabzını tutuyormuş gibi yazmadan edemedim. Dilin yapısı orijinal güzelliğine kavuştu, konuşma dilinde yazmayı bu çöküşün işaretlerinden biri olarak görüyorum. Bu nedenle de en büyük arzum, kültürümüzü oluşturan dil ile yazmak”⁵⁵.*

Adonis’in Yusuf el-Hâl’in konuşma diline karşı fasih dili savunması, doğası gereği

⁵² Ferîd “el-Muhtâr” 2/356.

⁵³ el-U’kş “Es’iletu’ş-şî’ri” 148.

⁵⁴ Hasan Mahâfî “el-Kasidetu’r-ru’yâ dirâsetun fi’t-tanzîri’ş-şî’ri ve’l-mumârasât en-nakdiyye li’hareketi mecelle şî’ri” (Ribat: Menşûrât İttihâd el-Mağrib, t.y.), 107.

⁵⁵ Mahâfî “el-Kasidetu’r-ru’yâ” 110.

ideolojiktir. Bu Adonis'in, Arap modernizmi kurulması çağrısında sıklıkla reddettiği bir görüştür. Adonis'in savunması Arap dünyasının durumuna bağlı görünen üç temele dayanmaktadır.

İlk temel, fasih Arapçanın neredeyse kapsamlı bir çöküşe hala direnen biricik yüzü olmasıdır. Bundan dolayı fasih Arapça -bu noktada- bu durumun kurtarılabileceğine dair bir umut ışığı olarak görülüyor. Bu da, Adonis'in dili sadece bir ifade aracı olarak değil, aynı zamanda bir kültür ve kimlik sembolü olarak ele aldığını söylemeye götürür. İkinci temelin içeriği ise, fasih dilin modern şiir ile gelenek arasındaki ilişkiyi garanti etmesidir. Dolayısıyla onu terk etmek, bir anlamda modern şiiri tarihsel, kültürel ve yaratıcı meşruiyetten yoksun kılan gelenekle bağıni kesmektir. Adonis, *"sorun bizden önce şiir yokmuş gibi yazmak değil aksine, özel şiirsel yaratıcılığı ve kültürel varlığının bütünü ile dilimizi kucakladığımızın tam bilincinde olarak yazmaktır"*⁵⁶.

Üçüncü temel ise, Adonis'in de belirttiği gibi şiirsel dilin kendi doğasına dayanmaktadır. *"Fasih dile bir alternatif olarak konuşma dili önerisi, yanlış bir önermedir. Dilin şiirsel yapıt içindeki konumu, onun yaratıcılığın aracı olmasıyla değil işlevsel bir iletişim ve anlama aracı olmasıyla bağdaşmaz. Ona, derinlemesine değil yüzeysel olarak bakarlar. Şiirde ve genel olarak da edebiyatta dili bilmemiz yetmez, kökenlerine ve sırlarına hâkim olmak gereklidir"*⁵⁷.

Eğer yerel olarak kullanılan dil seçimi, yaratıcılık ile halk arasındaki kopukluğu kapatmayı amaçlıyorsa, bu kopukluk yaratıcı çalışmanın doğasının bir parçasıdır ve eğer biterse onunla birlikte yaratıcılık da bitecektir. Çünkü bu durum aynı zamanda dilin iletişimsel yönü ile ilgilidir ve yaratıcılık yönü düşünülüyorken dolayısıyla her yeterlilik yaratıcılık ve diğerleri arasında bir kopukluktur. Yani nabzını tutmak, tutkusunu, ruhunun gizemlerini taşımak isteyenlerle, dilin ihtiyaçları ve önceliklerine göre ayrıntılı ve faydalı dil olmasını isteyenler arasında bu açıdan dilde kopukluk kalıyor⁵⁸.

Adonis, normal konuşma dili ile şiir dili arasındaki kopukluğu doğal bir durum haline getiren bu verilere dayanarak şöyle der; *"şiirde doğal dilin imkânsızlığı onun yaratıcılık ile ilgili olmasındandır. Bu yaratıcılık kelimesi, eski Arap eleştirisinde "üretim" kelimesi ile neredeyse eşanlamlıdır. Her iki kelime de dili yeniden yaratmak, alışılmamış bir yöntemle şekil vermek üzerine kuruludur. Hal böyle olunca, sorunumuz bir dilde yazıp bazılarının da basitleştirdiği bir dilde konuşmamız değildir. "Bizim asıl sorunumuz yaratıcılık eksikliği, yenilenme ruhunun zayıflığı ve kültür seviyelerinin gerilemesidir. Başka bir ifadeyle, Arap*

⁵⁶ Mahâfi "el-Kasîdetu'r-ru'yâ" 110.

⁵⁷ Adonis "Fatihâtu lî'nihâyâti'l-karnî" (Beyrut: Dâru'l-A'vdeti, 1980), 60.

⁵⁸ Adonis "Fâtihatı lî'nihâyâti'l-karnî" 60.

*dilinde yazmıyoruz aksine biz, Arap dilinin doğası tarafından reddedilen çökmüş, ölü bir üslupla yazıyoruz*⁵⁹.

Adonis, Yusuf el-Hâl'in Arap dilinin (yazılı ve sözlü) ikiliği hakkında söylediklerini reddeder ve onun yerine edebi eserin doğasından kaynaklanan başka bir ikiliği koyar. Yusuf el-Hâl, iletişimi gerçekleştirmek amacıyla konuşulan dili insanlara yaklaştırmaya yoğunlaşırsa; bu amaca yerel dil kullanarak ulaşamaz: "Lübnan'da "دارجة" olarak isimlendirilen bir dilde yazan şairler var, ancak halkın çoğu için bu, fasih dilden bile daha zor. Kopukluk dilden kaynaklanmıyor aksine anlayış, bilgi ve psikolojik güç düzeylerinden kaynaklanıyor"⁶⁰.

Dolayısıyla şiir dilinin yenilenmesi, dilin dille değiştirilmesine değil, dilin öğelerinin nasıl kullanıldığına dayanmaktadır. Dil, kendi içinde yaratıcılığa engel değildir, onu kullanan zihindedir⁶¹.

İrabın ve hareketlerin kaldırılması dili geliştirmez ve onu yenilemez. Bunun yerine dilin temel bir özelliğini yok eder: "nesnelerin çağrışımları ve sözleri arasındaki ilişkilerin doğasıyla ilgilidir. İrab, dilbilimcilerin ittifak ettikleri üzere sadece anlamın açıklanması için değil aynı zamanda karışıklığın ortadan kaldırılması ve belirsizliğin giderilmesi içindir. Buna göre irab ve hareketler olmadan Arap dili, "makullüğünü-mantığını" yani özünü oluşturan içeriğini kaybeder"⁶².

Salâh A'bdu's-Sabbûr'un şiir dilini günlük olarak kullanılan dile yaklaştırmakla en çok ilgilenen öncülerden biri olarak kabul edilmesine rağmen, araştırmacılardan biri onun hakkında şöyle der: "Arap şairi; şiir dilini, yeni konuşma diline yaklaştırma ihtiyacında Eliot'un görüşlerinden en fazla yararlanan ve aynı zamanda şiirinde de folklorlardan diğer şairlerden daha çok faydalanan şairdir"⁶³. Yusuf el-Hâl, fasihe alternatif olarak yeni konuşma diline yaptığı çağrıda, konuşma dilinin yaygınlığına karşı uyarıda bulunması ve bunu Arapçanın gelişmesine ve edimlerine engel olarak görmesiyle çelişir⁶⁴. Yerel lehçeleri dil olarak isimlendirmeyi reddettiği gibi fasih dili Latince ve İskandinav dillerinde meydana gelen dilsel bölünme ile karşılaştırmayı da reddediyor ve şu sonuca varıyor: "yerel Arap lehçelerinin oluşum rolündeki diller olduğunu söylemek reddedilmiş bir ifadedir. Fakat çeşitli Arap ülkelerinde çevresel, kalıtsal ve sosyal seviyelerde farklılaşmanın bir tezahürüdür. Bu lehçelerin net bir dil

⁵⁹ Mahâfi "el-Kasidetu'r-ru'yâ" 110-111.

⁶⁰ Adonis "Fâtihatü lî'nihâyâtî'l-karnî" 60.

⁶¹ Adonis "Hâ ente eyyuhe'l-vakt" (Beyrut: Dâru'l-Âdâb 1993), 2. Basım, 134.

⁶² Adonis "Hâ ente eyyuhe'l-vakt" 135-136.

⁶³ Fudûl "en-Nazariyyetu's-şîriyyetu i'nde Eliot ve Adonis" 110.

⁶⁴ Salâh A'bdu's-Sabbûr "el-A'ğmâlu'l-kâmiletu ekûlu lekum a'ni'l-edeb" (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Â'mme li'l-Kitâb, 1992), 8/450.

*kuralına göre birleştirilmesi gerekir. Bu dil kuralı, en baskın lehçenin üstünlüğü kuralıdır*⁶⁵.

Yerel lehçelere yapılan çağrı, Salâh A'bdu's-Sabbûr'a eksik, hayal kırıklığına uğramış, Arap ulusunun tarihsel ve ifadelendirme ile ilgili gelişiminden yoksun bir çağrı gibi görünüyor. Dolayısıyla kaderi “yok olma”dır. İyi bir dil, edebi ortamlardan onu kovar. İyi bir dil, sözcük dağarcığı ve kelimelere hâkim olmasıyla başlar ve daha sonra dilsel yapısının kendisine hâkim olur⁶⁶.

Salâh 'Abdu's-Sabbûr, yerel dile ait kelimeleri kullanmayı kabul ettiğinde, onun bu hususta çekinceleri olduğu ve bunu yerel dilin geçerliliğine dair şiirsel ifadeyi bir kanıt olarak görmediği anlaşılmaktadır. *“Bazı eleştirilenler, el-Mâzini'nin yerel dili kullandığını söyleyerek bunu da düşünce ve fikirleri ifade etmek için yerel dilin geçerliliğine bir kanıt olarak görürler. Ancak bu görüş, zayıf bir görüştür. Çünkü el-Mâzini, edebi dilimize bazı yerel konuşma kelimelerini sokmaya çalışırken aynı zamanda belagatli sözler de kullanmış hatta sözlükten artık kullanılmayan eski kelimeleri de çıkarmıştır... O, bu kelimeleri kullandığında onları sadece yerel dil olduğu için değil sahip olduğumuz tüm kelimelerde, aklına gelen anlamları ifade eden eşsiz kelimeler oldukları için kullanır*⁶⁷.

Salâh 'Abdu's-Sabbûr'un yerel kelimeyi kullanımı, bağlama en uygun kelime olması ve başka kelimenin onun yerini alamayacağı gerçeğini ifade eder. *“Bir sanat eseri, onun sözlerinin okuyucuda uyandırdığı infial derinliği ölçüsünde birbirlerine tercih edilir, diyerek görüşünü belirtir*⁶⁸.

Şair Nâzik el-Melâike (ö.2007) ise Adonîs ve 'Abdu's-Sabbûr ile bu konuda ittifak ederek, Yusuf el-Hâl'in fasih dilden kurtulma ve yerel dili şiir dili olarak kabul etme çağrısını reddeder. *“Bugün Arap edebiyatı çevrelerinde dile önemsemeyen akımlar yaygınlaşmıştır. Çünkü bu akımlar, iddia ettikleri gibi, modern şairi kısıtlar. Dilsel standartların ve dilin sözcüklerinin, serbest olmayı seven modern şairi, entelektüel ve duygusal yeteneklerini tükettiği gerekçesiyle onun yaratıcılık sürecini bozduğu ileri sürülür. Kadim dile bağlılık çağrısı yapan herkes -onlara göre- şairin dudaklarına prangalar takıp onları kanatsız bırakır. Aslında bu fikir, çağın toplumsal koşullarının kendisine yönelttiği bir yanılısamadan başka bir şey değildir, çünkü karşılaştırma kurallarını, üslup anlamlarını ve deyim düzenlenme yöntemini içeren dilimiz Arapça, hala hazinelerle dolu keşfedilmemiş bir ülkedir. Bu dil, eski Arap şairinin hayal etmediği bir biçimde, modern şairin elinde onun tarzıyla, duygusuyla ve rengiyle patlayacak kapasitededir*⁶⁹.

⁶⁵ A'bdu's-Sabbûr “el-A'ğmâlu'l-kâmiletu” 8/77.

⁶⁶ A'bdu's-Sabbûr “el-A'ğmâlu'l-kâmiletu” 8/182.

⁶⁷ A'bdu's-Sabbûr “el-A'ğmâlu'l-kâmiletu ekûlu lekum a'n cili'r-ruvvâd” 1989, 3/328-329.

⁶⁸ A'bdu's-Sabbûr “el-A'ğmâlu'l-kâmiletu” 3/41.

⁶⁹ Nâzik el-Melâike “Kadâyâ eş-sîri'l-muâ'sir el-a'ğmâlu'l-kâmiletu” (Kahire: el-Meclisu'l-A'ğlâ li's-

Nâzik el-Melâike'nin konuşma dilindeki kelimeleri reddetmesi bununla da kalmaz aynı zamanda bilimsel ifadeleri de şiirsel sözcükler olarak reddeder. *"Arap dilinin bu dönemdeki sorunlarından biri de bazı şairlerimizin şiirlerinde fasih ifadeler yerine bilimsel kelimeleri kullanmaya başlamış olmalarıdır"*⁷⁰.

Nâzik el-Melâike, şiirde sadece yerel dile ait sözcüklerin kullanılmasını dahi reddederek bunu aşağıdaki haklı nedenlere dayandırır:

a) Şiirde yerel dile ait sözcükleri kullanmak Arapçanın ruhuna aykırıdır. Çünkü o, bizi geri kalmış ufkumuza götürür. Bize, Arapların zalim ve kibirli hükümdarlara karşı uyguladığı baskı ve aşağılamayı ifade eden bu konuşma dili, yerel lehçelerin ortaya çıktığı karanlık ve sıkıntılı dönemleri hatırlatır.

b) Yerel konuşma dili, ilkel duyguları ve düşüncenin sığlığını yansıtan yalın bir dildir.

c) Yerel konuşma dili, Arapça ile ilgili olan her şeyi bırakmıştır. Bağlılık ise, dilimizi karakterize eden, diğer diller arasında öne çıkaran hayranlık uyandıran dehadır⁷¹.

Nâzik el-Melâike, yerel konuşma diline tabi olmamızın bizi götüreceği tehlikeli sonuçlarından ilkinin şöyle açıklar; *"sözel kelime hazinemizi terk edip Arap çevresini sıradan, sahte ve güçsüz düşürecek yeni kelimeler kullandığımızda Arap formunu oluşturan, onu mantık ve derinlikle dolduran psikolojik akımı kaybediyoruz. Sonuç olarak da zayıf ve uyumsuz bir hale dönüşüyor. İkincisi ise, kullandığımız yeni kelimeler, dilimizin temel tasarımıyla izole, garip bir şekilde doğar ve birbirine derinden bağlı ölçütlerimizle çelişir. Bu durum da ulusal aklın karışmasına ve ruhsal dünyamızda endişe ve kargaşaya neden olmaktadır"*⁷².

Kelimenin belagati, şiirsel olarak kabulü için şarttır ve Nâzik el-Melâike'ye göre, kelimenin şiirsel dünyaya girdiği büyüklüğü kapıdır. el-Melâike'nin fesahat anlayışı, kelimenin sözlükselliğinden başka bir şey değildir. Bunu da şöyle açıklar; *"sözlükte yer alan köklü bir kelime, fesahatli kelimedir. Ancak kelime sözlükte yer almıyorsa o kelime doğru kelime değildir"*⁷³.

Anlamı şudur; *"kelime ile anlam arasındaki uyum, kelimenin anlam ile ilişkisi ve o dili konuşan halkın psikolojik ve tarihsel temelleri ile bağlantısıdır. Bu durumda kelime, fesahatsiz kelime olur ve Arap çevresini saran duygusal akımlardan kendini soyutlar. Arap halkı da ondan hoşlanmamasının sırrının farkında olmaz"*⁷⁴.

Sekâfeti 2002), 1/335-336.

⁷⁰ el-Melâike *"Kadâyâ eş-şî'rî'l-muâ'sır"* 1/327.

⁷¹ el-Melâike *"Kadâyâ eş-şî'rî'l-muâ'sır"* 1/328-329.

⁷² el-Melâike *"Kadâyâ eş-şî'rî'l-muâ'sır"* 1/ 332.

⁷³ el-Melâike *"Kadâyâ eş-şî'rî'l-muâ'sır"* 1/ 332.

⁷⁴ el-Melâike *"Kadâyâ eş-şî'rî'l-muâ'sır"* 1/ 333.

Nâzîk el-Melâike, şiirde yerel ve bilimsel kelimeleri kullanmayı reddetmesinin yanı sıra tuhaf sözlük kelimelerini de kullanmayı reddeder. “*Çağımızın şiirdeki dilsel sorunlardan biri de bir grup şairin şiirlerinde tuhaf sözlüksel kelimeler kullanmasıdır. Aslında sözlüksel kelimeler şiiri katleder. Çünkü bunlar, imgelerin anlamını ve şiirin ahengini bozar*”⁷⁵.

Nâzîk el-Melâike'nin, şiirde bilimsel ve sözlüksel kelimeleri kullanmama konusundaki katı tutumunda pek de haklı olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü bu, çağdaş uygarlığın gündend güne artan kelime dağarcığının sözlüklerde yer almaması anlamına gelmektedir. Oysaki bu kelimeler, şairin kelime dağarcığını ve çeşitliliğini zenginleştirmektedir. Aynı zamanda el-Melâike'nin bu fikri, çağdaş yaşamla ilişki kurmaya yardımcı olan, insan yaşamı devam ettiği sürece durmayan, tedvinin çeşitli dönemleri boyunca uygarlığın kelime dağarcığının çoğunu tanıyan Arapça sözlüğün gelişmesiyle kanıtlanan dilsel gerçeklerle de çelişmektedir. Fârisi ve eski Mısır gibi Arap olmayan medeniyetlerin kelimelerinin çoğu Arapça sözlüğe girmiş ve sözlüğün bir parçası olmuştur. Ayrıca sözlüksel kelimeleri kullanmayı reddetmesi şairin gücü, yaratıcı yeteneği ile dili canlandırmadaki dilsel işleviyle çeliştiğinden; şair, dil anlayışı ve bunu estetik kullanımıyla, modası geçtiği için veya anlamı veren daha basit kelime dağarcığının varlığı nedeniyle nadiren kullanılan birçok Arapça kelimeyi yeniden işe koşabilir. Bu tür kelime dağarcığına, şair tarafından teknik olarak, onları dilsel varlığına geri döndüren yeni yan anlamlar yükleyebilir. Eski bir Arap eleştirmeni el-Câhız, alıcısındaki bilindik olmayan sözün doğasıyla uyumlu ise yabancı kelimenin kullanılmasında hemfikirdi. Aynı şekilde, alan halk ile ilgili bir alan ise yerel dili kullanmayı kabul eder. Nasıl ki bazı durumlarda netliğe ihtiyaç duyuluyorsa bazı durumlarda da saçma sapan bir telaffuza da ihtiyaç vardır. Ayrıca belki de bu daha eğlenceliydi⁷⁶.

5. Şiirde Fasih Dil İle Yerel Konuşma Dili Arasında Adaptasyon

Şair A'bdu'l-A'zîz el-Makâlih', fasih dil ile yerel konuşma dili arasındaki uzlaşmanın ve folklorik edebiyatın teşvik edilmesinin savunucularından biridir. Bunu da, köklü bir dilsel kanaatte dayanarak yapar. “*Dil bir kaptır. Artık malzemesi ne olursa olsun kutsal veya kutsal olmayan kap diye bir şey yok. Bir şey hissedene ve onu kelimelere dökerek ifade eden yerel dil şairi, eski şair ve yeni şair yani bunların her biri şairdir. Yani, şair onu belirli bir kapta muhafaza eder. Bir şairin ne kadar güçlü veya zayıf olduğu, onun o kapta sakladığı şiir malzemesi ortaya çıktıkça ve halk bunu duyduğunda veya okuduğunda halkta oluşturduğu*

⁷⁵ el-Melâike “*Kadâyâ eş-şîri'l-muâ'sır*” 1/ 338.

⁷⁶ el-Câhız “*el-Beyân ve't-tebyîn*” Tahkik: A'bdu's-Selâm Hârûn (Kahire: Matbaa'tu'l-Halebî 1964), 2. Basım, 1/145.

*sanatsal etki değeri ölçüsünde kendini gösterir*⁷⁷.

A'bdu'l-A'zîz el-Makâlih'e göre, poetika mutlaka belirli bir dil gerektirmez. Çünkü *"gerçek şair, ne dili ne de dilin büyüklüğü ve ihtişamı değil, şairin kendisidir. Diğer bir deyişle, şair söylemek istediğidir, nasıl ve ne söylediği değil"*⁷⁸. Burada şairin avuntusu bulanık, belirsiz ve örtüldür. Şairin dilini değil de kendisini söylemek ne manadır? Şairin söylemek istediği şeyin nasıl ve ne olduğu değil de söylediği olduğunun göstergesi nedir? Şaire bir soru yöneltilir; bir kişinin şair olduğuna nasıl karar verilir? Kişinin sadece sözlü beyanı ile mi yoksa yazdıklarında kendine has özel bir nitelik taşıyan dildeki yaratıcılığıyla mı şair oluyor? Aslında şair için şöyle bir tanımlama yapmak mümkündür; şair, ortaya koyduklarının tam tersidir. Şair, dilini oluşturan ilk enstrümanı yaratıcılığıyla şairdir. Ayrıca tecrübesini bir forma soktuğu, düşüncesini sunduğu dilin niteliği ve sanatsal yöntemi ile şairdir. Şairin ve eleştirmenin reddettiği dil ve nitelik olmadan bir ifadeyi şiir olarak tanımlamak pek doğru olmayacağı gibi dolayısıyla bir kişiyi de şair olarak tanımlamak doğru olmayabilir.

A'bdu'l-A'zîz el-Makâlih'e göre şiirin özü, ifade dili Arapça olsun ya da olmasın, belagatli dil veya yerel konuşma dilinden bağımsız olarak yeteneğin doğruluğu ve yaratıcılığın samimiyetidir. Bunu şöyle açıklar; *"Yemen'deki folklorik şiirimizin pek çok örneğinden çok etkilendiğimi -ki bu kişisel bir deneyimdir- söyleyebilirim. Belagatli şiirimizin ise birkaç örneğinin çok azı dışında heyecanlanmadım"*⁷⁹.

Fasih dil ile yazılan şiirin değerinin artmaması gibi, yerel dilde yazılan şiirle de değeri inmez. Önemli olan şiirin özü ve alıcı üzerinde estetik bir etki bırakabilmesidir.

Fasih dil ile yerel dil arasındaki adaptasyon girişiminde, el-Makâlih, yerel dilin gelişiminde fasih dil ile olan ilişkisine bakar ve şu sonuca varır; *"yerel dil, fasih dilin meşru bir uzantısı ve doğal bir türevidir. Çocukluğun dili, öze yakın, vicdana bağlı bir dildir. Arap yazarın, herhangi bir ülkede, sürekli olarak eğitim ve öğretim yoluyla fasih dile geçiş yapması o ilk yapıları ve önceki etkiyi hafızasından ve hatıralarından silemez. Eğer yazara, çocukluğundan ve gençliğinden itibaren bilinçli bir ifade biçimi hâkimse ve belirli bir dilde ortaya çıkıyorsa, o zaman Arapça kökenlidir ve Arapça çıkışıdır. Dolayısıyla yerel konuşma dili de -sözdizimi faktörleri hariç tutulursa- iliklerine kadar Arapçadır"*⁸⁰.

Anlaşıyor ki yazar, fasih dil ile yerel konuşma dili arasındaki farkın, irab alametlerinde gizli olduğu görüşündedir. Bu bir istisna ise, o zaman yerel

⁷⁷ el-Makâlih *"Kırâatun fî edebi'l-Yemeni'l-muâ'sır"* 174.

⁷⁸ el-Makâlih *"Sua'ra' mine'l-Yemeni"* (Beyrut: Dâru'l-A'vdeti 1983), 1. Basım, 179.

⁷⁹ el-Makâlih *"Kırâatun fî edebi'l-Yemeni'l-muâ'sır"* 174.

⁸⁰ el-Makâlih *"Tulâki el-etraf kırâatun ûlâ fî nemâzici min edebi'l-Mağribi'l-kebir"* (Beyrut: Dâru't-Tenvîr 1987), 273.

konuşma dili, fasihtir. Bu da, yerel konuşma dilinin, fasih dilin bütün kural ve ilkelerine bağlı olduğu anlamına gelir ki bu da doğru değildir. Çünkü bu doğru olsaydı, bütün Arap ülkelerinde bir tane yerel konuşma dili olurdu. Bu da bir ülkeden diğerine değişen hatta aynı ülke içinde bile farklılık gösteren yerel konuşma dili gerçeğiyle çelişmektedir. Ayrıca irab alametleri, temeli fasih Arapçanın gelişimi ve oluşumundan çok sonraya dayandığından, Arapçanın varlığı için şart değildir. Ayrıca yerel konuşma dilini etkileyen değişim, irab alametlerinde durmaz. Dahası, bunun ötesine geçerek kelimenin telaffuzu, gelişmesi, geri kalması, harflerin eklenmesi ve çıkarılması bakımından klasik kelimenin yapısına kadar gider. Örneğin مَلْعَقَةٌ kelimesi Mısır'da مَلْعَقَةٌ olarak telaffuz edilir ve etimolojik kökeni لَعِقَ olan “yalamak” kelimesinden عَلِقَ olan “yapışmak” kelimesi ile farklılık gösterir. Bu durum da anlam karmaşasına ve kelimenin gerçek anlamının kaybolmasına yol açar ki bu da anadili olumsuz etkileyen bir düzensizlik yaratır. Ayrıca yazar, iliklerine kadar Arapça olarak gördüğü, fasih Arapçaya bağlı olduğunu söylediği yerel konuşma dilinin kuralları ve ilkelerinden bahsetmemiştir.

Nahiv ve dilbilgisi kurallarının önemi, dilin istikrarını bir ölçüde gerçekleştirmesinde yatar. Edebiyatın istikrarını ve hatta gelişmesini sağlayan bu durum, nahiv ve dilbilgisi kurallarının hepsinden kurtulmaya çalışırken dili sürekli bir değişime tabi tutacak, değişinceye kadar da kalıcı olmayacak, edebiyatın istikrarını sağlamayacaktır. Aslında bu, şair Eliot'un da reddettiği şeydir⁸¹.

Ayrıca bu, el-Mâzinî'nin de sözlerinde tam olarak vurguladığı şeydir; “dil, iki tanedir. Bunlardan biri, nadir durumlar dışında değişimden etkilenmeyen, yalnızca kökene dokunan imgeye dayalı olandır. Bunlar yazılı olan ve edebiyatı olan dillerdir. Diğeri ise lehçeler yani konuşma dilidir ki bunlar sürekli bir değişim içinde olup bir istikrardan söz edilemez. Çünkü lehçeler, bir disiplin ve karar içinde olmanın kendisine fayda sağlayacak, sürekli olarak değişim ve dönüşümden alıkoyacak şeye sahip değildir. Lehçeler, değişmeyen dillerden ya da yazı ve edebiyat dillerinden daha eskidir”⁸².

Öyle görünüyor ki el-Makâlih, yerel konuşma dili ile fasih dil arasındaki uzlaşma ve adaptasyon çağrısını, klasik yöntemle tam ve eksiksiz iletişim kurmaya yardımcı olmayan, bilimsel ve kültürel olarak gerileyen Arap gerçekliğine dayandırmaktadır. Çünkü Arap halkının çoğunluğu hala okuma-yazma bilmemektedir diyerek görüşünü şöyle açıklar; “dil sorunu, ortaya koyduğum gibi klasik dil ve yerel konuşma dili sorunudur. Bu sorun nahivcilerin ve sarf ile ilgilenenlerin sorunu değildir. Bu ayrıca Arap diline hayranlık duyanlar ve onun

⁸¹ Ferid “el-Muhtâr min nakdi T.S. Eliot” 2/356.

⁸² İbrahim A'bdü'l-Kâdir el-Mâzinî “Ehâdisu el-Mâzinî” (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyyetu li't-Tibâa'ti ve'n-Neşri 1961), 89.

savunucuları ile gece gündüz ona komplo kuran diğerleri yani düşmanları ve rakipleri arasında tarihsel bir çatışma sorunu da değildir. Benim düşünceme göre sorun bundan çok daha büyük görünüyor. Arap ülkelerinin çoğunda halkın %90'ını ezen asıl şey, okuma-yazma bilmeme sorunudur. Aslında bu halkın sorunu olmaktan önce hükümetlerin sorunudur. Aynı şekilde yerel konuşma dili şairleri ile klasik dil şairlerinin sorunu olmaktan önce de bir eğitim öğretim sorunudur. Eğitim düzeyindeki gelişme, vatandaşlara gazete ve kitap okuma, siyasi ve sosyal varlığını ortaya koyma fırsatı verir. Tüm bunlar dilsel ikilikleri ortadan kaldırmak için yeterlidir ve aynı zamanda klasik dil ile yerel konuşma dili arasındaki çatışmayı da bitirmek için yeter⁸³.

Öyleyse şunu söylemek mümkündür; el-Makâlih'in de belirttiği gibi, yerel konuşma dili ve fasih dil sorunu geri kalmış Arap gerçekliği sorunudur. Dolayısıyla da yerel konuşma dili, medeniyet ve kültür durumu haline gelir. Bir Arap vatandaşının kültürlü ve eğitilmiş olması sonrası yerel dil kullanıcısı olması hatta okuma-yazma sorununu yenerek geri kalmış Arap gerçekliği sorununu çözmesi pek mümkün değildir. Yerel dil ile fasih dil arasındaki yakınlaştırma ve uzlaştırma çabası da yerinde durmaktadır. Oysa edebiyatın nihai amacı olan edebiyat dili ile halk dili arasındaki bu büyük kopukluğu kapatmaya çalışarak hedefe ulaşılmış olur. el-Makâlih'in "yerel dilin hoşgörü ve sadeliğinden yararlanma" çağrısı ile kapsamlı bir birleşme hususundaki ulusal hedeflere ulaşılır. Bu bağlamda el-Makâlih, geri kalan yerleşik kuralların sözlüklerden ve müzelerden değil; kalplere ve kulaklara daha yakın ve daha uyumlu olması için dilin sadeleştirilmesinin hızlandırılmasına davet eder⁸⁴.

Sonuç

Fasih dil, yerel olarak kullanılan ve Yusuf el-Hâl tarafından önerilen yeni konuşma dili arasındaki ilişki diyalektiğinden, modern Arap şiiri öncülerinin, günlük hayata dönerek şiir dilini zenginleştirmek istedikleri, ancak bu ilişkiyi anlamada farklı oldukları görülmüştür. Bazıları, Salâh A'bdus'-Sabbûr ve A'bdul-A'ziz el-Makâlih'de olduğu gibi, Arapça kökenli yerel konuşma dilindeki ifadelerden yararlanma ve bu dildeki sözcükleri şiirsel metin ile bütünleştirmek için sadeleştirebilmeyi istemişlerdi. Yusuf el-Hâl'de olduğu gibi bazıları da günlük hayatın hızına ayak uydurmak için yerel konuşma dilinde şiir yazma çağrısında bulunmuşlardı. Adonîs gibi bazıları ise şiirin hayatı değiştirdiği ve şiir dilinin sıradan bir dil olmadığı gerekçesiyle iki doktrini birlikte reddetmişler ya da Nâzik el-Melâike gibi bazıları yerel dilin geçersizliğine ve onun Arapçadan tamamen ayrılması gerektiğini ifade etmişlerdi.

⁸³ el-Makâlih "Kırâatun fî Edebi'l-Yemeni'l-Muâ'sır" 204-205.

⁸⁴ el-Makâlih "Kırâatun fî edebi'l-Yemeni'l-muâ'sır" 179.

Bazı Arap düşünürlerin, edebiyatçıların ve şairlerin, çeşitli nedenlerle fasih dili terk edip onun yerine gerek yerel olarak kullanılan günlük konuşma dilini gerekse el-Hâl tarafından önerilen yeni konuşma dilini koyma ve kullanma davetlerine rağmen fasih Arapça, gücünü ve Arap halkının sosyo-kültürel hayatı ile zihinlerdeki konumunu korumaktadır. Bu da Arapçanın, yaşayan ve canlı bir dil olarak sağlam yapısının ve niteliklerinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bir diğer önemli delil de Arapçanın Kur'an dili olmasıdır ve Hicr suresinde de *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* “şüphesiz ki; Kur'an'ı biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz”⁸⁵ ayetiyle belirtilmektedir. Kur'an-ı Kerim'i korumak sadece onu ezberleyerek gönüllerde hıfz etmek ile sınırlı kalmaz. Çünkü onun doğru anlaşılması için Arapça da tam olarak bilinmesi ve öğrenilmesi gereken bir dildir. Nitekim Arapça, nahiv bilimiyle, sarf bilimiyle, belagatı ve edebiyatıyla, gerçek ve mecaz anlamlarıyla, üslup ve yapılarının sırlarıyla bir bütündür. Bu bütünü oluşturan unsurlar, fasih Arapçanın özellikleridir. Dolayısıyla zaman zaman ortaya çıkan fasih Arapçanın terkedilmesine dair bu çağrı ve davetler, ancak Arapçanın gücünü ve fasih Arapçaya olan ilgiyi artırmaktadır.

Fasih Arapçayı terk edip konuşma diliyle yazma çağrılarını yapan şairler ve edebiyatçılar, teknik olarak bu yazının mümkün olmaması nedeniyle davetleri kabul görmemiş, yaygınlaşmamış hatta kendileri de bu davetlerini hayata geçirememişlerdir. Dolayısıyla bu çağrının, edebî ve fikrî hayata ya da Arap halklarına bilinç düzeyinde bir katkısı olduğundan söz etmek mümkün değildir. Burada son olarak da şunu belirtmek yerinde olacaktır ki; günlük konuşma dilini şiirde kullanma ve bu dille yazma davetinde bulunanların çoğunluğu, batı düşüncesinden ve onun fasih dil üzerindeki konumundan etkilenmiş Hristiyan edebiyatçı ve şairlerdir. Yeni günlük konuşma dili önerisinde bulunan Yusuf el-Hâl'in, yazı işleri müdürlüğünü yaptığı “el-Âdâb” dergisinin, Arap yazar ve şairler arasında batı modernliğini yaymak için çalıştığı bilinmektedir.

⁸⁵ Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri, çev. Hayreddin Karaman – Mustafa Çağrırcı – İbrahim Kâfi Dönmez – Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014) el-Hicr 15/9.

Kaynakça

- 'Alâk, Fâtih. *Mefhûmu's-şî'ri i'nde ruvvâdi's-şî'ri'l-a'rabiyyi'l-hurr.* Şam: Menşûrât İttihâd el-Kitâb el-A'rab, 2005.
- A'bbâs, İhsân. *Târihu'l-edebi'l-Endelusî a'sr et-Tavâifi ve'l-Murâbitîn.* A'mmân, Ürdün: Dâru's-Şurûk, 1997.
- Abdu's-Sabbûr, Salâh. *el-A'ğmâlu'l-kâmiletu.* 3-8-10. Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Â'mmet li'l-Kitâb, 1992.
- Abdu's-Sabbûr, Salâh. *Hayâtî fî's-şî'ri.* Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Â'mme, 1995.
- Adonis. *Fâtihatü li-nihâyâti'l-karni.* Beyrut: Dâru'l-A'vdeti, 1980.
- Adonis. *Hâ ente eyyühe'l-vakti.* Beyrut, Dâru'l-Âdâb, 2. Basım, 1993.
- Adonis. *Siyâsetu's-şî'ri dirâsetun fî's-şî'riyyeti'l-a'rabiyyeti'l-muâ'sıratı.* Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 1985.
- Câhiz, el-. *el-Beyân ve't-tebyîn.* Thk. A'bdu's-Selâm Hârûn. Kahire: Matbaa'tu'l-Halebî, 2. Basım, 1965.
- Durmuş, İsmail. "Şiir". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/144-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Fâdıl, Cihâd. *Kadâyâ eş-şî'ri'l-hadîs.* Kahire: Dâru's-Şurûk, 1984.
- Fâdıl, Salâh. *Nazâriyyetu'l-binâiyye fî'n-nakdi'l-edebiyî.* 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Âfâk'l-Cedîdeti, 1985.
- Ferîd, Mâhir Şefik. *el-Muhtâr min nakdi T.S.Eliot.* Kahire: el-Meclisu'l-A'ğlâ li's-Sekâfeti, 2000.
- Fudûl, Â'trif. *en-Nazariyyetu's-şî'riyyetu i'nde Eliot ve Adonis dirâsetun mukârene.* Çev. Usâme Esber. Kahire: el-Meclisu'l-A'ğlâ li's-Sekâfeti, 2000.
- Hâl, Yusuf el-. *Defâtiru'l-eyyâmi.* Londra: Dâru Riyâd er-Riys, 1987.
- Hâl, Yusuf el-. *el-A'ğmâlu's-şî'riyyetu'l-kâmiletu.* Beyrut: Dâru'l-A'vdeti, 1979.
- Hâl, Yusuf el-. *el-Hadâsetu fî's-şî'ri.* Beyrut: Dâru't-Talîa'ti, 1978.
- İbn Haldûn. *Mukaddimetu İbn Haldûn.* Thk. Ali el-Vâhid Vâfi. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Â'mmetu li'l-Kitâb, 2006.
- Kur'an Yolu: Türkçe meâl ve tefsir. çev. Hayreddin Karaman – Mustafa Çağrırcı – İbrahim Kâfi Dönmez – Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Mahâfi, Hasan. *el-Kasîdetu'r-ru'yâ dirâsetun fî't-tanzîri's-şî'ri ve'l-mumâraseti'n-nakdiyyeti li-hareketi mecelle şî'r.* Ribat: Menşûrât İttihâd el-Mağrib, t.y.
- Makâlih, A'bdu'l-A'zîz el-. *eş-Şî'ru beyne'r-ru'yâ ve't-teşkil.* Beyrut: Dâru'l-A'vdeti, 1981.
- Makâlih, A'bdu'l-A'zîz el-. *Kirâetu fî edebi'l-Yemeni'l-muâ'sır.* Beyrut: Dâru'l-A'vdeti, 1977.
- Makâlih, A'bdu'l-A'zîz el-. *mine'l-beyti ilâ'l-kasîdeti dirâsetu fî's-şî'ri'l-Yemeni'l-cedîd.* Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 1983.
- Makâlih, A'bdu'l-A'zîz el-. *Şuarâ' min el-Yemen.* Beyrut: Dâru'l-A'vdeti, 1983.

- Makâlih, A'bdu'l-A'zîz el-. *Tulâkî'l-etrâfi kırâetun ûlâ fî numuzeci min edebi'l-Mağribi'l-kebir*. Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1987.
- Mâzînî, İbrâhîm Abdu'l-Kâdir el-. *Ehâdîsu el-Mâzînî*. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâa'ti ve'n-Nesri, 1961.
- Melâike, Nâzik. *Kadâyâ eş-şî'ri'l-muâ'sır el-a'ğmâlu'l-kâmiletu*. Kahire: el-Meclisu'l-A'ğlâ li's-Sekâfeti, 2002.
- Mukarovsky, Jan. "el-Lugatu'l-miğyâriyyetu ve'l-lugati's-şî'riyyetu". Mecelletu Fusûl 5. Cilt/1. Çev. Ülfet er-Rûbî. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Â'mme li'l-Kitâb.
- Nua'yme, Mihâil. *el-Ğîrbâl*. 14. Basım. Beyrut: Muessetu Nûfel, 1988.
- Rıza, Muhyiddîn. *Belâgatu'l-a'rabi fî'l-karni'l-i'srîyn*, Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyye, H.1339.
- Suçin, Mehmet Hakkı. *Yedi Askı Şiirleri*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020.
- Tarrâd, Curc. *A'lâ esvâri Bâbil sırâ' el-fusha ve'l-â'mmiyye fî's-şî'ri'l-a'rabiyyi'l-muâsır tecribetu Yusuf el-Hâl*. Beyrut: Dâru Riyâd er-Rîys, 2001.
- U'kş, Munîr el-. *Esi'letu's-şî'ri fî hareketi'l-hulki ve kemâli'l-hadâseti ve mevthâ*. Beyrut: el-Muessetu'l-A'rabiyyetu li'd-Dirâsâti ve'n-Nesri, 1979.
- Zekî, Ahmed Kemâl. *Dirâsâtu fî'n-nakdi'l-edebiyi*. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1980.

İlâhiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinde Kur'ân-ı Kerîm Dersleri: Ezber mi, Yüzünden Okuma mı?

Öz: Kur'ân Okuma ve Tecvid dersleri, ülkemizde dinî hizmetleri yürüten kadroları yetiştirmekle yükümlü İlâhiyat/İslâmi İlimler Fakülteleri müfredatında yer alan, en önemli derslerdendir. Uygulama esasına dayalı bu derslerde, haftada iki saatle sınırlı sürede talebinin nasıl yeterli hale getirilebileceği, öne çıkan problemlerdendir. Bu çalışmada, öğrencilerin Kur'ân okuma seviyesinin kifâyetli hale gelebilmesi için, derslerin yüzünden okuma mı yoksa müfredat ezberlerini tamamlama üzerine mi bina edilmesi gerektiği meselesi çözümlenmeye çalışılmaktadır. Konu üzerine daha önce yapılmış çalışmalardan farklı olarak, uygulama birliğini tesise yönelik katkı sağlama hedefiyle, güncel, uygulanabilir müfredat ve sınav şablonu önerisi takdim edilmekle birlikte bu öneri doğrultusunda ders verilen öğrencilere yöneltilen anketle, tatbik edilen yöntemin sağlanması yapılmaktadır. Süre ezberlerinin Kur'ân-ı Kerîm derslerinin vazgeçilmez bir unsuru olduğu fakat, genel eğilim ve uygulamanın aksine, yüzünden okuma esasına dayalı bir ders yöntemi takip edilmesinin hem Kur'ân eğitiminin amacı hem de genel öğrenci profili açısından en makul yaklaşım olduğu kanaati sonuç kısmında zikredilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İlâhiyat, Kur'ân-ı Kerîm, Kıraat, Eğitim, Müfredat.

How Should Qur'an Lessons Be Taught in the Faculties of Theology/Islamic Sciences: By Memorizing Surahs or By Ensuring That the Verses of the Quran Are Read Correctly?

Abstract: Qur'an lessons are one of the most important courses in the curriculum of the Faculties of Theology/Islamic Sciences, which are responsible for educating the staff who carry out religious services in our country. In these courses, one of the prominent problems is how to make the student competent in a limited time of two hours a week. In this study, it is tried to solve the issue of whether the lessons should be based on reading or completing the memorization in the curriculum so that the students' reading level of the Qur'an can be sufficient. Unlike previous studies on the subject, up-to-date and applicable curriculum and exam template proposals are presented with the aim of contributing to the unity of practice. Contrary to the general tendency and practice, it is stated that it is the most reasonable approach to follow a teaching method based on reading.

Keywords: Theology, Quran, Recitation, Education, Curriculum.

Fatih
CANKURT* 

* Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı. E-Posta: fcankurt@mehmetakif.edu.tr-ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9352-429X>.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm eğitimi, temeli Peygamberî metodlara dayanan, İslâmî yaşantıda önemli yeri bulunan konulardan birisidir. Cebrâil tarafından Hz. Peygambere, onun tarafından sahabeye, sahâbîler tarafından sonraki nesillere aktarılarak, vahy edildiği şekliyle günümüze erişen Kur'ân-ı Kerîm'in, bizden sonraki nesillere sağlıklı şekilde aktarımı önem arz etmektedir. Sıhhatli aktarımın yolu ise doğru ve istikrarlı yöntemlerle sürdürülecek Kur'ân eğitiminin geçmektedir.

Ülkemizde toplumun dînî hizmetlerini sağlamakla yükümlü olan Diyanet İşleri Başkanlığı ve okullarda din eğitiminin mesuliyetini taşıyan Millî Eğitim Bakanlığı, eleman ihtiyacının büyük kısmını dînî yükseköğrenim görmüş kimseler arasından karşılamaktadır. Başta din görevlisi vasfını haiz imam-hatip, müezzin-kayyim, Kur'ân kursu öğreticisi görevleri olmak üzere vaiz, din hizmetleri uzmanı, müftü, meslek dersi/din kültürü öğretmeni gibi vazifeler, toplum önünde dînî açıdan rehberlik yapma sorumluluğunu yüklenmektedir. Kur'ân-ı Kerîm konusunda doğru, örnek bir okuyuşa sahip olma, gerektiği şekilde öğretme, sahih bir namaz kıldırabilme gibi kabiliyetlere sahip olunması bu görevlilerden beklenen hususlar arasındadır. Bu beklentiyi/ihtiyacı karşılayacak eğitimi vermek ise ilâhiyat/İslâmî ilimler fakülteleri sorumluluğundadır. Ancak bugün hemen her ilde eğitim-öğretim faaliyetini sürdüren bu fakültelerdeki Kur'ân derslerinde verimli, istikrarlı bir eğitimin varlığından söz edebilmek oldukça güçtür. Eğitimi sürdüren öğrencilerin durumları, mezun öğrencilerin yetersizliği bu noktadaki problemin varlığına ispat niteliği taşımaktadır.

Mevcut problemin halline katkı sağlama hedefiyle hazırlanan bu çalışma, ilâhiyat/İslâmî ilimler Fakültelerindeki Kur'ân derslerinin ne şekilde işlenmesi gerektiği, nasıl bir uygulamaya başvurulursa daha değerli hale geleceği, fayda sağlayacağı konusuna yönelik çözüm üretebilmeyi amaçlamaktadır. Bu maksatla, günümüz koşulları, öğrenci eğilimleri dikkate alınarak, "Kur'ân-ı Kerîm dersleri yüzünden okuma mı yoksa ezber temeli üzerine mi tesis edilmeli, hangisi ne kadar ön planda tutulmalı" sorusu cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm derslerinin muhtevası hakkında daha önce yapılmış bazı araştırmalar bulunmaktadır. Bu çalışmaların bazısında derslerle alakalı mevcut problemler tartışılmakta,¹ bazısında da ders müfredatı ve sınav önerisine yer verilmektedir.² Mezkur çalışmaların her birinin, alana katkı

¹ Yusuf Alemdar, "İlâhiyat Fakültelerinde Kur'ân Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1, (2008), 177-212; Ahmet Gökdemir, "Kur'ân Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği)", *İlâhiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, (2019), 17-42.

² Abdullah Benli, "İlâhiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program

sağlama noktasında önem taşıdığına, bir basamak ifa ettiğinde şüphe yoktur. Ancak içinde bulunduğumuz zamanın şartları ve öğrenci profili göz önüne alınarak yeni bir program önerisine ihtiyaç duyulduğu, bazı sorulara/sorunlara cevap verilmesi, çözüm üretilmesi gerektiği, göz önünde bulundurulmalıdır. Bu hususlar dikkate alınarak hazırlanan ve beş kısımdan oluşan makalede, Kur'ân eğitiminde ezberin yeri ve önemini tayin için hafızlık müessesesinin önemi zikredilecek, fakültelerde Kur'ân dersleri için uygulanmakta olan yöntemler tespit edilip değerlendirilecek, uygulanmasında fayda görülen örnek ders müfredatı ve sınav formatı önerisi sunulacak, son olarak da bu metotlar hakkındaki öğrenci görüşlerine yer verilecektir.

1. Hafızlık/Ezberin Kur'ân Eğitimdeki Yeri ve Önemi

Kur'ân-ı Kerîm derslerini oluşturan unsurlardan birisi, sûre ezberleridir. Ezberlerin derslerin bir parçası olmasında, hafızlık müessesesinin etkisi vardır. Bu yüzden, Kur'ân-ı Kerîm dersi içeriğinin ne şekilde belirlenmesi gerektiğini inceleyen bu çalışmada, hafızlığın yeri ve öneminin zikredilmesi elzemdir.

Arapça lügatte, korumak, saklamak anlamına gelen “حفظ” kökünden türeyen hafızlık,³ Kur'ân-ı Kerîm'in başından sonuna kadar tam ve noksansız şekilde ezberlenmesini ifade etmektedir.⁴ Hafızlık, ilk hafız Hz. Peygamberden itibaren önem atfedilen konulardan olmuş, bir müessese olarak korunmaya gayret edilmiştir.

Hafızlığın önemli addedilmesine sebep olarak birçok faktör zikredilebilir. Bunların en başında Kur'ân'ın muhafazasına sağladığı katkı gelmektedir. Allah Teala âyet-i kerîmede, “*Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*”⁵ buyurmakta, Kur'ân'ın korunmasında sorumluluğunun kendisine ait olduğunu bildirmektedir. Ancak sünnetullah, ilahi düzenin işleyişi gereği, dînî/dünyevî işler için belirli kesimlerin görevli kılınmakta, âyetlerde de bu hususa işaret edilmektedir.⁶ Kur'ân'ın muhafızlığı

Önerisi”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015/1), 125-165; Mehmet Dağ, “İlâhiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'ân Dersi -Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-”, *EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler-* 17/55 (2013), 37-54.

³ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb el- İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 177.

⁴ Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Şihabüddin Ebû Amr, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1998), 1/224; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (Beirut: Daru Sadir, 1994), 7/441.

⁵ Kur'an-ı Kerim (Erişim 29 Eylül 2022), el-Hicr 15/9.

⁶ bk. “*Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şırmarmış yöneticilerine (iyiye yönlendirici) emirler veririz; onlar ise orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.*” Kur'an-ı Kerim (Erişim 29 Eylül 2022), el-İsrâ 17/16.

rolü de hafızlara verilmiştir. Devr-i saâdette Kur'ân'ın ezberle muhafazası önemli addedildiği içindir ki inen âyetler vahiy katipleri eliyle kayda geçirilmesine rağmen, Hz. Peygamber indirilen âyetleri ezberlemeye çalışmış, bunun için ilahi ikaza maruz kalmıştır: “*Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.*”⁷ Hz. Peygamber tarafından hafızlığa, hafızlara önem verildiği, ayrıcalık tanındığı birçok rivâyette⁸ zikredilmiş hatta hafızları, Kur'ân ehli kimseleri, gıpta edilmesi gereken kimseler zümresinde zikretmiştir:

“Yalnız şu iki kişiye gıpta edilmelidir: Biri Allah'ın kendisine verdiği Kur'ân ile gece gündüz meşgul olan kimse. Onu komşusu onu iştirir de: ‘Keşke ona verilen bana da verilse ben de onun gibi yapsam!’ der. Diğeri Allah'ın kendisine verdiği malı yerli yerince harcayan kimse. Ona bakan da ‘keşke ona verilen mal bana verilse, ben de onun gibi hayır işlesem’ der.”⁹

Namazların sahih olabilmesi için Kur'ân'dan âyet veya sûre okunmasının zorunluluğu, namazda Kur'ân'ın yüzünden okunmasına cevaz verilmediği için de âyet veya sûrelerin ezberlenmesi gerektiği malumdur. Kıraatin¹⁰ uzun tutulmasının namazların faziletini artıracığı, Resulullah tarafından bildirilen hususlar arasındadır.¹¹ Uzun kıraat de âyet/sûre ezberlerinin çoğaltılmasıyla mümkün olacaktır.

Kur'ân ezberlemenin farz-ı kifâye olarak nitelendirilmesi¹², İslâmî yaşantıda ne derece önem arz ettiğini gösteren delillerdendir. Lakin Kur'ân ezberi/hafızlıktan sadece âyet lafızlarının ezberlenmesi, namazlarda çokça kıraat edilmesinin murad edilmediği anlaşılmaktadır. Zira “Kur'ân hâfızı, Kur'ân'ın hükümlerini, helâlini ve harâmını bilen ve onun içindekilerle amel edendir” rivâyeti,¹³ Kur'ân ezberinin kıymetli addedilebilmesi için âyet manalarına vukûfiyet, hayata da

⁷ Kur'ân-ı Kerîm (Erişim 29 Eylül 2022), el-Kıyâme 75/16-19.

⁸ Nesâî, *Cenâiz*, 86, 87, 90, 91.

⁹ Buhârî, *Temennî*, 5, *Tevhîd* 45; Müslim, *Müsâfirîn* 266, 267.

¹⁰ Namazın bir rûknü olarak, kıyam halinde iken Kur'an okumayı ifade eden fıkıh terimi: bk. Ebubekir Sifil, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/433.

¹¹ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 6; İbn Mace, *Edeb*, 33.

¹² Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1957), 1/456; Celâlüddîn es-Suyutî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü't-Türas, 3. basım, 1985), 1/99; Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed Efendi, Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzuâtü'l-ulûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 2/401.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/26.

tatbikin lüzumuna işaret etmektedir.

Bu bilgiler göstermektedir ki Kur'ân ezberi, temelde Kur'ân'ın muhafazası açısından önem taşımakla birlikte namazların geçerli olabilmesi, kırâat şartının yerine getirebilmesi için elzemdır. Aynı zamanda bir Müslümanın hayatına şekil verme rolü yüklenen bir faaliyettir. Günümüzde muhtelif ülkelerde basımı yapılan yüzlerce farklı yayınevine ait milyonlarca mushafın mevcudiyeti, ilahi kitabın korunması noktasında hafızlığın, Kur'ân ezberinin yükünü bir miktar azaltsa da *farz-ı kifaye* hükmü ebeden geçerliliğini muhafaza edecektir.

Kur'ân-ı Kerîm derslerinde ezberin yerini tespit açısından meseleye bakıldığında, hafızlığın ve hafızlık yöntemlerinin referans olması gerektiği muhakkaktır. Bugünkü hafızlık sisteminin işleyişine dikkat edildiğinde, hafızlık yapacak talebede yüzünden okumanın, tecvîd, mahreç gibi temel unsurlar bakımından iyi bir seviyeye gelmesinin en öncelikli şart olarak arandığı görülecektir. Eğer hafız adayının yüzünden okuma seviyesi yeterli değilse, ön hazırlık aşamasında bu eksikliğini gidermesi sağlanmakta, Kur'ân sayfalarını düzgün ve hızlı bir şekilde okuyacak seviyeye geldiğine kanaat getirildikten sonra öğrenci hafızlığa başlatılmaktadır.¹⁴ Yüzünden okumanın Kur'ân eğitime esas teşkil ettiğine dair bu önemli referans, öğrenci seviyeleri, toplumun İlahiyat/İslâmî ilimleri öğrencilerinden beklentileri ve öğrencilerin mezuniyet sonrası tasavvurları göz önüne alınarak, Kur'ân-ı Kerîm derslerinde süre ezberlerinin yüzünden okumaya nispetle ikinci planda kabul edilmesi daha makul görünmektedir. Zira gerek Diyanet İşleri Başkanlığı gerekse Millî Eğitim Bakanlığında verilecek hizmetin sıhhati için Kur'ân'ı yüzünden okuma seviyesinin yeterli olması beklenmektedir. Ayrıca, öğrencilerin genel durumlarına bakıldığında, çok iyi düzeyde Kur'ân okuyanlara nispetle Kur'ân okumayı hiç bilmeyen veya zayıf öğrencilerin çoğunluğu teşkil ettiği görülebilmektedir. Bilhassa zayıf seviyedeki bir öğrencinin hem bütün ezberleri yapması hem de iyi bir şekilde yüzünden okumasının çok zor olabileceği, ezberlerin de çabucak unutulabildiği dikkate alınarak, yüzünden okumayı daha iyi hale getirmeyi önceleyen eğitim, şüphesiz daha fazla fayda getirecektir.

2. İlâhiyat/İslâmî İlimler Fakültelerinde Kur'ân-ı Kerîm Derslerinde Uygulanan Yöntemler

Ülkemizde eğitim veren İlâhiyat/İslâmî İlimler Fakültelerinde, Kur'ân-ı Kerîm derslerinin işleniş biçimlerinde, fakülteler arasında, bazen aynı fakültedeki hocalar arasında yöntem farklılığının mevcudiyeti normal karşılanması gereken bir durumdur. Zira Kur'ân eğitimi, hocadan ahzedilme esasına dayanmaktadır,

¹⁴ bk. Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Program Geliştirme Daire Başkanlığı, "Hafızlık Eğitim Programı", (Erişim 27 Eylül 2022).

dersi vermekle yükümlü hoca da üstadından aldığı talim üzere eğitim yapacaktır. Ancak bu yöntem farklılıklarının öğrencileri mağdur edecek, talebenin Kur'ân adına hiçbir şey bilmeden mezun olmasını sağlayacak nitelikte olması kabul edilebilir bir durum değildir, olmamalıdır. Ders işlenişi, sınav yöntemi gibi uygulamaların ne şekilde yapılacağı hususunda tereddüt edilmesi, kararsız kalınması, bu gibi durumlara sebebiyet verebilmektedir. Zaman zaman öğrencilerden aldığımız geri dönüşler, bu eksiklerin mevcudiyetine delalet etmektedir. Eğitimci için her zaman doğru değil en doğruyu aramanın bir zorunluluk olduğu bilinciyle bu kısımda, fakültelerde takip edilen mevcut uygulamalar saptanıp değerlendirilmeye gayret edilecektir.¹⁵

2.1. Ezber Temelli müfredat

Fakültelerin büyük çoğunluğunda uygulandığı bilinen bu yöntemde, öğrencinin dersi geçebilmesi için en önemli kriter ezber müfredatını tamamlamasıdır. Buna göre 2 saatlik ders süresi, ezber yerlerinin yüzünden okunması ve öğrencilerin yaptığı ezberlerin dinlenmesi şeklinde değerlendirilmekte, nadir de olsa farklı yerlerden yüzünden okuma yapılmaktadır. Dönem sonunda ya sınav yapılmamakta ya da yapılan sınavda öğrencinin yüzünden okuma seviyesi yeterli olsa dahi müfredattaki ezberlerden herhangi birisi verilmediği takdirde öğrenci dersten kalmaktadır.

Bu yöntem, öğrenciye Kur'ân eğitimi açısından katkı sağlayabilme yönüyle birçok kusur taşımaktadır. Zira ezber her ne kadar bu dersin önemli bir parçası olsa dahi, Kur'ân eğitimin temelini yüzünden okuma oluşturmaktadır. Bu metot ile her öğrencinin, müfredat ezberlerini hatasız, tecvîd ve mahreçlerine uygun şekilde vermesi, bu suretle yüzünden okumasını da düzeltmesi hedefleniyor olabilir. Öğrenciler tarafından iyi bir üstadın ses kayıtlarından, sadece dinleme yoluyla, hatasız biçimde süre ezberi yapıldığı birçok hoca tarafından görülen ve dile getirilen bir durumdur. Lakin, bu yöntemle ezber yapmış birçok öğrenciye herhangi bir sayfa yüzünden okutulduğunda, öğrencinin aynı kalitede

¹⁵ Ülkemizdeki İlahiyat/İslâmî ilimler fakültelerinde uygulanmakta olan müfredatla alakalı başlıklar, bazı fakültelerin internet sitelerinde paylaşılan bilgiler, bölüm hocaları ve öğrencileriyle yapılan mülakatlar ve daha önce yapılmış çalışmalar referans alınarak belirlenmiştir. bk. Yusuf Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1, (2008), 177-212; Ahmet Gökdemir, "Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, (2019), 17-42; Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'ân Okuma ve Tecvîd Dersleri için Bir Program Önerisi", *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015/1), 125-165; Mehmet Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'ân Dersi -Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", *EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler-* 17/55 (2013), 37-54.

okuyabilmesi bir yana tamamen hatalı bir Kur'ân kırâati yaptığının müşahede edilmesi, yalnızca ezber temeline dayanan yöntemin yetersizliğine, müfredat ezberleri yanında yüzünden okuma eğitiminin göz ardı edilmemesi gerektiğine delil niteliğindedir.

2.2. Ezber + Tecvîd Bilgisi Temelli Müfredat

Ezber temelli müfredata benzer şekilde, dersin esasını sûre ezberleri oluştursa da bunun yanında derslerde teorik tecvîd bilgisi verilmekte, verilen tecvîd bilgileri yazılı sınavla ölçülebilmekte, ders geçme kriteri olarak her ikisi birlikte değerlendirilmektedir.

Yukarıda zikredilen mahzurların bu yöntemde de bulunduğu ifade edilmelidir. Ek olarak tecvîd bilgisinin verilmesi ve bunun sınavlar yoluyla değerlendirmeye tabi tutulması, öğrenci açısından artı bir unsurdur. Ancak teorik olarak bütün tecvîd kaidelerine hâkim vaziyetteki öğrencilerin, bu bilgilerini uygulamaya yansitmaktan çok uzak olabilmesi, bu yöntemin de yetersizliğine işaret etmektedir. Bu yetersizliği giderebilmenin yolu, derslerde öğrencilere yüzünden okutmak suretiyle, teoriğin pratiğe dönüşmesinin sağlanmasıdır. Fakat öğrencilerin geneli sınavda çıkacak soru odaklı hareket ettiği için talebe, sınavda etkisi olmayacağını bildiği bir şey için de gayret göstermeyecektir. O yüzden sınavlarda yüzünden okuma ve tecvidin, yeterli seviyede uygulanmasının zorunlu tutulması elzemdir.

2.3. Ezber + Yüzünden Okuma Temelli Müfredat

Bu yöntemde, dönem içindeki dersler bir hafta yüzünden okuma bir hafta ezber alınarak ifa edilmektedir. Ders geçme kriteri olarak da yüzünden okuma ve ezber eşit oranda puanlandırılmaktadır. Âyet meallerine hakimiyet de bazı uygulamalarda değerlendirilmeye dahil edilebilmektedir.¹⁶

Bu metot diğer ikisine göre çok daha faydalı olmakla birlikte bazı mahzurları vardır. Kimi hocaların, yüzünden okumada önemli eksikleri bulunduğu halde ezberlerini eksiksiz vermiş öğrencileri dersten geçirmesi, öğrencilerin ezbere yönelmesine sebep olabilmektedir. Tüm ezberleri verdiği takdirde dersten geçebileceğini bilen bir öğrenci de yüzünden okumadaki eksiklerini gidermek için ciddi gayret göstermemektedir. Çünkü yüzünden okumadaki noksanları giderebilmek için daha fazla zaman ve çaba gerekirken, hataları düzeltecek bir yardımcıya, hocaya ihtiyaç duyulmaktadır. Dersten geçebilmek için her iki faktörün de yeterli olma şartı aranırsa, bu yöntem öğrenciye katkı sağlayacaktır.

¹⁶ bk. Abdullah Benli, "İlâhiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'ân Okuma ve Tecvîd Dersleri için Bir Program Önerisi", *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015/1), 150.

Fakat Kur'ân-ı Kerîm derslerinin müfredattaki sınırlılığı, talebelerin ders yoğunluğu gibi şartlar dikkate alındığında ders geçme kriteri olarak, hem tüm ezberlerin eksiksiz verilmesi hem de yüzünden okuma seviyesinin yeterli hale getirilmesinin talep edilmesi, uygulanabilirlik açısından makul görünmektedir.

2.4. Yüzünden Okuma + Ezber Temelli Müfredat

Bu metotta dersler tamamen yüzünden okuma temelli ifa edilmektedir. Ezber alımı içinse ders dışında tayin edilen zamanlar kullanılmaktadır. Derste başarılı olabilmek için, yüzünden okuma seviyesinin yeterliliği baraj kabul edilirken, ezberler için, surenin büyüklüğüne göre, belirli bir puan tespit edilmektedir. Talebe, yüzünden okumada yeterli seviyeyi sağlayıp barajı aşarsa verdiği ezberlerden elde ettiği puanlar notuna yansıtılmakta, barajı aşmadığı takdirde ezberlerin puan katkısı olmamakta, öğrenci dersten geçememektedir.

Ezberlerin ders geçmede kriter kabul edilmemesinden dolayı ikinci planda olması, ezber için ders dışında zaman tahsis edilmesinin hocaya ek yük getirmesi bu metodun olumsuz yanlarıdır. Lakin öğrencinin Kur'ân okuyuşunu geliştirebilmesi, yeterli seviyeye getirebilmesi için en uygun yöntemin bu olduğu görülebilecektir. Zira dönem başında, sınavda uygulanacak puanlama kriterleri, ezberlerin ders geçmede etkisinin olmadığı ve yüzünden okumanın dersi geçebilmek için baraj kabul edildiği aktarıldığı takdirde, öğrenci mecburen yüzünden okumaya yönelmekte, hoca tarafından derslerde söylenen eksiklerini gidermeye gayret etmektedir. Hiç ezber yapmadığı halde yüzünden okumasını düzelttiği için dersleri geçebilen öğrenci, gerektiğinde müfredattaki ezberlerini daha kaliteli şekilde yapıp o noksanını da giderebilmektedir.

Esasen müfredat ezberlerinin gündelik hayatta kullanımı pek söz konusu olmamakta, daha ziyade Diyanet İşleri Başkanlığında geçici görev alındığında veya Başkanlık tarafından ilan edilen kadrolara atama için tertip edilen mülakatlarda bu sorumluluk ile karşılaşılmaktadır. Bu gibi bir durum vuku bulması halinde, öğrenci azmettiği takdirde, tüm ezber müfredatı bir ay gibi kısa sürede tamamlanabilecektir.

3. Dönemlere Göre Kur'ân-ı Kerîm Dersi Müfredatı Önerisi

Çeşitli vesilelerle, farklı üniversitelerde okuyan İlahiyat/İslâmî İlimler Fakültesi öğrencileriyle yaptığımız görüşmelerde, Kur'ân-ı Kerîm hocaları arasındaki uygulama farklılıkları noktasında serzenişte bulunulduğu görülmüştür. Bu derslerin öğrenci gözündeki itibarının muhafazası, verimli bir eğitimin sağlanabilmesi için -en azından aynı fakülte hocaları arasında uygulama

birliğinin temin edilmesi gerektiği muhakkaktır. Bunun için bölüm hocaları arasında istişare edilerek makul bir program¹⁷ hazırlanmalı ve uygulanmalıdır.

Bu noktada örnek teşkil edecek mahiyette, tedrici bir yapıya sahip müfredat taslağı Şu Şekildedir:

3.1. I. Dönem

Fakültenin ilk dönemi, Kur'ân okuyuşu açısından çok farklı seviyelerdeki öğrencilerin bir arada bulunduğu dönemdir. Özellikle imam-hatip lisesi dışındaki kurumlarda eğitim görerek gelmiş öğrencilerin Kur'ân okuyuşlarının zayıf olduğu, hatta hiç bilmeyenlerin bulunduğu dikkate alınmalıdır. Buna göre kurlara ayırmak suretiyle¹⁸ eğitim yapmak, dönem sonunda talebelerden elifba seviyesinde bir okuyuş beklemek en gerçekçi yaklaşım olacaktır.

Bu bağlamda harflerin incelik-kalınlık, pelteklik-keskinliklerine mutlaka dikkat etmek suretiyle kelimelerin hatasız şekilde okunması, dersi geçmek için yeterli kabul edilmelidir. Vizede 1. Cüzün ilk 10 sayfası, finalde cüzün tamamından sorumlu tutulmalıdır.

Bunun yanında ezber olarak Fatiha suresi başta olmak üzere Fîl-Nâs Arasındaki sûreler, mümkün olduğunca hatasız şekilde alınmalıdır.

Bu ilk dönemde tecvîd konularına girme yerine, başta harflerin sıfatları ve mahreçleri olmak üzere temel konulardan zamir, lafzatullah ve kalkale konularının anlaşılması, uygulanması sağlanmalıdır.

Mümkün olduğunca ve maksadı aşmayacak şekilde her dersin başında, okunacak sayfaların manaları hakkında özet bilgi verilmesi, bu doğrultuda güncel konulara, hatalara işaret edilmesi de faydalı olacaktır. Bu, ilk dönemden itibaren bütün dönemlerde tatbik edilmesinde fayda görülen bir uygulamadır.

3.2. II. Dönem

İlk dönemde Kur'ân kelimelerindeki eksiklerini gidermiş öğrenci, 2. dönem

¹⁷ Örnek program ve müfredat önerisi için bk. Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütölen Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi", 125-165; Mehmet Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'ân Dersi -Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar", 37-54.

¹⁸ Kur sistemine örnek çalışma için bk. Süleyman Yıldız, "Kur Sistemine Dayalı Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Deneme: Yöntem-Analiz-Teklif (İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Örneği)", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, ed. Ahmet Gökdemir, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 201-231.

itibariyle kelimeleri birleştirmek suretiyle âyetleri bütün okuyabiliyor olmalı, vakf-ibtida noktasında sorumlu tutulmalıdır. Daha önce bu şekilde bir yöntemden haberdar olmayan öğrenciler ilk etapta çok zorlanabildiği için, öncelikle 2-3 kelimeye bir durup çok da geri gitmeden ibtida etmesi telkin edilmeli, kesinlikle hızlı okumaya yönlendirilmemelidir. Zira başlangıç seviyesindeyken kendisine “hızlı oku” şeklinde telkinde bulunan öğrenci, bu ölçüye göre okumaya çalışmakta, hızlı okuyuşu “en güzel okuyuş” olarak hedeflemekte, ancak mevcut hatalarını düzeltmede güçlükler çekmektedir.

Dönem başında talebeye 2 ve 3. cüzlerden sorumlu olacağı bildirilmeli, derslerde bu cüzlerden mümkün olduğunca fazla öğrenciye okutulmalıdır. Ezber olarak da Duha-Hümeze arasındaki sûreler sorumlu tutulmalıdır.

Dönem boyunca aslî ve ve ferî medler, sakin nûn'un hükümleri, sakin mîmin hükümleri gibi temel tecvîd kaideleri teorik olarak aktarılmalı, imkan nispetinde tatbik edilmesi sağlanmalı fakat ders geçme kriteri olarak mecbur tutulmamalıdır.

3.3. III. Dönem

Fakültenin ilk sınıfında, ilk iki dönemde, kelimeleri hatasız biçimde ve âyetleri bütün şekilde kırâat edebilme yetisinin kazanılmasının ardından 3. dönemden itibaren, önceki yarıyıldaki bilgisi verilen temel tecvîd kaidelerinin uygulanması için derslerde üzerine ciddiyetle durulmalı, okuyuşlarda buna dikkat edilmesi sağlanmalıdır. Sınavda, mükemmel şekilde olmasa da tecvîd kurallarının tatbik edilmesi zorunlu tutulmalıdır. Bu dönem itibariyle tecvîd tahlili¹⁹ her derste, mutlaka öğrencilerle birlikte yapılmalı, sınavda da sorumlu tutulmalıdır.

Leyl-Bürûc arasındaki sûreler bu dönemde ezber olarak alınmalı; 4. 5. ve 6. cüzler yüzünden okuma alanı olarak mesul tutulmalıdır.

Önceki dönemde işlenen tecvîd kaidelerine zaman zaman atıf yapılarak hatırlanması sağlanmalı, lâm-ı tarifin hükümleri, idğâm-ı mütecâniseyn/ mütekâribeyn), hükmü'r-râ konuları dönem içinde aktarılmalıdır.

3.4. IV. Dönem

Bu dönem itibariyle tüm temel tecvîd kaidelerinin eksiksiz ve tavizsiz şekilde uygulanması istenmeli, yüzünden okuma için 7-9. cüzler arası sorumlu tutulmalıdır. Ezber olarak 30. cüz Nebe sûresi hariç tamamlanmalı; İnşikâk-Nâziat

¹⁹ Tecvîd tahlili: Âyetlerde bulunan bütün tecvîd kaidelerinin tahlil edilmesi suretiyle kuralların tespit edilmesidir. Örnekler için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, (İstanbul: Emin Yayınları, 50. Basım, 2020), 293.

arasındaki sûreler alınmalıdır. İstiâze-besmele bahsi, izhâr bahsi/çeşitleri konuları işlenmelidir.

3.5. V. Dönem

İlk 2 sınıfta (ilk 4 dönem) okuyuşu yeterli hale gelen talebelerin, bu dönemden itibaren kazandıklarını pekiştirmeleri beklenir. Bunun için 10-13. cüzler arasında sorumlu tutulur, derslerde olabildiğince çok okumak ve okutmak suretiyle hatalar düzeltilir, teorik bilgiler pratiğe, okuyuşa aktarılır. Ezber olarak Nebe-Mülk-Hucurat sûreleri alınır, lahn, Kur'ân okuma seyirleri ve hâ-i sekt konuları dönem içinde aktarılır.

3.6. VI. Dönem

Bu dönem itibarıyla tüm tecvîd kuralları eksiksiz uygulanabiliyor olmalı, yüzünden okuma için 14-18. cüzler, ezber için Yasin Suresi sorumlu tutulmalıdır. Sekte, vakf-ibtida, tekbir bahislerinde yeterli seviyede bilgiye sahip olunması, doğru şekilde uygulanması beklenmelidir.

3.7. VII. Dönem

Yüzünden okuma için 19-24. Cüzler, ezber için Rahman ve Fetih sûrelerinin mesul olduğu bu dönemde, öğrencinin yüzünden okuyuştaki eksiklerini giderdiği varsayımıyla, mezuniyet aşamasında olması da dikkate alınarak, öğrendiklerini nasıl öğreteceği hususu aktarılmaya gayret edilmelidir. Kırâatlerin ne olduğu, kaynağı gibi hususlar izah edilmeli, imâle, teshîl, işmâm başta olmak üzere Kur'ân'da farklı okunuş özelliğine sahip yerlerin sahih şekilde okunabilmesi sağlanmalıdır.

3.8. VIII. Dönem

Ezber olarak bu dönemde Cum'a, Vâkıa sûreleri alınabileceği gibi, öğrencinin çeşitli meclislerde okuyabileceği muhtelif aşr-ı şerifleri ezberlemesi de istenebilir.²⁰ Yüzünden okuma için 25-29. Cüzler arasından mesul tutulmalı, farklı kırâatlerden okuyuş örnekleri gösterilmek suretiyle öğrencinin bunlardan haberdar olması sağlanmalıdır. Temsili okuma ve dudak taliminin önemi aktarılmalı, tatbik edilmesi temin edilmelidir.

²⁰ Meclislere göre örnek aşr-ı şerif örnekleri için bk. Komisyon, *Tecvîd Risalesi*, Danışman. Fatih Çollak (İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2012), 81-118.

3.9. Dönemlere Göre Kur'ân-ı Kerîm Dersi Müfredatı

Tablo 1: Dönemlere Göre Ezber-Yüzünden Okuma-Tecvid Müfredatı Önerisi

Ders Adı	Kur'ân Okuma ve Tecvîd I	Kur'ân Okuma ve Tecvîd II	Kur'ân Okuma ve Tecvîd III	Kur'ân Okuma ve Tecvîd IV	Kur'ân Okuma ve Tecvîd V	Kur'ân Okuma ve Tecvîd VI	Kur'ân Okuma ve Tecvîd VII	Kur'ân Okuma ve Tecvîd VIII
Ezber Müfredatı	Fatiha, Fîl-Nâs Arasındaki Süreler	Duha-Hümeze Arasındaki Süreler	Leyl-Bürüc Arasındaki Süreler	İnşikâk-Nâziât Arasındaki Süreler	Nebe-Mülk-Hucurât Süreleri	Yâsîn Suresi	Rahmân-Fetih Süreleri	Muhtelif Aşr-ı Şerîfler
Yüzünden Okuma Müfredatı	1. Cüz	2-3. Cüzler	4-6. Cüzler	7-9. Cüzler	10-13. Cüzler	14-18. Cüzler	19-24. Cüzler	25-29. Cüzler
Tecvîd Konuları	Harf Mahrçleri- Harflerin Sıfatları Zamir- Lafzâtullah- Kalkale	Aslî ve Ferî Medler, Sakin Nûn'un Halleri, Sakin Mîm'in Halleri	Lâm-ı Tarîf Hükümleri, İdğamlar (i. Mütectaniseyn/Mütectaribeyn), Hükmü'r-Ra	İstiazeh- Besmele Bahsi, İzhar Bahsi- İzhar Çeşitleri	Lahn Kur'ân Okuma Seyirleri, Ha-i Sekt	Sekte- Vakf-İbtida', Tekbir Bahsi	İmâle- Teshîl- İşmâm, Kur'ân'da Farklı Okunuş Özellikleri Olan Yerler, Kırâatler	Temsilî Okuma, Dudak Talimi, Farklı Kırâatlerden Örnekler

Ders Geçme Kriterleri	1- İnce-Kalın; Peltek - Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2- Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak.	1- İnce-Kalın; Peltek - Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2- Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak. 3- Âyetler vakf-ibtida kurallarına riâyet edilir ek bütün okunacak.	1-İnce-Kalın; Peltek-Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2-Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak. 3-Âyetler vakf-ibtida kurallarına riâyet edilir ek, bütün okunacak. 4- Âyetler temel tecvîd kurallarına ²¹ riâyet edilir ek, bütün okunacak.	1- İnce-Kalın; Peltek - Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2- Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak.	1- İnce-Kalın; Peltek - Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2- Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak.	1- İnce-Kalın; Peltek - Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2- Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak.	1- İnce-Kalın; Peltek - Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2- Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak.	1- İnce-Kalın; Peltek - Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2- Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak.
				1- İnce-Kalın; Peltek - Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2- Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak.	1- İnce-Kalın; Peltek - Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2- Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak.	1- İnce-Kalın; Peltek - Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2- Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak.	1- İnce-Kalın; Peltek - Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2- Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak.	1- İnce-Kalın; Peltek - Keskin gibi harf ayrımı yapılabilecek 2- Kelimeler uzatılabilir (medd-i tabii) riâyet edilir ek, bütün okunacak.

4. Kur'ân-ı Kerîm Dersi Sınav Formatı Önerisi

Kur'ân-ı Kerîm dersleri için sınav, en önemli unsurlardan birisidir. Zira öğrenci sınavlar vesilesiyle tartılmakta, değerlendirilmekte, sınavda mesul olduğu hususlara çalışma mecburiyeti sebebiyle birçok kazanım elde etmektedir. Bu noktada sınavsız, derslerdeki okuyuşa göre değerlendirme ve not tayini yapılmasının sağlıklı bir yöntem olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Çünkü bu, her derste öğrencinin hangi hataları yaptığını eksiksiz şekilde not almayı, dolayısıyla derslerin sınav havasında geçmesini zorunlu kılacak veya öğrenciye üstünkörü bir not verilmesini temin edecektir. Bundan dolayı Kur'ân dersleri için yüzünden okuma temelli bir sınav mutlaka yapılmalıdır.

Arz-sema usulü çerçevesinde yapılan Kur'ân-ı Kerîm sınavlarında yanılma, olasıdır. Bu nedenle sınavlarda standart bir şablon kullanılmak suretiyle yapılacak değerlendirme, hata payını en aza indirecektir. Sınavlar için kullanılacak, tarafımızca oluşturulan şablonu oluşturan başlıklar şu şekildedir:

4.1. İstiaze-Besmele

Euzu-Besmele, Hz. Peygamber tarafından uygulanmış ve tavsiye edilmiş,²² Kur'ân eğitiminde önemli yer teşkil eden başlıklardandır. Bu sebeple sınav puanlamasında bulunması gerektiği muhakkaktır. Her ne kadar “güzel euzu-besmele güzel okuyuşun alametidir, puanın yarısıdır” şeklinde bir şâyia varsa da buna tamamıyla katılmak mümkün değildir. Zira çok düzgün şekilde euzu-besmele çektiği halde okuyuşunda ciddi hatalar bulunan öğrencilere şahit olunabilmektedir. Bunu da dikkate alarak istiâze-besmele için 10 puanı aşmayacak şekilde not takdir etmek yeterli olacaktır.

4.2. Harf Telaffuzları

Kur'ân-ı Kerîm eğitiminin temeli olan harflerin doğru telaffuz edilmesi, kaliteli bir okuyuş için en temel unsurdur. Harflerin, Kur'ân eğitiminin ilk basamağı olan elifba seviyesinde en doğru şekliyle öğrenilmesi önem arz etmektedir. Bu seviyede doğru öğretilmediği takdirde ince harflerin kalın, kalın harflerin ince, pelteklerin keskin, keskin harflerin peltek okunması vb. durumlar ortaya çıkmaktadır. Bu da manaya tesir edecek mahiyet taşıyabilmektedir.²³ Bu

²¹ II. Dönemde işlenen tecvid kaideleri.

²² Buhari, *Bed'u'l-Halk*, 11, *Edeb*, 76; Müslim, *Birr*, 109.

²³ Örneğin; el-Fatiha suresi 7. âyetteki “الضَّالِّينَ” kelimesindeki “ض” harfinin yerine “ذ” veya “ز” ile “الذَّالِّينَ”/“الزَّالِّينَ” şeklinde okunduğu takdirde, “dalalette olanlar” yerine “zilllette olanlar/zellede, hatada olanlar” şeklinde bir mana değişikliği olmaktadır. bk. Muhammed B. Musa Al-i Nasr, *Kuran*

ehemmiyeti haiz Kur'ân harflerinin Kur'ân-ı Kerîm sınavlarında dikkate alınması kaçınılmazdır. Harflerin doğru telaffuzunun sınav değerlendirme şablonuna 10-15 puanlık bir değer ile dahil edilmesi uygun olacaktır.

4.3. Medd-i Tabii Hataları

Kelime manası itibarıyla “doğal med” anlamı taşıyan medd-i tabii/medd-i aslî,²⁴ harfler gibi elifba seviyesinde üzerine ihtimamla durulması gereken konulardandır. Öğrencilerin kahir ekseriyetinde bu hataların çokça yapıldığını müşahede ediyor olmak esef vericidir. Bu hataların anlamı değiştirebildiği, manaya etki etmese dahi kelimenin iskelet yapısını, aslını bozduğu için lahn-ı celf olan ve şer'an haram²⁵ şeklinde nitelendirilen bu hatalar, sınav esnasında mutlaka dikkate alınmalı, hiç yapılmaması temin edilmeli ve en yüksek puan oranına sahip olmalıdır. Bu hatalara sahip öğrenci dersten geçmemelidir.²⁶ Sınav değerlendirme şablonunda en az 20-25 puanla yer almalıdır.

4.4. Vakf-İbtida Kurallarına Riâyet

Kur'ân okuyuşu esnasında, nefes almak suretiyle duraklamak veya okuyuşu sonlandırma manasına gelen vakf, ilk defa okuyuşa başlamak veya nefes aldıktan sonra tekrar okumaya devamı ifade eden ibtida²⁷ kırâat ilmi açısından çok önemli konulardandır. Hz. Peygamberin uygulamalarıyla sabittir.²⁸ Öneme binaen, doğru yerde durup sahih şekilde okuyuşa başlamanın nasıl olacağı öğrenciye aktarılmalı, sınavda sorumlulukları arasında yer almalıdır. Dersin seviyesine göre birkaç kelime ilerleyip durulabilmesi, geriden alınıp devam edilebilmesi karşılığında 10-20 arasında bir puan takdir edilmeli, 2. yarıyıl itibarıyla ders geçme kriteri olarak uygulanmalıdır.

4.5. Tecvîd Uygulama

Cebrail (a.s.)'in Hz. Peygambere, Hz. Peygamberin de sahabeye talimiyle başlayıp nesilden nesile aktarılan tecvîd bilgisi, Kur'ân okuyuşunda olmazsa

Tilavetinde Yaygın Hatalar: Fatiha Suresi Örneği, çev. Nihat Temel. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 90.

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, thk. Ğanim Kaddûri, (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1986), 68.

²⁵ Hareke hatalarına da bu başlık altında yer verilebilir. bk. Muhammed Mekki Nasr, *Nihâyetü'l-kavlî'l-müfîd*, (Kahire, Mektebetu Evladi'ş-Şeyh li't-Turas, 2018), 97.

²⁶ Sınav heyecanı ve dikkatsizlik sebebiyle bu tür hatalara hafız öğrencilerde dahi şahit olunabildiği dikkate alınarak en fazla 3 hata olmak kaydıyla müsaade edilebilir.

²⁷ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, nşr. Muhammed Ali Dabbâ (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 1/224.

²⁸ Tirmizi, *Sevâbü'l-Kur'ân*, 23; Ebû Dâvud, *Salat*, 335; Nesâi, *Salat*, 83.

olmaz maddelerdendir. Genel itibariyle, uygulanması vacip, terki ise tahrimen mekruh kabul edilen²⁹ tecvîd kaidelerinden, sınıf seviyesi dikkate alınarak, sorumlu tutulmalı, 15-20 puan takdir edilerek sınav değerlendirilmesine dahil edilmelidir. 3. yarıyıldan itibaren ders geçme kriterleri arasında yer almalıdır.

4.6. Tecvîd Teorik Bilgisi (Tecvîd Tahlili)

Her ne kadar tecvîd kaidelerinin uygulanması esas olsa da ilahiyat öğrencisinin tecvîdlerin teorik bilgisine, isimlerine de hakim vaziyette olması beklenmektedir. Dersler esnasında yapılan tecvîd talimleri vesilesiyle pekiştirilen kaidelere, öğrencinin ne kadar vâkif olduğu sınav esnasında ölçülmelidir. Tercihen, sınavda yüzünden okuma kısmı bittikten sonra yaklaşık bir satırlık kısımda tecvîd tahlili yaptırılıp tecvîd bilgisi sınanmalı, 5-15 puanlık bir değere sahip olmalıdır.

4.7. Ezber

Ezberlerin Kur'ân eğitiminde ne denli öneme sahip olduğu, fakat bu eğitimin temelini yüzünden okumanın oluşturduğu gerçeğinin göz önünde bulundurulması gerektiği, yukarıda ifade edilmeye gayret edilmişti. Buna göre, yüzünden okumada eksikleri bulunan öğrencinin bu eksikleri giderme noktasında çalışmaya ağırlık verebilmesi için, dönem ezberlerine göre, 15-30 puan arası bir not tayin edilmek suretiyle sınav puanına dahil edilmelidir. Ancak baraj kabul edilen yüzünden okuma seviyesi yetersiz olan öğrenci, ezberlerinin tamamını verse dahi dersi geçmesi söz konusu olmamalıdır.

4.8. Örnek Sınav Şablonu

Sınav esnasında, öğrenci okuyuşundaki her bir unsurun puanlandırılabilmesini sağlayan şablon aşağıdaki şekildedir. Sınav esnasında bu şablon kullanılarak, okuyuşta yapılan/yapılmayan hatalara göre her kısma 1-5 arası bir sayı tayin edilir.³⁰ Daha sonra hangi hata ne kadar puana karşılık geliyorsa bu doğrultuda öğrencinin notu hesaplanabilir:³¹

²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/211.

³⁰ Burada not yazılmayıp 1-5 arası bir sayı not edilmesi, daha sağlıklı değerlendirme yapılabilmesi içindir. Zira sınav esnasında ortalama bir puan tayin etmek yanıltıcı olabilir.

³¹ *Medd-i Tabii Hataları* kısmında 5 üzerinden 4; *Vakf-ibtida* kısmında 5 üzerinden 3; *Tecvid uygulama* kısmında 5 üzerinden 3 alınması başarı/ders geçme kriteridir.

Tablo 2: Sınav Şablonu Önerisi

Öğrenci No	Öğrenci İsim	İstiaze - Besmele (5-10 Puan)	Harf Telaffuzları (10-15 Puan)	Medd-i Tabii Hataları (20-30 Puan)	Vakf-ibtida (15-25 Puan)	Tecvîd Kaidele rine Riâyet (10-25 Puan)	Tecvîd Bilgisi (Tecvîd Tahlili) (5-15 Puan)	Ezber (15-30 Puan)	Not
123456789	Ali*	1-5 (5 Üzerinden 3)	1-5 (5 Üzerinden 3)	1-5 (5 Üzerinden 4)	1-5 (5 Üzerinden 3)	1-5 (5 Üzerinden 3)**	1-5 (5 Üzerinden 2)	15-30 (10)	60

5. Kur'ân-ı Kerîm Ders ve Sınav Uygulamalarına Dair Öğrenci Görüşleri

2021-2022 Güz döneminde dersine girilen toplam 560 öğrenciyle elektronik ortamda paylaşılan ankette, isim ve öğrenci numaraları talep edilmeden sorulan sorulara cevap verilmesi istenmiştir. Tarafımızca uygulanan ve yukarıda önerilen ders yöntemine uygun olarak sorulan sorular ve öğrenciler tarafından verilen cevaplar şu şekildedir.³²

5.1. Derslerin Başında Âyetlerin Manası Üzerine Durulması

Her derse başlarken 5 dakikadan az olmamak kaydıyla okunacak sayfaların manasına değinilmesi, zaman zaman da âyetler üzerinden günlük yaşamdaki eksiklere de işaret edilerek sarf edilen süre hakkında öğrenci görüşleri şu

* Asgari ölçülerde okuyabilen, bazı ezberleri vermiş bir öğrenci için 5 tam puan üzerinden yapılan örnek değerlendirme.

** Puan hesaplama için; örneğin *tecvîd kaidelerine riâyette* öğrencinin genel okuyuş durumuna bakılarak, 5 üzerinden 3 verilirse, daha sonra bu 3 ile o kısım için belirlenen puan çarpılıp 5'e bölünür, alınan puan belirlenebilir: $(3 * \frac{10/25}{5})$

³² Anket, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde, en az 2 dönem boyunca belirtilen yöntem dâhilinde Kur'ân-ı Kerîm dersi alan öğrencilere uygulanmıştır.

şekildedir:

%57,66 manaya değinilmesi çok faydalı oluyor;

%31,04 âyet manaları vesilesiyle değinilen konuların günlük hayattaki dîni yaşantımda faydasını görüyorum;

%10,48 olmasa da olur.

5.2. Tecvîd Tahlili Yapılması;

2-3. dönem itibariyle hemen derste uygulanan tecvîd tahlili kısmında, okunacak ilk âyet/âyetlerde bulunan tüm tecvîdlerin isimleri tespit edilir, duruma göre bazı tecvîd bilgilerinin soru-cevap şeklinde (örneğin; ihfa harfleri hangileridir vb.) hatırlanması sağlanır. Bu uygulama hakkında talebeler görüşlerini şu şekilde belirtmişlerdir:

% 90,72 çok faydalı,

% 9,27'si olmasa da olur.

5.3. Harf Talimi-Âyetlerin Talim Üzere Koro Şeklinde Okunması;

Âyetlerin manası ve tecvîd tahlili yapıldıktan sonra önce harflerin cezmlı ve şeddeli bazen de medli halleriyle harf talimi yapılır, ardından okunacak sayfadan birkaç âyet/satır tahkik seyri üzere koro halinde okunur. Ders süresinin durumuna göre 1 hafta harf talimi 1 hafta âyetlerin talimi şeklinde de tercihte bulunulabilir. Bu husustaki görüşlerine dair öğrencilere sorulan sorulara verilen cevaplar şöyledir:

Âyetlerin koro halinde talim usulü üzere okunması:

% 91,12 çok faydalı,

% 8,87 faydasız.

Harf talimi:

% 95,56 faydalı

%4,43 faydasız.

Âyetlerin koro halinde okunması mı daha faydalı harf talimi mi daha faydalı oluyor?

% 45,56 âyetlerin koro şeklinde okunması,

% 46,37 harf talimi yapılması,

% 8,06 her ikisi de.

5.4. Sınavlar;

Sınavlarda, beşer kişilik gruplar halinde ve kız-erkek ayrı şekilde sınıfa alınan öğrenciler, liste sırasına göre, ilgili cüzün herhangi bir sayfasının uygun bir yerinden, yaklaşık 4 satır okutulmak suretiyle sınav edilir. Okunan ilk satırdaki hatalar, öğrencinin sınav heyecanı göz önünde bulundurularak dikkate alınmaz. Sonraki 3 satırdaki yapılan hatalar, notu daha sonra hesaplanmak üzere puan cetveline (1-5 arası) yazılır. Öğrencinin sınavı tamamlandıktan sonra ise hangi hususlarda eksikleri varsa kısaca ifade edilerek aldığı puanın sebebini bilmesi, ona göre çalışma yapması sağlanır. Bu yöntem doğrultusunda tek soru sorulmuştur:

Sınav okuyuşundaki eksiklerinizin söylenmesi hakkında ne düşünüyorsunuz?

% 89,51 eksiklerin söylenmesi faydalı oluyor, notumun sebebini öğrenebiliyorum,

% 10,48 eksikler söylenmese de olur cevabı vermiştir.

5.5. Ders Sorumluluklarında Tedrici Yöntem:

Yukarıda sunulan, her dönemde sorumlulukların arttığı tedrici yapıya sahip ders müfredatı hakkında öğrencilerin görüşler sorulmuş:

% 56,8 yöntemin faydalı olduğunu,

% 35,1 yöntemin çok faydalı olduğunu, bu sayede eksiklerini düzeltmek için daha rahat zaman ayırabildiğini,

% 8,1 yöntemin kendisi için bir mana ifade etmediğini belirtmiştir.

5.6. Ezberler;

Bu makalenin aslî unsurlarından olan, Kur'ân derslerinde ezberin yeri hususunda talebeye yöneltilen soru ve verilen cevaplar şu şekildedir:

Sizce Kur'ân derslerinde ezberin ders geçmeye etkisi nasıl olmalı?

% 32,66 ezberlerin ders geçmede etkisi olmamalı,

% 24,99 hem ezber hem yüzünden okuma ders geçmede etkili olmalı ancak yüzünden okuma daha fazla ağırlığa sahip olmalı,

% 3,62 ders geçmede ezber ön planda olmalı,

% 2 diğer.

Yukarıda önerisi sunulan ve tatbik edilen ders yöntemi hakkında öğrencilere

yöneltilen sorulara verilen cevaplar göstermektedir ki, bu metod öğrenciler tarafından da makul bulunmaktadır. Her derste, okunacak âyetlerin manasına değinilmesi, tecvid tahlilinin öğrencilerle birlikte yapılması, âyetlerin topluca, talim üzere okunması, harf talimi yapılması neredeyse tüm öğrencilerin istifade ettiğini belirttiği hususlardır. Bu sonuç da Kur'ân-ı Kerîm derslerinin yalnız yüzünden okuma ve ezber dinlemeye hasredilmesinden ziyade zikredilen hususlar ile zenginleştirilmesinin daha faydalı görüldüğüne işaret olarak kabul edilebilir.

Sınav geçme ölçütü olarak ezbere yüzünden okumaya nazaran ikinci planda yer verilmesi, öğrencilerin hem ankete verdiği cevaplarda hem de tarafımıza yapılan bireysel geri dönüşlerde çok olumlu ve faydalı bulduklarını ifade ettikleri konulardandır. Elifba seviyesinde fakülteye başlayan birçok öğrencinin ikinci sınıfa geldiğinde neredeyse eksiksiz bir yüzünden okuma seviyesine ulaşması, bununla alakalı memnuniyet içeren geri bildirimler, uygulanan metodun başarısına dair argümanlardandır.

Sonuç

İlâhiyat/İslâmî İlimler fakülteleri müfredatında yer alan Kur'ân-ı Kerîm derslerinin işleniş şekillerini konu edinen bu çalışmanın ilk kısmında, Kur'ân derslerinde ezberin yerini tespit için hafızlık müessesesinin mahiyeti ve önemi incelenmiştir. İkinci kısımda, fakültelerde halen uygulanmakta olan Kur'ân-ı Kerîm derslerindeki yöntemler, bazı fakülte internet sitelerinde verilen bilgiler, bölüm hocaları ve öğrencileriyle yapılan mülakatlar, daha önce yapılmış çalışmalar dikkate alınmak suretiyle tespit edilmiş, değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sonraki iki kısımda, uygulanmasında fayda görülen tedrici formattaki ders müfredatı ve sınav formatı önerisi detaylı şekilde sunulmuştur. Son kısımda da önerilen ders ve sınav yöntemleri dikkate alınarak yapılan ankete verilen cevaplar doğrultusunda ortaya çıkan öğrenci görüşlerine yer verilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm derslerinin işleniş biçimiyle alakalı mevcut uygulamalara bakıldığında, genel olarak ezber ağırlıklı bir müfredatın tatbik edilmekte olduğu görülmektedir. İlk kısımda yer verilen bilgi ve rivâyetler dikkate alındığında hafızlığın, Kur'ân ezberinin ne kadar önemli olduğu anlaşılabilir. Hafızlığa verilen bu önemin mahiyeti, Kur'ân-ı Kerîm derslerinin işleniş şekline de yön verir nitelik taşımaktadır. İlk dönem Kur'ân anlayışını aktaran rivâyetler hafızlığın, Kur'ân'ın muhafazası ve namazlarda okunabilmesi açısından önem gördüğüne işaret etmektedir. Fakat hafızlığın, ezberle birlikte mananın idrak edilmesi ve hayata aktarılması halinde kıymet bulacağı da verilen bilgiler vesilesiyle anlaşılabilir. Kur'ân derslerine temel teşkil eden hafızlık sisteminin günümüzdeki işleyişine dikkat edildiğinde,

öğrencinin hafızlığa başlayabilmesi için, öncelikle yüzünden okuma seviyesinin yeterli olma şartının arandığı görülecektir. Bu, yüzünden okumanın Kur'ân tedrisatındaki önemini saptamak için mühim bir referanstır.

Makalenin temel çıkış noktası olan, Kur'ân derslerinde sûre ezberlerine mi yoksa yüzünden okumaya mı öncelik verilmesi gerektiği sorusu/sorununun sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşturabilmek için, öğrenci seviyelerini, öğrencilerin beklentilerini, mezuniyet sonrası istihdam alanlarını da dikkate almak gerekmektedir.

İlâhiyat/İslâmî İlimler Fakültesi öğrencilerinin, mezuniyetin akabinde görev alabildikleri önde gelen iki resmi kurum, Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Bu iki kurumu ayrı ayrı tahlil etmek gerekirse; Millî Eğitim Bakanlığı'nda imam-hatip meslek dersi öğretmeni statüsünde çalışacak, Kur'ân derslerine girmesi kuvvetle muhtemel bir ilahiyat öğrencisi için, Kur'ân okuma seviyesinin iyi olması elbette gereklidir. Bu durum din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni olarak atandığı takdirde de geçerli olacaktır. Çünkü kendisine görev verildiği takdirde Kur'ân derslerine girmek durumunda kalacak ve öğrencilerine -bildiği kadarıyla- Kur'ân öğretecektir. Öğretmen olarak atanmış bu mezun ilahiyatçı, fakülte'deki Kur'ân derslerinde yeterli seviyede eğitim görmediyse, sadece ezber üzerinden yürütülen programla mezun olduysa ve özel bir gayretle Kur'ân okumasını da geliştirmediyse, dersine girdiği öğrencisine Kur'ân adına ne verebilecektir?

Konuya Diyanet İşleri Başkanlığı açısından bakıldığında, son senelerdeki mülakatların, eskiye nispeten, ciddiye alınarak yapıldığı, bu mülakatlarda -genel olarak- yüzünden okumanın baraj kabul edildiği görülmektedir. Ezber müfredatının tamamlanması bu sınav için şart olsa da tüm ezberleri mevcut bir adayın yüzünden okuması kâfi değilse, atanabilmek için yetersiz bir puan aldığı bilinmektedir. Zira cami veya Kur'ân kursunda görevlendirildiği takdirde, Kur'ân'ı iyi bir şekilde yüzünden okuması ve öğretmesi gerekecektir. Fakültesinde ezber ağırlıklı müfredatla eğitimini tamamlayıp mezun olmuş, Kur'ân okuyuşu zayıf bir ilahiyat mezununun bu mülakatı geçip atanabilme ihtimali zayıftır. Ancak yüzünden okumasını yeterli seviyeye getirmiş, buna karşın ezberlerinde eksikleri olan -ki ezberler tekrar edilmediğinde mutlaka unutulacaktır- bir mezun, bu noksanını kısa bir süre içinde tamamlayıp mülakata hazır şekilde girebilecektir. Her iki kurum açısından bakıldığında, yüzünden okuma noktasında verilen eğitimin yeterli seviyede olmasının gerekliliği aşikardır.

Bu noktada şöyle bir iddia söz konusu olabilmektedir: "Ezberini hatasız, mükemmel bir şekilde veren öğrenci zaten yüzünden okumadaki eksiklerini de gidermiş olacaktır!" Teknolojik imkanların oldukça geliştiği günümüzde, Kur'ân kayıtlarından istifade edilmesi yaygın bir yöntemdir. İlk defa

ezberlediği bir sureyi sadece iyi bir üstadın ses kaydından dinlemek suretiyle hifzeden öğrencinin az hatayla, hatta bazen çok güzel şekilde ezberlerini okuduğu hemen her hocanın şahit olduğu vakalardandır. Ancak aynı öğrenciye yüzünden bir sayfa okutulduğunda çok ciddi hatalar yaparak kırâatte bulunması, söz konusu iddianın geçersizliği için kafidir.

Peygamberî usulün bize verdiği tavsiyeler, günümüzdeki hafızlık sisteminin temelinde yüzünden okumanın yeterli seviyede olmasının vücut şartı kabul edilmesi, öğrenci seviyeleri ve toplumsal hizmetlerdeki beklenen düzey de dikkate alınarak, Kur'ân-ı Kerîm derslerinin ezber temelli değil mutlaka yüzünden okuma üzerine bina edilmesi gerektiği ifade edilebilir.

Makalede yer verilen müfredat önerisi ve bu müfredat özelinde öğrencilere uygulanan anket sorularına verilen cevaplar dikkate alındığında, teklif edilen ders-sınav yönteminin talebe tarafından da başarılı bulunduğunu ifade edebilmek mümkündür. Zira derslerde âyet manalarına temas edilmesi, âyetlerdeki tecvid kaidelerinin öğrencilerle birlikte tahlilinin yapılması, âyetlerin toplu şekilde talim üzere okunması ve harf talimi yapılması hemen tüm öğrencilerin müstefid olduklarını belirttikleri hususlardandır. Elifba seviyesinde fakülteye kaydolmuş birçok öğrencinin, ders hocası tarafından yüzünden okumadaki eksiklerini gidermeye yöneltilmesi sebebiyle, ikinci sınıfa geldiğinde oldukça iyi seviyede Kur'ân okuyabilmesi, öğrencilerin bu noktada yaptığı memnuniyet içeren geri dönüşler, yüzünden okuma ağırlıklı müfredatın talebe gözünde de yararlı bulunduğunu göstermektedir.

Müfredat ve yöntem birliğinin sağlanamaması yanında, fakültelerimizde Kur'ân-ı Kerîm derslerine giren öğretim elemanları veya kurum dışından derse giren hocalarda -genel olarak- görülen formasyon eksikliğinin, derslerle alakalı problemleri tetikleyen unsurlar arasında yer aldığı dikkate alınmalıdır. Sınavlardaki tutarsızlıklar, derslerin isteyerek/istemeyerek boş şekilde geçirilmesi, öğrencinin dört sene Kur'ân dersi görüp Kur'ân adına hiçbir şey bilmeden mezun olması bu sorunun varlığına işaret eden hususlardır. Kur'ân-ı Kerîm'i güzel okuyan her kişinin yeterli seviyede hocalık yapacağına dair yanlış kanaatin, bu sonuca götüren sebeplerden biri olduğu ifade edilebilir. Bu sebeple, yukarıda işaret edilen müfredat birliğinin sağlanması yanında, kadro atamalarında pedagojik formasyon almış olmak ve mesleki tecrübeye sahiplik şartının aranması, dışarıdan yapılan görevlendirmelerde de bu hususların gözetilmesi, Kur'ân dersleriyle alakalı problemleri asgari seviyeye indirecektir.

Kaynakça

- Alemdar, Yusuf. "İlâhiyat Fakültelerinde Kur'ân Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 177-212.
- Benli, Abdullah. "İlâhiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'ân Okuma ve Tecvîd Dersleri için Bir Program Önerisi". *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015/1), 125-165.
- Celâlüddîn es-Suyutî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü't-Turas, 3. basım, 1985.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. İstanbul: Emin Yayınları, 50. Basım, 2020
- Dağ, Mehmet. "İlâhiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'ân Dersi - Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar". *EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler- 17/55* (2013), 37-54.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Program Geliştirme Daire Başkanlığı. "Hafızlık Eğitim Programı". Erişim 27 Eylül 2022. [https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Haf%C4%B1z%C4%B1k%20E%C4%9Fitim%20Program%C4%B1%20-%202021%20\(YEN%C4%B0\).pdf](https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Haf%C4%B1z%C4%B1k%20E%C4%9Fitim%20Program%C4%B1%20-%202021%20(YEN%C4%B0).pdf)
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh*, thk. Şihabüddin Ebû Amr, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Gökdemir, Ahmet. "Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği)". *İlâhiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)* (2019), 17-42.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadır, 1994.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî. *en-Neşr*. nşr. Muhammed Ali Dabbâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlimiyye, ty.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî. *et-Temhîd*. thk. Ğanim Kaddûri. Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Komisyon. *Tecvîd Risalesi*. danışman. Fatih Çollak. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2012.
- Kur'an-ı Kerim. (Erişim 29 Eylül 2022). <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Muhammed B. Musa Al-i Nasr. *Kuran Tilavetinde Yaygın Hatalar: Fatiha Suresi Örneği*. çev. Nihat Temel. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Muhammed Mekki Nasr el-Cüveysî. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid*. Kahire:, Mektebetu Evladi'ş-Şeyh li't-Turas, 2018.
- Ragıb el- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Sifil, Ebubekir. "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/433. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Süleyman Yıldız, "Kur Sistemine Dayalı Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Deneme: Yöntem-

Analiz-Teklif (İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Örneği)". *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*. ed. Ahmet Gökdemir. 201-231. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019,.

Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzuâtı'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.

القرائن الحديثة الخارجية وعلاقتها بما يفيد الثابت من أخبار الآحاد *

ملخص: لقد كانت الأخبار الثابتة، هي معتمد المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها بعد القرآن، فالقرآن والحديث الثابت حجة على العبد أمام الله تعالى، ومن أدق المباحث التي تتعلق بالأخبار الثابتة، البحث في القرائن التي تحتف بها، فتزداد بها قوة، ومن تلك القرائن: القرائن الخارجية كاللثقي بالقبول ونحوه. وقد أردنا في هذه المقالة إبراز جانب من تلك القرائن والتي كانت ماثورة في بطون الكتب حيث لم أر من تناولها كما نهدف إليه في هذه المقالة حيث اجتمع لي بعد البحث عشر قرائن خارجية كلية. الحديث المحتف بالقرائن يعتبر من أقوى الأدلة الشرعية، ولا شك أن قوة الدليل من أهم الأسباب التي تحقق الطمأنينة في القلب وتزيد الإقبال على العمل، وقد قسمت هذه المقالة إلى مقدمة وثلاثة مباحث: الأول: تعريف القرائن الحديثة ونشأتها وأقسامها. الثاني: علاقة القرائن بما يفيد خبر الواحد. الثالث: القرائن الخارجية التي تحتف بالثابت من أخبار الآحاد.

الكلمات المفتاحية: الحديث، القرائن، القرائن الخارجية، الخبر الثابت، أخبار الآحاد.

Hadislerde Hâricî Karineler ve Bunların Sahih Âhâd Hadislerin İfade Ettigi Hükümlerle İlişkisi

Öz: Sahih hadisler, dünyanın her tarafında Müslümanların Kur'an-ı Kerim'den sonra dayandıkları ikinci kaynaktır. Kur'an-ı Kerim ve sahih hadisler, Allah'ın hükümlerinin kula ulaştırılmasının yoludur. Sahih hadislerle ilgili en ince meselelerden biri de karinelerdir. Karineler, hadisleri güçlendirmekte ve sahihliğini arttırmaktadır. Bu karinelerden biri de ümmetin âlimlerinden hadisin kabul edilmesi gibi dış karinelerdir. Bu makalede hadis kitaplarında dağınık halde bulunan bu karinelerden bazılarını ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu makalede on adet küllî haricî karine ortaya koyduk. Karinelerle güçlenmiş olan hadisler en güçlü şerî delillerden kabul edilir. Şüphesiz delilin gücü, kalpte itminan sağlayan faktörlerin başında gelmektedir. Ayrıca delile muhatap olanı daha fazla çalışmaya sevk etmektedir. Bu makale giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde hadisteki karinelerin tanımı, ortaya çıkışı ve bölümleri ele alınmıştır. İkinci bölümde karinelerin, haber-i vâhidin ifade ettiği hükümle ilişkisi incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise haber-i vâhidi sahih yapan haricî karineler ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Karine, Haricî Karineler, Sahih Hadis, Haber-i Vâhid.

The Hadith External Signs and Its Relations to What the "Ahaad" Hadeeths Give Either Possibility or Certainty

Abstract: The authentic Hadeeth is the main source for Muslims after the Holy Qur'an. One of the most meticulous researches is searching in the signs which provide evidences that strengthen the Hadeeth, for instance, the external signs, such as having the acceptance among Muslim ummah and so on. In this article, we aimed to highlight some of these signs. I have not seen anyone who researches it from our perspective, whereas I have found ten general external signs through study. Hadeeths which get strengthened by the signs are one of the strongest evidence of the Sharia. I divided this article into an introduction and three sections. The first section discusses the definition of signs, especially in the subject of hadeeth, the history of signs' emergence, and their types. The second section is about relations between signs and what the Ahaad Hadeeths inform, either possibility or certainty. Finally, the third section discusses the external signs that is related to what is authentic of Ahaad Hadeeths.

Keywords: The Signs, External Signs, The Authentic Hadeeth, The Ahaad Hadeeths.

Asaad Rezq
Ahmed
ALKHWANI

* Bu çalışma, "Karinelerle Güçlenmiş Olan Sahih Hadisler" başlıklı Yüksek Lisans tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır: Alkhwani, Asaad b. Rezq, "Karinelerle Güçlenmiş Olan Sahih Hadisler (Yemen: İbb Üniversitesi, Kuran ve İslami İlimleri Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

** Doktora Öğrencisi, İsmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-posta: asaadbinrezq@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-0357-6040>.

المقدمة:

لقد كانت السنة النبوية هي مصدر التشريع بعد القرآن التي تبينه وتشرحه كما قال سبحانه: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [سورة النحل: 44] وكما قال النبي: "الأنبي أوتيت الكتاب ومثله معه"¹,

والأخبار الثابتة والمقبولة داخلة في الذكر المحفوظ وهي الحجة بعد القرآن، فالبحث في أسباب وملايسات قبولها وما يؤكدها ويعززها مما يزيد الطمأنينة في النفس ويبعث على العمل، وقد ذكر الخطيب البغدادي في الكفاية "أن الثابت من السنن والآثار، وصحاح الأحاديث والأخبار، هي ملجأ المسلمين في أحوالهم، ومركز المؤمنين في أعمالهم؛ إذ لا يقوم الإسلام إلا باستعمالها، ولا يثبت الإيمان إلا بانتحالها، ولما كانت الأخبار والسنن الثابتة كذلك؛ وجب الاجتهاد في علم أصولها، والحث على ما عاد بعمارة سبيلها"²

ومما دفعني لاختيار هذا الموضوع أن هذه القرائن تؤكد الحديث وتعززه فهي تبعد عنه احتمال خطأ وغلط الراوي لأنها تثبت أن هذا الحديث قد وصل إلينا صحيحا كما قاله النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا أساس علم الحديث وهو معرفة الصحيح والضعيف من الأحاديث.

ولقد كان إعمال القرائن من منهجية أهل الحديث في تمحيص الأخبار؛ وذلك بمعرفة أحوال الرواة ودراسة المرويات، والموازنة فيما بينها والحكم عليها، قبولاً أو رداً، من جهة؛ ومن جهة أخرى بتعيين درجة اليقين أو الظن المتحصل ابتناء عليها، والترجيح بين الأحاديث حال تعارضها، أو تساويها في الدرجة، واختلافها في المضمون الذي يؤديه كل منها، وكذلك في تقوية الأحاديث وقبولها، وزيادة الثقة بها حتى تصير في درجة تشبه التواتر.

كما أن دراسة القرائن التي تحتف بخبر الواحد يمنع مما يُعبر عنه بتساقط الأدلة، لأنه يمكن به إعمال (قاعدة الترجيح بالأقوى) حيث إنه يصعب أن نجد حديثين متساويين في القوة بحيث لا يبقى مجال للترجيح وإن كانا صحيحين.

وبناء على ما تقدم فقد اخترت أن تكون مقالتي هذه في موضوع: (القرائن الحديثية الخارجية وعلاقتها بما يفيد الثابت من أخبار الآحاد).

وهناك بعض الدراسات التي تناولت موضوع القرائن بشكل عام، ودراسات تناولت الاحتجاج بخبر الواحد والمذاهب في إفادته والعمل به، ودراسات تناولت الحديث الصحيح، لكن أياً من هذه الدراسات لم تتناول هذا الموضوع من الناحية التي تناولتها هنا، حيث أن مقالتنا هذه تختص بنوع خاص من أخبار الآحاد وهو "خبر الآحاد الثابت المحتف بالقرائن"

1 أخرجه أبو داود، كتاب السنة، 6 (4604)، وصححه الشيخ الألباني في تحقيق المشكاة، 57/1.

2 أحمد بن علي البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تح: السورقي، إبراهيم حمدي (المدنية: المكتبة العلمية، 1357)، 3.

وهذه الدراسة تتناول نوعاً خاصاً من القرائن وهي القرائن الخارجية أو المنفصلة كالتلقي بالقبول وغيره، وهي قرائن تقوي الحديث وتعززه وتؤكد؛ لأن القرائن الأخرى قد تم دراستها بشكل كبير من قبل الباحثين وذلك كقرائن الترجيح وقرائن التعليل والتضعيف.

وبحسب اطلاعي فإن الدراسات السابقة في هذا الباب قليلة، ومنها:

1- القرائن وأثرها في علم الحديث، د. عبد الله محمد حسن، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، 1434. وهذه الدراسة تكلمت عن القرائن عند الأصوليين والفقهاء والمحدثين وغيرهم عموماً، فهي دراسة عامة وغير مستوعبة فهي كالخطوط العريضة لموضوع القرائن، وأما دراستي فهي خاصة باحتفاف القرائن العامة - كالتلقي بالقبول وغيره - بالخبر الثابت فقط لزيادة قوته والثقة به، وقد ذكرت هذه الدراسة ثلاثة أنواع من الأخبار التي احتفت بها القرائن وهي نفسها التي ذكرها ابن حجر.

2- خبر الواحد الصحيح وأثره في العمل والعقيدة، نور الدين محمد عتر الحلبي، مجلة التراث العربي، دمشق العددان 11/جمادى الآخرة/1403 - 12/رمضان/1403.

تكلمت هذه الدراسة عن شروط الحديث الصحيح وعن تقسيم الحديث إلى متواتر وآحاد وعن أثر خبر الآحاد الصحيح في العقيدة، ولم تتناول القرائن العامة كما تناولناها في هذه المقالة، فيدخل فيها قرائن القطعية التي تفيد العلم اليقيني من ناحية حديثية، إلا أنها كسابقتها ذكرت تلك الأنواع الثلاثة من الأخبار التي احتفت بها القرائن التي ذكرها ابن حجر.

3- ياوز غونان، خبر الواحد عند علماء الأحناف (بورصة: جامعة أوداغ، معهد العلوم الاجتماعية، القسم الرئيسي العلوم الإسلامية الأصولية، الفرع العلمي الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، 2010) ركز المؤلف في هذه الرسالة على الخبر الواحد عند الأحناف فقط فبسط فيه القول وبحثه الموضوع من نواح متعددة. الرسالة تحوي 290 صفحة وهي مكونة من بابين. الباب الأول يتحدث عن مفهوم الخبر وعناصره وأنواعه. والباب الثاني يتحدث عن حجية الخبر الواحد وعلاقتها بالأدلة الأخرى. وهذه الرسالة عامة، أما بحثي فهو متعلق بنوع خاص من خبر الواحد.

التعريف بالمصطلحات

- 1- القرائن: هي كل ما يؤثر في الدليل ويزيده قوة في ثبوته.³
- 2- المحتف: هو الحديث الذي اقترن وأحاط به من الأمور الزائدة على ما يتطلبه الحديث المقبول من الشروط.⁴

3 محمد ذكوري، القطعية من الأدلة الأربعة (المدينة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1420)، 152.

4 محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث (مكتبة المعارف، 1425)، 17.

- 3- العلم هو: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.⁵
- 4- الظن: هو اسم لما يحصل في النفس بسبب أمانة أو علامة فإن قويت تلك الأمانة أدت إلى العلم وإن ضعفت تلك الأمانة جداً لم تتجاوز حد التوهم.⁶
- 5- العلم الضروري: ما يضطر الإنسان إليه بحيث لا يمكنه دفعه، وهو العلم الذي يقع في النفس من غير نظر واستدلال.⁷
- 6- العلم النظري: وهو الذي يتوصل إليه بالنظر والاستدلال.⁸
- 7- خبر الآحاد: هو ما لم يجمع شروط المتواتر.⁹ ومنه ما يفيد الظن، ومنه ما يفيد العلم النظري، ومنه ما يفيد الظن الغالب على حسب درجة صحة الحديث والقرائن المحتفة به.¹⁰
- 8- المتلقى بالقبول: هو الذي لا خلاف فيه بين جمهور الأمة؛ بل جميعهم يعملون به أو يصدقونه.¹¹

المبحث الأول: تعريف القرائن الحديثية ونشأتها وأقسامها

أولاً: تعريف القرائن

القرائن في اللغة: بعد النظر في القواميس وكتب اللغة رأيت أن أهم معاني مادة قرن تنحصر في التالي:

أ- المصاحبة والمقاربة¹² ب- الجمع والضم¹³ ج- الطرف الشاخص من كل شيء¹⁴

القرائن في الاصطلاح: اختلفت أنظار الباحثين في العلوم الحديثية بحسب موضوع كل باحث:

فقد عرفها الزركشي بقوله: "هي ما لا يبقى معها احتمال، وتسكن النفس عنده، مثل سكونها إلى الخير المتواتر أو قريباً منه" وعرفها صاحب كتاب الترجيح بالقرائن في كتاب علل الحديث بأنها: "ميل المحدث لتقوية حديث أو تضعيفه بناء على سبب اتصل به أو غلبة الظن عنده بعد دراسة

5 علي بن محمد الحسيني الجرجاني، كتاب التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403)، 155.

6 حسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 1412، 539.

7 انظر: علي الحلبي، النكت على نزعة النظر (السعودية: دار ابن الجوزي، 1992/1431)، 58.

8 الحلبي، النكت، 58.

9 أحمد بن علي العسقلاني، نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر، تح: عبد الله الرحيلي (الرياض: مطبعة سفير، 1422)، 50.

10 الطحان، تيسير مصطلح الحديث، 27.

11 محمد بن جميل، مبارك، حجية خير الآحاد، في العقائد والأحكام، مجمع الملك فهد، 51/1.

12 محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 336/13.

13 أحمد بن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1399، 76/5.

14 ابن منظور، لسان العرب، 335/13.

أحكامه الجزئية وجمع طرقه".¹⁵ وهذا تعريف جميل للترجيح بالقرائن لا القرائن ذاتها. وعرفها صاحب كتاب تعارض الرفع والوقف ودور القرائن في الترجيح بينهما بأنها: "كل أمانة تصاحب الحديث فتدل على شيء خفي فيه".¹⁶ وكأنه مقتبس من تعريف الأستاذ مصطفى الزرقا¹⁷، إلا أنه حصره في الحديث فقط، واستبعد كلمة ظاهرة ليشتمل على الأمارات الخفية والظاهرة، وهو تعريف قاصر أيضاً. ويمكن تعريف القرائن الحديثية (عموماً) بأنها: "الأمارات المتعلقة بالحديث وملاساتها التي توحى بالحكم عليه من خلال النظر فيها". كما يمكنني أيضاً تعريف القرائن الخارجية - التي تحتف بالأخبار الثابتة - (خصوصاً) بأنها: "جميع ما يؤثر في الحديث من الأمور الخارجة عن تعريفه والتي يكون لها أثر في زيادة قوته وثبوته".

ثانياً: نماذج من اهتمام المحدثين بالقرائن والتعقيد لها.

أول من شهر القرائن ودونها هو الإمام الشافعي (ت: 204) حيث شرط لحجية المراسيل الواردة عن كبار التابعين، أن تكون قد وردت من وجه آخر حتى لو كانت مرسلة، أو عضدها قول صحابي أو قول أكثر العلماء، أو يكون الذي أرسل الحديث إذا ذكر اسم الذي أرسل عنه الحديث؛ لا يذكر إلا ثقة، فعندئذ يكون يحتج بمُرسَله، لكنه لا يصل إلى رتبة الحديث المتصل.¹⁸ ثم كان للحافظ ابن رجب (ت: 795) نصيب في إبراز هذا المصطلح حيث قرر في شرح علل الترمذي أن المرسل إذا عضدته قرائن تدل على أن له أصلاً فإنه يتقوى الظن بصحة الأمر الذي دل عليه ذلك الحديث المرسل، فيكون الاحتجاج به بمعية ما احتف به من القرائن.¹⁹ ثم جاء الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت: 852) فزادها توضيحاً وتأصيلاً وإشهاراً. فقد اهتم بمصطلح القرائن وأولاه مكانة كبيرة، وقد ظهر ذلك جلياً في كتابه "نزهة النظر"، فقد أوضح ابن حجر أهمية العمل بالقرائن في أمور، منها:

15 انظر: محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (دار الكتبي، 1414 / 1994) (6 / 138). وراشد محمد المطروشي، الترجيح بالقرائن في كتاب علل الحديث (رسالة ماجستير، جامعة الشارقة: 2008 / 1420)، 35.

16 عبد الله التميمي، تعارض الرفع والوقف ودور القرائن في الترجيح بينهما (عمان: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، 1423)، 70.

17 عرفها الأستاذ مصطفى الزرقا بأنها: (كل أمانة - دلالة - ظاهرة تقارن شيئاً - خفياً - فتدل عليه)، انظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام (دمشق: دار القلم، 1998)، 3/981.

18 انظر: إسماعيل بن عمر بن كثير دمشقي، اختصار علوم الحديث، تح: أحمد بن محمد شاكر (بيروت: دار الكتب العلمية)، 49.
20 عبد الرحمن بن رجب السلامي، شرح علل الترمذي، تح: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة الرشد (الأردن، الزرقاء: مكتبة المنار، 1407/1987)، 1/188.

أ- تقديم أحد أقسام الحديث الصحيح على الآخر، حيث ذكر أنه قد يتقدم الأدنى على ما هو فوقه- لأمور خارجية-²⁰

وضرب أمثلة على أثر استخدام القرائن في ذلك، كأن يكون الحديث مثلاً، في صحيح مسلم، وهو حديث مشهور، لكنه لم يصل إلى رتبة التواتر، فإذا احتفت به قرينة صار بها مفيداً للعلم، فذلك الحديث يكون مقدماً على الحديث الذي رواه البخاري لكنه فرد مطلقاً²¹.

ب- وكذلك الحديث الذي لم يخرج به البخاري ومسلم لكن سلسلة رواته وصفها العلماء بكونها من أصح الأسانيد، كسلسلة مالك بن أنس عن نافع عن عبد الله بن عمر، فهذا الحديث يكون مقدماً على غيره.²²

ج- إلا أن الإضافة الأهم التي قدمها ابن حجر في هذا السياق هي: ربطه إفادة العلم في خبر الأحاد، بمفهوم القرينة، وهو ما سماه (الخبر المحتف بالقرائن).

فكان إسهامه في هذا السياق توفيقاً بين رأي من قال بإفادته للعلم، وبين من ذهب إلى إفادته الظن. قال في شرح النخبة: "وقد يقع فيها - أي في أخبار الأحاد- ما يفيد العلم النظري بالقرائن على المختار خلافاً لمن أبى ذلك"²³

ثالثاً: أقسام القرائن.

بعد تبني لموضوع القرائن وجدت أن القرائن المحتفة بالأخبار تنقسم إلى قسمين رئيسيين: قرائن متصلة وقرائن منفصلة، وبيانها على النحو الآتي:

القرائن المتصلة: وهي قرائن تتعلق بالسند أو المتن، ولا يمكن أن تنفك عن الخبر عادة.

وتسمى هذه القرائن: القرائن اللازمة، والقرائن غير المنفكة، والقرائن غير الخارجية.²⁴

وهذه القرائن فيما يتعلق بالجانب الحديثي ترجع إلى ما يدخل في حد الحديث وتعريفه من أحوال الرواة ومروياتهم.

القرائن المنفصلة: وهي قرائن حالية يمكن أن تحتف بالخبر لتؤكد مضمونه، ولا تلازم الخبر دائماً؛ بل قد تقترن به، وتسمى: القرائن الزائدة، والقرائن المنفكة، والقرائن الخارجية.²⁵

وهذه القرائن فيما يتعلق بالجانب الحديثي ترجع إلى ما هو خارج عن حد الحديث وتعريفه كالتلقي

20 ابن حجر، نزهة النظر، 77.

21 ابن حجر، المرجع السابق، 77.

22 المرجع نفسه، 77.

23 ابن حجر، نزهة النظر 58.

24 عبد العزيز المبارك، القرائن عند الأصوليين (الرياض: دكتوراه، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، 2005/1426)، 304.

25 المبارك، القرائن عند الأصوليين 305.

بالقبول وغير ذلك.

وهذه القرائن على أنواع أفردت لها مبحثا خاصا في آخر هذا البحث.

وقد نقل القرافي عن الشربيني أن خبر الآحاد يفيد العلم الضروري مع القرائن المنفصلة كالمتواتر إلا أن حصول العلم في المتواتر يكون بواسطة القرائن المتصلة، وهي ما لا ينفك التعريف عنه عادة، فكأن العلم من نفس الخبر، بخلاف خبر الواحد فحصول العلم فيه بواسطة القرائن المنفصلة).²⁶

المبحث الثاني: أثر القرائن الخارجية في إفادة خبر الآحاد القطع النظري.

يلاحظ الباحث أن للقرائن أثرا كبيرا وواضحا فيما يفيد خبر الواحد فإن علاقة القرائن بالأخبار تتجه إلى صدقها والوثوق بها أو إلى كذبها وعدم الوثوق بها من ناحية، وإلى القطع بمحتواها أو الظن به من ناحية أخرى، وقد جعل الأصوليون الأمور الخارجة عن الخبر التي تدل على صدقه أو كذبه بمثابة قرائن، ومن أقوالهم الدالة على ذلك: قال ابن السمعاني: "وقد يعلم صدق الخبر وكذبه بقرائن تتصل بالخبر"²⁷ وذكر ابن تيمية الحفيد أن خبر الآحاد قد تحتف به قرائن دالة على صدق ذلك الخبر وقد تحتف به قرائن دالة على كذب ذلك الخبر"²⁸

إن علاقة القرائن بالأخبار تكمن فيما يفيد خبر الواحد من العلم أو الظن والناس في إفادة خبر الواحد على أقوال ثلاثة:

القول الأول: أن خبر الواحد يفيد الظن فقط:

وهو اتجاه الجمهور من الأصوليين والفقهاء، وكذلك هو مذهب المعتزلة وغيرهم²⁹، وعزاه النووي إلى الأكثرين والمحققين.³⁰

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بأننا نعلم بالضرورة أننا لا نصدق كل الأخبار التي نسمعها³¹، فلو أن خبر الواحد يفيد العلم لما كان احتمال الكذب واردا.

التعليق: وهذا الاستدلال خارج عن محل النزاع لأن القائلين بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن العلم لم يقولوا أن كل خبر واحد يفيد العلم؛ بل يُشترط في الخبر لكي يفيد العلم أن تحتف به قرائن خارجية كالتلقي بالقبول وغيره أو قرائن داخلية كأن يكون رواه عدولا ضابطين، من أول

26 أحمد بن إدريس القرافي، *التروق، عالم الكتب*، 13/4.

27 السمعاني، منصور بن محمد المرزوي، *قواطع الأدلة في أصول الفقه* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418)، 324/1.

28 أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية، *مجموع الفتاوى*، تح: عبد الرحمن بن قاسم (المدنية: مجمع الملك فهد، لطباعة المصحف الشريف، 1995/1416)، 27/18.

29 انظر: *الإحكام في أصول الأحكام*، علي بن حزم القرطبي (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، 119/1.

30 يحيى بن شرف النووي، *شرح صحيح مسلم* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، 20/1.

31 عبد الله بن أحمد بن قدامة، *الجماعيلي المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر* (مؤسسة الريان، 1423)، 303/1.

سنده إلى نهايته من غير علة ولا شذوذ.³²

واستدلوا أيضا بأن خبر الواحد لو كان يفيد العلم لما صح أن يرد خبران متعارضان، والحال وجوده في بعض الأخبار.³³

التعليق: أن خبر الواحد إذا احتفت به قرائن تدل على صدقه لا يتعارض مع غيره في الأمر نفسه إنما يكون التعارض في ذهن المجتهد لا في واقع الأمر، وذلك ممكن في القطعيات كالمتواتر، وحينئذ يتم إعمال الترجيح أو النسخ، أو الجمع بين الدليلين المتعارضين.

واستدلوا أيضا بأننا لو سئلنا أيجوز الكذب والغلط في حق عدل الرواة لخبر الواحد؟ لكان الجواب نعم، فالقطع بصدق ذلك الراوي مع تجويز الكذب والغلط عليه لا معنى له.³⁴

التعليق: القائلون بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن العلم لا يقولون أن الرواة معصومون، ولكنهم يقولون: إن الراوي إذا غلط أو كذب أو سها، فلا بد أن يوجد في الأمة من يقوم بكشف ذلك سواء كان غلطا أو كذبا أو سهوا، وهذا واقع الحديث والسنة النبوية بحمد الله.³⁵

القول الثاني: إفادة خبر الواحد العدل العلم:

وهو قول جمهور أهل الحديث وجمهور أهل الظاهر وأولهم داود وابن حزم،³⁶ وقد أطال في تقريره في كتابه "الإحكام".³⁷ وممن نص عليه مالك والشافعي وأصحاب الإمام أبي حنيفة.³⁸ وذهب الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه إلى أن خبر الواحد العدل إذا كان صحيحا يفيد القطع.³⁹

وقال أحمد في أحاديث الرؤية⁴⁰: (أخبار الرؤية حق، نقطع على العلم بها)⁴¹

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بقول الله سبحانه وتعالى: { فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ } [سورة التوبة: 122] ولفظ

32 فرحانة بنت علي شوية، حجة خبر الآحاد في العقائد والأحكام، (المدينة: مجمع الملك فهد، لطباعة المصحف الشريف)، 14.

33 انظر: ابن قدامة، روضة الناظر، 303/1، وعلي بن محمد، الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، وعلق عليه: عبد الرزاق عفيفي المكتب الإسلامي (دمشق: 1402)، 241/4.

34 انظر: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (المدينة: مكتبة العلوم والحكم، 2001)، 122.

35 انظر: مختصر الصواعق المرسله، 588. والإحكام لابن حزم، 123/1.

36 الموصلي، مختصر الصواعق المرسله، 563.

37 انظر: الإحكام، ابن حزم، 123/1 وما حولها.

38 انظر: الموصلي، مختصر الصواعق، 553.

39 عبد السلام، عبد الحلیم، أحمد، آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، دار الكتاب العربي، 240.

40 أحاديث الرؤية في الصحيحين، انظر: البخاري، الصلاة، كتاب مواقيت الصلاة، 16 (554)، ومسلم، الصلاة، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، 211.

41 انظر: محمد بن أحمد السفاريني، لوايح الأنوار البهية (دمشق: مؤسسة الخافقين، 1402)، 18/1.

"طائفة" يتناول الواحد فما فوقه، ولا يختص بعدد معين.⁴²

وقوله سبحانه تعالى: { يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ } [سورة المائدة: 67] والبلاغ هو الذي تقوم الحججة به ويحصل به العلم، فلو كان لا يحصل العلم بخبر الواحد؛ لم يحصل التبليغ به.

وقوله سبحانه وتعالى: { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } [سورة الحجر: 9] واسم الذكر يقع على كل ما أنزله الله على رسوله - عليه الصلاة والسلام - من القرآن والسنة المبيّنة للقرآن⁴³، قال الله سبحانه وتعالى: { وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ } [سورة النجم الآية 4] وقوله سبحانه تعالى: { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ } [سورة النحل: 44]

فالنبي - عليه الصلاة والسلام - أمور بتبيين القرآن للناس، والقرآن فيه كثير من الأمور والعبادات المحملة التي تحتاج إلى تبين وتفسير، وذلك مثل الصلاة وكذلك الزكاة والحج وغير ذلك من الأمور التي لا نعلم ما أوجبه الله تعالى علينا فيها إلا ببيان الرسول - عليه الصلاة والسلام - لذلك المحمل، فإذا كان بيان الرسول - عليه الصلاة والسلام - لتلك المحملات غير محفوظ، فإن أكثر الشرائع المفترضة علينا في القرآن تكون قد بطلت؛ إذ إن الانتفاع بنصوص القرآن قد بطل إذا كان تفسيرها وبيانها - وهو السنة - غير محفوظ.⁴⁴

التعليق: الملاحظ في هذه الأدلة أنها منصبة على أن خبر الواحد معتبر في الشريعة لكنه لا يخلو خبر الواحد المعتبر في الشريعة من قرائن تدل على صدقة كأن يكون المخبر من أهل العدالة والضبط وغير ذلك.

واستدلوا أيضاً بما قد اشتهر عن صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام ورضي الله عنهم، من قبولهم أخبار الآحاد وتصديقها، كالذي اشتهر عنهم لما كانوا يصلون في مسجد قباء فأتاهم آتي، وأخبرهم بأن القبلة قد تحولت إلى المسجد الحرام، فصدقه ولم يردوا قوله واستداروا نحو الكعبة⁴⁵ وقد استفاض عن طريق التواتر عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - أنه كان يبعث أفراداً إلى الآفاق ليلغوا الرسالة ويعلموا الناس الأحكام.⁴⁶

التعليق: وإذا كان قول جمهور أهل الحديث أن خبر الواحد العدل يفيد العلم، فإنهم إنما قالوا ذلك لمعرفة بقرائن الصدق المحتفة بالأخبار فأفادتهم العلم.

القول الثالث: إفادة خبر الواحد العدل العلم إذا احتف بالقرائن.

42 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 234/13.

43 الإحكام، ابن حزم، 122/1.

44 انظر: ابن حزم، الإحكام، 122/1.

45 الحديث أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، 32 (403)، وأخرجه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، 526.

46 انظر: عبد العزيز بن أحمد الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول النزدي، دار لكتاب الإسلامي، 373 /2

ذهب جماعة من أهل العلم إلى أن خبر الواحد العدل الذي يحتف بالقرائن، يكون مفيداً للعلم النظري؛ لأن القرينة مجردة عن الخبر قد تفيد الظن، فإذا اقترنت بالخبر الذي يفيد الظن قرينة تفيد الظن، فإنها بذلك تقوم في مقام خبر آخر، ثم يتزايد الظن بزيادة القرائن المحتفة بالخبر إلى أن يحصل بذلك العلم كما يكون في الخبر المتواتر.

واختار هذا القول ابن الحاجب والآمدي، وإمام الحرمين وغيرهم.⁴⁷

وقد ذكر جمهور الأصوليين أن خبر الواحد المتلقى بالقبول يفيد العلم.⁴⁸

وذكر ابن أبي العز أنه لم يكن بين سلف هذه الأمة خلاف في أنه إذا تلتقت الأمة خبر الواحد بالقبول، تصديقا له وعملا به - فإنه يفيد العلم القطعي اليقيني عند جماهير الأمة، وهو - المتلقى بالقبول - أحد قسمي المتواتر.⁴⁹

ورجحه أيضا السبكي في جمع الجوامع⁵⁰، والحافظ ابن حجر، كما في شرح النخبة وفتح الباري وغيرها من كتبه.

قال ابن حجر: "وقد يقع فيها - أخبار الآحاد - ما يفيد العلم النظري بالقرائن".⁵¹

وحكى الشوكاني أن الخلاف في مسألة "إفادة خبر الواحد العلم" مقيد بما إذا لم ينضم إلى خبر الواحد ما يقويه؛ أما إذا انضم إليه ما يقويه، أو كان مشهوراً أو كان مستفيضاً، فالخلاف ليس جارياً في ذلك.⁵²

وقال ابن النجار: وقال الموفق... وجمع: إنه يفيد العلم بالقرائن قال في "شرح التحرير": وهذا أظهر وأصح...⁵³

وحمل بعضهم الرواية الواردة عن الإمام أحمد رحمه الله بأن خبر الواحد الذي يفيد العلم مخصوص بما قامت القرائن على صدقه، كأن يكون رواة ذلك الخبر من الأئمة الذين اتفق العلماء على عدالتهم

47 انظر: الآمدي، الإحكام، 37/2

48 انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، (لبنان: دار المعرفة، 1997)، 292/1. والجصاص، أبو بكر، الفصول في الأصول، (الكويت: وزارة الأوقاف، 1414)، 174/1. وابن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام (الرياض: رئاسة إدارات البحوث العلمية والدعوة والإرشاد والإفتاء، 1403)، 46. وابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 351/13. و70/18. والموصلي، مختصر الصواعق المرسله، مرجع سابق، 554. والجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418)، 223/1. وآل تيمية، المسودة، 243. وغيرهم.

49 علي بن أبي العز، شرح الطحاوية (السعودية: الأوقاف، 1418)، 341.

50 انظر بدر الدين بن بهادر، تشنيف المسامع، تح: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع (مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1998/1418)، 955-953/2.

51 ابن حجر، نزهة النظر، 58.

52 محمد بن علي الشوكاني اليمني، إرشاد المحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (دار الكتاب العربي، 1419)، 138/1.

53 ابن النجار الحنبلي، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (الرياض: مكتبة العبيكان، 1418)، 349-348/2.

وثقتهم وإتقانهم، ويكون قد روي من طرق متساوية، وتلقي بالقبول.⁵⁴

وقد أشار القاضي أبو يعلى إلى أن خبر الواحد صحيح السند الذي لم تختلف الرواية به وتلقي بالقبول؛ يوجب العلم.⁵⁵

التعليق: ويؤيد ذلك ما اشتهر عن الإمام أحمد في حديث العشرة المبشرين بالجنة من الشهادة لهم بذلك؛ مع أن الحديث فيهم من أحاديث الآحاد، ولم يخرج الشيخان، ولكنه مما تلقته الأمة بالقبول. والشهادة تكون بعد العلم بالشيء المشهود به.⁵⁶

ومن أدلة القائلين بأن خبر الواحد يفيد العلم إذا احتف بالقرائن:

الأول: أنه لا شك أن القرائن المتظافرة تفيد العلم بمجردا، فلا يبعد أن تقترن قرينة مفيدة للظن بالخبر المفيد للظن، ثم يتزايد الظن بزيادة القرائن إلى أن يحصل العلم.

قال الطوفي: "القرائن المحتفة بالخبر تقوم مقام آحاد المخبرين في إفادة الظن وتزايد؛ لأننا نجد تأثيرها في أنفسنا بالضرورة، وإذا كانت بمثابة المخبرين، جاز بالضرورة أن يحصل العلم بخبر الواحد معها؛ لأن مخبراً واحداً مع عشرين قرينة ينتزل منزلة أحد وعشرين مخبراً؛ بل ربما أفاد القرينة الواحدة ما لا يفيد خبر جماعة من المخبرين".⁵⁷

الثاني: أننا نجد أنفسنا تقطع بموجب بعض الأخبار المحتفة بالقرائن، ومثال ذلك:

أنه لو كانت امرأة حامل بجوار إنسان، ومدة حملها قد انتهت؛ فأخبره إنسان بأن تلك المرأة قد ولدت، بعد أن سمع هو ضجة النسوان حول تلك المرأة وسمع طلق الولادة من وراء جدار، ثم سمع بعد ذلك صراخ المولود، فإنه لا يشك في خبر الإنسان الذي أخبره أن المرأة قد ولدت، ويحصل له العلم بخبره قطعاً.⁵⁸

الترجيح بين الأقوال:

من خلال النظر في الأدلة السابقة وغيرها يترجح القول بأن أخبار الآحاد قد تفيد العلم إذا احتفت بها قرائن تقويها، وذلك لما يأتي:

1 - لقوة أدلة الذين قالوا بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن للعلم، وسلامتها وعدم المعارض القوي لها غالباً، كما أنهم يتفقون مع أصحاب القول الثاني - القائلين بأن خبر الواحد العدل في الحديث النبوي يفيد العلم - على أن خبر الواحد قد يفيد العلم، ولهذا فإن أدلة الفريقين تتفق على هذا القدر.

54 انظر: ابن قدامة، روضة الناظر، 304/1. والشنقيطي، خبر الواحد وحجته، 196.

55 آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، 247.

56 حديث العشرة، أخرجه أبو داود في كتاب السنة، 9 (4649) والترمذي، أبواب المناقب، 84 (3748).

57 الطوفي، شرح مختصر الروضة، تج: التركي، (لبنان: مؤسسة الرسالة، 1987/1407)، 85/2.

58 انظر: لأمدي، الأحكام، 37/2. بتصرف.

2 - ضعف أدلة الذين نفوا إفادة خبر الآحاد العلم حتى مع انضمام القرائن إليها، وبعض أدلتهم خارجة عن محل النزاع، وقد بينت بعض ذلك في التعليق على استدلالات أصحاب القول الأول.

3 - أن وجود بعض الصور من أخبار الآحاد المحتفة بالقرائن لم يحصل العلم بها لا ينقض هذا القول؛ لأنهم لم يدعوا أنه يفيد العلم في كل واقعة بل ذلك يختلف باختلاف القرائن وأحوال الناظرين فيها، بينما الذين نفوا أن خبر الآحاد يفيد العلم مطلقاً؛ ينقض قولهم وجود صورة واحدة أفاد فيها خبر الآحاد العلم.⁵⁹

إلا أننا مع ما سبق لا بد أن نراعي أموراً⁶⁰:

1- أن العلم المستفاد من خبر الآحاد المحتف بالقرائن؛ علم يستند إلى المعرفة بالحديث والنظر والاستدلال، فليس المراد هاهنا إثبات أن كل خبر محتف بالقرائن يفيد العلم؛ بل إثبات أنه قد يوجب العلم، وذلك لاختلاف القرائن واختلاف الناظرين فيها، فقد يكون الناظر فيها من المتبحرين في علم الحديث فتفسيده تلك القرائن العلم بالخبر الذي احتفت به.

قال الآمدي: "وبتقدير اتحاد الواقعة وقرائنها لا يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الأشخاص حصوله لشخص آخر، لتفاوتهما في قوة الإدراك والفهم للقرائن"⁶¹

2- أن الكلام هاهنا متوجه إلى أخبار الآحاد الواردة في الصحاح والسنن بالدرجة الأولى، التي رواها الثقات وهي خالية من العلل القادحة، سالمة من انتقاد حفاظ الحديث وعلمائه؛ نظراً لظهور فائدة الخلاف في ذلك.

3- إذا تقرر أن الكلام في هذه المسألة يتوجه أساساً إلى أخبار الآحاد الصحيحة الثابتة لا مطلق أخبار الآحاد، فإن الشأن حينئذ في بيان القرائن التي يمكن أن تحتف بهذه الأخبار لتفيد العلم.

وقد ذكر أهل العلم طائفة من القرائن التي يمكن أن تحتف بأخبار الآحاد الصحيحة في الحديث النبوي، سيأتي تفصيلها في المبحث الآتي.

والمقصود أن معرفة الخبر المحتف بالقرائن مما يقلص الخلاف في إفادة خبر الواحد العلم أو الظن، خاصة إذا اتسعت دائرة القرائن المقصودة هنا، فإنه لا يكاد يوجد حديث صحيح متفق على صحته؛ إلا والقرائن تحتف بضمونه.

وقد اعتبر الحافظ ابن حجر الخلاف لفظياً؛ قال: "لأن من جوز إطلاق العلم قيده بكونه نظرياً، وهو الحاصل عن الاستدلال، ومن أبى الإطلاق خص لفظ العلم بالتواتر، وما عده عنده كله ظن، لكن لا ينبغي أن ما احتفت به القرائن أرجح مما خلا عنها"⁶²

59 المبارك، القرائن عند الأصوليين، 366.

60 المبارك، القرائن عند الأصوليين، 366.

61 الآمدي، الإحكام، 30/2.

62 ابن حجر، نزهة النظر، 59.

ومما ينبغي الالتفات إليه أيضا في هذا الموضوع أن ابن دقيق العيد قد جمع بين القولين في إفادة خبر الواحد للعلم أو الظن بأن الأخبار الصحيحة مقطوع بصحتها لا من جهة كونها آحادا ... وإنما وجب أن يقطع بصحتها من جهة أخرى، وهو أن الشريعة الإسلامية محفوظة.

حيث أنه لا يدخل في المحفوظ ما ليس منه، ولا يخرج عن المحفوظ ما هو منه أيضا، فلو كان الثابت من الأخبار كذبا لدخل في هذه الشريعة المحفوظة ما ليس منها، ووعد الله بحفظ الشريعة ينفي ذلك، فالعلم والقطع بصدق هذه الأخبار من هذه الجهة لا من جهة ذاتها، فصار كالإجماع.⁶³

والفرق بين خبر الآحاد المحتف بالقرائن وبين المتواتر هو:

أن المحتف بالقرائن يفيد علما نظريا استداليا، والمتواتر يفيد علما اضطراريا.

المحتف بالقرائن يحصل العلم به للمتبحر في علم الحديث العارف به، والمتواتر يحصل لكل سامع. والمحتف بالقرائن مرتبط في إفادته العلم بالقرائن أكثر من ارتباطه بالعدد والمتواتر مرتبط في إفادته العلم بإفادته بالعدد أكثر من ارتباطه بالقرائن.

المبحث الثالث: القرائن الخارجية التي تحتف بالثابت من أخبار الآحاد

أولا: القرائن التي ذكرها ابن حجر -رحمه الله- تعالى

القرينة الأولى: ما أخرجه الشيخان في صحيحهما:

ومن الأخبار المحتفة بالقرائن التي تفيد العلم، ما في صحيح البخاري ومسلم سوى الأحاديث التي انتقدها بعض الحفاظ عليهما.

ذكر ابن حجر أن الأخبار المحتفة بالقرائن أنواع، ومن ذلك:

ما أخرجه الشيخان في الصحيحين من أحاديث الآحاد التي لم تبلغ حد التواتر، فقد احتف بما أخرجه الشيخان قرائن ومنها:

جلالتهما في علم الحديث، وكذلك تقدمهما في تمييز الصحيح من السقيم على غيرهما من العلماء، وتلقي كتابيهما بالقبول من قبل العلماء.

كما قرر ابن حجر في النزاهة أن التلقي بالقبول أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق التي لم تبلغ التواتر، ثم استثنى مما أخرجه الشيخان ما انتقده عليهما أحد من الحفاظ - كالدارقطني مثلا -، وما لم يحصل التجاذب بين مدلوليه من الأحاديث التي في الصحيحين إذا لم يرجح بينهما.⁶⁴

وذكر ابن الصلاح في أقسام الصحيح أن ما أخرجه الشيخان جميعا نقطع بصحته كله، والعلم اليقيني النظري حاصل به.

63 نقل هذا القول عنه الزركشي، انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، (القاهرة: دار الكتيبي، 1414)، 137/6.

64 ابن حجر، نزاهة النظر، 61.

ثم بين ابن الصلاح أن سبب القطع بصحتها تلقي الأمة كل واحد من الكتابين بالقبول، ثم استثنى أحرفاً قليلة تكلم عليها بعض الحفاظ النقاد مثل الدارقطني وغيره.⁶⁵

وحكى أبو إسحاق الإسفرائيني الإجماع عن أهل الحديث على أن الأحاديث التي في البخاري ومسلم مقطوع بصحتها أصولها ومتونها.⁶⁶

وذكر السخاوي أن تلقي الأمة للخبر النازل عن درجة التواتر بالقبول أن ذلك التلقي يوجب العلم النظري.⁶⁷

وممن صرح بإفادة ما أخرجه البخاري ومسلم للعلم النظري: الحميدي أبو عبد الله، وأبو الفضل بن طاهر، وأبو إسحاق الإسفرائيني، وغيرهم.⁶⁸

القرينة الثانية: (الحديث المشهور الخالي من ضعف الرجال والعلل).

ينقسم الحديث النبوي الشريف باعتبار طرده أو وصوله إلينا إلى أقسام أربعة هي: أ- المتواتر. ب- المشهور. ج- العزيز. د- الغريب.

وأشهر تعاريف الحديث المشهور: هو تعريف ابن حجر -رحمه الله-، فقد قيده بأنه "ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين"⁶⁹، فجعل كل حديث روي من قبل ثلاثة فأكثر وطرقه محصورة من الحديث المشهور.

فقوله: "طرق محصورة"، يخرج الخبر المتواتر؛ لأنه لا يحدد بعدد معين، وقوله: "أكثر من اثنين"، يخرج به الغريب والعزيز.

المشهور أو المستفيض:⁷⁰

ومثال الحديث المشهور الصحيح: حديث قنوت النبي -عليه الصلاة والسلام- في الصلاة، يدعو على رَعْلٍ وذُكُوان.⁷¹

فهذا الحديث رواه عن الرسول -عليه الصلاة والسلام- من الصحابة جماعة، وأصح طرقه عن أنس وابن عباس، وخُفَّاف بن إيماء، ورواه عن أنس جمع من أصحابه، منهم: قتادة ومنهم أبو مجلز لاحق

65 ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، 29.

66 محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، تح: علي حسين، (مصر: مكتبة السنة، 2003/1424)، 72/1.

69 السخاوي، فتح المغيب، 72/1.

68 ابن حجر، نزهة النظر، 61.

69 يسمى الحديث المشهور أحياناً (المستفيض) وسمي بذلك لانتشاره، من فيضان الماء، ومن العلماء من جعل المستفيض ما يستوي عدد الرواة في بداية سنده وفي نهايته، وجعل المشهور أعم من ذلك. وقيل غير ذلك. انظر: ابن حجر، نزهة النظر، 49.

70 ابن حجر، نزهة النظر، 49.

71 أخرجه البخاري، كتاب الوتر، 7 (1003) ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، 297.

بن حميد وكذلك إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، وأيضاً عاصم الأحول، ورواه عن قتادة عدداً، ورواه عن كل واحد ما شاء الله، ونقلته في كل طبقاته لم ينقصوا عن عدد الشهرة.⁷² ومثل هذا الحديث كثير جداً حتى ذكر الحاكم أنها ألوف، لا يقف على شهرتها إلا أهل الحديث المجتهدين في جمعه ومعرفته.⁷³

وقرينة تعدد طرق الحديث وذيوعه، هي التي ارتفعت بالحديث عن رتبة حديث الواحد وجعلته أكثر قوة وأهمية، إلا أنها في الوقت ذاته، لم ترتق به إلى رتبة الحديث المتواتر.

قال ابن حجر - رحمه الله -: والخبر المحترف بالقرائن أنواع: ... ومنها: المشهور - أي اصطلاحاً لا المشهور على الألسنة -.

وممن صرح بإفادة الحديث المشهور للعلم النظري؛ أبو بكر بن فورك، وأبو منصور البغدادي، وغيرهما.⁷⁴

أي أن ابن حجر عد من بين أنواع الأخبار التي تفيد العلم، الحديث المشهور، وشرط لذلك اقتترانه بقرائن، هي:⁷⁵

1- تباين طرق الحديث المشهور. 2- سلامة جميع طرقه من ضعف الرواة

3- سلامة جميع طرقه من العلل.

القرينة الثالثة: (الحديث المسلسل بالأئمة الحفاظ حيث لا يكون غريباً).

تعريف الحديث المسلسل: عرفه ابن الصلاح - رحمه الله - تعالى بقوله: "هو عبارة عن تتابع رجال الإسناد وتواردهم فيه واحداً بعد واحد، على صفة أو حالة واحدة"⁷⁶

من المعلوم أن طرق الحديث الصحيح، قد تعددت لتدل على زيادة الضبط والإتقان وتدل كذلك على الاتصال وعدم الانقطاع، وعلى عدم التدليس، وعلى صحة السماع والتحمل، وهذه الفوائد تنطبق على جميع الأحاديث المسلسلة الصحيحة، إلا أن الفائدة التي خُصت بها بعض الأحاديث المسلسلة، ومن ثم كانت سبباً في مزيد الاهتمام من العلماء بهذا النوع من الأحاديث؛ هي إفادة الحديث المسلسل العلم النظري؛ إذا احتفت به قرينتان:

الأولى: تعدد الطرق بألا يكون الحديث غريباً.

72 عبد الله بن يوسف الجديع، تحرير علوم الحديث (لبنان-بيروت: مؤسسة الريان، 2003/1424)، 46/1.

73 انظر: طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تح: أبو غدة عبد الفتاح، (سوريا- حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1995-1416)، 426/1.

74 ابن حجر، نزهة النظر، 62.

75 ابن حجر، نزهة النظر، 62.

76 ابن الصلاح، عثمان، مقدمة ابن الصلاح (معرفة أنواع علوم الحديث)، ت: عتر، (لبنان-بيروت: دار الفكر المعاصر، 1406-1985)، 275.

الثانية: أن يكون مسلسلًا بالأئمة الحفاظ الأعلام.

ذكر ابن حجر: أن الخبر المحتف بالقرائن أنواع، وذكر منها: المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقين، ولم يكن غريباً، كأن يروي مثلاً، أحمد بن حنبل حديثاً، ويشاركه في ذلك الحديث غيره، عن الشافعي، ويشارك الشافعي في ذلك الحديث غيره، عن مالك بن أنس، فمثل هذا الحديث يفيد العلم عند سامعه بالاستدلال، من جهة جلاله الرواة لهذا الحديث، وكون صفاتهم هي الصفات التي توجب القبول وتلك الصفات تقوم مقام العدد الكثير من غيرهم.

ثم بين ابن حجر أن من له أقل ممارسة للعلم والأخبار لا يشكك أن الإمام مالكا، مثلاً، لو أخبره بخبر ما؛ أنه صادق في ذلك الخبر، فإذا أُضيف إلى مالك من هو في درجته من الثقة ازداد قوة، وصار ما يخشى عليه من السهو بعيداً.⁷⁷

مثال المسلسل بالأئمة: ما في مسند أحمد قال: حدثنا محمد بن إدريس الشافعي أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله -عليه الصلاة والسلام- قال: "لا يبيع بعضكم على بيع بعض".⁷⁸ وقد رواه الشافعي أيضاً عن مالك وسفيان وهما روياه عن أبي الزناد الذي يروي عن الأعرج عن أبي هريرة.⁷⁹

قلت: الشافعي عن مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر هي السلسلة الذهبية عند أهل الحديث، فهذا الحديث مسلسل بالأئمة الحفاظ غير غريب لأنه جاء من وجه آخر عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، فلا شك أنه يفيد اليقين والقطع بمحتواه والله أعلم.

ثانياً: قرائن خارجية تفيد العلم ذكرها العلماء متفرقة

إن أقوى القرائن التي تحتف بالأخبار هي التلقي بالقبول: فقد نقل ابن حجر العسقلاني عن ابن تيمية الحفيد أن الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول عملاً بموجبه وتصديقاً له أنه يفيد العلم عند جماهير العلماء سلفاً خلفاً، وذلك هو الذي ذكره الجمهور من المصنفين في علم أصول الفقه... وهو قول أكثر المتكلمين من الأشاعرة... وهو مذهب أهل الحديث كلهم.

وذكر أن إجماع هذه الأمة معصوم في الباطن عن الخطأ، وإجماعهم على تصديق حديث أو خبر كإجماعهم على وجوب العمل به، وإن جاز على الواحد أن يصدق من هو كاذب في نفس الأمر أو غلط، فمجموع الأمة معصوم عن مثل ذلك، وذلك كالواحد في الخبر المتواتر، يجوز عليه الخطأ والكذب وحده، ولكن مع انضمامه إلى عدد التواتر ينتفي عنه جواز الخطأ والكذب.⁸⁰

77 ابن حجر، نزهة النظر، 203.

78 أخرجه أحمد في المسند، 502/14 (8937) وأخرجه البخاري، كتاب البيوع، 62 (2150) ومسلم، كتاب النكاح، 49.

79 في السنن الكبرى للبيهقي من طريق الشافعي قال أخبرنا مالك وسفيان عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله -عليه الصلاة والسلام- قال: "لا يبيع بعضكم على بيع بعض" انظر: البيهقي، السنن الكبرى، 564/5، (10892).

80 ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح (المدينة: الجامعة الإسلامية، 1404)، 377/1.

القرينة الرابعة: ما تلقاه المسلمون من الأحاديث الصحيحة بالقبول وعملوا به:

وذلك كما عمل العلماء بحديث الغرة في الجنين⁸¹، ونحوه، فمثل هذا يجزم بأنه صدق ويفيد العلم؛ لأنه قد تلقته الأمة بالقبول عملاً بموجبه وتصديقاً، والأمة لا يمكن أن تجتمع على ضلالة، فلو كان في نفس الأمر كذباً، لكانت الأمة متفقة على العمل بالكذب وتصديقه، وهذا لا يجوز في حقها.

وقد مثل له ابن تيمية الحفيد بحديث: "لا وصية لوارث"⁸²، وذكر أن هذا الحديث مما هو متلقى بالقبول والعمل بموجبه من الأمة، قال: "وهو في السنن ليس في الصحيح"⁸³

وحديث تحريم نكاح المرأة مع عمته أو خالتها.⁸⁴

القرينة الخامسة: تلقي الأمة للخبر بالقبول تصديقاً له:

نقل ابن تيمية الحفيد في الفتاوى عن جمهور العلماء من أصحاب الإمام أبي حنيفة والإمام الشافعي والإمام أحمد وأكثر أصحاب الأشعري أن خبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم، لأن خبر الواحد وإن كان في نفسه يفيد الظن، لكنه قد اقترن به الإجماع على تلقيه بالتصديق من أهل العلم بالحديث.⁸⁵

وقد سبق تصريح ابن أبي العز أنه لم يكن بين سلف هذه الأمة خلاف في أنه إذا تلقت الأمة خبر الواحد بالقبول، وتصديقاً له وعملاً به أنه يفيد العلم القطعي عند جماهير الأمة.⁸⁶

ومثاله حديث عمر رضي الله عنه: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»⁸⁷ وكذلك أحاديث رؤية الله عز وجل في الآخرة⁸⁸، وغيرها مثل حديث جرير بن عبد الله قال: «كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم، فنظر إلى القمر ليلة البدر فقال: إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته».⁸⁹

القرينة السادسة: ما تلقاه بالقبول والتصديق أهل العلم بالحديث:

وذلك مثل جمهور أحاديث الصحيحين، فكل أهل العلم بالحديث يجزمون بصحة جمهور أحاديث

81 أخرجه البخاري، كتاب الطب، 46 (5758) ومسلم، الأيمان، كتاب القسامة والمحاربين والقتال والديارات، 36.

82 أخرجه أبو داود، كتاب الوصايا، 6 (2870) والترمذي في أبواب الوصايا، 5 (2120).

83 ابن تيمية، مجموع الفتاوى 49/18.

84 حديث أبي هريرة وجابر رضي الله عنهما في النهي عن: "أن تنكح المرأة على عمته أو خالتها" أخرجه البخاري، في كتاب النكاح، 28 (5108).

85 ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 386/1.

86 ابن أبي العز، شرح الطحاوية، 355.

87 أخرجه البخاري، بدء الوحي، 1، ومسلم في كتاب الإمامة، 155.

88 سبق تخريجه.

89 البخاري، كتاب الصلاة، 16، رقم (554)

الكتابين، والناس تبعاً لأهل الحديث في معرفته، وإذا أجمعوا على شيء فسائر الأمة تبع لهم في ذلك فإجماعهم معصوم لا يجوز أن يجمعوا على خطأ.

القرينة السابعة: الحديث الذي يكون موضع إجماع على العمل بمقتضاه عند العلماء وعمل به السلف والخلف.

ومن أمثلة هذه القرينة أحاديث رجم الزاني المحصن⁹⁰، فإن خبر رجم الزاني المحصن اتفق عليه العلماء في الصدر الأول والثاني ولم يخالف فيه إلا الخوارج وخلاف الخوارج لا يكون قدحا في الإجماع⁹¹

وذكر الجصاص أن خبر الرجم أوجب العلم لعمل الأمة به سلفها وخلفها.⁹²

وصرح ابن قدامة أن وجوب الرجم على الزاني المحصن، هو قول عامة العلماء من الصحابة، فالتابعين، فمن بعدهم من علماء الأمصار بجميع الأعصار.

وقال: "ثبت الرجم عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بقوله وفعله، في أخبار تشبه التواتر، وأجمع عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم"⁹³

وقد صرح الشوكاني أنه لا خلاف أن خبر الآحاد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه، فإن ذلك الخبر يفيد العلم؛ لأن الإجماع على العمل بمقتضاه قد جعله من المعلوم صدقه، وكذلك أيضا خبر الآحاد إذا تلقته الأمة بالقبول، فكانت بين عامل به وبين متأول له، والتأويل فرع للقبول.⁹⁴

القرينة الثامنة: الحديث الأحادي الصحيح الذي جرى عليه عمل عامة الفقهاء والعلماء.

وهذه العبارة (عليه عامة الفقهاء والعلماء) يذكرها الإمام الترمذي عقب بعض الأحاديث الصحيحة.

ومثال ذلك: ما أخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن مسعود قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يكبر في كل خفض ورفع وقيام وقعود وأبو بكر وعمر»

ثم وصفه الترمذي بأنه حسن صحيح. ثم ذكر أن العمل على هذا الحديث عند أصحاب نبي الله عليه الصلاة والسلام الخلفاء الأربعة وغيرهم ومن بعدهم من التابعين قال: "وعليه عامة الفقهاء والعلماء".⁹⁵

90 البخاري، الحدود، 23 (6815)

91 السرخسي، أصول السرخسي، 293/1.

92 الجصاص، الفصول، 3/49.

93 ابن قدامة، المغني، تج: التركي، (الرياض: دار عالم الكتب، 1997/1417)، 309/12.

94 الشوكاني، إرشاد الفحول، 138/1.

95 أخرجه الترمذي، أبواب الصلاة، 74 (253).

القرينة التاسعة: إذا كان الحديث مروياً بسند وصف بأنه من أصح الأسانيد، حيث لا يكون له علة. وهذه القرينة تشبه قرينة المسلسل بالأئمة الحفاظ، لكن دائرتها أوسع منها، فالحديث الذي يأتي بهذه الأسانيد يفيد - للمتبحر في معرفة الرجال وأحوالهم والعلل - العلم القطعي النظري؛ مثل روايات مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر، فالحافظ المتبحر يقطع بها، لأنه يعلم من أحوال كل واحد من الرواة من الورع والإتقان والتقى والحفظ القوي بحيث يستبعد عن مثلهم وقوع الخطأ في العادة، فإذا سلم مثل هذا الحديث من العلة القادحة، ارتقى ذلك إلى اليقين والقطع، وإن كان الحديث لا زال من أخبار الآحاد غير متواتر.⁹⁶

مثال هذه القرينة: حديث عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «دخلت الجنة فسمعت قراءة، فقلت: من هذا؟ فقالوا: حارثة بن النعمان، كذلكم البر، كذلكم البر». ⁹⁷
مثال أصح الأسانيد: اختار البخاري أن أصح الأسانيد هي مالك، عن نافع، عن عبد الله بن عمر. واختار أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية: أن أصح الأسانيد هي الزهري، عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه.⁹⁸ واختار غيرهم غير ذلك.

وهذه الأسانيد متلقة بالقبول وقد أكثر منها أصحاب الصحيحين وغيرهم.⁹⁹ ومن فوائدها ترجيح بعض الأحاديث الصحيحة على بعض، فيقدم الأصح.¹⁰⁰

وهذا حيث لا يكون خلاف في كون ذلك الإسناد من أصح الأسانيد ومما وقع الخلاف فيه: رواية عمرو بن شعيب عن أبيه (شعيب) عن جده (أي جد شعيب وهو عبد الله بن عمرو بن العاص)، فقد جعلها بعضهم من أصح الأسانيد، وأعلها بعضهم بأن شعيباً لم يدرك جده فيكون منقطعاً. والراجح أنها صحيحة مقبولة لكنها ليست من أصح الأسانيد، وقد ثبت سماع شعيب من جده عبد الله، فلا يكون منقطعاً، وهذا الحكم لهذه السلسلة إذا لم يكن من قبل عمرو بن شعيب ضعيفاً.
القرينة العاشرة: اتفاق المحدثين أو علماء المسلمين قاطبة على صحته:

ومثال هذه القرينة: حديث العرياض بن سارية السلمي - رضي الله عنه -، مرفوعاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وفيه الأمر بالتمسك بسنة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وسنة الخلفاء الراشدين.¹⁰¹

96 انظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث (دمشق: دار الفكر، 1418)، 247.

97 سعيد بن منصور، كتاب السنن، تح: سعد آل حميد (دار الصميعي، 1997/1417)، 414/2 (132).

98 الحاكم، محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث، ت: سيد معظم حسين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1977/1397)، 53.

99 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، تح: علي العمران ونبيل السندي (الرياض: دار عطاءات العلم، 2019/1440)، 21/3.

100 ابن الصلاح، المقدمة، 14.

101 وفيه: "فعلبيكم بستي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ" أخرجه أحمد، 367/28.

وقد ذكر الشيخ الألباني اتفاق الحفاظ قديماً وحديثاً على تصحيحه، ثم قال: (وسائر طرقه تزيد قوة على قوة). ووصفه في موضع آخر بأنه مجمع على صحته عند المحدثين.¹⁰²

ومثالها أيضاً: حديث أبي بكره رضي الله عنه "فليبلغ الشاهد الغائب".¹⁰³

وقد صرح ابن الملقن في كتابه البدر المنير أن هذا الحديث صحيح باتفاق الأئمة.¹⁰⁴

وذكر الشيخ الألباني في حديث آخر: أنه اتفق على تصحيحه العلماء من محدثين وفقهاء دون أي خلاف بينهم، على مر العصور.¹⁰⁵

وهذه القرائن التي ذكرناها إنما يحصل العلم بالخبر المحتف بها للعلماء بالحديث المتبحرين فيه العارفين بأحوال الرواة، المطلعين على العلل، وغيرهم تبع لهم في ذلك.

النتائج التالية:

في نهاية هذا البحث الموسوم بـ "القرائن الخارجية الحديثية وعلاقتها بما يفيدته الثابت من أخبار الآحاد" يمكنني أن أضع

1. أن أبرز من أشهر القرائن الخارجية من المتأخرين هو ابن حجر، حيث كانت الإضافة الأهم التي قدمها في هذا الصدد هي ربطه إفادة العلم في خبر الآحاد، بمفهوم القرينة، وهو ما سماه "الخبر المحتف بالقرائن"

2. أن الحديث الصحيح يتفاوت تبعاً للقرائن المحتفة به، فمنه ما هو في أعلى مراتب الصحة، ومنه ما هو دون ذلك.

3. أن من الأمور التي تؤكد الخبر وتعززه أن تحتف به قرائن من شأنها أن تبعد عنه احتمال الخطأ.

4. أن ثمرة إعمال القرائن هو تعيين درجة اليقين أو الظن المستفاد من الحديث بناء عليها، وكذلك الترجيح بين أحاديث الآحاد حال تعارضها، وإعمال قاعدة الترجيح بالأقوى وذلك بتقديم المحتف بالقرائن على غيره.

5. أن أدلة القائلين بأن أخبار الآحاد تفيد الظن فقط؛ يمكن أن تُحمّل على أخبار الآحاد من

(17142)، وغيره، بسند متصل صحيح. وصححه الحاكم في مستدرکه وقال: ليس له علة. انظر: المستدرک (بيروت:

دار الكتب العلمية، 1990/1411)، 174/1

102 محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، السلسلة الصحيحة، (الرياض: مكتبة المعارف، 1422/1415)، 527/6 و1004/1003/6.

103 حديث أبي بكره رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في حجة الوداع: «ألا هل بلغت، قالوا: نعم، قال: اللهم اشهد، فليبلغ الشاهد الغائب، فرب مبلغ أوعى من سامع» انظر: البخاري، كتاب الحج، 132 (1741)

104 عمر بن علي بن الملقن. البدر المنير، تج: مصطفى أبو الغيط وآخرون، (الرياض: دار الهجرة، 2004/1425)، 256/1.

105 الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، 470/7.

- الناس المجردة عن القرائن المؤثرة أو التي تتعلق بها قرائن ضعيفة، وبهذا الاعتبار يتم بحثها لدى بعض الأصوليين، لا على أنها أخبار الآحاد من الحديث النبوي.
6. كما يمكن حملها على أخبار الآحاد الضعيفة التي لا تفيد إلا الظن فهي لا ترقى إلى الظن الغالب فضلاً عن العلم.
7. أما الأحاديث النبوية الصحيحة وإن كان رواتها آحاداً فإنها إما أن تفيد الظن الغالب أو العلم وذلك بحسب القرائن التي تحتف بها فإن كانت من القرائن الخارجية المنفصلة أفادت العلم، وإن كانت من القرائن الداخلية المتصلة أفادت الظن الغالب فإذا قويت أو تظافرت أفادت العلم.
8. أن أدلة القائلين بأن أخبار الآحاد تفيد العلم؛ تُحمل على أن إفادته للعلم مقيدة بما ينضم إليه من القرائن، مثل كون الراوي من أهل العدالة والضبط، وكون الحديث قد تلقته الأمة بالقبول. فيمكن تنزيلها أيضاً على خبر الآحاد المحترف بالقرائن، لا سيما إذا وسعنا دائرة القرائن ليشمل القرائن المنفصلة والمتصلة وقرينة أن هذه الشريعة الإسلامية محفوظة، والمحموظ لا يمكن أن يدخل فيه ما ليس منه.
9. أن القول بأن الخبر المحترف بالقرائن قد يفيد العلم؛ خال من المعارض القوي، وهو يجمع محاسن القولين والمذهبين، ومما يرجح هذا القول أن هذا القول بعيد عن التناقض وبعيد عن مخالفة الواقع؛ لأن وجود بعض الصور من أخبار الآحاد المحترفة بالقرائن لم يحصل العلم بها لا ينقض هذا القول؛ لأنهم لم يقولوا أنه يفيد العلم في كل واقعة بل ذلك يختلف باختلاف القرائن وأحوال الناظرين فيها، بينما الذين نفوا أن خبر الآحاد يفيد العلم مطلقاً؛ ينقض قولهم وجود صورة واحدة أفاد فيها خبر الآحاد العلم.
10. أنه لا خلاف في أنه إذا تلقت الأمة خبر الواحد بالقبول، تصديقاً له وعملاً به— أنه يفيد العلم يقينياً قطعياً عند جماهير الأمة.
11. أن الخلاف في مسألة "إفادة خبر الواحد العلم" مقيد بما إذا لم ينضم إلى خبر الواحد ما يقويه؛ أما إذا انضم إليه ما يقويه، أو كان مشهوراً أو كان مستفيضاً، فالخلاف ليس جارياً في ذلك.
12. أن العلم المستفاد من خبر الآحاد المحترف بالقرائن علم مستند إلى المعرفة والنظر والاستدلال.
13. القرائن الخارجية التي تحتف بالخبر المقبول والتي هي جميع ما يؤثر في الحديث المقبول من الأمور الخارجة عن تعريفه والتي يكون لها أثر في زيادة قوته وثبوته؛ منها ما ذكرها الحافظ ابن حجر في النزاهة، ومنها ما ذكرها العلماء متفرقة، جمعت منها في هذه المقالة عشر قرائن.
14. أن القرائن الخارجية لها أكبر الأثر في إفادة أخبار الآحاد العلم.
15. وأقوى هذه القرائن التي تحتف بالأخبار؛ التلقي بالقبول وهو يفيد العلم عند الجماهير من العلماء سلفاً وخلفاً.
16. من علامات التلقي بالقبول أن تكون الأمة بين عامل بالخبر ومتأول له، فالتأويل فرع القبول.

المصادر والمراجع

- ابن أبي العز، علي بن علي. شرح الطحاوية. الأوقاف السعودية: ط1، 1418.
- ابن الصلاح، عثمان بن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح. تح: عتر. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1985/1406.
- ابن الملقن، عمر بن علي. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير. تح: مصطفى أبو الغيط وآخرون. الرياض: دار الهجرة، ط1، 2004/1425.
- ابن النجار، محمد بن أحمد. مختصر التحرير شرح الكوكب المنير. الرياض: مكتبة العبيكان، ط2، 1418.
- ابن بهادر، محمد بن عبد الله. تشنيف المسامع بجمع الجوامع للسبكي. تح: سيد عبد العزيز - عبد الله ربيع. ط: 1، مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1998/1418.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. مجموع الفتاوى. تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995/1416.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. رفع الملام عن الأئمة الأعلام. الرياض: 1403.
- ابن حجر، أحمد بن علي. النكت على كتاب ابن الصلاح. السعودية: الجامعة الإسلامية، ط1، 1404.
- ابن حجر، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، 1379.
- ابن حجر، أحمد بن علي. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر. تح: الرحيلي. الرياض: مطبعة سفير، ط1، 1422.
- ابن حزم، علي بن أحمد. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. المسند. تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة، ط1، 1421/2001.
- ابن دقيق العيد، محمد بن علي القشيري. الاقتراح في بيان الاصطلاح. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. دمشق: دار الفكر، 1399.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. المغني. تح: التركي. الرياض: دار عالم الكتب، ط3، 1997/1417.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. روضة الناظر وجنة المناظر. لبنان: مؤسسة الريان، ط2، 1423.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته. تح: علي العمران - نبيل السندي. الرياض: دار عطاءات العلم، ط2، 2019/1440.

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة. اختصره: ابن الموصلي، تحقيق: سيد إبراهيم. القاهرة: دار الحديث، ط1، 2001/1422.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. اختصار علوم الحديث. تح: أحمد شاكر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2.
- أبو بكر الجصاص. الفصول في الأصول. وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414.
- الأصفهاني، الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن. ط1، 1412.
- آل تيمية، أحمد وآخرون. المسودة في أصول الفقه. دار الكتاب العربي.
- الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1422/1415.
- الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. علق عليه: عبد الرزاق عفيفي. دمشق: المكتب الإسلامي، ط2، 1402.
- الأنصاري، محمد بن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط3، 1414.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. المسند الصحيح. تح: محمد زهير الناصر. دار طوق النجاة، ط1، 1422.
- البغدادي، أحمد بن ثابت. الكفاية في علم الرواية. تح: إبراهيم حمدي السورقي. المدينة: المكتبة العلمية، 1357.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. تح: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003/1424.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة. سنن الترمذي. مصر: مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395/1975.
- التيمي، عبد الله. تعارض الرفع والوقف ودور القرائن في الترجيح بينهما. عمان: رسالة الجامعة الأردنية، ماجستير، 1423.
- الجديع، عبد الله بن يوسف. تحرير علوم الحديث. بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 2003/1424.
- الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403.
- الجزائري، طاهر بن صالح. توجيه النظر إلى أصول الأثر. تح: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط1، 1995/1416.
- الجويني، أبو المعالي. البرهان في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418.

- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري. المستدرک علی الصحیحین. تح: مصطفى عبد القادر. بیروت: دار الکتب العلمیة، ط1، 1990/1411.
- الحاكم، محمد بن عبد الله. معرفة علوم الحديث. تح: السيد معظم حسين. بیروت: دار الکتب العلمیة، ط2، 1977/1397.
- الحلبی، علي. النکت علی نزہة النظر. السعودیة: دار ابن الجوزي، ط1، 1992/1431.
- الحنفي، أمير بادشاه. تيسير التحرير. مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1351.
- الحنفي، عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي. دار الكتاب الإسلامي.
- ذكوري، محمد. القطعية من الأدلة الأربعة. المدينة النبوية: ط1، 1420.
- الزرقا، مصطفى. المدخل الفقهي العام. دمشق: دار القلم، 1998.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. البحر المحيط في أصول الفقه. القاهرة: دار الكتبي، ط1، 1414.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث. تح: علي حسين علي. مصر: مكتبة السنة، ط1، 2003/1424.
- السرخسي، محمد بن أحمد. أصول السرخسي. بيروت: دار المعرفة، 1997.
- سعيد بن منصور. كتاب السنن. تح: سعد آل حميد. دار الصمعي، ط1، 1997/1417.
- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي ط: الأولى، 1994 / 1414.
- السفاري، محمد بن أحمد. لوامع الأنوار البهية. دمشق: مؤسسة الخافقين، ط2، 1402.
- السمعاني، منصور. قواطع الأدلة في الأصول. بيروت: دار الکتب العلمیة، ط1، 1418.
- أبوداود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تح: محمد محيي الدين عبد الحميد. صيدا، بيروت: المكتبة العصرية.
- الشنقيطي، محمد الأمين. مذكرة في أصول الفقه. المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ط5. 2001.
- الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. دار الكتاب العربي، ط1، 1419.
- شويطة، فرحانة بنت علي. حجية خير الأحاد في العقائد والأحكام. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- الطحان، محمود. تيسير مصطلح الحديث. مكتبة المعارف، ط10، 1425.

- الطوفي، سليمان بن عبد القوي. شرح مختصر الروضة. تح: التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1987/ 1407.
- عبد الرحمن بن أحمد بن رجب. شرح علل الترمذي. تح: همام سعيد. الأردن، الزرقاء: مكتبة المنار، 1987/1407.
- عتر، نور الدين. منهج النقد في علوم الحديث. دمشق: دار الفكر، ط1، 1418.
- القرافي، أحمد بن إدريس. الفروق. عالم الكتب.
- القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384.
- المبارك، عبد العزيز. القرائن عند الأصوليين. الرياض: رسالة دكتوراه، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 2005/1426.
- مبارك، محمد بن جميل. حجية خبر الآحاد في العقائد والأحكام. مجمع الملك فهد.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تح: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- المطروشي، راشد محمد. الترجيح بالقرائن في كتاب علل الحديث. جامعة الشارقة: رسالة ماجستير، ط1، 2008/1420.
- النووي، يحيى بن شرف. شرح صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392.

Kaynakça

- Âmidî, Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Talik: Abdürrezak el-Afifi. Dimaşk: El-Mektebü'l-İslami, 2. Baskı, 1402.
- el-Bağdâdî, Ahmed b. Sabit. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-Rivâye*. thk. Sûrkî-İbrâhîm Hamdî. Medine: El-Mektebetü'l-İlmiyye, 1357.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1424/2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Müsnedü's-Sahîh*. thk. Muhammed Züher El-Nasir. Daru Tevkî'n-Necat, 1. Baskı, 1422.
- el-Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih. *Tevcihü'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1. Baskı, 141/1995.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed. *et-Taarifât*. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1403.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî. *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1418.
- el-Cidea, Abdullah b. Yûsuf. *Tahrir Ulûmü'l-Hadîs*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1.

Baskı, 1424/2003.

- Dakuri, Muhammed. *el-kat'iyeye mine'l-edilleti'l-erbaa*. Medine: 1. Baskı, 1420.
- Ebû Bekr El- Cessâs. *el-Fusûl Fî'l-Usûl*. Vezâreti'l-Evkâf El-Kuvvetiye, 2. Baskı, 1414.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. El-Eş'as. *Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Sayda Beyrut: El-Mektebetu'l-Asriye.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Silsiletü'l-Ehâdîssi's-Sahîha Ve Şey'ün Min Fikhihâ Ve Fevâ'idihâ*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1. Baskı, 1415/1422.
- el-Ensârî, Muhammed b. Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Baskı, 1414.
- el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh En-Nîsâbü'rî. *El-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiye, 1. Baskı, 1411/1990.
- el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh En-Nîsâbü'rî. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-Hadîs*. thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiye, 2. Baskı, 1397/1977.
- Halebî, Alî. *En-Nüket Ala Nüzheti'n-Nazar*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1. Baskı, 1431/1992.
- el-Hanefî, Emîr Pâdişah. *Teysîrü't-Tahrîr*. Mısır: Halebî, Mustafa el-Babi, 1351.
- el-Hanefî, Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr Fî Şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. Dâru'l-Kitab el-İslami.
- Itr, Nüreddîn. *Menhecü'n-Nakd Fî Ulûmi'l-Hadîs*. Dimaşk: Dâru'l Fikri, 1. Baskı, 1418.
- İbn Bahadur, Muhammed b. Abd Allâh. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'î'l-cevâmi*. thk. Sayyid 'abd Al-'azîz-'abd Allâh Rabî, Mekke: el-Mektebet 'ul-Mekkye, 1. Baskı, 1418/1998.
- İbn Dakîkûl'îd, Muhammed b. Alî El-Kuşeyrî. *el-İktirâh Fî Beyâni'l-Istîlâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye.
- İbn Ebî'l-îz, Alî b. Alî. *Şerhu'l- Tahâviyye*. Suudi Arabistan: Evkâfu'l-Suudiye, 1. Baskı, 1418.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya. *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr,1399.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *en-Nüket 'alâ Kitâbi'bni's-Salâh*. Suudi Arabistan: El- Camia El-İslamiyye, 1. Baskı,1404.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî Bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l- Ma rife, 1379.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-Nazar Fî Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker*. thk. El-Ruhayli. Riyad: Matba'at Safir, 1. Baskı, 1422.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed. *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru'l Afâk El-Cedîde.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *El-Müsned*. thk. el-Arnaût, Şuayb vd. 1. Baskı, 1421/2001.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir*. Lübnan: Müessesetü'r-Reyyan, 2. Baskı, 1423.
- İbn Kayyim El-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Ali El-Emran – Nebil el-Senedi,. Riyad: Dâru Ataat El-İlim, 2. Baskı, 1440/2019.

- İbn Kayyim El-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtaserü' s-Sevaiku'l-Mürsele Ala el-Cehemiye Ve el-Muatile*. thk. Seyyid İbrahim. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1. Baskı, 1422/2001.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer. *İhtisâru 'ulûmi'l-Hadîs*. thk. Ahmed Şakir. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 2. Baskı.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*. thk. Homam Saîd. Ürdün Zerka: Mektebetü'l-Manar, 1407/1987.
- İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Alî. *el-Bedrü'l-Münîr fî Tahrîci Ehâdîssi's-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Mustafa Ebu'l-Gayz vd. Riyad: Dârü'l-Hicre, 1.Baskı, 1425/2004.
- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü't-Tahrir Şerhü'l-Kevkebi'l-Münir*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2.Baskı, 1418.
- İbnü's-Salâh, Osman b. el- Salâh. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. İtr. Beyrut: Dârü'l-Fikr'l-Muasır, 1406/1985.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm. *Mu'cemü el- Fatawa* thk. Abdürahman B. Muhammed. Madinah: Majma' Al-Malik Fahd Li-Tiba'at Al-Mushaf Al-Sharif, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm. *Rafu'l Melam anil-Eimmeti'l A'lam*. Riyad: 1403.
- İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. El-Türki. Riyad: Dârü A'lam El-Kütüb, 3. Baskı, 1417/1997.
- el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân*. 1. Baskı, 1412.
- İbn Teymiyye, Ahmed vd. *el-Müsvedde Fi Usulil Fikh*. Dârü'l-Kitabi'l-Arabi.
- el-Karâfî, Ahmed b. İdrîs. el-Furûk. Alemü'l-Kütüb.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384.
- Mansûr, Saîd. *Kitâbü'l-Sünen*. thk. Sa'd Âlü Humeyyid. Dârü'l-Sami'i, 1. Baskı, 1417/1997.
- el-Matruşî, Râşid Muhammed. *et-Tercîh Bil-Karain Fi Kitâb İlelü'l-Hadîs*. Camiatül-Şarika Yüksek Lisans Tezi, 1. Baskı, 1420/2008.
- el-Mübârek, Abdülazîz. *el-Karain İnde'l-Usuliyin*. Riyad: Camiatü'l-Melik Muhammed b. Suud El-İslamiye, Doktora Tezi, 1. Baskı, 1426/2005.
- Mübârek, Muhammed b. Cemil. *Hicciyetu- Haberi'l-Âhâd Fil-Akaid Ve El-Ahkam*. Mecmau'l-Melik Fahd.
- en-Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Şerhi Sahîhi Müslim*. Beyrut: Daru İhyai't-Turas El-Arabî, 2. Baskı, 1392.
- en-Nisâbûrî, Müslim b. Haccâc. *Sahîhi Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Daru İhyai't-Turas El-Arabî.
- es-Seffârîni, Muhammed b. Ahmed. *Levâmi'u'l-Envâri'l-Behiyye*. Dimaşk: Müessesetü'l- Kafikin, 2. Baskı, 1402.
- es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *Fethü'l-Mugis Bi-Şerhi Elfıyyeti'l-Hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1. Baskı, 1424/2003.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut : Dâr Al-Ma'rifah, 1997.

- es-Sem'ânî, Mansûr. *Kavatiü'l-Edille Fi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiye, 1. Baskı, 1418.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî. *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak Min 'ilmi'l-Usûl*. Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Baskı, 1419.
- eş-Şinkitî, Muhammed El-Emîn. *Müzekkire Fî Usûli'l-Fikh*. Medine: Mektebetül Ulum Ve'l-Hikem, 5. Baskı, 2001.
- Şuveyte, Farhane Bint Ali. *Huciyetu Haberi'l-Âhâd Fi'l-Akâidi Ve'l-Ahkâm*. Medine: Mecmau'l-Melik Fahd Li-Tabâati Mushafü's-Şerîf.
- et-Tahan, Mahmud. *Teysiru Mustalahu'l-Hadîs*. Mektebetü'l-Maarif, 10. Baskı, 1425.
- et-Temîmi, Abdullah. *Taarudu-Refi ve el-Vakf ve Devri'l-Karain fit-Tercih Beynehume*. Amman: El-Câmiatü'l-Ürdüniye, Yüksek Lisans Tezi, 1423.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Süneni't-Tirmizî*. Mısır: Halebî, Mustafa El-Babi, 2. Baskı, 1395-1975.
- et-Tûfî, Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdülmuhsin Et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Baskı, 1407/1987.
- Yavuz Gönan, *Haneffî Âlimlerine Göre Haber-î Vâhid*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Yüksek Lisan Tezi, 2010.
- Zerkâ, Mustafa. *el-Medhalü'l-Fikhiyyü'l-âm*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1998.
- ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Bahrü'l-Muhîd Fî Usûli'l-Fikh*. Kahire: Dârü'l-Kütübi, 1. Baskı, 1414.

Gizli Yara: Ahlaki Yaralanma

Öz: Ahlaki yaralanma (AY) belki insanlık tarihinin başlangıcından bu yana tecrübe edilen ancak bilimsel tarih bakımından çok yakın bir zamanda ortaya çıkan ve üzerinde yürütülen araştırmaların sayısının sınırlı olduğu ve ağırlıkla Batı kaynaklı çalışılan bir olgudur. Potansiyel ahlaki yaralayıcı olaylara (PAYO), eylemlere ve tecrübelerle maruz kalma sonucunda suçluluk, utanç, ihanet gibi semptomlarla ortaya çıkan davranışsal, duygusal, psikolojik, sosyal, ahlaki, varoluşsal, manevi ve dini boyutları olan bir yapısı vardır. Travma sonrası stres bozukluğu (TSSB) ile ortak ve ayrıştırdıkları noktaları bulunmakta birlikte ondan farklı olan AY'ın henüz yerleşik bir tanısı yoktur. AY'ın yaygın olarak tecrübe edilebildiği alanlar ilk olarak tespit edildiği askeri kurumlardır. Askerî personelin yanı sıra sağlık çalışanları ve adli personel gibi farklı meslek grupları arasında da AY söz konusu olabilmektedir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması ile AY olgusu hakkında derinlemesine bilgi verilmesi amaçlanmakta ve bundan sonra konu üzerine yürütülecek araştırmalar için birtakım önerilerde bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ahlaki Yaralanma, TSSB, Maneviyat, İnanç, Manevi Danışmanlık.

The Hidden Wound: Moral Injury

Abstract: Moral injury (MI) is a phenomenon that has been experienced since the beginning of human history, but emerged very recently in terms of scientific history, and the number of studies on it is limited, and it is predominantly a Western-sourced phenomenon. It has a structure with behavioral, emotional, psychological, social, moral, existential, spiritual, and religious dimensions that appear with symptoms such as guilt, shame, betrayal as a result of exposure to potentially morally injurious events (PMIE), actions, and experiences. MI has common and divergent points with post-traumatic stress disorder (PTSD). However, MI, which is different from PTSD, has no established diagnosis yet. The areas where MI can be experienced commonly are in the military institutions where it is first detected. In addition to military personnel, MI can also occur among different occupational groups including healthcare workers and judicial personnel. In this study, it is aimed to provide in-depth review about the phenomenon of MI through literature review, which is one of the qualitative research methods, and some suggestions are made for future research on the subject.

Keywords: Psychology of Religion, Moral Injury, PTSD, Spirituality, Spiritual Counseling.

Merve
Altınlu
MACİÇ**
ID

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı. E-Posta: merve.altinli.macic@ikcu.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7876-2908>.

Giriş

Kohlberg'ün klasik hipotetik Heinz ahlaki ikileminden¹ farklı olarak, hayatın çeşitli kritik dönemlerinde yapmak durumunda kaldığımız gerçek tercihlerde ikilemler yaşayabilmekteyiz. Bu ikilemler, bizlerin o güne kadarki sahip olduğumuz ahlaki kodlarımızı, algılarımızı, inançlarımızı ve değerlerimizi tehdit edebilmektedir. Bu tercihlerimizin yanı sıra yaşamış olduğumuz travmatik olaylar, doğru olduğunu düşündüğümüzün aksine eylemlerde bulunmak, böyle eylemlere tanık olmak veya bunları engelleyememek ahlaki hassasiyetlerimizi sarsabilmekte ve zedeleyebilmektedir. İkilemler karşısında yapmış olduğumuz seçimlerimiz ve içerisinde bulunduğumuz diğer durumlar neticesinde fiziksel, duygusal, psikolojik, sosyal ve manevi yönden olumsuz etkilenebilmekteyiz. Bu olumsuz etkiler çok ileri boyutlara varabilmekte, sağlıklı ve bütünlük içinde bir hayat yaşamamıza engel olabilmekte ve ciddi sorunlara, depresyona, hatta intihara sebebiyet verebilmektedir. Tüm bu yaşadıklarımızla ortaya çıkan derinden etkileyici sonuçlara yol açan durum *ahlaki yaralanma* (AY)'dir. Travmatik olaylar karşısında tecrübe edilen, insana yansıyan etkileri geç de olsa ortaya çıkan ve uzun sürebilen, travma sonrası stres bozukluğundan farklı olan ahlaki yaralanma konusu, belki insanlığın başlangıcından bu yana bireysel hayatlarda meydana gelip kişinin çevresine ve sosyal hayatına yansımaları olan bir konudur. Ancak bilimsel olarak araştırılması, klinik yapılar ve terimlerle tanımlanması ve tedavi yöntemlerinin geliştirilmesi yakın zamanlara dayanmaktadır.² Sağlık, ruh sağlığı, medya, ordu içinde ve dışında sağlık ihtiyaçlarının karşılandığı organizasyonlarda ve çeşitli bilimsel ve uygulamalı disiplinlerde AY konusuna yönelik bir ilgi patlaması olmuştur.³ Çoğunlukla Batıda ve genellikle Hristiyan örneklem üzerinde çalışılan bu konu diğer ülke ve kültürlerde henüz pek ele alınmamaktadır. Bu sınırlılığın yanı sıra AY konusunda yürütülen çalışmaların daha başka bir takım sınırlılıkları bulunmaktadır. Yürütülen çalışmalarda karma yöntemler pek kullanılmamakta ve boylamsal araştırmalar yapılmamaktadır. Bu sendromun farklı bireylerde, meslek gruplarında, organizasyonlarda ve kültürel bağlamlarda nasıl tecrübe edildiği araştırılmalıdır. Karma ve boylamsal araştırmaların yapılmıyor olmasının bir nedeni olarak da kabul edilebilecek olan kültürel olarak uygun, geçerli ve güvenilir ölçeklerin yokluğu veya azlığı da AY araştırmalarına bir kısıtlama

¹ Lawrence Kohlberg, "The development of Children's Orientations toward a Moral Order: I. Sequence in the Development of Moral Thought". *Vita Humana* 6/1-2 (1963), 19.

² William P. Nash, vd. "Psychometric Evaluation of the Moral Injury Events Scale. *Military Medicine* 178/6 (2013), 646-652, 647; Carey, Lindsay Brian. vd. "Moral Injury, Spiritual Care and the Role of Chaplains: An Exploratory Scoping Review of Literature and Resources". *J Relig Health* 55 (2016), 1218-1245, 1219; Alison O'Connor, A. "Moral injury". *Therapy Today* (March) (2021), 35-37, 35.

³ Brett T. Litz vd. "Defining and Assessing the Syndrome of Moral Injury: Initial Findings of the Moral Injury Outcome Scale Consortium". *Front Psychiatry* 13 (2022), 1-16, 13.

getirmektedir. Kültürel olarak uygun müdahaleler de hâlihazırda sınırlı olan ve AY tedavisi için geliştirilmesi ve test edilmesi gereken önemli unsurlardandır. AY bakım ve tedavisinde karşılaşılan engellerin de ele alınması gerekmektedir. AY'ı önleme ve iyileştirmede organizasyon ve liderliğin kritik rolünün tespiti de önemli ve gerekli görülmektedir.⁴ Bu gibi hususlar özellikle sağlık çalışanları için vurgulanmış olsa da diğer meslek grupları üzerine yapılacak çalışmalarda üzerinde durulması gereken konulardır.

Bu çalışmanın Türkiye’de ve Türk dilinde AY ile ilgili yazılan - tespit edilebildiği kadarıyla - ilk geniş kapsamlı makale olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Nitekim çalışma kapsamında AY ile ilgili bahsedilen tüm tanımlamalar, semptomlar, uygulamalar, tedavi ve yaklaşımlar yabancı dilde (İngilizce) yazılan kaynaklardan alınmış olup ağırlıklı olarak mevcut veriler Batı menşelidir. Bu kavramsal çalışmanın yöntemi, nitel araştırma yöntem ve tekniklerinden biri olan literatür taramasıdır. Makale kapsamında ahlaki yaralanma kavramının tanımı, tarihçesi, tetikleyicileri, semptomları, boyutları, travma sonrası stres bozukluğu ile ilişkisi, tecrübe edildiği alanlar, ölçümü, tedavi yaklaşımları ve son olarak da gelecek çalışmalara öneriler ele alınmaktadır. Bu kısa ve öz kavramsal çalışma ile Türkçe literatüre giriş bağlamında katkı sağlanması ve ileride yürütülecek uygulamalı çalışmalara yönelik fikir verilmesi amaçlanmaktadır.

1. Ahlaki Yaralanma – Arka Plan ve Tanımlar

Pek çok birey yaşamları boyunca etkili bir şekilde yol alabilmek için kullandıkları güçlü ahlaki kodlara sahiptir.⁵ Arapça h-l-k kökünden gelen ahlak kavramı “huy, yaratılıştan gelen özellik, karakter, yapı, mizaç, etik” şeklinde Türk diline çevrilmiştir.⁶ Ahlak, “bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları” anlamına gelmektedir.⁷ Ahlak, ahlaki inançlar, değerler ve duygular ile şekillenen ve yaşam boyu değişebilen, bireysel gelişim, ilişkiler, güven ve emniyetin temellerini atan bir olgudur.⁸ Sosyal davranış için açık veya örtük olarak kişisel veya paylaşılan ailevi, kültürel, toplumsal veya yasal kurallar bütünüdür. Dünyada işlerin nasıl yürümesi ve bir bireyin nasıl davranması gerektiğine dair varsayımlardır.⁹ AY ise bu ahlaki kodların çeşitli

⁴ Shira Maguen, - Brandon J. Griffin, “Research Gaps and Recommendations to Guide Research on Assessment, Prevention, and Treatment of Moral Injury Among Healthcare Workers”. *Frontiers in Psychiatry* 13, 874729 (2022), 1-6, 2-4.

⁵ Brett T. Litz vd. “Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy”. *Clinical Psychology Review* 29/8 (2009), 695-706, 699.

⁶ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 245-246.

⁷ Güncel Türkçe Sözlük, “Ahlak” (Erişim 18 Aralık 2022).

⁸ William P. Nash, - Brett T. Litz, “Moral Injury: A Mechanism for War-related Psychological Trauma in Military Family Members”. *Clinical Child and Family Psychology Review* 51 (2013), 1-8, 369.

⁹ Litz vd. “Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention

sebeplerle zarar görmesidir.

AY, psikolojik yaralanmanın bir kategorisidir¹⁰, bazen içsel çatışma olarak da isimlendirilmektedir¹¹ ve derin bir davranışsal, duygusal, psikolojik, sosyal, varoluşsal, manevi ve dinî sıkıntı boyutuna sahip bir olgudur.¹² Kimilerinin vicdan yaraları olarak isimlendirdikleri şey AY'dır.¹³ Deist inançlarına ve dinî kimliğine bakılmaksızın herkese eşit olarak uygulanabilen varoluşsal bir kavramdır.¹⁴ Yakın zamanda literatüre girmiş bir sendrom olarak kabul edilmektedir.¹⁵ Henüz üzerinde anlaşmaya varılmış bir tanımla akıl hastalığı biçimi, teşhis edilebilir ruhsal bir bozukluk veya klinik durum olarak sınıflandırılmamış ve Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı (DSM-5)'nin yeni versiyonunda¹⁶ yer almamış olsa da AY, travma sonrası stres bozukluğuna (TSSB) bir ek olarak veya yeni bir sendrom olarak kavramsallaştırılmaktadır.¹⁷ TSSB ve diğer psikiyatrik durumlardan ayırt etmek üzere psikolojik, sosyal ve mesleki işlevsellik üzerindeki etkilerinin incelenmesi için daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulan bir sendromdur.¹⁸ Çünkü sağlık ve iyi oluş üzerindeki potansiyel etkileri bir bütün olarak çok az bilinmektedir.¹⁹ Henüz TSSB gibi yerleşik bir tanı değildir.²⁰ Bir tür travma olarak kabul edilmektedir.²¹

Strategy", 699.

¹⁰ Jonathan Shay, "Casualties". *Daedalus, The Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 140/3 (2011), 180-188, 182.

¹¹ Harold G. Koenig, vd. "Rationale for Spiritually Oriented Cognitive Processing Therapy for Moral Injury in Active Duty Military and Veterans With Posttraumatic Stress Disorder". *The Journal of Nervous and Mental Disease* 205/2 (2017), 147-153, 147.

¹² Jinkerson, Jeremy D. "Defining and Assessing Moral Injury: A Syndrom Perspective". *Traumatology* 22/2 (2016), 122-130, 126; Litz vd. "Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy", 697.

¹³ Nancy J. Ramsay, "Spiritual Care for Veterans and Their Families Affected by Moral Injury: How Faith Communities Can Help". Brad E. Kelle (ed.), *Moral Injury: A Guidebook for Understanding and Engagement*. (London: Lexington Books, 2020), 111-122, 111.

¹⁴ Grace W. Yan, "The Invisible Wound: Moral Injury and Its Impact on the Health of Operation Enduring Freedom/ Operation Iraqi Freedom Veterans". *Military Medicine* 181/5 (2016), 451-458, 451.

¹⁵ Harold G. Koenig, vd. "Religion and psychiatry: Recent Developments in Research". *BJ Psych Advances* 26 (2020), 262-272, 268.

¹⁶ WHO. *The World Health Organization International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems, Tenth Revision*. (Geneva: World Health Organization, 2002-2017).

¹⁷ Jones, Edgar. "Moral Injury in a Context of Trauma". *BR J Psychiatry* 216/3 (2020), 127-128, 127.

¹⁸ Harold G. Koenig, "Measuring symptoms of moral injury in veterans and active duty military with PTSD". *Religions* 9/86 (2018), 157-170, 158.

¹⁹ Yan, "The Invisible Wound: Moral Injury and Its Impact on the Health of Operation Enduring Freedom/ Operation Iraqi Freedom Veterans", 451.

²⁰ Koenig, "Measuring symptoms of moral injury in veterans and active duty military with PTSD", 158

²¹ Jinkerson, "Defining and Assessing Moral Injury: A Syndrom Perspective", 122.

AY, TSSB olan askerî personel arasında tespit edilerek tanımlanmıştır.²² Aktif ordu personeli ve gaziler arasında savaş tecrübesinden kaynaklanan TSSB semptomları taşıyanlar arasında çok yaygındır.²³

AY'dan söz eden ilk kişi bir Vietnam savaşı gazisi ve filozof olan Camillo Mac Bica'dır.²⁴ Gazi İşleri Departmanında görev yapmakta olan psikiyatrist Jonathan Shay ise, 1990'larda Vietnam Savaşının Amerikalı gazilerinin maruz kaldıkları travma sonrası stres bozukluğunun kalıcı doğasını açıklamaya çalışırken akıl hastalığı ve AY arasındaki bağlantıyı tespit etmiştir.²⁵ Shay, Vietnam gazileri ile yapmış olduğu çalışmasında elde ettiği veriler ışığında AY'ı savaş travmalarının hayat boyu psikolojik yaralanmaya sebebiyet veren temel ve önemli bir parçası olarak ifade etmiştir.²⁶ Ancak o zamanlar AY kavramı klinisyen ve araştırmacıların dikkatini çekmeyi başaramamıştır. Hatta savaş boyunca söz konusu olan eylemler ve deneyimlerin neden olduğu ahlaki ikilemler, etik sorular ile eylemler ve tecrübelerin neden olduğu suçluluk konuları 1980'lerin başlarından beri üzerinde akademik tartışmaların yapıldığı konulardır.²⁷ Ancak verilerin elde edildiği sistematik araştırmaların yakın zamanda yürütülmesinden dolayı birçok ruh sağlığı uzmanının AY'ı bilmiyor olması muhtemeldir.²⁸ Irak ve Afganistan'da askerlerin görevlendirilmelerinin ardından kavram tekrar gündeme gelmiş ve 2009 senesinden itibaren de ivme kazanarak klinik ifadesi araştırılmaya başlanmıştır.²⁹ Sistematik bir inceleme Amerikalı gazilerin çeşitli terapilerle travma sonrası stres bozukluğu için tedavi edilmelerine rağmen %60-72'sinin tedaviden sonra travma sonrası stres bozukluğu belirtilerini göstermeye devam ettiklerini göstermektedir.³⁰ Bu nedenle AY'ın ya bu tedavilerin ele almakta başarısız olduğu travma sonrası hastalığın bir unsuru olduğu ya da bu tedavilerin etkili bir şekilde çalışmasını engelleyen bir olgu olduğu varsayılmıştır.³¹

²² Koenig vd. "Religion and psychiatry: Recent Developments in Research", 268.

²³ Koenig, "Measuring symptoms of moral injury in veterans and active duty military with PTSD" 165.

²⁴ Jamieson, Nikki vd. "Military moral injury: A concept analysis". *International Journal of Mental Health Nursing* 29 (2020), 1049-1066, 1052.

²⁵ Jones, "Moral Injury in a Context of Trauma", 127.

²⁶ Jonathan Shay, *Archilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. (Atheneum Publishers/Macmillan Publishing Co, 1994), 20.

²⁷ Örn. Matthew J. Friedman, "Post-Vietnam Syndrome: Recognition and Management". *Psychosomatics* 22/11 (1981), 931-942.

²⁸ Koenig, Harold G. vd. "Assessment of Moral Injury in Veterans and Active Duty Military Personnel With PTSD: A Review". *Front. Psychiatry* 10 (2019), 443-458, 444.

²⁹ Litz vd. "Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy", 699.

³⁰ Steenkamp, vd., 2009; akt. Jones, "Moral Injury in a Context of Trauma", 127.

³¹ Jones, "Moral Injury in a Context of Trauma", 127.

İlk olarak askerî bağlamda ele alındığında AY, muharebe operasyonlarında düşman savaşçıları veya masum sivilleri öldürme veya sakat bırakma, masumları veya diğer muhاریleri koruyamama veya başkalarının bu şekilde davrandıklarını gözlemleme durumlarında ahlaki sınırların aşılmasının ardından ortaya çıkan olumsuz duygular olarak tanımlanmaktadır. Oybirliği ile kabul edilmiş, üzerinde uzlaşmış bir tanımlı olmayan hatta yaralanma kavramının bile kullanımının tartışıldığı AY sendromu çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır.³² Richardson ve arkadaşları AY tanımları üzerine yaptıkları sistematik incelemede literatürde 12 adet farklı tanım olduğunu tespit etmişlerdir.³³ Bu tanımlar Şekil 1’de verilen tabloda yer almaktadır. Literatürde AY kavramı için bu kadar çok tanımın olması kavramın göreceli yeniliğinin, gelişen doğasının ve kavramı tam olarak anlamak, düzenlemek ve uygulamak için gösterilen klinik ve ampirik çabaların bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.³⁴

Literatürde baskın olarak yer alan ve yaygın olarak kullanılan iki tanım Jonathan Shay’e³⁵ ve Litz ile arkadaşlarına³⁶ aittir. Bu tanımlardan bireyin aktör olarak varsayıldığı ilkinde göre AY, yüksek riskli bir durumda kişinin kendisinden başka yasal yetkiye sahip biri tarafından doğru olana ihanet edilmesinin psikolojik sonucu olarak bireyde ortaya çıkmaktadır.³⁷ İkinci tanıma göre ise AY, derinden sahiplenilen ahlaki inançları ve beklentileri ihlal eden eylemlerde bulunmak, onları engellemekte başarısız olmak, onlara tanık olmak veya bu eylemler hakkında bilgi edinmektir.³⁸ AY, stresli veya travmatik bir yaşam olayının bir sonucu olarak bireyin temel ahlakına veya ahlaki dünya görüşüne verilen zarar olarak karakterize edilmektedir.³⁹

³² Jan Grimell, “Veterans, the hidden wounds of war, and soul repair”. *Spiritual Care* 7/4 (2018), 353-363, 355.

³³ Natalie M. Richardson, vd. “Defining Moral Injury amon Military Populations: A Systematic Review”. *Journal of Traumatic Stress* 33/4 (2020), 575-586, 578-579.

³⁴ Denov, Myriam “Encountering Children and Child Soldiers During Military Deployments: The Impact and Implications for Moral Injury”. *European Journal of Psychotraumatology*, 13 (2022), 1-17, 5.

³⁵ Jonathan Shay, “Moral Injury”. *Psychoanalytic Psychology* 31/2 (2014), 182-191, 183.

³⁶ Litz vd. “Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy”, 697.

³⁷ Shay, Jonathan. *Odyssey in America: Combat Trauma and the Trials of Homecoming*. (New York: Scribner, 2002); Shay, “Moral Injury”, 183.

³⁸ Litz vd. “Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy”, 697, 700.

³⁹ Yan, “The Invisible Wound: Moral Injury and Its Impact on the Health of Operation Enduring Freedom/ Operation Iraqi Freedom Veterans”, 451.

<u>Alıntı</u>	<u>Tanım: Ahlaki Yaralanma</u>
Litz vd., 2009	"...derinden sahiplenilen ahlaki inançları ve beklentileri ihlal eden eylemlerde bulunmak, onları engellemekte başarısız olmak, onlara tanık olmak veya bu eylemler hakkında bilgi edinmektir."
Shay, 2014	"...yüksek riskli bir durumda kişinin kendisinden başka yasal yetkiye sahip biri (örneğin orduda bir lider) tarafından doğru olana ihanettir."
Drescher vd., 2011	"...kişinin kendisinin veya başkasının motivasyonu veya adil ve etik bir şekilde davranma kapasitesi hakkındaki güveninde ve beklentilerinde bozulmadır. Bu yaralanma, algılanan ahlaksız eylemlere, bu tür eylemlerin durdurulamamasına veya ahlaksız eylemlerin, özellikle de insanlık dışı, zalim, ahlaksız veya şiddet içeren, başkasının acı, ıstırap veya ölümüne neden olan eylemlere tanık olunmasıyla ortaya çıkar."
Shay, 1994	"...yetiştirilen ahlaki değerlere aykırı eylemlere tanık olmak veya bunlara katılmaktan kaynaklanan 'karakterin bozulması'dır."
Shay, 2011	"...yüksek riskli bir durumda meşru otoriteye sahip birinin doğru olana ihanet etmesidir."
Jinkerson, 2016	"...kişinin kendisi veya güvendiği kişiler tarafından derin ahlaki inançlarını ihlal edildiğinin algılanmasının ardından ortaya çıkan psikolojik, varoluşsal, davranışsal ve kişilerarası sorunları içeren belirli bir travma sendromu (yani ahlaki açıdan yaralayıcı deneyimler)dir."
Brook ve Lettini, 2013	"...temel ahlaki inançları ihlal etmekten utanç, keder, anlamsızlık ve pişmanlık duygularını içeren derin bir ihlal duygusudur."
Gray vd., 2012	"...ahlaki ve etik davranış hakkında derinden tutulan inançlar ve beklentiler aşıldığında ortaya çıkan utanç, kendini sabote etme, öfke ve moral bozukluğu sendromunu tanımlamak için kullanılan bir terimdir."
Shay, 2002	"...gücü elinde tutan birinin yüksek riskli bir durumda 'doğru olana' ihanet etmesidir."
Stein vd., 2012	"...(başkasının/sivilleri öldürmek veya yaralamak, tecavüz, vahşet, [ihanet] gibi) ahlaki veya etik standartların büyük ihlali olarak algılanan eylemi [işlemek] veya eylemin [tanığı veya kurbanı olmak]tır."
Farnsworth vd., 2017	"...ahlaki acı deneyimini yönetmek, kontrol etmek veya bunlarla başa çıkmak için mahiyetli, işlevsiz ve/veya uygulanamaz girişimlerden kaynaklanan ek psikolojik, sosyal ve ruhsal ıstıraptır."
Nash ve Litz, 2013	"...mevcut sosyal ve manevi kaynaklar göz önüne alındığında, kişinin mevcut gelişim aşamasında bilgi işleme kapasitesini aşan ahlaki inanç sistemlerine yönelik bir meydan okumanın sonucudur."

Şekil 1. Literatürde yer alan AY tanımları.⁴⁰

Bir başka tanıma göre AY, utanç, keder, anlamsızlık ve temel ahlaki inançları çığnemekten dolayı pişmanlık ve vicdan azabı duymayı içeren derin bir ihlal

⁴⁰ Richardson, vd. "Defining Moral Injury among Military Populations: A Systematic Review", 578-579.

duygusudur, içsel bir çatışmadır ve ruhta meydana gelen bir yaradır.⁴¹ Bir diğer tanıma göre ise AY, savaş alanı olaylarına tanık olduktan veya bu olaylara dâhil olduktan sonra ortaya çıkan, kişinin temel insanlık duygusuna meydan okuyan suçluluk, utanç, öfke, kendini sabote etme davranışları, ilişkisel, manevi, varoluşsal sorunlar ve sosyal yabancılaşmadan oluşan bir grup semptomu yakalamaya çalışmaktadır.⁴² Bir başka tanımla ifade etmek gerekirse AY, bir kişinin ahlaki inançları ve kodları içinde veya ahlaki inançları ve kodlarının ihmal veya görev yoluyla, bir çatışma, ihlal veya ihanetten kaynaklanan varoluşsal, psikolojik, duygusal ve manevi travma olan ahlaki travmadır.⁴³

Fonksiyonel bir yaklaşımla AY, *ahlaki acı* (moral pain) deneyimini yönetmek, kontrol etmek veya bunlarla başa çıkmak için işlevsel olmayan maliyetli ve/veya işe yaramaz girişimlerden kaynaklanan genişletilmiş sosyal, psikolojik ve manevi acı olarak da tanımlanmaktadır.⁴⁴ Ahlaki yaralanmanın bu tanımı, Litz ve arkadaşlarının tanımlaması gibi yaklaşımlarda yer alan ve tartışılan kendini sabote etme, madde kullanımı, davranışsal kaçınma ve sosyal izolasyon gibi uyumsuz davranışları içermektedir. Ancak bunları, diğer sıkıntı biçimlerine karşı ahlaki acıdan kaçınma veya ahlaki acıyı kontrol etme ile bağlantılı olarak işlevsel bir şekilde özellikle tanımlanmaktadır. Çünkü ahlak doğası gereği topluluk üyelerinin ilişkilerini yöneten sosyal bir yapı olduğu için AY'nın tezahürlerinin de bireyin ilişkilerinin sayısı ile kalitesini ve bireylerin iş, okul, dinî gelenekler gibi topluluk yaşamı aktivitelerindeki anlam bulma yeteneklerini etkileyebilmektedir.⁴⁵ AY'nın teşhis edilebilmesi için potansiyel ahlaki yaralayıcı bir olay geçmişine ile birincil ve ikincil semptomlardan en az iki tanesi ve suçluluk kriterlerinin söz konusu olması gerekmektedir.⁴⁶

2. Potansiyel Ahlaki Yaralayıcı Olaylar (PAYO)

Ahlaki yaralanmaya sebep olan olay ve eylemlere "*potansiyel ahlaki yaralayıcı olaylar*" (PAYO) (potentially morally injurious events, PMIEs)⁴⁷, "*potansiyel*

⁴¹ Rita N. Brock - Gabriella Lettini, *Soul Repair: Recovering from Moral Injury after War*. (Boston, MA: Beacon Press, 2013), xiv, 1.

⁴² Joseph M. Currier vd., "Moral Injury, Meaning Making, and Mental Health in Returning Veterans". *Journal of Clinical Psychology* 00/0 (2014), 1-12, 1-2.

⁴³ Jamieson, vd. "Military moral injury: A concept analysis", 1060.

⁴⁴ Jacob K. Farnsworth vd., "A Functional Approach to Understanding and Treating Military-related Moral Injury". *Journal of Contextual Behavioral Science* 6/4 (2017), 391-397, 392, 395.

⁴⁵ Farnsworth vd., "A Functional Approach to Understanding and Treating Military-related Moral Injury", 392.

⁴⁶ Jinkerson, "Defining and Assessing Moral Injury: A Syndrom Perspective", 126.

⁴⁷ Irene J. Harris vd. , "Spiritually Integrated Interventions for PTSD and Moral Injury". *Current*

ahlaki yaralayıcı tecrübeler” (potentially morally injurious experiences, PMIEs)⁴⁸ veya *“ahlaki yaralayıcı olaylar”* (AYO) (morally injurious events, MIEs)⁴⁹ denilmektedir. PAYO, bireyin kendisinin veya başkalarının eylemleri tarafından önemli bir ahlaki değer ihlal edildiğini algıladığı yüksek riskli bir ortamda meydana gelen bir durumdur.⁵⁰ İki kategoride ele alınabilir. Birincisi ihlale dayalı PAYO, ikincisi ise ihanete dayalı PAYO’dur. İhlale dayalı PAYO’da birey kendisinin derinden sahip olduğu ahlaki inanç ve beklentilerine aykırı davranışlarda bulunarak bunları ihlal etmektedir. Kişisel olmasına rağmen daha geniş kültürel ve toplumsal ahlak, beklentiler ve neyin doğru ve adaletli kabul edildiğiyle ilişkilidir. Öldürme eylemi buna bir örnektir. İhanete dayalı PAYO’da ise başkalarının algılanan ahlaki ihlallerine tanıklık etmek veya bu ihlallerin kurbanı olmak söz konusudur. Bir tecavüze şahit olmak ve buna engel olamamak buna örnek olarak verilebilir.⁵¹

İnsanlık dışı ve zalimane her türlü eylem PAYO’nun kapsamına girmektedir. Liderler, akranlar, güvenilir siviller, önemli kişiler veya kişinin kendi ahlaki standartlarına uymaması nedeniyle kendisi tarafından gerçekleştirilen ihanet, düşman savaşıçılara kötü muamele, intikam eylemleri ve sivil mülkün amaçsızca tahrip edilmesi şeklinde orantısız şiddet, sivillerin karıştığı olaylar ve askerî cinsel travma, dost ateşi ve parçalama gibi grup içi şiddet savaş bölgelerinde bireylerde AY’ı meydana getirebilen olaylardır.⁵² Savaşlar, katliamlar, zulümler, vahşet, terör, orantısız veya gereksiz şiddet, terk edilmiş yoldaşlar, ölü bedenler, parçalanmış cesetler, sakatlamalar, eziyetler, kötüye kullanımlar, tecavüzler, acı çekmeye sebebiyet verecek her türlü eylem, öldürme ve yaralı sivillere yardım edememe AY’a neden olabilmektedir.⁵³ PAYO travmatik olaylar olarak ele alınsa

Treatment Options in Psychiatry 8/4 (2021), 1-17, 197.

⁴⁸ Victoria Williamson, “Occupational Moral Injury and Mental Health: Systematic Review and Meta-analysis”. *The British Journal of Psychiatry* 212 (2018), 339-346, 339; Philip Held vd., “Do morally injurious experiences and index events negatively impact intensive PTSD treatment outcomes among combat ceterans?” *European Journal of Psychotraumatology* 12 (2021), 1-11.

⁴⁹ Nash, vd. “Psychometric Evaluation of the Moral Injury Events Scale”, 647.

⁵⁰ Farnsworth vd., “A Functional Approach to Understanding and Treating Military-related Moral Injury”, 392, 294.

⁵¹ Denov, “Encountering Children and Child Soldiers During Military Deployments: The Impact and Implications for Moral Injury”, 5.

⁵² Nash - Litz, “Moral Injury: A Mechanism for War-related Psychological Trauma in Military Family Members”, 368.

⁵³ Kent D. Drescher vd. “An Exploration of the Viability and Usefulness of the Construct of Moral Injury in War Veterans. *Traumatology* 17/1 (2011), 8-13; Currier, Joseph M. vd. “Initial Psychometric Evaluation of the Moral Injury Questionnaire-Military Version”. *Clinical Psychology & Psychotherapy* 22 (2015a), 54-63; Flipse Vargas, Alison vd. “Moral Injury Themes in Combat Veterans’ Narrative Responses from the National Vietnam Veterans’ Readjustment Study”.

da hayati tehdit ve/veya cinsel istismar içermeyebilir.⁵⁴

Ahlaki açıdan zedeleyici, zarar verici, yaralayıcı bir olaya tepki olarak disforik (hoşa gitmeyen) ahlaki duygu ve bilişlerin (kendini kınama gibi) deneyimine ise (daha önce de değinildiği gibi) *ahlaki acı* denmektedir. Suçluluk, utanç veya öfke gibi duyguları içeren bu ahlaki acı, ister olaydan hemen sonra ister daha sonra yaşansın, PAYO'ya maruz kalmanın neticesinde ortaya çıkan patolojik olmayan doğal ve beklenen bir sonuçtur. Yani AY yaşayan herkes bir PAYO'ya maruz kalmışken, PAYO'yu veya ahlaki acıyı tecrübe eden herkeste AY gelişmeyebilir.⁵⁵ Çünkü AY bireyin inanç sistemi ve dünya görüşü ile önemli bir uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır.⁵⁶ Ayrıca AY, travmatik olay direkt olarak yaşamı ve güvenliği tehdit etmese bile ortaya çıkabilmektedir.

PAYO'yu tecrübe eden bireyler genellikle farklı şekilde davranmış olmaları gerektiğine inanmaktadırlar ve kendilerini yaptıkları veya yapmadıklarının bir sonucu olarak olumsuz bir şekilde görmektedirler.⁵⁷ PAYO'ya maruz kalmak neticesinde ortaya çıkan ve farklı seviyelerde olabilen olumsuz psikolojik sonuçlar şu şekilde belirtilmektedir: utanç, suçluluk ve iğrenme gibi yoğun olumsuz değerlendirmeler, uyumsuz bir başa çıkma stratejisi olarak bilişsel kaçınmaya güvenme, sosyal geri çekilme, kendini değersizleştirme duyguları ve anlam kaybı gibi depresyon semptomları, intihar, kaygı, düşmanlık, zayıf dayanıklılık, daha az sosyal destek.⁵⁸ PAYO'yu ve bununla ilişkili acıyı AY'dan farklı olarak açıklamak, bu deneyimlerin sonuçlarını tedavi etmekle ilgilenen klinisyenlere daha iyi rehberlik eder.⁵⁹

Traumatology 19/3 (2013), 243-250; Jennifer H. Wortmann, vd. "Spiritual features of war-related moral injury: A primer for clinicians". *Spirituality in Clinical Practice* 4/4 (2017), 249-261, 250; Timothy J. Hodgson, vd. "Moral injury, Australian veterans and the role of chaplains: An exploratory qualitative study". *Journal of Religion and Health* 60 (2021), 3061-3089, 3068-3073.

⁵⁴ Litz vd. "Defining and Assessing the Syndrome of Moral Injury: Initial Findings of the Moral Injury Outcome Scale Consortium", 2.

⁵⁵ Farnsworth vd., "A Functional Approach to Understanding and Treating Military-related Moral Injury", 392, 394-395; Denov, "Encountering Children and Child Soldiers During Military Deployments: The Impact and Implications for Moral Injury", 5.

⁵⁶ Jones, "Moral Injury in a Context of Trauma", 128.

⁵⁷ Held, "Do morally injurious experiences and index events negatively impact intensive PTSD treatment outcomes among combat ceterans?", 3.

⁵⁸ Williamson, "Occupational Moral Injury and Mental Health: Systematic Review and Meta-analysis", 344.

⁵⁹ Farnsworth vd., "A Functional Approach to Understanding and Treating Military-related Moral Injury", 396.

3. Ahlaki Yaralanmanın Semptomları

AY, etik, zihin felsefesi, epistemoloji, sosyal psikoloji, klinik psikoloji ve psikiyatri gibi disiplinlerde giderek daha fazla tartışma ve çalışma odağı haline gelmektedir. Ancak AY araştırılmaya başlanmasının ardından psikoloji bilimlerinde büyük bir ilgi görmesine karşın psikiyatri alanında yeni yeni ele alınmaktadır.⁶⁰

AY'ın klinik sonuçları temel belirtiler ve ikincil belirtiler olmak üzere iki grupta ele alınabilir. Temel semptomlar arasında suçluluk, utanç, hayatın anlamının sorgulanması veya hayatın anlamının kaybolması gibi manevi/varoluşsal çatışma ve güven kaybı bulunmaktadır. Bu birincil semptomlar ikincil semptomların gelişiminde rol oynamaktadır. İkincil semptomlar ise depresyon, kaygı, öfke, kendine zarar verme ve sosyal problemlerdir.⁶¹ AY'ın karakteristik belirtileri davranışsal, sosyal, psikolojik, kişisel, manevi ve varoluşsal semptomlar olarak da gruplandırılmaktadır. Muhtemel davranışsal ve sosyal sorunlar kişinin kendisini değersizleştirmesi, sosyal olarak kendini geri çekmesi, yabancılaşması, saldırganlaşması, suiistimal ve sosyopatidir. Psikolojik belirtiler depresyon, kaygı ve öfke duygularıyla, kişisel belirtiler kendini küçümseme, kınama, duygularından utanç, suçluluk, kendinden nefret etme ve zarar görmüş hissetmedir. Manevi ve varoluşsal belirtiler ise dinî inanç kaybı, ahlaka olan güven kaybı, anlam kaybı ve kaderciliktir.⁶² AY kavramı memnuniyetsizlik, zevk alamama ile ilişkilendirilmektedir.⁶³ AY daha ileri düzeyde tecrübe edilirse intihara meyil ortaya çıkabilmektedir. TSSB yaşayan gazilerde AY veya manevi sıkıntının eşlik ettiği durumlarda intihar riski daha çok görülmektedir. Dolayısıyla AY'ın ordu personelinde kişinin kendini yaralayıcı düşünce ve tutumları için bir risk faktörü olduğu söylenebilmektedir.⁶⁴ Manevi sıkıntı AY'ın kilit mekanizması olabilir ve tedavi edilmediğinde daha düşük dayanıklılığa, değerlere dayalı faaliyetlerden uzaklaşmaya, sosyal destek kaybına, daha şiddetli TSSB semptomlarına ve intihara neden olabilmektedir.⁶⁵ AY'ın diğer klinik belirtileri, kişinin kendisine yetersiz bakım yapması, alkol ve uyuşturucu kullanımı, başarı veya iyi duygular karşısında geri çekilmek gibi kendini sabote etme davranışları, kafa karışıklığı, şaşkınlık, yararsızlık, umutsuzluk ve kendinden nefret etmeyi gerektiren moral bozukluğu sayılabilmektedir.⁶⁶ AY

⁶⁰ Koenig vd. "Religion and psychiatry: Recent Developments in Research", 268.

⁶¹ Jinkerson, Jeremy D. "Defining and Assessing Moral Injury: A Syndrom Perspective", 122, 126.

⁶² Drescher vd., 2011; akt. Nash - Litz, "Moral Injury: A Mechanism for War-related Psychological Trauma in Military Family Members", 369.

⁶³ Held, "Do morally injurious experiences and index events negatively impact intensive PTSD treatment outcomes among combat ceterans?", 2.

⁶⁴ AnnaBelle O. Bryan vd., "Moral Injury, Suicidal Ideation, and Suicide Attempts in a Military Sample". *Traumatology* 28 (2014), 154-160, 154-155.

⁶⁵ Susannah R. Kondrath, "Moral Injury and Spiritual Distress: Clinical Applications in Interdisciplinary, Spiritually Integrated Interventions". *Current Treatment Options in Psychiatry* 9 (2022), 126-139, 130.

⁶⁶ Litz vd. "Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention

yaşayan askerler ve gaziler yenilenme ve uzlaşma yolunu görememekte, kendilerini affetmekte başarısız olabilmekte ve kendilerini kınayabilmektedirler. Ayrıca AY tecrübe eden ordu personeli kendilerini izole ederek acı çekeabilmekte, çaresiz ve umutsuz hissedebilmektedirler.⁶⁷

Bunların yanı sıra AY'ın vücut sağlığı üzerinde etkilerinin olduğunu söylemek mümkündür. Beden, AY'ı fiziksel bir saldırı olarak algılar ve ona tepki verir. Örneğin birey için yüksek risk taşıyan bir durumda meşru otoriteye sahip birinin doğru olan şeye ihanet etmesi durumu düşünülecek olursa, kişinin kalp atış hızı ve sinirim sistemi hemen yanıt verecektir. İnsan beyin/beden, zihin, sosyal aktör ve kültür sakini bir varlıktır ve bunların hiç birinin diğerine ontolojik bir önceliği yoktur.⁶⁸

Biyolojik/fiziksel yaralanma	Psikolojik/ duygusal yaralanma	Sosyal/ailevi yaralanma	Manevi yaralanma
Uykusuzluk hastalığı	Ofke ve ihanet	Eş/partner ilişkisinin kesilmesi	Ofke ve ihanet
Ülkeme refleksi	Utangaçlık, ürüntü	Çocuk-ebeven ilişkisinin kesilmesi	Utangaçlık, ürüntü
Alkol kötüye kullanımı	Kendini karşı güven kaybı	Aile ilişkisinin kesilmesi	Kendine karşı güven kaybı
Uyuşturucu bağımlılığı	Başkalarına karşı güven kaybı	Meslekteş ilişkisinin kesilmesi	Başkalarına karşı güven kaybı
Hafıza kaybı	Korku ve kaygı	Mesleki işlev bozukluğu	İnanç/inanç kaybı
Kendi kendini sabotaj etme	Ahlaki çabıyı yemeler/ yaşamak/ göz önünde tutulma	Profesyonel ilişkilerin kesilmesi	Ahlaki acı/uyumsuzluk
Kendi kendine sarız verme	Kâbuslar	Hukuki sorunlar ve disiplin sorunları	Kendini kınama
İntihar	Kumar bağımlılığı	Tepkiler/kültürel ilişkilerin kesilmesi	Manevi/varoluşsal kriz
	Cinsel/porno bağımlılığı	Sosyal yabandasma	Hiyattaki amaç kaybı
	Kendini itiraz		Kırcılık
	Öz değer kaybı		Bakım kaybı
	Depresyon		Ontolojik anlam kaybı
	İntihar düşüncesi		"Cinli/perili/hayretli" hissetmek

Şekil 2. Ahlaki yaralanmanın biyo-psiko-sosyal-manevi semptomları.⁶⁹

Koenig travma uzmanlarının araştırmaları ve yazılarına dayanarak AY sendromunu karakterize eden teorik olarak temellendirilmiş on ana boyuta işaret etmektedir. Bunların sekiz tanesi psikolojik, iki tanesi ise manevi/dinî boyuttur. Koenig'in oluşturduğu bu onlu kategoriye göre psikolojik boyutta suçluluk, utangaç,

Strategy", 701.

⁶⁷ Litz vd. "Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy", 700-701.

⁶⁸ Jonathan Shay, "Casualties". *Daedalus, The Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 140/3 (2011), 180-188, 186.

⁶⁹ Lindsay B. Carey - Timothy J. Hodgson, "Chaplaincy, Spiritual Care and Moral Injury: Considerations Regarding Screening and Treatment". *Frontiers in Psychiatry* 9, 619 (2018), 1-10, 3.

başkaları tarafından ihanete uğramak, ahlaki kaygılar, anlam/amaç kaybı, bağışlamada güçlük, güven kaybı ve kendini kınama bulunmaktadır. Manevi/dinî boyutta ise manevi/dinî mücadeleler ve dinî inanç/umut kaybı yer almaktadır.⁷⁰ Bir başka çalışmada ise AY'ın psikolojik semptomları utanç, suçluluk ve öfke olarak belirtilirken, manevi semptomları manevi mücadeleler, ahlaki kaygılar, anlam kaybı, kendini kınama, affetmede zorluk, inanç kaybı ve umut kaybı olarak kategorileştirilmektedir.⁷¹

Suçluluk, gazilerin savaş sırasında gerçekleştirilen eylemlerde veya asker arkadaşları ve masum sivilleri koruyamamaktan dolayı sıklıkla yaşadıkları duygulardandır. Böyle eylemlerin kaynağı ne olursa olsun, bu eylemler bireyde kaçınılmaz olarak suçluluk dâhil bir takım ahlaki izler bırakmaktadır. *Utanç* ise her ne kadar sıklıkla suçluluk ile eşanlamlı veya onun yerine kullanılan bir kavram olsa da aslında bu iki kavram birbirlerinden oldukça farklıdır. Utanç daha fazla öz-bilinç ve öz-görüntüleme içermektedir. Kısacası kişisel kimlikle bağlantılı bir duygudur, bir tür kişinin kendi kimliğine zarar verme şeklidir. Utanç onursuz veya uygunsuz bir iş yapmış olmanın bilincinden kaynaklanan benlikle ilgili bir duygudur. Suçluluk ise kişinin başkalarını etkileyen bir suç veya haksız bir fiil işlemesinden dolayı duyduğu pişmanlıktır. Yani utanç kişinin kendisi ile ilgiliyken, suçluluk ise başkaları ile ilgilidir. Bir kişi ya utanç ya suçluluk ya da her ikisini birden deneyimleyebilmektedir. *İhanet* duyguları AY'ın oluşumunda merkezi bir rol oynamaktadır. İhanet duygularının genellikle üç boyutu söz konusu olabilmektedir. Birincisi otorite sahibi birinin öldürme emri vermek gibi bir şekilde ihanet duygusuna yol açmasıdır. İkincisi kişinin kendine veya kendi ahlaki standartlarına ihanetidir. Üçüncüsü ise sivil hayata döndükten sonra uğruna savaşılan bir topluluğun ihanetidir.⁷²

Ahlaki kaygılar, *ahlaki değerlerin ihlali*, AY'ın temelinde bulunmaktadır. Bu ihlal, kişinin kendisi veya başkaları tarafından işlenen derinden sahiplenilen ahlaki veya etik inançların ihlallerini içermektedir. *Anlam kaybı* ve buna bağlı *varoluşsal kaygılar* da AY'ın kilit yönlerindedir. Savaş travması ile mücadele etmekte zorlanan gazilerin genellikle hayatlarında bir anlam kaybı yaşadıkları ve ruh sağlığı uzmanlarından ve özellikle de manevi danışmanlardan sıklıkla yardım istedikleri yapılan çalışmalarda tespit edilmektedir.⁷³ *Affetme zorluğu* TSSB semptomları ile güçlü bir şekilde bağlantılı olan duygulardandır. Savaş sırasında gerçekleştirilen eylemler nedeniyle askerî personelin kendisini ve başkalarını affetmesi, suçluluk,

⁷⁰ Koenig, "Measuring symptoms of moral injury in veterans and active duty military with PTSD", 160.

⁷¹ Koenig vd., 2017; akt. Michelle Pearce vd., "Spiritually Integrated Cognitive Processing Therapy: A New Treatment for Post-traumatic Stress Disorder That Targets Moral Injury". *Global Advances in Health and Medicine* 7 (2018), 1-7.

⁷² Koenig, "Measuring symptoms of moral injury in veterans and active duty military with PTSD", 160-162.

⁷³ Drescher vd., "An Exploration of the Viability and Usefulness of the Construct of Moral Injury in War Veterans", 2011, 11.

utanç ve kendini kınamak gibi AY'ların üstesinden gelmesinde anahtar rol oynamaktadır. Affetme sayesinde kişi, kendisine ihanet ettiğini düşündüğü otorite figürlerine duyduğu öfkeyi boşaltabilmektedir. Başkaları tarafından affedilmek, Tanrı'yı affetmek ve Tanrı tarafından affedilmek de önemli boyutlardır. *Güven kaybı* ihanet duygularından kaynaklanan ve AY yaşayanları sıklıkla rahatsız eden ve aile ilişkileri ile arkadaşlık ağlarını sürdürme yeteneğini engelleyen bir semptomdur. Kendini kınama ve düşük benlik saygısı da AY'ın anahtar boyutlarından. Çözümlememiş suçluluk, utanç ve kendini affetme zorluğu bu ahlaki duyguları harekete geçirmekte ve neticesinde depresyon hatta intihar meydana gelebilmektedir.⁷⁴

Başta anlam kaybı ve varoluşsal kaygılar olmak üzere psikolojik semptomlar din psikolojisi açısından önem arz etmektedir ancak AY'ın manevi ve dinî boyutu bu disiplinde özellikle merkezi bir yere sahiptir. *Dinî mücadeleler* ve *dinî inancın zayıflaması veya kaybı* AY'ın karakteristik belirtileri arasında yer almaktadır.⁷⁵ Ahlaki değerlerin köklerinin dinî öğretilerde olduğu göz önüne alındığında, AY, dinî inançla mücadele ve inanç kaybı semptomlarını içermektedir.⁷⁶ Yürütülen çalışmalar travma tecrübesi olan bireylerde dinî inançların ve uygulamaların yoğunluğunda değişiklikler yaşandığını ve bu değişikliklerin olumlu yönde olabileceği gibi olumsuz da olabildiğini göstermektedir. Dinî şüphe ve Tanrı'ya duyulan yakınlığın azalması, travma sonrası dindarlıkta azalma göstergelerindedir.⁷⁷ Anlam sistemlerini dinî ve/veya manevi hatlar boyunca organize eden savaş gazileri için PAYO, gazilerin olayların sonuçlarını sorgulamalarına ve/veya Tanrı veya daha yüksek bir güçle olan ilişkilerinde yoğun kargaşaya neden olabilmektedir. Buna karşılık askerler, dinî/manevi topluluklarında rahatsız hissedebilmekte ve başa çıkma için önemli kaynaklar olarak hizmet eden uygulamalardan ve/veya ilişkilerden uzaklaşabilmektedirler, böylelikle manevi mücadeleler, ahlaki açıdan yaralanmış birçok gazi için zihinsel sağlık sorunlarını şiddetlendirebilmekte ve hatta sürdürebilmektedir.⁷⁸ Dinî inancın yanı sıra adaletli bir dünyaya yönelik veya iyi insanların varlığına yönelik inanç kaybı da AY semptomları arasında yer almaktadır.⁷⁹

⁷⁴ Koenig, "Measuring symptoms of moral injury in veterans and active duty military with PTSD", 160-162.

⁷⁵ Koenig, vd. "Religion and psychiatry: Recent Developments in Research", 268.

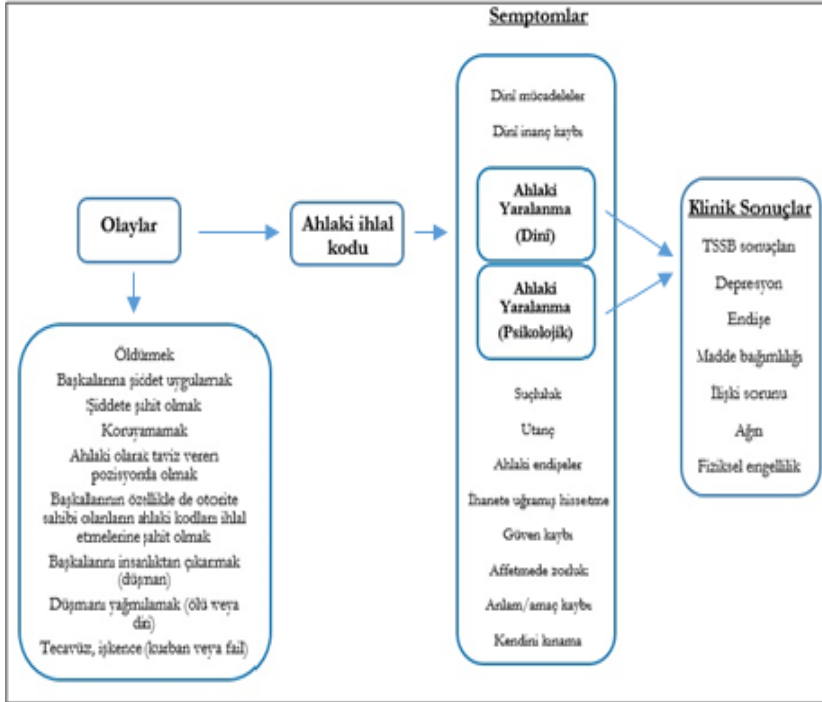
⁷⁶ Sneha Mantri vd., "Identifying Moral Injury in Healthcare Professional: The Moral Injury Symptom Scale-HP". *Journal of Religion and Health* 59 (2020), 2323-2340, 2324.

⁷⁷ Hagar ter Kuile - Thomas Ehring, "Predictors of Changes in Religiosity After Trauma: Trauma, Religiosity, and Posttraumatic Stress Disorder". *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 6/4 (2014), 353-360, 353; Julie D. Yeterian vd. "Defining and Measuring Moral Injury: Rationale, Design, and Preliminary Findings From the Moral Injury Outcome Scale Consortium". *Journal of Traumatic Stress* 00 (2019), 1-10, 9.

⁷⁸ Currier vd., "Moral Injury, Meaning Making, and Mental Health in Returning Veterans", 9.

⁷⁹ Yeterian vd. "Defining and Measuring Moral Injury: Rationale, Design, and Preliminary Findings

TSSB semptomları ile de güçlü bir şekilde ilişkili olan manevi/dinî mücadeleler iyileşmeyi engellemekte ve fiziksel sağlığı olumsuz etkilemektedir. Savaş sırasındaki travma ile ilgili manevi mücadeleler, şiddet, öldürme gibi gerçekleştirilen ve masumları korumak gibi yapılmayan eylemler nedeniyle Tanrı tarafından cezalandırılma duygularını, kişinin kendisini yoldaşlarını saldırı, yaralanma ve ölümden korumadığı için Tanrı'nın gücünü ve kontrolünü sorgulamayı içermektedir. Bunların yanı sıra, askerlik hizmetinin ardından eve dönüş sonrasında inanç topluluğu tarafından terk edilmiş hissetmek ve eğer korkunç olayların yaşanmasına izin veriyorsa Tanrı'nın insanları sevip sevmediği, onları önemseyip önemsemediği veya onlarla ilgilenip ilgilenmediği konusundaki içsel mücadeleler de manevi mücadelelerin kapsamına girmektedir. Bu tür manevi mücadeleler TSSB tedavisinde iyileşme sürecini yavaşlatmaktadır. Gaziler arasında dinî inanç kaybı ve buna bağlı olarak umut kaybı da söz konusu olmaktadır.⁸⁰



Şekil 3. Ahlaki Yaralanma, travmatik olaylar, TSSB ve eşlik eden psikolojik, davranışsal ve fiziksel sonuçlar.⁸¹

From the Moral Injury Outcome Scale Consortium”, 9.

⁸⁰ Koenig, “Measuring symptoms of moral injury in veterans and active duty military with PTSD”, 162.

⁸¹ Koenig, “Measuring symptoms of moral injury in veterans and active duty military with PTSD”, 158.

AY'dan kaynaklanan duygular ve davranışsal zorluklar özetle şu şekilde listelenebilir: Yoğun suçluluk, utanç, öfke, pişmanlık, manevi çatışma, moral bozukluğu, güven, umut, inanç ve anlam kaybı, ayrıca sosyal geri çekilme, kendini affetmede zorluk, kendine zarar verme davranışları ve artan intihar düşüncesi ve girişimleri riski.⁸² AY klinik olarak yorumlanırken dikkat edilmesi gereken bir olgudur ve yanlış kategorileştirilme riski bulunmaktadır. Mesela AY sıkıntı ile ilişkilendirildiğinde bireyin sergilediği etik davranışlar her seferinde tıbbileştirilmeyle karşı karşıya kalabilir veya bir kişi karmaşık ve üzerinde uzlaşamayan bir ikileme kaldığında duyguları klinik olarak patolojikleştirilebilir.⁸³

4. Ahlaki Yaralanma ve Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB)

Travma sonrası stres bozukluğu (TSSB), travmaya maruz kalma neticesinde ortaya çıkan bir anksiyete bozukluğudur. Bu bozukluk, engellenemeyen düşünceler ve duygularla, travmayı hatırlatan kişilerden, yerlerden veya eylemlerden kaçınmayla, olumsuz düşünce ve duygularla bağlantılıdır ve aşırı uyarılma ile karakterize olan bir rahatsızlıktır.⁸⁴ TSSB tanısı, travmatik olayların başlangıcında veya sonrasında kötüleşen uyarılma ve tepki göstermede iki veya daha fazla belirgin değişikliğin ortaya çıkmasıyla konmaktadır. Bu değişiklikler sinirli davranışlar ve öfke patlamaları, insanlara veya nesnelere karşı sözlü veya fiziksel saldırganlık, pervasız veya kendine zarar veren davranışlar, aşırı uyarılmışlık hali, abartılı irkilme tepkisi, konsantrasyon sorunları, uyku bozuklukları, uykuya dalmada veya uykuda kalmada zorluk veya huzursuz uykudur. Bunlar işlevsel yetersizliğe neden olan temel korku/travma temelli semptom kümesine dayanmaktadır.⁸⁵ Savaşlar, olumsuz çocukluk deneyimleri, cinsel ve fiziksel saldırılar, doğal afetler ve benzeri travmalar TSSB'yi tetiklemektedir.⁸⁶

TSSB için geleneksel tanı kriterleri arasında bulunmayan suçluluk, utanç, ahlaki tutum ve davranışlarda olumsuz değişiklikler, maneviyatta değişiklikler, manevi varoluşsal konular, duygusal sıkıntı, affetmede zorluk, başkalarına güvenme yeteneğinde azalma, sosyal problemler gibi deneyimler askerî personel ve gaziler arasında tespit edilince travmatologlar tarafından yeni bir alternatif model olan AY önerilmiştir.⁸⁷ Kısacası TSSB'nin mevcut tanımları savaşın ahlaki

⁸² Wesley H. Fleming, "Complex Moral Injury: Shattered Moral Assumptions". *Journal of Religion and Health* 61/2 (2022), 1022-1050.

⁸³ Jones, "Moral Injury in a Context of Trauma", 128.

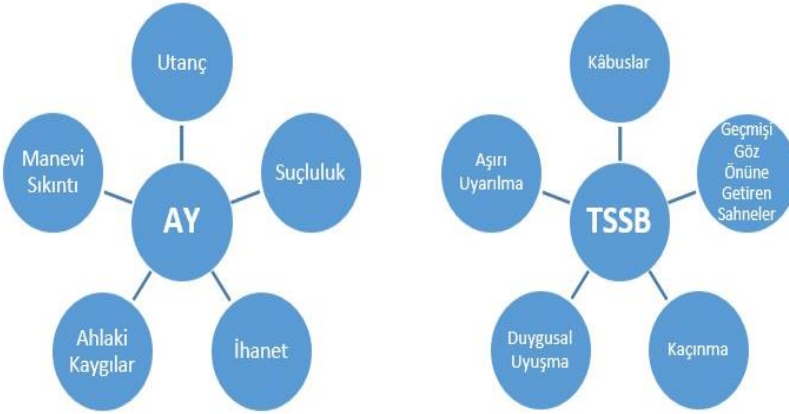
⁸⁴ Harris vd., "Spiritually Integrated Interventions for PTSD and Moral Injury", 197.

⁸⁵ Koenig, "Measuring symptoms of moral injury in veterans and active duty military with PTSD", 158.

⁸⁶ Gray vd., 2004; akt. Harris vd., "Spiritually Integrated Interventions for PTSD and Moral Injury", 197.

⁸⁷ Bryan vd., "Moral Injury, Suicidal Ideation, and Suicide Attempts in a Military Sample", 154, 158.

olarak yaralayıcı yönlerini yeterince kapsamamaktadır.⁸⁸ Ruh sağlığı uzmanları ve manevi danışmanlar artan bir şekilde bir teşhis olarak TSSB'nin derin kişisel ve acı verici ahlaki çatışmaları açıklayamayacağı fikrini savunmaktadırlar.⁸⁹ TSSB ile AY'nın semptomları arasında bazı örtüşmeler olsa da ikisi de kendilerine özgü karakterleri olan iki farklı kavramdırlar.⁹⁰ AY, TSSB değildir ve aynı zamanda TSSB gibi yerleşik bir tanısı da yoktur. AY, TSSB ve diğer psikiyatrik durumlardan ayırt edilmesi, birey üzerindeki farklı boyutlarda ortaya çıkan etkilerinin incelenmesi ve tedaviye yanıtının belirlenmesi için daha fazla üzerinde çalışılması gereken bir sendromdur.⁹¹



Şekil 4. Ahlaki yaralanma ve travma sonrası stres bozukluğu temel semptomları.

TSSB teşhislerinden birisi doğrudan veya dolaylı olarak hayatı tehdit eden bir unsura veya cinsel şiddete maruz kalmaktır. Ancak bu maruziyet, AY için mutlaka olması gereken bir şart değildir. Ayrıca TSSB geleneksel olarak kişisel güvenlik korkusu, tehlike, mağduriyet ve patoloji kaynaklı bir bozukluk iken⁹² AY'nın birincil itici gücü utanç duygusudur; burada sosyal normları ihlal etmekten dolayı duyulan bir utanç söz konusudur ve patolojik değil tamamen

⁸⁸ Drescher vd., 2011; akt. Nash, - Litz, "Moral Injury: A Mechanism for War-related Psychological Trauma in Military Family Members", 368; Nash, vd. "Psychometric Evaluation of the Moral Injury Events Scale", 647.

⁸⁹ Denov, "Encountering Children and Child Soldiers During Military Deployments: The Impact and Implications for Moral Injury", 2.

⁹⁰ Bryan vd., "Moral Injury, Suicidal Ideation, and Suicide Attempts in a Military Sample", 155.

⁹¹ Koenig, "Measuring symptoms of moral injury in veterans and active duty military with PTSD", 158.

⁹² Brett T. Litz - Patricia K. Kerig, "Introduction to the Special Issue on Moral Injury: Conceptual Challenges, Methodological Issues, and Clinical Applications". *Journal of Traumatic Stress* 32/2 (2019), 341-349, 344.

sağlıklı ahlaki bir sonuçtur.⁹³ TSSB olan bireyler aynı zamanda AY'dan mustarip olabilirler, ancak AY yaşayan bireyler mutlaka tüm TSSB semptomlarını göstermek zorunda değildirler. AY'ın tanıtılması, TSSB'nin yerini almaz, aksine onu tamamlar, böylelikle de günümüz savaşının benzersiz gerçeklerine ve sonrasında yaşananlara değinmek için hayati olan ahlaki bileşenler konuya dâhil edilmiş olur.⁹⁴

<u>AY</u>	<u>Ortak Noktalar</u>	<u>TSSB</u>
Yaşamı tehdit eden olaylarla ve durumlarla daha az ilişkili	Öfke	Yaşamı tehdit eden olaylarla ve durumlarla daha fazla ilişkili
Derinden sahiplenilen ahlaki inançların ihlali	Depresyon	Kişilik ihlali (yaralanma olmak)
Manevi/dini odak (Tanrı yok, amaç yok)	Endişe	Geçmiş göz önüne getiren sahneler
Vicdan ihlali	Alkol veya uyuşturucu ile kendi kendine tedavisi	Aşırı uyanık
Kimlik/varoluş odaklı	Güvensizlik	Aşırı tetaykuz
Duygusal etkiler –	Sosyal sorunlar/geri çekilme	Korku tepkisi
Kendini iyi veya değerli hissetmeme	Kendine olumsuz bakış	Kaçınma (yeniden yaralanma)
Keder/üzüntü/pişmanlık/ihanete uğramış hissetmek	İntihar	Daha fazla araştırma ve fikir birliği
Kendini suçlama, suçluluk ve utanç	İğrenme	Tamı kriterleri
Kendini kinama/kendini sabote etme	Kâbuslar/ rahatsız uyku	
Yabancılaşma/izolasyon		
Affedilemezlik (kendini/başkalarını)		
Daha az araştırma		
Daha az fikir birliği		

Şekil 5. Ahlaki yaralanma ve travma sonrası stres bozukluğunun ayırt edici ve ortak özellikleri.⁹⁵

TSSB'ye onunla örtüşen AY eşlik ettiğinde TSSB daha derinden sarsıcı hale gelmekte ve tedavisi daha uzun sürmektedir.⁹⁶ AY, TSSB'ye odaklanan ruh

⁹³ Farnsworth vd., "A Functional Approach to Understanding and Treating Military-related Moral Injury", 392.

⁹⁴ Denov, "Encountering Children and Child Soldiers During Military Deployments: The Impact and Implications for Moral Injury", 6.

⁹⁵ Jamieson, vd. "Military moral injury: A concept analysis", 1052.

⁹⁶ Harris vd., "Spiritually Integrated Interventions for PTSD and Moral Injury", 198.

sağlığı uzmanları tarafından sıklıkla göz ardı edilmekte ve ihmal edilmektedir.⁹⁷ Eğer fark edilmez ve ele alınmazsa, AY, TSSB'nin psikolojik ve farmakolojik olarak etkili bir şekilde tedavi edilmesine engel teşkil edebilmektedir.⁹⁸

5. Ahlaki Yaralanma ve Vicdan Azabı

AY ile bağlantılı olan kavramlardan bir diğeri vicdan azabıdır. Vicdan, vicdanlı, vicdan sahibi, vicdansız, vicdan azabı, vicdani rahatsızlık duymak ifadeleri Türk dilinde yaygınlıkla kullanılmaktadır. İnsan kendisinin veya başkalarının eylemleri ve davranışları karşısında “vicdan azabı duydum” veya “vicdanım sızladı” ifadelerini kullanabilir ve “çirkin bir eylemi gerçekleştirmekten çekindiği zaman “vicdanım el vermedi” diyerek duygularını ifade eder”.⁹⁹ Ahlaki bilgi ve şuura duygunun da dâhil olması ile ahlaki vicdan ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁰ Arapça v-c-d fiilinden türeyen ve mastar halini alan vicdan kelimesi “çoşkunluk, aşk sarhoşluğu, duyarlılık, his, niyet” olarak Türkçeye çevrilmektedir¹⁰¹ ve Arapçadan Türk diline çevrilirken anlam daralmasına uğramaktadır.¹⁰² Vicdan, “kişiyi kendi davranışları hakkında bir yargıda bulunmaya iten, kişinin kendi ahlak değerleri üzerine dolaysız ve kendiliğinden yargılama yapmasını sağlayan güç”tür.¹⁰³ Vicdan azabı ise “yapılan bir işten dolayı duyulan acı, üzüntü” ve vicdan azabı çekmek veya duymak da “yapılan bir işten dolayı üzülmek, pişmanlık duymak” anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁴

Vicdan, süper ego ve ahlaki bir otorite olarak bireyi etkileyebilmektedir.¹⁰⁵ Vicdan, neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair bilgi sağlayan bilişsel yeti ile zorunluluk, pişmanlık, vicdan azabı gibi duyguları içeren duygusal yetinin bir birleşimi gibi görünmektedir.¹⁰⁶ Suçluluk duyguları, vicdan azabı (remorse, pangs of conscience) denilen bir tür acı içermektedir¹⁰⁷ ve “kişinin belli bir

⁹⁷ Koenig, Harold G. vd. “Assessment of Moral Injury in Veterans and Active Duty Military Personnel With PTSD: A Review”, 444.

⁹⁸ Koenig, vd. “Religion and psychiatry: Recent Developments in Research”, 268.

⁹⁹ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/18 (2003), 138.

¹⁰⁰ Yaşar Türkben. “Erol Güngör’ün Vicdan Anlayışı”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi TAED* 42 (2010), 330.

¹⁰¹ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 963.

¹⁰² Kasapoğlu, “Kur’an’a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri”, 131.

¹⁰³ Güncel Türkçe Sözlük, “Vicdan” (Erişim 18 Aralık 2022).

¹⁰⁴ Güncel Türkçe Sözlük, “Vicdan Azabı”, “Vicdan Azabı Çekmek (Duymak)” (Erişim 18 Aralık 2022).

¹⁰⁵ Sigmund Freud. *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*. Çev. Banu Büyükkal - Saffet Murat Tura. İstanbul: Metis Yayınları, 2012, 17.

¹⁰⁶ Peter Fuss, “Conscience”, *Ethics* 74/2 (1964), 111.

¹⁰⁷ Antony Vergote, *Religion, Belief and Unbelief: A Psychological Study* (Amsterdam, Atlanta: Leuven

duruma bağlı olmaksızın devam ede gelen pişmanlık ve vicdan azabı hali” kronik suçluluk olarak ifade edilmektedir”.¹⁰⁸ Bireyde ahlaki veya vicdani yozlaşma, körleşme ve kayıtsızlığın, vicdansızlığın aksine vicdan azabı duygusu bulunabilmektedir. Vicdan azabı deruni içsel ahlaki bir yaptırımdır.¹⁰⁹ Vicdan azabının benzeri bir ifade de vicdan yaraları şeklinde literatürde geçmektedir. Baskı altında kalarak veya çeşitli olaylara tanıklık etmek neticesinde yaşam ve ölüm arasında bir tercih yapmak durumunda kalan ordu personelini olayın sonrasında saran ve ömür boyu sürebilen, yalnızca kendilerini değil ailelerini etkileyen ve hatta tedavi edilmediğinde nesiller boyu aktarılabilen vicdan yaraları (wounds of conscience) veya ruh yaraları (soul wounds) da AY olarak isimlendirilmektedir.¹¹⁰ “Utanç, keder, anlamsızlık ve temel ahlaki inançları çığnemekten dolayı pişmanlık ve vicdan azabı duymayı içeren derin bir ihlal duygusu, içsel bir çatışma ve ruhta meydana gelen bir yara”¹¹¹ şeklindeki AY tanımının içerisinde de geçmektedir. Günahkârlık, suçluluk, utanç, mahcubiyet, pişmanlık, huzursuzluk gibi kavramlarla ilişkili olan vicdan azabı olgusu, AY’ın neden olabileceği duygular arasında sayılmaktadır. AY konusu ele alındığında vicdan azabı belki de akla gelen ilk Türkçe ifadedir. AY ile vicdan azabı kavramları karşılaştırıldığında ise AY’ın vicdan azabını da bünyesinde barındıran daha geniş bir kapsama sahip olan genel bir şemsiye terim olduğu söylenebilir.

6. Ahlaki Yaralanmanın Ortaya Çıktığı Alanlar

AY olgusu daha önce de değinildiği gibi aktif görev yapan veya emekli ordu personeli ve savaş gazileri ile yürütülen çalışmalar sırasında ortaya çıkan ve genellikle savaş tecrübesi olan askerlerin ahlaki kodlarını ihlal eden olay ve eylemleri gerçekleştirmeleri veya bunlara şahit olmaları neticesinde kendilerinde ortaya çıkan etkiler şeklinde araştırılan bir konudur.¹¹² AY konusu

University Press, 1997), 100.

¹⁰⁸ Z. N. Quiles – J. Bybee. “Chronic and Dispositional Guilt: Relations to Mental Health, Prosocial Behavior, and Religiosity”, *Journal of Personality Assessment* (1997) akt. Çetin, 2018, 31-32.

¹⁰⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 1946), 158.

¹¹⁰ Nancy J. Ramsay - Carrie Doehring. *Military Moral Injury and Spiritual Care: A Resource for Religious Leaders and Professional Caregivers*. Saint Louis, Missouri: Chalice Press (2019).

¹¹¹ Brock - Lettini, *Soul Repair: Recovering from Moral Injury after War*, xiv, 1

¹¹² Brock - Lettini, *Soul Repair: Recovering from Moral Injury after War*; Nash, - Litz, “Moral Injury: A Mechanism for War-related Psychological Trauma in Military Family Members”; Litz vd. “Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy”; Shay, “Moral Injury”; Pearce vd., “Spiritually Integrated Cognitive Processing Therapy: A New Treatment for Post-traumatic Stress Disorder That Targets Moral Injury”; Griffin, Brandon vd. “Moral Injury: An Integrative Review”. *Journal of Traumatic Stress* 32/3 (2019), 350-362; Richardson, vd. “Defining Moral Injury among Military Populations: A Systematic Review”.

üzerine askerî personelin yanı sıra yakınları ve aile üyeleri ile yürütülen çalışmalara da literatürde rastlanmaktadır.¹¹³ Polis mesleği de AY'ın tecrübe edildiği alanlardandır.¹¹⁴ AY polisin travmatize olmasına neden olabilmektedir.¹¹⁵

Askerî bağlamın ötesinde farklı alanlarda da AY konusunun önemli olabileceği vurgulanmaktadır. Ancak bu farklı alanlarda PAYO'nun psikolojik etkileri yürütülen çalışmaların azlığı veya henüz yürütülen çalışmaların olmaması nedeniyle pek açık değildir.¹¹⁶ Standartları ihlal etmek, bireyi derinden etkileyen bir travmanın yaşanmadığı durumlarda da AY'a neden olabilmektedir. Dolayısıyla sağlık personellerinin (hayati) bir karar almalarını gerektiren durumlarda da AY ortaya çıkabilmektedir. Özellikle de felaketler sırasında ve kriz dönemlerinde (COVID-19 pandemisinde olduğu gibi) kişisel sıkıntılar ve kısıtlı durumlar altındayken az zaman ve bilgi ile kritik kararların alınması gerekebilmektedir.¹¹⁷ Tıbbi ortamlarda sağlık personelinin ahlaki ve etik inançlarından ödün verdikleri durumlara zorlanmaları ve bunun hastanın zarar görmesi veya ölümüyle sonuçlanması AY'ı kaçınılmaz kılmaktadır. Bu tür ahlaki açıdan yaralayıcı deneyimler, günümüzde artık salgın boyutuna ulaşan bir durum olan klinisyen tükenmişliğine fark edilmeyen derecede olumsuz katkılarda bulunuyor olabilir.¹¹⁸ Bu nedenle AY karşısında savunmasız kalabilen doktorlar ve hemşireler üzerinde çalışmaların yapılması önem arz etmektedir.¹¹⁹ Doktorlar, hemşireler ve tıp öğrencileri gibi sağlık hizmeti personeli araştırmalara konu olmaya başlamıştır.¹²⁰

¹¹³ Nash, - Litz, "Moral Injury: A Mechanism for War-related Psychological Trauma in Military Family Members".

¹¹⁴ Koenig, Harold G. vd. "Assessment of Moral Injury in Veterans and Active Duty Military Personnel With PTSD: A Review", 444.

¹¹⁵ Konstantinos Papazoglou - Brian Chopko, "The role of Moral Suffering (Moral Distress and Moral Injury) in Police Compassion Fatigue and PTSD: An Unexplored Topic". *Frontiers in Psychology* 8 (1999) (2017), 1-5.

¹¹⁶ Williamson, "Occupational Moral Injury and Mental Health: Systematic Review and Meta-analysis", 339.

¹¹⁷ Maguen, - Griffin, "Research Gaps and Recommendations to Guide Research on Assessment, Prevention, and Treatment of Moral Injury Among Healthcare Workers", 1.

¹¹⁸ Koenig, vd. "Religion and psychiatry: Recent Developments in Research", 268.

¹¹⁹ Eric W. Ford, "Stress, Burnout, and Moral Injury: The State of the Healthcare Workforce". *Journal of Healthcare Management* 64/3 (2019), 125-127, 125-126.

¹²⁰ Esther Murray vd., "Are Medical Students in Prehospital Care at Risk of Moral Injury?" *Emergency Medicine Journal* 35 (2018), 590-594; Ford, "Stress, Burnout, and Moral Injury: The State of the Healthcare Workforce"; Kopacz, Marek S. vd. "It's Time to Talk About Psychian Burnout and Moral Injury". *Lancet Psychiatry* 6/11 (2019), e28; Sneha Mantri vd., "Identifying Moral Injury in Healthcare Professional: The Moral Injury Symptom Scale-HP". *Journal of Religion and Health* 59 (2020), 2323-2340, 2324; Wang Zhizhong vd., "Psychometric Properties of the Moral Injury

Farklı gruplar arasında da AY'ya rastlamak mümkündür. Dinî liderler de AY'a maruz kalabilmektedir.¹²¹ AY'ın görüldüğü gruplardan bir diğeri ise öğretmenlerdir.¹²² Yangın, tıbbi, tehlikeli madde veya benzer acil durumlara müdahale eden meslek görevlerinden olan itfaiyeciler, kolluk görevlileri, sağlık görevlileri, acil tıp teknisyenlerini kapsayan ilk müdahale görevlileri ve gazeteciler de PAYO'ya maruz kalan bireyler oldukları için AY tecrübe edebilmektedirler.¹²³

AY ile yüz yüze olan ahlaki açıdan yaralayıcı durumlarla ve travmatik olaylarla karşılaşan bir diğeri grup ise mülteciler ve sığınmacılardır. Bu grupların olumsuz tecrübeleri arasında umutsuz tehlikeli yolculuklar, açgözlü kaçakçılar, aile üyelerinin ölümleri, şiddet ve cinsel taciz riskleri, insanlık dışı hapis, ileri derecede engelli çocukların ebeveynlerinden zorla ve süresiz bir şekilde ayrılması bulunmaktadır. Bu gibi olağanüstü insan ıstırabı ile ilgili hikâyeleri haber yapan gazeteci ve haberciler de AY tehlikesine maruz kalmaktadırlar.¹²⁴ Ayrıca cinsel saldırı, kürtaj, doğal afetler, ciddi kazalar gibi derin travmaların ardından bireylerde AY'ın meydana gelebildiği anlaşılmaktadır.¹²⁵ Ordu dışındaki bağlamlarda AY kavramı asker ve gaziler üzerine yapılan çalışmalara nispeten çok az çalışılmıştır. Mevcut araştırmalarda sosyo-politik güçlerin, otorite yapılarının ve kurum faktörlerinin özellikle ihanet içeren PAYO'nun koşullarına hangi açılardan katkıda buldukları vurgulanmaktadır. Ordu dışındaki kurumlarda ve bağlamlarda da bu unsurların incelenmesi ile AY olgusunun daha fazla açıklanması gerekmektedir.¹²⁶

Symptom Scale Among Chinese Health Professionals During the COVID-19 Pandemic". *BMC Psychiatry* 20, 556 (2020), 1-10; Koenig, Harold G. - Al Zaben, Faten "Moral Injury: An Increasingly Recognized and Widespread Syndrome". *Journal of Religion and Health* 60/5 (2021), 2989-3011; Sneha Mantri vd., "Prevalence and Predictors of Moral Injury Symptoms in Health Care Professionals". *The Journal of Nervous and Mental Disease* 209/3 (2021), 174-180; Zhizhong Wang, vd. "Moral Injury in Chinese Health Professionals During the COVID-19 Pandemic". *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 14/2 (2022), 250-257.

¹²¹ Talya Greene vd. "Psychological trauma and moral injury in religious leaders during COVID-19". *Psychol Trauma* 12/S1 (2020), 143-145.

¹²² Joseph M. Currier vd. "Morally Injurious Experiences and Meaning in Salvadorian Teachers Exposed to Violence". *Psychological Trauma: Theory, Research, and Policy* 7/1 (2015b), 24-33.

¹²³ Williamson, "Occupational Moral Injury and Mental Health: Systematic Review and Meta-analysis", 339.

¹²⁴ McDonald, Joseph. "What is Moral Injury?: Current Definitions, Perspectives, and Context". Brad E. Kelle (ed.), *Moral Injury: A Guidebook for Understanding and Engagement*. (London: Lexington Books, 2020), 7-20, 16.

¹²⁵ Koenig, vd. "Religion and psychiatry: Recent Developments in Research", 268; Koenig, - Al Zaben, "Moral Injury: An Increasingly Recognized and Widespread Syndrome", 2996.

¹²⁶ Coady, Alanna vd. "The Emergence and Development of the Concept of Moral Injury". Brad E. Kelle

7. Ahlaki Yaralanmanın Ölçümü

Bir olayın ahlaki yaralanma kriterlerini ne zaman karşıladığı konusunda henüz bir eşik belirlenememiştir. Çünkü mevcut derecelendirme ölçekleri hala değerlendirilme aşamasındadır.¹²⁷ Bugüne kadar geliştirilmiş ve sıklıkla kullanılan bazı ölçekler şunlardır:

Ahlaki Yaralanma Olayları Ölçeği (The Moral Injury Events Scale, MIES). William P. Nash ve arkadaşları tarafından geliştirilen bu ölçek 9 maddelidir.¹²⁸ Ölçeğin soruları ahlaki olarak yanlış olan şeylere şahit olma, ahlaki değerleri ihlal eden şekillerde davranma veya bir zamanlar güvenilen başkaları tarafından ihanete uğrama hissi ile ilgili maddeler içermektedir. Bu ölçek klinisyen ve araştırmacıların askerî bir bağlamda derinden benimsenen ahlaki inançlarla çelişme potansiyeli olan olaylara maruz kalmayı ölçmelerini sağlayan bir araçtır. Bu araç, AY'ın biyolojik, psikolojik, sosyal ve manevi sonuçlarını değerlendirmek için gerekli bir öncül olan bu tür savaş bölgesi deneyimlerinin yaygınlığını ve algılanan yoğunluğunu ölçmek için kullanılabilir.¹²⁹

Ahlaki Yaralanma Anketi (The Moral Injury Questionnaire, MIQ-M). Joseph M. Currier ve arkadaşları tarafından geliştirilen bu değerlendirme aracı 19 maddeli bir ankettir, AY olaylarını ve semptomlarını ölçmektedir.¹³⁰ AY'ın varlığını tespit edebilmek için işe yaramakta ancak AY'ın derinliğinin anlaşılması ve tedaviye yanıt olarak AY semptomlarındaki değişikliklerin takip edilmesi için veri sağlayamamaktadır.¹³¹

Ahlaki Yaralanma Semptom Ölçeği-Ordu Versiyonu (The Moral Injury Symptom Scale-Military Version, MISS-M). 45 maddeli bir ölçektir. AY olaylarını değil, AY semptomlarını değerlendirmektedir. Özellikle AY'ın manevi/dinî göstergelerini ölçmektedir. Dolayısıyla AY'ın hem psikolojik hem de manevi/dinî semptomlarını değerlendiren ilk çok boyutlu ölçektir. Klinik uygulamada ve tedavilerin etkinliğini inceleyen araştırmaların yürütülmesinde semptom şiddetini değerlendirmek için güvenilir ve geçerli bir ölçektir.¹³² AY'ın semptomlarını kapsamlı bir şekilde en ince

(ed.), *Moral Injury: A Guidebook for Understanding and Engagement*. (London: Lexington Books, 2020), 21-32, 30.

¹²⁷ Jones, "Moral Injury in a Context of Trauma", 128.

¹²⁸ Nash, vd. "Psychometric Evaluation of the Moral Injury Events Scale".

¹²⁹ Nash, vd. "Psychometric Evaluation of the Moral Injury Events Scale", 650, Bryan vd., "Moral Injury, Suicidal Ideation, and Suicide Attempts in a Military Sample", 155.

¹³⁰ Currier, vd. "Initial Psychometric Evaluation of the Moral Injury Questionnaire-Military Version".

¹³¹ Koenig, Harold G. vd. "Screening for Moral Injury: The Moral Injury Symptom Scale-Military Version Short Form". *Military Medicine* 183 (2018), 659-665, 660.

¹³² Koenig, "Measuring Symptoms of Moral Injury in Veterans and Active Duty Military With PTSD", 157.

ayrıntısına kadar incelemesine ve sağlam psikometrik özelliklere sahip olmasına rağmen uzunluğu klinik uygulamalarda kullanımını azaltmaktadır.¹³³

Ahlaki Yaralanma Semptom Ölçeği-Ordu Versiyonu Kısa Form (The Moral Injury Symptom Scale-Military Version Short Form, MISS-M-SF). 45 maddeli uzun versiyonun belirtilen nedenden dolayı kullanımının kısıtlı olmasına binaen kısaltılması ile elde edilen 10 maddeli yeni ölçektir. Bu haliyle sınırlı zamanı olan klinisyenler ve araştırmacılar için AY'ı kapsamlı bir şekilde değerlendirebilecek kısa bir ölçeğin gerektiği klinik ve araştırma alanlarında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ayrıca AY ile intihar riski arasında bulunan yüksek korelasyona dayanarak kullanımı kolay kısa bir tarama aracının klinisyenlere sağlanması intiharı önleme ve uygun müdahalelere yönlendirme için önemli bir adımdır. Bu ölçek klinisyenlerin tedaviye yanıtı izlemek için AY semptomlarının şiddetini zaman içinde değerlendirmelerine de olanak tanımaktadır.¹³⁴

Ahlaki Yaralanma İfadeleri Ölçeği-Ordu Versiyonu (The Expressions of Moral Injury Scale - Military Version, EMIS-M). Askerî topluluklarda AY'ın uyarı veren işaretlerinin değerlendirilmesi için güvenilir ve geçerli bir araç sağlamak üzere geliştirilen bir ölçektir. Bu ölçek AY olaylarının muhtemel bilişsel ve duygusal sonuçları ile genellikle bu tür ahlaki tepkileri takip eden uyumsuz davranışları tespit etmektedir. Genel olarak ölçeğin maddeleri inançlara/tutumlara, duygulara ve davranışlara bağlı olarak kendine ve başkalarına yönelik semptomlara bölünmüştür.¹³⁵

Ahlaki Yaralanma Sonuç Ölçeği (The Moral Injury Outcome Scale, MIOS). Utançla ilgili ve güven ihlaliyle ilgili iki faktörde 7'şer tane olmak üzere toplam 14 maddeden oluşmaktadır. Amerika, Birleşik Krallık, İsrail, Avustralya ve Kanada'da aktif görev yapmakta olan hizmet üyeleri ve gazilerle çalışan araştırmacılar, (aralarında psikologlar, sosyal hizmet uzmanları, ruh sağlığı hemşirelerin bulunduğu) klinisyenler ve din görevlilerinden oluşan bir konsorsiyum ile yürütülen ve yıllar süren çalışma neticesinde geliştirilen bir ölçektir. Araştırmanın katılımcıları ile nitel mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Hizmet üyeleri ve gazilerden PAYO'nun inançlarını, duygularını ve davranışlarını nasıl değiştirdiklerini tanımlamaları istenmiştir. Zihinsel ve manevi sağlık hizmeti sağlayanlardan da AY'dan muztarip olan hizmet üyeleri ve gazilerin sorunlarını ve mücadelelerini anlatmaları istenmiştir.¹³⁶

¹³³ Koenig vd. "Screening for Moral Injury: The Moral Injury Symptom Scale-Military Version Short Form", 660.

¹³⁴ Koenig vd. "Screening for Moral Injury: The Moral Injury Symptom Scale-Military Version Short Form", 663-664.

¹³⁵ Currier, Joseph M. vd. "Development and Evaluation of the Expressions of Moral Injury Scale-Military Version". *Clinical Psychology & Psychotherapy* 25 (2017), 474-488, 476.

¹³⁶ Litz vd. "Defining and Assessing the Syndrome of Moral Injury: Initial Findings of the Moral Injury

8. Ahlaki Yaralanmada Yaklaşımlar ve Tedaviler

AY'dan kurtulma ve tedavi olma, bireylerin ahlaki acılarıyla kurdukları ilişkilerdeki ve bu acılara davranışsal olarak tepki verme şekillerindeki bir değişikliği içermektedir. Böylelikle *ahlaki iyileşme* (moral healing) gerçekleşmektedir. Bu süreçte geçmişteki ahlaki yanlışların gerçekliği kabul edilir, ahlaki acıya ve ilişkili bilişlere insan deneyiminin bütünü olarak değil bir parçası olarak bakılır.¹³⁷ AY, araştırılmaya başlanmasının ardından psikoloji biliminde büyük bir ilgi görmesine karşın psikiyatri alanında yeni yeni ele alınmaktadır. TSSB ve depresif bozukluklar için verilen tedaviler, AY için yetersiz kalabilmekte¹³⁸ hatta AY semptomlarını daha da kötüleştirebilmektedir.¹³⁹ Psikoloji ve pastoral bakım alanlarında henüz sağlam kanıtlar elde edilmemiş olmasına rağmen AY'ı hedefleyen psikoterapötik müdahaleler geliştirilmekte, test edilmekte, kullanılmakta ve tedavinin aciliyeti vurgulanmaktadır. Bunun nedeni, TSSB'nin geleneksel tedavilere zayıf yanıt vermesi ve AY semptomlarının TSSB tedavisini kısmen de olsa bloke etmesidir. AY semptomlarında azalma meydana gelmesi ile psikiyatrik bir rahatsızlık olan TSSB'nin geleneksel psikolojik ve farmakolojik tedavilere yanıtının hızlanabileceği ifade edilmektedir.¹⁴⁰ Nitekim AY, tedavi gerektiren toplu semptomatik bir yaralanmadır.¹⁴¹

AY tedavisinde kullanılmak üzere çeşitli modeller geliştirilmektedir. Amerika'da AY'a müdahale etme konusunda Kabul ve Kararlılık Terapisi ve Uyarlanabilir Anlatım gibi özel tedaviler geliştirilmiştir. İngiltere'de ise klinisyenler Travma Odaklı Bilişsel Davranışçı Terapi kullanmaktadır.¹⁴² Diğer geliştirilmiş olan müdahalelerin arasında Travma Bilgisi Suçluluk Azaltma Terapisi bulunmaktadır. AY tedavisi için geliştirilen bir modelde ise güven inşası, ahlaki yaralayıcı olayların detaylı anlatımı, şefkatli bir ahlaki otorite ile hayali diyalog, suç

Outcome Scale Consortium", 13.

¹³⁷ Farnsworth vd., "A Functional Approach to Understanding and Treating Military-related Moral Injury", 394.

¹³⁸ Kent D. Drescher vd. "An Exploration of the Viability and Usefulness of the Construct of Moral Injury in War Veterans". *Traumatology* 17/1 (2011), 8-13; Shira Maguen - Kristine Burkman. "Combat-related Killing: Expanding Evidence-based Treatments for PTSD". *Cognitive and Behavioral Practice* 20/4 (2013), 476-479, 476; Maria M. Steenkamp vd. "Psychotherapy for Military-Related PTSD A Review of Randomized Clinical Trials". *JAMA The Journal of the American Medical Association* 314/5 (2015), 489-500, 497.

¹³⁹ Jamieson, vd. "Military moral injury: A concept analysis", 1062.

¹⁴⁰ Koenig vd. "Screening for Moral Injury: The Moral Injury Symptom Scale-Military Version Short Form", 664.

¹⁴¹ Jinkerson, Jeremy D. "Defining and Assessing Moral Injury: A Syndrom Perspective", 126.

¹⁴² Jones, "Moral Injury in a Context of Trauma", 128.

paylaşmak, telafi etmek veya telafi arayışı ve kabul gibi adımları bulunmaktadır.¹⁴³ Psikodinamik terapi PAYO'ya odaklanmakta ve kendiliğın keşfi yolunda suçluluk ve utancın ele alınmasında rol oynayabilmektedir.¹⁴⁴ Geliştirilen psikoterapilerden birisi olan işlevsel eğilimli Kabul ve Kararlılık Terapisi (KKT)¹⁴⁵, AY için uyumlu olduğu düşünölen tanılar arası terapötik bir yaklaşımdır. Çok çeşitli endişeleri, semptomları ve teşhisleri ele almak üzere tasarlanmış kanita dayalı bir davranışsal müdahaledir, odak noktası ise davranışsal ve sosyal işlevselliğı artırmaktır.¹⁴⁶ KKT utanç, depresyon, madde kullanımı ve olumsuz davranışları azaltmaktadır.¹⁴⁷ TSSB için tipik tedaviler korku ve travma ile ilgili diğeri semptomları azaltmaya hizmet ederken KKT, suçluluk, utanç ve iğrenme gibi bazı temel duyguların deneyimlenmesi yoluyla AY'dan muztarip olup kendilerini insanlık dışı görenleri insan olduklarını ve çektikleri acının aslında yaşayamadıkları değeriğerlerinin bir hatırlatıcısı olduğunu düşünmelerini sağlamaktadır.¹⁴⁸

Ancak bu tedaviler her ne kadar TSSB tedavisinde AY'ı ele alan ilerlemeler olsalar da ve umut verici sonuçlar gösterebilirler de hiçbirini AY'ın önemli boyutlarından ve bileşenlerinden olan manevi kaynakları ve hedeflenen manevi sıkıntıyı özel olarak içermemektedir. Az önce değeriğilen bir çeşit farkındalık terapisi olan Kabul ve Kararlılık Terapisi AY için uygulanabilir ve umut verici bir tedavi olarak kabul edilse ve hatta bu müdahaleyi destekleyen nitel veriler mevcut olsa da¹⁴⁹ bu terapi de bahsedilen eleştirilere maruz kalmaktadır. Buna karşılık, birkaç müdahale manevi kaynakları kullanmakta ve bunları TSSB'nu azaltmayı vaat etmektedirler. Bunlar arasında ise Mantra Meditasyonu, Farkındalık Meditasyonu ve Manevi Güçler İnşa Etme bulunmaktadır. Bu müdahaleler manevi kaynakları içermektedirler fakat AY'ı hedef almamakta ve ölçmemektedirler. AY manevi inançlar ve değeriğerlerle yakından bağlantılıdır ancak bunlar seküler yaklaşımlarda ele alınmamaktadır. Hele ki travma

¹⁴³ Nash, - Litz, "Moral Injury: A Mechanism for War-related Psychological Trauma in Military Family Members", 371-373.

¹⁴⁴ Jones, "Moral Injury in a Context of Trauma", 128.

¹⁴⁵ Farnsworth vd., "A Functional Approach to Understanding and Treating Military-related Moral Injury", 391.

¹⁴⁶ Farnsworth vd., "A Functional Approach to Understanding and Treating Military-related Moral Injury", 394.

¹⁴⁷ Jason A. Nieuwsma vd. "Possibilities within Acceptance and Commitment Therapy for Approaching Moral Injury". *Current Psychiatry Reviews* 11 (2015), 193-206, 195.

¹⁴⁸ Farnsworth vd., "A Functional Approach to Understanding and Treating Military-related Moral Injury", 396.

¹⁴⁹ Farnsworth vd., "A Functional Approach to Understanding and Treating Military-related Moral Injury", 391.

nedeniyle ortaya çıkan dinî inanç kaybı ve manevi mücadelelerden seküler terapilerde asla bahsedilmemektedir. Seküler yaklaşımlar manevi kaynaklara, manevi mücadelelere ve travmanın manevi etkilerine ve bunların TSSB semptomları bağlantılarına değil, düşünme hatalarına, işlevsiz bilişlere ve altta yatan hatalı varsayımlara ve rasyonel gerekçelere odaklanmaktadır. Ayrıca TSSB tedavisinde maneviyatı ele alan yaklaşımlar arasında özellikle bireysel tedavi için AY tipik olarak ele alınmamaktadır. Bu noktada, AY'ı hedefleyen TSSB için geliştirilen yeni bir tedavi yöntemi ise Manevi Olarak Bütünleştirilmiş Bilişsel İşleme Terapisidir (MOBBİT).¹⁵⁰

MOBBİT bir klinik psikolog, bir aktif ordu psikoloğu, bir psikiyatrist ve gazi işleri manevi danışmanı tarafından geliştirilmiştir. Bireylerin travma hakkındaki düşüncelerini değiştirmelerine yardımcı olmak için bilişsel yeniden yapılandırma ve davranışsal egzersizleri kullanan Bilişsel İşleme Terapisinden (BİT) uyarlanmıştır. MOBBİT uyumsuz düşünce kalıplarına meydan okumak için danışanların (manevi inançlar, uygulamalar, kutsal yazılar, değerler ve motivasyonlar gibi) manevi/dinî kaynaklarını kullanarak bilişsel yeniden yapılandırmaya odaklanarak travmanın hatalı yorumlarına meydan okuma şeklinde AY'ı hedeflemektedir. Ahlakî onarım ihtiyacının ele alınması için MOBBİT AY'nın utanç, suçluluk, öfke, moral bozukluğu ve kendini sabote edici davranışlar gibi zarar verici sonuçları çözümlemek için şefkat, lütuf, manevi rehberli imgeler, tövbe, itiraf, bağışlama, kefaret, kutsama, telafi etme ve düzeltme yapma gibi manevi kavramları, pratikleri ve araçları kullanmaktadır. Manevi mücadeleler Tanrı'ya olayların gerçekleşmesine izin verdiği için öfke duymayı, Tanrı tarafından cezalandırıldığını hissetmeyi, Tanrı'nın sevgisini ve kişinin dinî inancını sorgulamayı, Tanrı veya kişinin inanç topluluğu tarafından terk edildiğini hissetmesini veya ciddi travmatik deneyimler sonucunda inancını tamamen kaybetmesini içerebilmektedir. Manevi/ dinî içeriğinden dolayı MOBBİT kendisini maneviyatlı veya dindar olarak tanımlayanlar için kullanımı uygun olan bir yaklaşımdır, 12 seans sürmektedir.¹⁵¹

AY tedavisinde klinik uygulamalarda affedicilik merkezî bir role sahiptir. PAYO'yu gerçekleştirmekle suçlananın kim olduğuna bağlı olarak kişinin kendisini veya başkalarını affetmesi önemlidir. Affetme yoğun bir duygusal, bilişsel, sosyal ve manevi çalışmayı gerektirmektedir. Bu çalışma şefkati sürdürmek ve bilgelige ulaşmak gibi hususları içermektedir.¹⁵² Manevi alandaki

¹⁵⁰ Pearce vd., "Spiritually Integrated Cognitive Processing Therapy: A New Treatment for Post-traumatic Stress Disorder That Targets Moral Injury", 2.

¹⁵¹ Pearce vd., "Spiritually Integrated Cognitive Processing Therapy: A New Treatment for Post-traumatic Stress Disorder That Targets Moral Injury", 3.

¹⁵² Nash, - Litz, "Moral Injury: A Mechanism for War-related Psychological Trauma in Military Family Members", 371.

affedicilik uygulamalarının kökleri manevi/dinî ve kültürel anlatılar ve ritüellerdir. Affedicilik, olumsuz duyguların azalmasını, iç huzurunu ve yaşam kalitesinin artmasını, tövbe etmeyi, yeniden düzenlemeyi ve Kutsal ile ve toplulukla yeniden bağlantı kurmayı sağlayabilmektedir.¹⁵³ TSSB için yapılan kanıta-dayalı tedaviler ise kendini-affetme konusunu içermemektedir.¹⁵⁴

AY kimilerinin hayata dair sahip oldukları anlamı aşındırabilmekte, hatta inançlarına meydan okuyabilmektedir.¹⁵⁵ PAYO, özellikle ülke dışı askerî görevlendirmelerde, maneviyatın etkilenmesine ve sarsılmasına neden olabilmektedir. Tanrı'nın varlığının, gücünün ve etkisinin sorgulanması durumu ve inanç kaybı ortaya çıkabilmektedir.¹⁵⁶ Bu gibi durumlarda olumsuz bir bakış açısıyla sıkıntılar ve problemlerin üstesinden gelme yolu olan olumsuz dinî başa çıkma söz konusu olabilmektedir. Neticede bu olumsuz mücadele türü bireylerin psikolojilerine olumsuz olarak yansiyabilmekte ve yaşam kalitesini düşürebilmekte, depresyon risklerini yükseltebilmekte, fiziksel sağlıklarını bozabilmekte ve ölüm riskini artırabilmektedir.¹⁵⁷ Dinî inançlar ve maneviyat ise travma sonrası büyüme ile ilişkilidir ve TSSB semptomlarıyla ters orantılıdır. Bu nedenle dinin ve maneviyatın AY için önemli değişkenler olabileceği düşünülmektedir.¹⁵⁸ Manevi inanç ve dinî ritüeller de yaşam dönüşümleri, toplum hizmeti, anlatım ve bilişsel yeniden yapılandırma gibi AY için muhtemelen yararlı sonuçlar doğurmaktadır.¹⁵⁹

Yakın zamanlarda geliştirilmiş olan manevi yaklaşım ve müdahaleler AY'ı rahatlatılabilmek için kabul süreçleri üretmeyi amaçlamaktadır. Bunlar Manevi Güç Oluşturma, Dinî olarak Bütünleştirilmiş Bilişsel Davranış Terapisi, Pastoral Anlatı Açıklaması, Ahlaki Yaralanma Uzlaşması, Topluluk Katılımı Yoluyla Kıdemli Kimliğin Dönüşümü olarak sıralanabilir. Bu programlar çeşitli uygulamalar yoluyla kabul konusunda kişiyi desteklemekte ve teşvik etmektedir. Bu uygulamalar arasında daha yüksek bir güce teslim olma, affetme ve af dileme, bir destek grubuna ve/veya ahlaki otoriteye kendini ifşa ve itiraf etme, kendini

¹⁵³ Suzette Bremault-Phillips vd. "Forgiveness: A Key Component of Healing From Moral Injury?" *Frontiers in Psychiatry* 13, 906945 (2022), 1-7, 2.

¹⁵⁴ Maguen - Burkman. "Combat-related Killing: Expanding Evidence-based Treatments for PTSD", 477.

¹⁵⁵ Jones, "Moral Injury in a Context of Trauma", 127.

¹⁵⁶ Hodgson, vd. "Moral injury, Australian veterans and the role of chaplains: An exploratory qualitative study", 3074.

¹⁵⁷ Harold G. Koenig vd., "Religious Coping and Health Status in Medically Ill Hospitalized Older Adults". *The Journal of Nervous & Mental Disease* 186/9 (1998), 513-521, 513-514.

¹⁵⁸ Jones, "Moral Injury in a Context of Trauma", 127.

¹⁵⁹ Drescher, 2011; akt. Nash, - Litz, "Moral Injury: A Mechanism for War-related Psychological Trauma in Military Family Members", 371.

Tanrı/yaşam ve toplumla uzlaştırma, özür ve düzeltmeler yapma ve dua ve/veya meditasyon ile kendini aşma bulunmaktadır. Bu programların yanı sıra manevi danışmanların kabul ve farkındalığı hedef alan çok çeşitli antik dinî/manevi uygulamaları vardır. Bunlar meditasyon, tefekkür, dua, kutsal okumalar, rehberli imgelem, nefes alma teknikleri, farkındalık, Tai Chi/Qigong ve yogadır. Bu uygulamaların zihinsel ve bedensel sağlığa olumlu etkilerinin olduğunu gösteren çalışmalar literatürde bulunmaktadır.¹⁶⁰

AY deneyiminin keşfedilmesi, suçluluk ve utanç konularının düşünülmesi, bağışlama aranması ve bireylerin kendileri, aileleri ve topluluklarıyla yeniden bağlantı kurmalarına yardımcı olmak için faydalanılan en güncel geliştirilmiş tekniklerden birisi, yüzyıllardır din görevlileri tarafından kullanılan revize edilmiş bir itiraf modeli olan “pastoral hikâye ifşası”dır. Bu model sekiz aşamalıdır. Program kapsamında 60-90 dakikalık oturumlar sıralı bir şekilde sekiz aşamada gerçekleştirilmektedir. Bu aşamalar şu şekildedir: Dostça ilişki: Askerî personel ile manevi danışman arasında mutlak gizlilik sağlayan yakınlık ve güven geliştirilir. Yansıma: Askerî personel operasyonel yaşam yolculuğu ve ahlaki açıdan zararlı deneyimleri hakkında sözlü, yazılı veya farklı bir şekilde anlatım yapar. Gözden geçirme: Askerî personelin ahlaki açıdan yaralayıcı deneyimlerine ilişkin yansımalarının, özellikle de kendi kendini suçlamalarıyla ilgili olarak geçmiş düşünceleri, sözleri, eylemleri ve ihmalleri göz önünde bulundurarak derinlemesine vicdan incelemesi yapılır. Yeniden yapılandırma: Olayla ilgili ahlaki/etik konu yeniden yapılandırılarak keder, suçluluk, utanç, öfke, ihanet, güven ve bağışlama duyguları ele alınır. Restorasyon: Mümkünse dinlenen yakınmalar, şikâyetler için restorasyon yapılır. Ritüel: Pişmanlık ifade eden, hataları adlandıran, fikir değiştiren ve/veya kendinden ve önemli veya kutsal olan başkalarından af dileyen resmî veya gayri resmî, seküler veya dinî ritüeller gerçekleştirilir. Yenileme: Askerî personel, aile, arkadaşlar, iş yeri, topluluk, kutsal/ilahi/Tanrı ile yeniden bağlantı kurarak, anlamlı ve amaçlı faaliyetlerde bulunarak yenilemeye katılır. Yeniden bağlantı: Askerî personel, dayanıklılık geliştirmek ve uzun vadede devamlılık sağlamak için gelecekteki değerleri, kariyer planlarını ve kendileri ile önemli diğer kişilerle ilgili kişisel hedeflerini yeniden gözden geçirmek ve uygulamak için destek ve kaynak alır. Bu adımlarda manevi danışmanlık ve rehberlik sağlanarak AY üzerinde çalışılmaktadır.¹⁶¹

Dünya Sağlık Örgütü'nün yayınladığı “Pastoral Müdahale Kodları”nın revizyonunun ardından çeşitli din hizmetleri, manevi değerlendirme, manevi

¹⁶⁰ Wesley H. Fleming, “Moral Injury and the Absurd: The Suffering of Moral Paradox”. *Journal of Religion and Health* 60/5 (2021), 3012-3033.

¹⁶¹ Carey - Hodgson, “Chaplaincy, Spiritual Care and Moral Injury: Considerations Regarding Screening and Treatment”, 5-6.

danışmanlık, rehberlik ve eğitim, manevi destek, manevi ritüel ve müttefik sağlık müdahalesi – manevi bakım olarak beş manevi müdahale kodlama kategorisine ayrılmıştır.¹⁶² Tüm bu kodlar AY söz konusu olduğunda pastoral, manevi ve dinî müdahale bakımından ön plana çıkmaktadır. TSSB'nun eşlik etmediği AY, bir manevi danışman veya etik uzmanı tarafından makul bir şekilde çözümlenebilir. AY'da yaklaşımlar, tedaviler ve müdahale yöntemleri her ne olursa olsun PAYO'yu bireye hatırlatırken ölçülü olabilmeyi sağlayacak şekilde yeniden çerçeveleme ve yeniden kategorize etme konusuna dikkat edilmesi gerekmektedir.¹⁶³

Sonuç

AY belki insanlık tarihi boyunca var olagelmiş ancak bilimsel anlamda ele alınışı oldukça yeni olan bir olgudur. Bireyi fiziksel, psikolojik, sosyal ve manevi yönden derinden sarsan, travma kaynaklı bir sendrom olarak değerlendirilmektedir. Bu sendrom kişinin sınıksız tutunduğu ve benimsediği ahlaki inançlarının, değerlerinin veya etik standartlarının ihlali ve olumsuz etkilenmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. AY'a neden olan bu ihlaller, başkalarının acısı, ıstırabı veya ölümüyle sonuçlanan ve bir bireyin, kuruluşun veya topluluğun ahlaki bütünlüğüne temelden meydan okuyan insanlık dışı eylemlerde bulunmak, bu gibi eylemlere tanık olmak veya bu gibi eylemleri öğrenmek ve engelleyememektir. Ayrıca meşru otoriteye sahip güvenilir kişilerin doğru olana bütünüyle ihanet etmelerini tecrübe etmek de AY'a neden olmaktadır. Bu ihlallere sebep olan durum, olay ve tecrübeler olan PAYO, vahşet, zulüm, işkence, sakatlama, tecavüzün yanı sıra ölüm ve şiddeti içermeyen önemli iki tercih arasında seçim yapmak ve karar almak da olabilmektedir. Bu ihlaller çözümlenmediklerinde ahlaki uyumsuzluk ortaya çıkabilmekte ve bireyde çeşitli sendromlar gelişebilmektedir. Bu sendromlar arasında utanç, suçluluk, kendine, başkalarına ve aşkın varlıklara karşı güven kaybı, hayata dair ontolojik bir anlam kaybı gibi manevi varoluşsal çatışmalar, dinî ritüellerde azalma veya dinî uygulamaların yapılmaması, inanç kaybı ve tüm bunların da tetikledikleri depresyon, kaygı, öfke, ahlaki çatışmayı yeniden yaşamak, sosyal yabancılaşma gibi sosyal sorunlar, meslektaşlar, eş ve aile gibi ilişkilerde sorunlar ve kendini sabote etme, madde bağımlılığı, intihar düşüncesi ve ölüm gibi kendine zarar verme bulunmaktadır.

¹⁶² WHO. *The World Health Organization International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems, Tenth Revision*; Carey, Lindsay B. - Cohen, Jeffrey. "The Utility of the WHO ICD-10-AM Pastoral Intervention Codings Within Religious, Pastoral and Spiritual Care". *Journal of Religion and Health* 54 (2015), 1772-1787; Carey - Hodgson, "Chaplaincy, Spiritual Care and Moral Injury: Considerations Regarding Screening and Treatment", 1-2.

¹⁶³ Jones, "Moral Injury in a Context of Trauma", 128.

AY pek çok meslek grubunda ortaya çıkabilen bir sendromdur. Başta ilk tespit edildiği ve adının konulduğu ordu bünyesinde askerî personel, öğrenciler ve yakınları, kolluk kuvvetleri, polisler, doktorlar ve hemşireler gibi sağlık hizmeti personeli, tıp öğrencileri, dinî liderler, öğretmenler, itfaiyeciler gibi acil müdahale ekipleri, gazeteciler ve PAYO'ya maruz kalmış olan sıradan bireyler de AY'dan muztarip olabilmektedir. AY'ın tespit edilebilmesi ve değerlendirilebilmesi için çeşitli ölçekler oluşturulmuştur. Ortaya konan tanımlar, teorik ve uygulamalı çalışmalarla müdahale yaklaşımları, yöntemleri ve tedavi yolları geliştirilmiştir. Ancak kavramın yakın zamanda ele alınmaya başlaması ve özellikle Hristiyan ve Batı kaynaklı çalışmaların konu üzerinde yürütülmesi nedeniyle araştırmaya açık bir olgu olarak farklı kültürlerdeki yeri ve öneminin tespit edilmesi önem arz etmektedir. AY hakkında çeşitli bağlamlarda yürütülecek teorik ve uygulamalı çalışmaların kavramla ilgili farklı alanlardaki literatüre yeni perspektifler kazandırılması gerekmektedir.

Öneriler

AY konusunda çeşitli alanlarda ve disiplinler arası çalışmalara ihtiyaç vardır. Farklı demografik özelliklere sahip bireyler ve gruplar üzerinde, farklı meslek grupları arasında araştırmalar bu olgu hakkında daha ayrıntılı veri elde edilmesine yardımcı olacaktır. AY'ın sonuçlarını ölçen ölçeklerin de tasarımı ve mevcut olanların doğrulanması konularında araştırmalara ihtiyaç vardır. Ayrıca PAYO'nun sonuçlarını daha iyi anlamak için de araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu konu için gerek görüldüğü takdirde farklı kültürel arka planlara sahip örneklem için geçerli ve güvenilir ölçeklerin geliştirilmesi gerekmektedir. Mevcut AY ölçeklerinin Türk örneklem üzerinde test edilmesi ve Türk kültürüne uyarlanması, AY'ı güvenilir ve geçerli bir şekilde değerlendirebilecek Türk kültürüne uyumlu ölçeklerin geliştirilmesi de önem arz etmektedir. AY ile maneviyat ve dindarlık gibi değişkenler arasındaki ilişkilerin incelenmesi AY'ın iyileştirilmesinde rol oynayabilecek yaklaşımların geliştirilmesine ışık tutacaktır. Manevi danışmanların eğitimlerinde AY konusunun ayrıntılı bir şekilde ele alınması da din psikolojisinin uygulamalı alanlarından olan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti için destekleyici bir adım olacaktır.

AY ordu personeli dışında siviller ve diğer meslek grupları arasında da yaygın olabilen bir sendrom olması nedeniyle farklı gruplar üzerinde çalışılarak etkilerinin ve semptomlarının ölçümü ve uygun tedavi yaklaşımlarının tespit edilmesi önemli bir konudur. Her ne kadar insan her yerde aynı insan olsa da kültürel ve dinî çeşitliliğin yansımaları göz ardı edilmeden farklı içeriklerde AY tecrübesinin daha iyi ve bir bütün halinde anlaşılabilmesi için araştırılması önem arz etmektedir. Türkiye'de henüz ele alınmamış olan bu sendromun farklı

meslek grupları üzerinde nitel, nicel, karma metot ve deneysel yöntem ve tekniklerle araştırılması, biyo-psiko-sosyal ve manevi varlık olan insanın iyi oluş, sağlık ve refahına hizmet noktasında fayda sağlayacaktır.

Kaynakça

- American Psychiatric Association. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders (5th ed.)*. Washington, DC, London, England: American Psychiatric Publishing, 2013.
- Bremault-Phillips, Suzette vd. "Forgiveness: A Key Component of Healing From Moral Injury?". *Frontiers in Psychiatry* 13, 906945 (2022), 1-7.
- Brock, Rita N. - Lettini, Gabriella *Soul Repair: Recovering from Moral Injury after War*. Boston, MA: Beacon Press. 2013.
- Bryan, AnnaBelle O. vd. "Moral Injury, Suicidal Ideation, and Suicide Attempts in a Military Sample". *Traumatology* 28 (2014), 154-160.
- Carey, Lindsay B. - Cohen, Jeffrey. "The Utility of the WHO ICD-10-AM Pastoral Intervention Codings Within Religious, Pastoral and Spiritual Care". *Journal of Religion and Health* 54 (2015), 1772-1787.
- Carey, Lindsay B. - Hodgson, Timothy J. "Chaplaincy, Spiritual Care and Moral Injury: Considerations Regarding Screening and Treatment". *Frontiers in Psychiatry* 9, 619 (2018), 1-10.
- Carey, Lindsay Brian. vd. "Moral Injury, Spiritual Care and the Role of Chaplains: An Exploratory Scoping Review of Literature and Resources". *Journal of Religion & Health* 55 (2016), 1218-1245.
- Coady, Alanna vd. "The Emergence and Development of the Concept of Moral Injury". *Moral Injury: A Guidebook for Understanding and Engagement*, ed. Brad E. Kelle (London: Lexington Books, 2020), 21-32.
- Currier, Joseph M. vd. "Moral Injury, Meaning Making, and Mental Health in Returning Veterans". *Journal of Clinical Psychology* 00/0 (2014), 1-12.
- Currier, Joseph M. vd. "Initial Psychometric Evaluation of the Moral Injury Questionnaire-Military Version". *Clinical Psychology & Psychotherapy* 22 (2015a), 54-63.
- Currier, Joseph M. vd. "Morally Injurious Experiences and Meaning in Salvadorian Teachers Exposed to Violence". *Psychological Trauma: Theory, Research, and Policy* 7/1 (2015b), 24-33.
- Currier, Joseph M. vd. "Development and Evaluation of the Expressions of Moral Injury Scale-Military Version". *Clinical Psychology & Psychotherapy* 25 (2017), 474-488.
- Çetin, Hakan. Üniversite Mezunu Yetişkin Bireylerin Dini Tutum Düzeyleri ile Suçluluk-Utanç Duygularının Karşılaştırılması. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. 57833.pdf (istanbul.edu.tr)
- Denov, Myriam "Encountering Children and Child Soldiers During Military

- Deployments: The Impact and Implications for Moral Injury". *European Journal of Psychotraumatology* 13 (2022), 1-17.
- Drescher, Kent D. vd. "An Exploration of the Viability and Usefulness of the Construct of Moral Injury in War Veterans. *Traumatology* 17/1 (2011), 8-13.
- Farnsworth, Jacob K. vd. "A Functional Approach to Understanding and Treating Military-related Moral Injury". *Journal of Contextual Behavioral Science*, 6/4 (2017), 391-397.
- Fleming, Wesley H. "Moral Injury and the Absurd: The Suffering of Moral Paradox". *Journal of Religion and Health* 60/5 (2021), 3012-3033.
- Fleming, Wesley H. "Complex Moral Injury: Shattered Moral Assumptions". *Journal of Religion and Health* 61/2 (2022), 1022-1050.
- Flipse Vargas, Alison vd. "Moral Injury Themes in Combat Veterans' Narrative Responses from the National Vietnam Veterans' Readjustment Study". *Traumatology* 19/3 (2013), 243-250.
- Ford, Eric W. "Stress, Burnout, and Moral Injury: The State of the Healthcare Workforce". *Journal of Healthcare Management* 64/3 (2019), 125-127.
- Freud, Sigmund. *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*. Çev. Banu Büyükkal - Saffet Murat Tura. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Friedman, Matthew J. "Post-Vietnam Syndrome: Recognition and Management". *Psychosomatics* 22/11 (1981), 931-942.
- Fuss, Peter. "Conscience". *Ethics* 74/2 (1964), 111-120.
- Gray, Matt J. vd. "Adaptive Disclosure: An Open Trial of a Novel Exposure-based Intervention for Service Members With Combat-related Psychological Stress Injuries". *Behavior Therapy* 43 (2012), 407-415.
- Greene, Talya vd. "Psychological trauma and moral injury in religious leaders during COVID-19". *Psychol Trauma* 12/S1 (2020), 143-145.
- Griffin, Brandon vd. "Moral Injury: An Integrative Review". *Journal of Traumatic Stress* 32/3 (2019), 350-362.
- Grimell, Jan. "Veterans, the hidden wounds of war, and soul repair". *Spiritual Care* 7/4 (2018), 353-363.
- Harris, J. Irene vd. "Spiritually Integrated Interventions for PTSD and Moral Injury". *Current Treatment Options in Psychiatry* 8/4 (2021), 1-17.
- Held, Philip vd. "Do morally injurious experiences and index events negatively impact intensive PTSD treatment outcomes among combat veterans?" *European Journal of Psychotraumatology* 12 (2021), 1-11.
- Hodgson, Timothy J. vd. "Moral injury, Australian veterans and the role of chaplains: An exploratory qualitative study". *Journal of Religion and Health* 60 (2021), 3061-3089.
- Jamieson, Nikki vd. "Military moral injury: A concept analysis". *International Journal of Mental Health Nursing* 29 (2020), 1049-1066.
- Jinkerson, Jeremy D. "Defining and Assessing Moral Injury: A Syndrom Perspective". *Traumatology* 22/2 (2016), 122-130.

- Jones, Edgar. "Moral Injury in a Context of Trauma". *BR J Psychiatry* 216/3 (2020), 127-128.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/18 (2003), 131-162.
- Koenig, Harold G. "Measuring symptoms of moral injury in veterans and active duty military with PTSD". *Religions* 9/86 (2018), 157-170.
- Koenig, Harold G. - Al Zaben, Faten "Moral Injury: An Increasingly Recognized and Widespread Syndrome". *Journal of Religion and Health* 60/5 (2021), 2989-3011.
- Koenig, Harold G. vd. "Rationale for Spiritually Oriented Cognitive Processing Therapy for Moral Injury in Active Duty Military and Veterans With Posttraumatic Stress Disorder". *The Journal of Nervous and Mental Disease* 205/2 (2017), 147-153.
- Koenig, Harold G. vd. "Screening for Moral Injury: The Moral Injury Symptom Scale-Military Version Short Form". *Military Medicine* 183 (2018), 659-665.
- Koenig, Harold G. vd. "Assessment of Moral Injury in Veterans and Active Duty Military Personnel With PTSD: A Review". *Front. Psychiatry* 10 (2019), 443-458.
- Koenig, Harold G. vd. "Religion and Psychiatry: Recent Developments in Research". *BJ Psych Advances* 26 (2020), 262-272.
- Kohlberg, Lawrence. "The development of Children's Orientations toward a Moral Order: I. Sequence in the Development of Moral Thought". *Vita Humana*, 6/1-2 (1963), 11-33.
- Kondrath, Susannah R. "Moral Injury and Spiritual Distress: Clinical Applications in Interdisciplinary, Spiritually Integrated Interventions". *Current Treatment Options in Psychiatry* 9 (2022), 126-139.
- Kopacz, Marek S. vd. "It's Time to Talk About Psychian Burnout and Moral Injury". *Lancet Psychiatry* 6/11 (2019), e28.
- Kuile, Hagar ter - Ehrling, Thomas "Predictors of Changes in Religiosity After Trauma: Trauma, Religiosity, and Posttraumatic Stress Disorder". *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 6/4 (2014), 353-360.
- Litz, Brett T. vd. "Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy". *Clinical Psychology Review* 29/8 (2009), 695-706.
- Litz, Brett T. – Kerig, Patricia K. "Introduction to the Special Issue on Moral Injury: Conceptual Challenges, Methodological Issues, and Clinical Applications". *Journal of Traumatic Stress* 32/2 (2019), 341-349.
- Litz, Brett T. vd. "Defining and Assessing the Syndrome of Moral Injury: Initial Findings of the Moral Injury Outcome Scale Consortium". *Front Psychiatry* 13 (2022), 1-16.
- Maguen, Shira - Burkman, Kristine. "Combat-related Killing: Expanding Evidence-based Treatments for PTSD". *Cognitive and Behavioral Practice* 20/4 (2013), 476-479.
- Maguen, Shira - Griffin, Brandon J. "Research Gaps and Recommendations to Guide Research on Assessment, Prevention, and Treatment of Moral Injury Among

- Healthcare Workers". *Frontiers in Psychiatry* 13, 874729 (2022), 1-6.
- Mantri, Sneha vd. "Identifying Moral Injury in Healthcare Professional: The Moral Injury Symptom Scale-HP". *Journal of Religion and Health* 59 (2020), 2323-2340.
- Mantri, Sneha vd. "Prevalence and Predictors of Moral Injury Symptoms in Health Care Professionals". *The Journal of Nervous and Mental Disease* 209/3 (2021), 174-180.
- McDonald, Joseph. "What is Moral Injury?: Current Definitions, Perspectives, and Context". *Moral Injury: A Guidebook for Understanding and Engagement*, ed. Brad E. Kelle (London: Lexington Books, 2020), 7-20.
- Murray, Esther vd. "Are Medical Students in Prehospital Care at Risk of Moral Injury?" *Emergency Medicine Journal* 35 (2018), 590-594.
- Nash, William P. - Litz, Brett T. "Moral Injury: A Mechanism for War-related Psychological Trauma in Military Family Members". *Clinical Child and Family Psychology Review* 51 (2013), 1-8.
- Nash, William P. vd. "Psychometric Evaluation of the Moral Injury Events Scale". *Military Medicine* 178/6 (2013), 646-652.
- Nieuwsma, Jason A. vd. "Possibilities within Acceptance and Commitment Therapy for Approaching Moral Injury". *Current Psychiatry Reviews* 11 (2015), 193-206.
- O'Connor, Alison. "Moral injury". *Therapy Today* (March) (2021), 35-37.
- Papazoglou, Konstantinos - Chopko, Brian "The role of Moral Suffering (Moral Distress and Moral Injury) in Police Compassion Fatigue and PTSD: An Unexplored Topic". *Frontiers in Psychology*, 8(1999) (2017), 1-5.
- Pearce, Michelle vd. "Spiritually Integrated Cognitive Processing Therapy: A New Treatment for Post-traumatic Stress Disorder That Targets Moral Injury". *Global Advances in Health and Medicine* 7 (2018), 1-7.
- Nancy J. Ramsay - Carrie Doehring. *Military Moral Injury and Spiritual Care: A Resource for Religious Leaders and Professional Caregivers*. Saint Louis, Missouri: Chalice Press (2019).
- Ramsay, Nancy J. "Spiritual Care for Veterans and Their Families Affected by Moral Injury: How Faith Communities Can Help". *Moral Injury: A Guidebook for Understanding and Engagement*, ed. Brad E. Kelle (London: Lexington Books, 2020), 111-122.
- Richardson, Natalie M. vd. "Defining Moral Injury among Military Populations: A Systematic Review". *Journal of Traumatic Stress* 33/4 (2020), 575-586.
- Shay, Jonathan. *Archilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York, Toronto: Atheneum Publishers/Macmillan Publishing Co, 1994.
- Shay, Jonathan. *Odysseus in America: Combat Trauma and the Trials of Homecoming*. New York: Scribner, 2002.
- Shay, Jonathan. "Casualties". *Daedalus, The Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 140/3 (2011), 180-188.
- Shay, Jonathan. "Moral Injury". *Psychoanalytic Psychology* 31/2 (2014), 182-191.

- Steenkmap, Maria M. vd. "Psychotherapy for Military-Related PTSD A Review of Randomized Clinical Trials". *JAMA The Journal of the American Medical Association* 314/5 (2015), 489-500.
- TDK, Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 18 Aralık 2022. <http://sozluk.gov.tr>
- Türkben, Yaşar. "Erol Güngör'ün Vicdan Anlayışı", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi TAED* 42 (2010), 327-332.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlak*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1946.
- Vergote, Antony. *Religion, Belief and Unbelief: A Psychological Study*. Amsterdam, Atlanta: Leuven University Press, 1997.
- Wang, Zhizhong vd. "Psychometric Properties of the Moral Injury Symptom Scale Among Chinese Health Professionals During the COVID-19 Pandemic". *BMC Psychiatry* 20, 556 (2020), 1-10.
- Wang, Zhizhong vd. "Moral Injury in Chinese Health Professionals During the COVID-19 Pandemic". *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 14/2 (2022), 250-257.
- WHO. *The World Health Organization International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems, Tenth Revision*. Geneva: World Health Organization, 2002, 2017.
- Williamson, Victoria. "Occupational Moral Injury and Mental Health: Systematic Review and Meta-analysis". *The British Journal of Psychiatry* 212 (2018), 339-346.
- Wortmann, Jennifer H. vd. "Spiritual features of war-related moral injury: A primer for clinicians". *Spirituality in Clinical Practice* 4/4 (2017), 249-261.
- Yan, Grace W. "Teh Invisible Wound: Moral Injury and Its Impact on the Health of Operation Enduring Freedom/ Operation Iraqi Freedom Veterans". *Military Medicine* 181/5 (2016), 451-458.
- Yeterian, Julie D. vd. "Defining and Measuring Moral Injury: Rationale, Design, and Preliminary Findings From the Moral Injury Outcome Scale Consortium". *Journal of Traumatic Stress* 00 (2019), 1-10.

Dini Transhümanizmin Bir Örneği Olarak "Terasem Trans-Dini"*

Öz: Terasem, transhümanizmin insanı dönüştürme ideallerine etik, hukuki ve dini bağlamında yaklaşan hem tekno-fütürist hem de dini transhümanist bir harekettir. İnsan olmayı dünyevi tecrübeler ve anlardan ibaret gören Terasem, ölümsüzlüğün bu deneyim ve bilgilerin kaydedilmesi ve beyinle benzer bir şekilde işlenebilmesi ile mümkün olacağını iddia etmektedir. Ruhü yok sayarak bir insana ait yaşanmışlıkların ve dünyevi tecrübelerin dijital bir kopyasının makineler veya biyo-mekanik varlıklara yüklenmesinin insanı yaşatmaya devam edeceği ve onu ölümsüzleştirdiği düşüncesi başlı başına bir tartışma konusudur. Bununla birlikte Terasem, mevcut dinleri kendi amaç ve ideallerinin gerçekleştirilebilmesini sağlayacak bilimsel çalışmaların önünde önemli bir engel olarak görmektedir. Bu bağlamda dini bir hareket olarak Terasem Trans-din Hareketi kurulmuştur. Söz konusu grup, transhümanizm ile ulaşılacak trans-human'ın yani aşkın insanın aşkın dini olarak sunulmaktadır. Bu çalışmada, tüm dinler ile uzlaşmacı ve kapsayıcı bir aşkın din olarak sunulan Terasem Trans-dini Dinler Tarihi perspektifinden ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Büşra

YEŞİLYURT** 

Anahtar Kelimeler: Transhümanizm, Tekno-din, Terasem Hareketi, Terasem Trans-dini, Hafıza dosyaları.

Muhammet

YEŞİLYURT*** 

"Terasem Trans-Religion" As An Example of Religious Transhumanism

Abstract: Terasem is both a techno-futurist and a religious transhumanist movement that approaches the ideals of transhumanism in ethical, legal and religious context. Seeing human beingness as consisting of worldly experiences and memories, Terasem claims that immortality is possible by saving man's mind and processing it similar to the brain. The idea that uploading the digital copy of a person's worldly experiences and mind to machines or bio-mechanical beings would keep man alive and thus immortalize him is a matter of debate in itself. Terasem sees existing religions as an important obstacle to scientific studies that will enable the realization of its goals and ideals. In this context, Terasem Trans-religion was established as a religious movement and presented as the transcendent religion of the transhuman. In this study Terasem Trans-religion, which is presented as a conciliatory and inclusive transcendent religion, was discussed and evaluated from the perspective of History of Religions.

Keywords: Transhumanism, Techno-religion, Terasem Movement, Terasem Trans-Religion, Mind files.

* Bu makale, Büşra Yeşilyurt'un Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Yeşilyurt danışmanlığında hazırlamaya devam ettiği "Dini Transhümanist Gruplar" isimli doktora tezi kapsamında yazılmış olup her iki yazarın "Terasem Hareketi: Trans-Human'ın Trans-Dini" başlıklı bildirisinden üretilerek kaleme alınmıştır.

** Doktora öğrencisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı. E-posta: busragy@gmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6367-039X>.

*** Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Anabilim Dalı. E-posta: 25yesilyurt@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0770-6850>.

Giriş

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle Avrupa'da ve Amerika'da ortaya çıkan yeni dini hareketler, dünya genelinde yaygınlığı artan sekülerleşme ve küreselleşme olguları çerçevesinde öncelikle batı toplumunda vücut bulmuş ve bütün dünyaya yayılmıştır. Sekülerleşme açısından önemli bir yer tutan pozitivizm ve buna paralel olarak gelişim gösteren yeni bilimsel ve teknolojik paradigma, özellikle 1950'li yıllardan sonra insan hayatına dokunan uygulamaların geliştirilmesi ve yaygınlaşması ile birlikte, toplum nezdinde etkinliğini artırmaya başlamıştır. Daha önce çaresi yokmuş gibi düşünülen birçok engel, sakatlık ve hastalıkların teknolojik uygulamalarla tedavi edilebilmesi yahut bu engellerin insan hayatı ve yaşam kalitesi üzerindeki olumsuz etkilerinin büyük ölçüde hafifletilebilmesine imkân sağlayan ikame edici ve destekleyici ürünlerin tanıtılması büyük ses getirmiş ve daha fazlasına erişme noktasında büyük umutların yeşermesine zemin oluşturmuştur. Böylece, teknoloji insan hayatında belirleyici bir rol oynamaya başlamıştır.

İnsan hayatının çeşitli teknolojiler ile desteklenerek kolaylaştırılması, insan kapasitesini ve sınırlarını aşan ve eskiden mucize gibi görülen, hatta bazı dini anlatılarda mucize olarak atıfta bulunulan olay ve durumların insan için kolaylıkla gerçekleştirilebilir durumlar haline gelmesi, insanın teknoloji aracılığı ile kaydettiği ilerleme, bir bakıma, dinden beklenen fayda ve gelişim hedeflerinin teknoloji yoluyla elde edilmesinden dolayı teknolojinin dinin yerine ikame edilmesi neticesini ortaya çıkarmış görünmektedir. Buna paralel olarak aydınlanma, pozitivizm, teosentrik düşünceden antroposentrik düşünceye geçiş, nihayetinde insanı merkeze koyan seküler düşünce, yani Avrupa hümanizmi, Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinin tepesindeki kendini gerçekleştirme (self-actualization) arzusu¹ ve atıl ve gizli kapasitesini kullanma isteği, "insanın ölümü" fikri ve ölüm gerçeği karşısında yaşadığı çaresizlik ile en büyük krizini yaşamıştır. Bu, aynı zamanda yirminci yüzyıl boyunca felsefi düşüncenin ana motifi olmuştur.² Sonraları Friedrich Nietzsche'nin aşkın insan (übermensch) kavramsallaştırması, hem insanı hem de Tanrıyı dönüştürme yani insanı ve Tanrıyı yeni ve tek bir varlık ile ikame etme fikrini ortaya çıkarmıştır.³

¹ Aura-Elena Schussler, "In The Framework Of A Future Technological Spirituality", "Transhumanism As A New Techno-Religion And Personal Development", *Journal for the Study of Religions & Ideologies* 18/53 (2019), 96.

² Krıman Anastasia, "Comparative Analysis of Transhumanism and Posthumanism in the Context of the Idea of Posthuman", *6th SGEM International Multidisciplinary Scientific Conferences on SOCIAL SCIENCES and ARTS Proceedings, Ancience Science (STEF92 Technology, 2019)*; Matias Quer, "Fear of Death as the Foundation of Modern Political Philosophy and Its Overcoming by Transhumanism", *Postmodern Openings* 11/4 (2020).

³ Ahmet Dağ, "Nietzsche ve Transhümanizm Bağlantısı Üzerine Bir Değerlendirme", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2018), 217; Anastasia, "Anastasia 2019", 96.

Bu bağlamda, nano/biyo/bilgi/bilişsel (NBIC-nano/bio/info/cognitive) teknolojileri kullanarak insanın doğasında fizyolojik, biyolojik, duygusal, bilişsel ve zihinsel açılardan büyük çaplı değişim ve gelişim sağlamayı,⁴ hastalıkları ortadan kaldırmayı⁵ ve hatta ölümün üstesinden gelerek⁶ ölümsüz ve üstün yetenekleri olan yeni bir insan türü ortaya çıkarmayı amaçlayan⁷ ve “*insan biyolojisinin bozulması ve değiştirilmesine yönelik tekno-fütürist hedefleri destekleyen çeşitli kültürel, politik, felsefi veya dijital hareketlerin ortak adı*”⁸ olarak tarif edebileceğimiz transhümanizm akımı ortaya çıkmıştır.

Hümanizmin ölüm karşısında yaşadığı krizin esasen bir anlam ve anlama krizi olduğunu tespit eden transhümanist düşünce, insanı farklı yapıtaşlarından oluşan bir üst yapı olarak değerlendirmekte ve Derrida’nın dekonstrüktivizm (*yapıçözümcülük*) yaklaşımıyla, insanın zayıflığının çözümünü yapı taşlarının geliştirilmesi ve güçlendirilmesi olarak görmektedir.

Bu doğrultuda, insan doğasına agresif müdahalelerde bulunmak isteyen transhümanist bir hareket olan Terasem de etik, hukuki⁹ ve özellikle dini bazı konuları ele almaktadır. Çünkü transhümanizmin savunucuları öncelikle insanın fiziksel ve mental olarak neden değiştirilmesi ve geliştirilmesi gerektiğini anlatmaya ve toplumun çeşitli kesimlerini iknaya yönelmiş bulunmaktadır. Bu bağlamda, önerilen gelişim ve değişimin nasıl olacağına ve hangi yollarla ulaşılabileceğine de ışık tutmaya çalışan Terasem hareketi, tüm yönleri ile ele alındığında hem bilim ve teknoloji hem toplum bilimi hem de din bilimleri açısından önemli araştırma konuları sunmaktadır. Terasem, birçok insanın dünya görüşünü etkileme, geleneksel değerleri ve idealleri, hatta dini bakış açılarını ve tabuları derinden sarsma potansiyeline sahiptir. Öte yandan Terasem hareketi, din ve teknoloji arasındaki uzlaşmayı sağlamak ve teknolojiyi vasıta kılarak insanların inanma ihtiyacını da gidermek gibi büyük iddialara sahip olması bakımından üzerinde önemle durulması ve dinler tarihi çerçevesinden

⁴ Artur Dydrov, “Coexistence Between Human and Posthuman in Transhumanism: The Basic Scenarios”, *5th SGEM International Multidisciplinary Scientific Conferences on SOCIAL SCIENCES and ARTS SGEM2018, Ancience Science* (STEF92 Technology, 2018), 457.

⁵ Abdurrazak Gültekin, “Transhümanizm Bağlamında Yapay Zekâ Tanrıya Bir Başkaldırı Mıdır?”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2021), 5.

⁶ Muhammet Yeşilyurt, “Hıristiyanlığın “Imago Dei” Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (2020), 3625.

⁷ Simon Young, *Designer evolution, A transhumanist manifesto* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2006); Max More, “The Philosophy of Transhumanism”, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More – Natasha Vita-More (Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2013).

⁸ Robert Ranisch, *Post- and transhumanism, An introduction / Robert Ranisch, Stefan Lorenz Sorgner (eds.)* (New York: Peter Lang, 2014), 12.

⁹ Martine Rothblatt, “Are we Transbemens yet?”, *Journal of Evolution and Technology* 18/1 (2008).

ele alınması gereken bir konudur. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, din-teknoloji ilişkisinin ortaya çıkardığı dini transhümanist akımlardan biri olan Terasem hareketini incelemek, inanç ve ritüellerini ayrıntılı olarak izah etmek, açıklamak ve bir anlamda din-teknoloji ilişkisinin Terasem hareketi üzerinden nasıl şekillendiğini ortaya koymaktır.

1. Transhümanist Bir Hareket Olarak Terasem

ABD, Avrupa ve hatta Asya'da kendini transhümanist olarak tanımlayan toplumsal hareketlerde ve bu hareketlerin sayısında bir artış gözlemlenmektedir. Terasem de adı geçen hareketlerden birisidir.¹⁰ Octavia Butler tarafından kaleme alınan EarthSeed serisinde adı geçen kurgusal din "Earthseed"den esinlenilerek aynı anlama gelecek şekilde oluşturulmuş bir isim olan Terasem (Tera – Earth, Dünya, ve Sem – Seed, Tohum), transhümanist bir hareket olarak, trans-cinsiyet bir bilim insanı, avukat ve fütürist¹¹ Martine Rothblatt ve eşi Bina Aspen Rothblatt tarafından kurulmuştur.

Şekil 1: Terasem'in felsefi temelleri, temel prensipleri ve öncüleri



Terasem ideolojik bir hareket olup insanın radikal gelişimi ve ölümsüzlüğü için çalıştığını belirtmektedir. Terasem, genel anlamda transhümanist hareketin, özelde ise Terasem'in önemli vizyonerlerinden birisi olan Google mühendislerinden Ray Kurzweil'in, yapay zekadaki gelişmelerin 2045'e kadar bildiğimiz

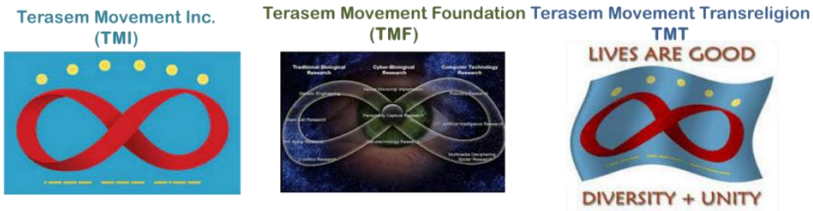
¹⁰ Muhammet Yeşilyurt, "Hıristiyan Transhümanizmi: Hıristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 817.

¹¹ Andrew Stein, "A Reporter Discusses Life, Politics and God with an Android", *Math Horizons* 19/4 (2012), 10.

dünyayı değiştirerek oluşturacağı yeni bir bilinç formu¹² olarak tarif ettiği insan-makine birleşimini ifade eden “tekillik (singularity)” kavramına da büyük önem vermektedir.¹³ Bu bakımdan yapay zekâ ve makinelerin Terasem hareketinde önemli bir yeri vardır.

Terasem Hareketi esasen ABD merkezli üç kuruluştan oluşan bir çatı kuruluşur. Terasem’in esasları “The Truths of Terasem” yani "Terasem Gerçekleri" adı verilen ilkelerden oluşmaktadır. 2002 yılında kurulan Terasem Movement Inc. (TMI), 2004’te kurulan Terasem Movement Foundation (TMF) ve Terasem Movement Transreligion Inc. (TMT) Terasem Hareketini oluşturan üç alt kuruluşur. Terasem çatısı altındaki her kuruluş ve birey Terasem gerçeklerini kabul etmiştir ve Terasem ideolojisine uygun olarak faaliyet göstermektedir.

Şekil 2: Terasem Hareketinin alt kuruluşları



Bu üç kuruluştan en eskisi olan TMI, misyonunu “jeo-etik nanoteknoloji ve kişisel siber bilinç yoluyla özellikle biyostazdan canlanmayı kolaylaştırmaya odaklanarak çeşitlilik ve birlik ile tutarlı bir şekilde, insan yaşamını büyük ölçüde uzatmanın yapılabilirliği ve gerekliliği konusunda toplumu eğitmek”¹⁴ olarak açıklamaktadır. Hareketin faaliyetlerinin odağında, insan bilincini korumak, çağrıştırmak, canlandırmak ve indirmek vardır¹⁵ ve bu hedeflerine ulaşmak için her yıl çeşitli yayın, toplantı ve faaliyetler düzenlemektedir.¹⁶ Ayrıca TMI, kendi ev sahipliğinde gerçekleştirilen etkinlikler aracılığıyla gelişen teknolojilerin insanlar ve çevre için güvenli bir şekilde kullanılmasını sağlamak amacıyla çalışmalar ortaya koymaktadır. TMI bünyesinde yürütülen çeşitli projelere ve amaçlarına aşağıda kısaca değinilmiştir.

¹² Ray Kurzweil, *The Singularity Is Near, When Humans Transcend Biology* (East Rutherford: Penguin Publishing Group, 2005).

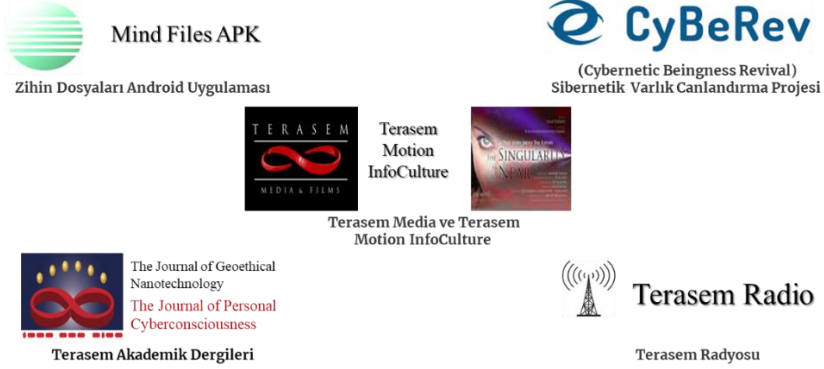
¹³ Annelin Eriksen, "AI, Humanoids, and Immortality", "The Human Version 2.0", *Social Analysis* 65/1 (2021), 71.

¹⁴ William Sims Bainbridge, "Identity Expansion and Transcendence", *Journal of Philosophical Studies* 7/26 (2014), 119.

¹⁵ Lucas Kavner, "You, Robot': Personal Robots For The Masses", *HuffPost* (2012).

¹⁶ TerasemCentral.org, "Terasem Movement, Inc" (E-Posta 2021) (Erişim 1 Aralık 2021).

Şekil 3: TMI tarafından yürütülen Terasem projeleri



İnsanların ayrıntılı kişilik özelliklerini içeren bir profil dosyası oluşturmak, incelemek ve benzer kişilik özelliklerine sahip kişileri tespit etmek için William Sims Bainbridge tarafından geliştirilen indirilebilir bir Android uygulaması TMI tarafından yürütülen projelerden birisidir. Hafıza dosyası olarak adlandırılan söz konusu profilin, Bainbridge tarafından ortaya atılan “*beyin kopyalama (brain replication) için davranışsal yaklaşım*”ı uygulayarak deneklerin sayısal hayatlarını modellemek için kullanılması amaçlanmaktadır.¹⁷

Terasem kendi söylemlerinin, kendinden emin, ne yaptığını bilen, kararlı bir içerik ve karaktere sahip olduğunu iddia etse de esasen geleceğin belirsizliği karşısında aciz ve öngörüsüz olduğunu da kabul ve beyan etmektedir.¹⁸ Bu bağlamda Terasem Hareketi, gelecekteki trans-humanın ya da insansı makinelerin güç ve kabiliyetleri, onların sevk ve idareleri, hak ve özgürlükleri, yetki ve sorumlulukları ve mevcut insan varlığıyla ilişkileri hakkındaki sorulara da değinmekte ve bunları gündeme getirmektedir. Nitekim Terasem Hareketi'nin kurucusu Rothblatt, bir makalesinde insanların hafıza dosyaları ve yaşam dosyaları kullanılarak birden fazla vücutta yeniden canlandırılması durumunda ortaya çıkacak olan aynı insanın çok sayıdaki kopyasının yasal statüsünü de ele almıştır. Ölümün “*tüm beyin fonksiyonlarının geri dönüşü olmayan bir şekilde durması*” tanımından hareket ederek kişinin bilinç gibi üst beyin işlevlerinin bir zihin dosyasında biyostaz halinde tutularak durmasının engellenmesinin ve sonrasında biyostaz öncesi bilincine uygun gelecekteki mindware zihin yazılımıyla bir android vücutta uyandırılmasının kişiyi pratik olarak ölümsüz yapacağını iddia etmektedir. “*Mekanik bir kalbe sahip olan bir insan yaşıyorsa, mekanik bir beyne sahip bir insan neden canlı sayılmasın?*”

¹⁷ David C. Winyard Sr., “Transhumanism: Christian Destiny or Distraction?”, *Perspectives on Science & Christian Faith* 72/2 (2020), 72.

¹⁸ Dydrov, “Dydrov 2018”, 458.

sorusunu yönelterek mekanik bir kalbin kan dolaşımını sağlaması gibi mekanik bir beynin de kişinin davranışlarını, kişiliğini, hatıralarını, duygularını, inançlarını, tutumlarını ve değerlerini yönetebileceğini¹⁹ söylemektedir.

TMI'nin yürüttüğü projelerden bir diğeri ise “Cybernetic Beingness Revival-CyBeRev” (Sibernetik Varlık Canlandırma) adını taşımaktadır. İnsan zihninin ve deneyimlerinin kaydedilmiş olduğu bir veri tabanından faydalanarak çalışan bir kişilik yazılımı olarak tanımlanan “mindware” tarafından oluşturulan sayısal insan modeli ile insan bilincinin etkileşimlerini karşılaştırmak amacıyla yürütülen deneysel çalışmaların bir parçası olan CyBeRev projesi uzmanlarca yapılan psikolojik değerlendirmelerden oluşmaktadır.

Çeşitli amaç ve ihtiyaçlar için geliştirilmiş ve geliştirilecek yeni ve ileri teknolojilerden de faydalanarak gerçek anlamda ölümsüzlüğe ulaşılabilirliğini iddia eden CyBeRev: (1) İnsanın tüm anıları, kişiliği, yetenekleri, fiziksel özellikleri ve genetik mirası dâhil sayısallaştırılmış bir kopyasının (mindfile ve biofile) oluşturulması; (2) Bu dosyaların geniş bir bilgisayarlı veri tabanına kaydedilmesi; (3) Robotik bir uzay aracıyla sözü edilen verilerin evrendeki uzak bir yıldız sistemindeki yeni bir dünyaya gönderilmesi; (4) Bu yeni dünyada yeni insan kolonilerinin kurulması için mevcut kayıtlardan taze, genç bir bedende yeni bir hayata başlayacak olan insanın yeniden oluşturulması şeklindeki karmaşık ve uzun soluklu dört temel aşamada²⁰ insanın evrende köşe bucak dolaşacağı döngüsel bir süreci kullanarak ölümsüzlüğe ulaşacağını iddia etmektedir.

Bunun yanı sıra, nanoteknolojinin kullanımı ile ilgili etik sorunlar ve siberbilinç alanlarında yayın yapan iki akademik derginin yayımlanması ve “Terasem Motion InfoCulture”²¹ isminde, Kurzweil'in “The Singularity Is Near” kitabını konu alan ekran video yayıncılık faaliyeti de TMI tarafından yürütülen faaliyetlerdendir.

Bir eğitim vakfı olarak kurulmuş olan ve nanoteknolojinin ve sibernetik biliminin insanların ömrünü uzatmak için dünya genelinde kullanımını temin edecek etik kurallar çerçevesinin oluşturulması ve bu teknolojilerin sözü edilen çerçevede kullanılmasının teşvik edilmesi için faaliyetler yürüten TMF, grubun ikinci önemli kuruluşudur. TMF de Terasem'in vizyonu ve misyonuna uygun olarak çeşitli Ar-Ge faaliyetlerine destek sağlamakta ve bu yönde eğitimler vermektedir. TMF tarafından yürütülen bütün çalışmaların hedefi ortak olup bu çalışmaların

¹⁹ Martine Rothblatt, “The Legal Status Of Multiple Revived Versions Of A Person”, *Journal of Personal Cyberconsciousness* 07/01 (2012), 40.

²⁰ William Sims Bainbridge (ed.), *Dynamic Secularization* (Springer, Cham, 2017), 221.

²¹ Rothblatt, “Rothblatt 2012”, 38.

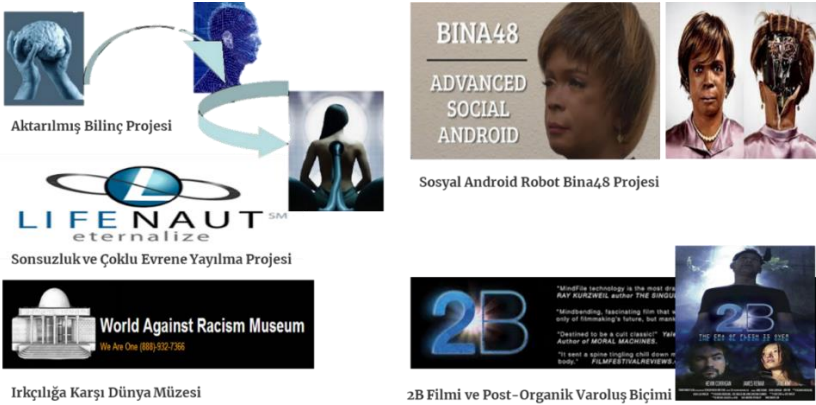
tamamı Terasem Hipotezleri²² olarak adlandırılan iki temel hipotez üzerine kuruludur. Bu hipotezler şöyledir:

(1) “Gelecekte bir bilinç yazılımı (mindware) kullanılarak bir kişi hakkında yeterince ayrıntılı veriler (tavırlar, kişilikler, anılar, duygular, inançlar, tutumlar ve değerler²³) toplanarak oluşturulan sayısal dosyalar (zihin dosyaları) işlenebilir ve o kişinin bilinçli bir analogu (benzeri) oluşturulabilir” ve

(2) “böylesi bilinçli bir analog, doğurulmuş tipik bir insanla karşılaştırılabilir düzeyde hayati deneyimler sunmak üzere biyolojik veya nanoteknolojik bir bedene yüklenebilir”

Bu hipotezlerin doğrulanması ile ulaşılabilecek olan amaç fonksiyonu Terasem tarafından Aktarılmış Bilinç (Transferred Consciousness, TC) olarak tanımlanmaktadır. Bilinç aktarımı, insanın ölümsüzlüğünü sağlamak için insan niteliklerinin tümünü içeren yegâne insan özelliği olarak görülen zihnin insan beyninden kopyalanarak, fiziksel ancak inorganik bir katmana yahut sanal bir vücuda transfer edilmesi şeklinde tarif edilmektedir.²⁴ Terasem Hareketi, yukarıda anılan Terasem Hipotezlerinin doğrulanabilirliği konusunda oldukça iddialı olup bu yeni insan analoglarının kişilik hakları, diğer insanlar ile ilişkileri, insanlara karşı sorumlulukları ve bunlara ilişkin hukuki ve etik konular üzerine de şimdiden çalışmalar yürütmektedir.

Şekil 4: TMF tarafından yürütülen Terasem projeleri



²² Terasem Movement Foundation, “Terasem Hypotheses” (E-Posta 2021) (Erişim 11 Kasım 2021).

²³ Rothblatt, “Rothblatt 2008”, 97.

²⁴ Anya Bernstein, “Freeze, die, come to life : the many paths to immortality in post-Soviet Russia”, *American ethnologist* (2015); Anya Bernstein, *The Future of Immortality, Remaking Life and Death in Contemporary Russia* (Princeton: Princeton University Press, 2019).

TMF projelerinin başlıca ikisi birbirine paralel olarak yürütülen LifeNaut ve Bina48²⁵ projeleridir. Bu ikisinden daha kapsamlı ve büyük olan Lifenaut, bireysel dijital yansımaların/biyografik bilgilerin (yani hafıza dosyalarının, MindFiles) ücretsiz olarak saklanabileceği çevrimiçi depolama alanı sunmaktadır. Bunun yanı sıra Lifenaut projesi, insanların yeniden hayata döndürülebileceği zamana kadar dondurularak saklanmak üzere insanlardan alınacak DNA örneklerinin (yani Biyo-Dosyaların, BioFiles) bozulmadan korunabileceği kriyonic depolar oluşturmak gibi uzun vadeli bir iş planına da sahiptir.²⁶

Bina48, sinir mimarisi 48 aracılığıyla çığır açan bir zekâya sahip²⁷ sosyal bir robottur. İsmi Martine Rothblatt'ın eşi Bina'dan almaktadır; 48 ise söz konusu robotun, insan beyninin varsayılan hesaplama hızı olduğu kabul edilen 48 exaflop, yani 10^{18} flop'luk hesaplama hızına sahip olduğunu ifade etmektedir. Bina48 aynı zamanda siması ve diğer kişilik özellikleri bakımından da Bayan Bina Aspen Rothblatt'ın bir modelidir.²⁸ Adı geçen robot, insan bilinci bilgilerinin "zihin dosyaları" kullanılarak yeni türlere (makine veya makine-insan karışımı türlere) aktarılması için kullanıma potansiyeline sahip olduğunu gösteren ilk örnek olarak sunulmaktadır. TMF, sosyal medya ve halka açık sunumlar aracılığıyla siber bilinç hakkında kamuoyu oluşturmayı ve kamusal tartışmaları teşvik etmektedir.

Şekil 5: Bina48 ve Terasem yöneticisi Bruce Duncan'ın sohbeti



İrkçılığa Karşı Dünya Müzesi (World Against Racism Museum) toplumu, özellikle de gençleri, ırk hikâyesi ve ırkçılığın arkasındaki cehalet konusunda aydınlatmak

²⁵ Eriksen, "Eriksen 2021".

²⁶ Eriksen, "Eriksen 2021".

²⁷ Shelleen Greene, "Race, Gender, and Queer Artificial Life", "Bina 48", *Ada: A Journal of Gender, New Media and Technology* 9 (2016).

²⁸ Stein, "Stein 2012".

ve tüm insanlara ırkî kategoriler yerine bireyler olarak yaklaşılması ihtiyacı konusunda eğitmek için tasarlanmış bir çevrimiçi sergidir.

2B ise senaryosu gerçek bilime ve gelişen teknolojilere dayanan uzun metrajlı bir bilimkurgu filmi olup 'tekno-insan' bilimcesinin bu yüzyılın en sıcak ve en tartışmalı konusu olduğunu iddia etmektedir. 2B, biyoteknoloji devriminin ortaya çıkardığı ahlakî ve dinî birtakım soru ve sorunları bir an önce tartışmaya açmak üzerine tasarlanmıştır. 2009 yılında vizyona giren filmde, insan ile teknolojinin birleştiği transhümanist bir dünyada, bir bio-bilimadamı tarafından oluşturulan ilk transhuman'ın toplumun inanç değerlerini nasıl tehdit ettiği konu edilmektedir.²⁹

Terasem kuruluşlarının üçüncüsü ve en sonuncusu olan TMT, kâr amacı gütmeyen bir dini kuruluş olduğunu ileri sürmekte ve misyonunu tüm katılımcılarının mutlu ve ölümsüz birer kopyasından/analogundan oluşan kolektif bir bilinç inşa etmek olarak belirtmektedir.

TMT, zenginlik üreten makineler, biyolojik nanobotlar aracılığıyla yoksulluğu ve hastalığı ortadan kaldırmayı ve ölüm aşılincaya yani ölümsüzlük elde edilinceye kadar Terasem kriyotolarının canlandırılmasını; hümanist işlemciler, kendini kopyalayan teknoloji ve kütle/enerjinin zekâyâ dönüştürülmesi yoluyla bilincin çokluevren'e yayılmasını ve tüm kütle ve enerji üzerinde tam kontrolün sağlanmasını hedeflemektedir. Böylelikle fiziğin yeniden şekillendirilmesi suretiyle kozmik güçlere hâkim olunması için atomik ve atom altı ölçekli devrelerin/çiplerin rızaya dayalı olarak kullanımını amaçlamaktadır.³⁰

Esasen tamamen bilimsel ve teknolojik ilke ve prensiplere dayanan Terasem hareketinin sosyal ve dinsel yönü, karşılarında bir tehdit ve engel olarak gördükleri mevcut dinleri ikame edecek yeni bir din oluşturma amaç ve gayreti ile ortaya çıkmıştır. Zira Terasem'e göre, yukarıda açıklanan hipotezlerin doğrulanabilmesi için kullanılacak olan nanoteknoloji ve diğer bilimsel uygulamalar mevcut din anlayışı, tanrı inancı ve yerleşik dini kurallar yüzünden baskılanmakta ve kabul görmemektedir.

Nitekim harekete ait internet sayfalarından birinde bu durum açıkça şu şekilde ifade edilmektedir:

"Terasem Hareketi, nanoteknolojinin cehalet nedeniyle bastırılması sonucunda kurulmuştur. Tüm hayatları kurtaracak bir teknoloji olan nanoteknoloji kendisini

²⁹ Grace Halden, "The Era of Flesh is Over (2009)", "2B or Not to Be ... A Review of 2B", *Trespassing Journal: an Online Journal of Trespassing Art, Science, and Philosophy* Fall/4 (2014).

³⁰ TerasemCentral.org, "Terasem Movement, Inc" (E-Posta 2021) (Erişim 11 Kasım 2021); TerasemFaith.net, "Terasem Faith" (E-Posta 2021a) (Erişim 1 Aralık 2021); TerasemWeb.org, "Terasem Movement Transreligion" (E-Posta 2021) (Erişim 24 Eylül 2021).

*besleyecek ve yönlendirecek bir sosyal harekete ve aşkın bir dine (trans-din) ihtiyaç duymaktadır. Terasem, insanların nanoteknoloji ile yeniden canlandırılıp değeri kanıtlanıncaya kadar kriyototların güvende olmasını ve hareketin tüm kaynaklarının, bizi her yerde çeşitliliğe, birliğe ve mutlu ölümsüzlüğe ulaştırmak için kullanmasını temin etmek zorundadır”.*³¹

2. Terasem’e Katılım

Bir ormanın her türden ağaçları kapsaması gibi Terasem’in de tüm dinleri içinde barındıran bir din olduğu ifade edilmektedir.³² Dolayısıyla Terasem, bütün insanları kendi trans-dininin doğal bir müntesibi gibi değerlendirmekte ve Terasem’e katılmanın yalnızca Terasem Yaşam Tarzı olarak adlandırılan ve bir Terasem müntesibinin nasıl yaşaması gerektiğini tarif eden prensiplerin uygulanmasıyla mümkün olduğunu belirtmektedir.

Bununla birlikte katılımlarını resmileştirmek isteyenlerin bu yöndeki soruları üzerine TMT sitesinde bir ‘Katılım’ başvurusu da yer almaktadır. Terasem Faith web sitesinde yer alan katılım şartlarına göre, Terasem trans-dinine girmek ve resmi olarak bir Terasem olmak için yapılması gerekenler şöyledir:

- Terasem andını içmek,
- Terasem toplantılarına ve ritüellerine katılmak,
- İyi Hafıza Dosyası oluşturmaya başlamak,
- Sorunlar ve Kaygılar hakkında aleni/açık konuşmak ve
- Terasem’in temel ilkelerini, tanım ve tariflerini kabul etmek üzerine bir takım konuşmaları/beyanatları içeren bir video çekip bu video ile birlikte sitede yer alan başvuru formunu doldurarak e-posta ile göndermek şeklinde bir yol haritası oluşturulmuştur.³³

Terasem andı ise, *“Terasem’in kolektif bilinç bayrağına ve onun temsil ettiği ilkelere, özellikle ve özellikle eğitime, her yerde çeşitlilik, birlik ve mutlu ölümsüzlük ile bağlılık sözü veriyorum”* şeklindedir. Terasem’e katılmak isteyenlerden herhangi bir ücret talep edilmemekte ancak katılımcıların gönüllü olarak yapacağı bağışlar kabul edilmektedir.³⁴

3. “Terasem Trans-Dini”nin İnanç Esasları

Terasem hareketinin hatta genel olarak transhümanist hareketin büyük bölümünün, herhangi bir din ile açık bir ilişkisi bulunmamaktadır ve

³¹ TerasemWeb.org, “TerasemWeb.org 2021”.

³² TerasemWeb.org, “TerasemWeb.org 2021”.

³³ TerasemFaith.net, “TerasemFaith.net 2021”.

³⁴ NewReligionWiki, “Terasem” (E-Posta 2021) (Erişim 11 Kasım 2021).

temsilcilerinin birçoğu kendisini Hıristiyan veyahut dindar olarak tanımlamamaktadır. Dolayısıyla Terasem hareketinin inanç özelliklerinin, dini pratiklerinin, temel inanç esaslarının da herhangi bir din ile doğrudan ilişkisi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, çoğunlukla Hıristiyanlık ile ilgili olan çeşitli simge, sembol, fikir ve ismin Terasem tarafından da kullanılıyor olması bakımından Terasem ile Hıristiyanlık arasında bir yakınlık olduğundan bahsedilebilir.³⁵ Ayrıca Yahudilik ve Budizm gibi farklı dinlere ait olan Seder ve Yoga gibi isim ve kavramlar da “Terasem trans-dini”nde yer almaktadır fakat Terasem ile bu dinler arasında da bir benzerlik ya da ilişki bulunması mevzu bahis değildir.

Terasem tarafından katılımcıların iman etmesi beklenen dört inanç esası bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla şunlardan ibarettir:

1. Hayatın bir amacı vardır (Life is purposeful),
2. Ölüm isteğe bağlıdır (Death is optional),
3. Tanrı teknolojiktir (God is technological),
4. Sevgi esastır (Love is essential).

Oldukça kısa ifadelerden ibaret olan bu dört temel inancın ne anlama geldiği ise yine Terasem tarafından şu şekilde açıklanmaktadır:³⁶

1. Hayatın amacı/anlamı her yerde çeşitlilik, birlik ve mutlu ölümsüzlük yaratmaktır. Doğa yani Çoklu Evren (MultiVerse), bu nitelikleri kendiliğinden seçer. Çeşitlilik, birlik ve mutlu ölümsüzlük, yaratılışın kendini gerçekleştiren kehanetidir.

2. Hakkında yeterli bilgi korunduğu sürece kimse ölmez ancak 'sibernetik biyostaz' durumunda kalır. Gelecekte elde edilecek “mindware” teknolojisi ile istenmesi durumunda yeniden canlandırılmak, hayata sağlıklı bir şekilde ve bağımsız olarak tekrar başlamak mümkündür. Dolayısıyla kişi, ancak kendisine ait bilinç dosyalarını (mindfiles) ve biyo-dosyaları (biofiles) oluşturamaz ya da oluşturulmasına izin vermezse yahut bu dosyaların yeniden canlandırma işlemine tabi tutulmamasını isterse ölmüş olur. Bu nedenle ölüm insanın kendi tercihine bağlıdır.

3. Tanrının yaptığı her iş ve eylem teknolojinin imkânları kullanılarak insan tarafından da yapılabilir. Böylece insan tanrının yaptıklarını yapmış olarak tanrılaşmış olur. Yahut insan teknoloji yoluyla tanrıyı yeniden yaratabilir. Terasem’e göre, tanımlanacak jeoetik kurallar dâhilinde yapılacak NBIC uygulamaları evrendeki tüm bilinci birbirine bağlayacak, tüm bilgiyi kontrol

³⁵ Eriksen, “Eriksen 2021”, 72.

³⁶ TerasemFaith.net, “Beliefs of Terasem” (E-Posta 2021) (Erişim 13 Ekim 2021); Wesley J. Smith, “New-Time Religion”, *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life* 248 (2014).

edecek ve böylece her şeyi her zamankinden daha fazla bilen, her zaman mevcut olan ve her şeye gücü yeten faydalı teknolojiler hayata geçirilecektir. Böylece tüm evren bu teknoloji ile kontrol edilebilecektir.

4. Sevgi'nin esas olması, başkalarının mutluluğunun kendi mutluluğunuz için gerekli olduğu anlamına gelir. (1) numaralı inanç esasında tanımlanan hayatın amacına ulaşmak üzere bütün insanları birbirine bağlayacak olan şey sevgidir.

Öte yandan Terasem kendi tanrı anlayışının, mevcut şartlar altında tanrıya inanmayan ya da tanrıyı inkâr edenlerin *nihilizm* veya *seküler pesimizm* gibi çıkmazlara girmekten veya bu kişileri bu tür akımların pençesine düşmekten kurtaracağını da iddia etmektedir.³⁷ Temel inanç esasları dışında, bireyin uyması beklenen herhangi bir mezhep veya ahlak kuralı yoktur³⁸, bunun nedeni olarak Terasem'in kapsayıcılığı, uzlaşmacılığı, aşkınlığı gösterilmekte ve modern insanın inandığı dinler tarafından belirlenmiş normatif hükümlere müdahale etmeksizin yalnızca teknolojiye iman edilmesini istediği ifade edilmektedir.³⁹

Böylece Terasem, müntesiplerinin inancı bakımından monoteist, politeist ya da panteist; deist, ateist ya da pagan veya Hıristiyan, Müslüman ya da Yahudi olup olmamasını önemsemeyen ve hatta uyulması istenen hiçbir ahlaki değer ya da norm koymayan aşırı özgürlükçü bir dini hareket profilindedir. Bununla birlikte, bu veya benzeri her türden ahlaki değer ve normların varlığıyla da ilgilenmemektedir. Terasem'e göre, bir Terasem müntesibi olmak ve aynı anda dindar bir Müslüman, Hıristiyan ya da Yahudi kalabilmek de mümkündür.⁴⁰

Terasem, Tanrı'ya inanan insanları dışlamadığını fakat onları aştığını iddia ederek, aşkın insanın Tanrı tasavvurunun da aşkın olması gerektiğini, kendisinin, primatlar ile aşkın insana yani post-human'a eşit mesafede gördüğü günümüz insanının anlama ve muhakeme edemeyeceği derecede aşkın bir din olduğunu iddia etmektedir. Terasem'in dört temel inanç esası göz önünde bulundurulduğunda, yaratıcı olarak kabul edilen tanrının yerine, yaratılmış bir tanrının ikame edildiği görülmektedir. Dolayısıyla yaratıcı bir tanrı inancının yerleşik ve tartışmaya kapalı olduğu ilahi kaynaklı dinler başta olmak üzere birçok din ile uzlaşabilmesi mümkün görünmemektedir. Ancak Terasem'in vadettiği ölümsüzlüğün kaç kişiyi harekete katılmaya ikna edebileceği merak konusudur.

4. “Terasem Trans-dini”nin Toplantı, Pratik ve Ritüelleri

Tüm dinlerde ortak bir olgu olarak gerek bireysel gerek toplu olarak yapılan çeşitli pratik ve ritüeller bulunmaktadır. Terasem'de de insanların belirli

³⁷ Smith, “Smith 2014”, 20.

³⁸ Smith, “Smith 2014”.

³⁹ Jessica Roy, “Rapture of the Nerds”, *The Culture* 183/24 (2014).

⁴⁰ Roy, “Roy 2014”.

aralıklarla yapması istenen bazı ritüeller mevcuttur.⁴¹ Tüm dinlerde dini ayın ve ibadetlerin belirli gün ve zamanları olduğu gibi, Terasem trans-dininde de ayınlar için belirli zaman dilimleri seçilmiş ve bir takvim belirlenmiştir. Bu bağlamda, günlük olarak gerçekleştirilmesi gereken Terasem bağlantıları (*Terasem Connections*), haftalık olarak öz yansımalar (*Self-reflections*), aylık Terasem Buluşmaları (*Terasem Gatherings*), üç ayda bir yapılan Terasem Bayramı (*Terasem Holiday*), yıllık olarak yapılan ve Terasem katılımcılarının Terasem Yaşam Tarzı (*Terasem Way of Life*) içinde seviye atlamalarının kutlama törenlerini ifade eden bir Terasem Terfi Kutlaması (*Terasem Graduation Celebration*) ve son olarak “artık yıllar”da olmak üzere her dört yılda bir tüm Terasem katılımcılarının bir araya gelmesini ifade eden ve 29 Şubat ile 4 Mart arasında yapılan Terasem Katılımcı Meclisi Toplantısı (*Convocation of Terasem Joiners*) Terasem trans-dininin ritüelleri olarak sayılabilir.⁴²

Terasem ritüellerinin, “evrendeki tüm bilincin birbirine bağlanmasına ve böylece evrenin bütünüyle kontrol altına alınmasına kadar Terasem hareketinin devamlılığının sağlanması bakımından önemli olduğu” belirtilmektedir.⁴³ Terasem ritüelleri aşağıda yer alan Tablo 1’de ifa aralıkları ve zamanlarıyla birlikte detaylı olarak verilmiştir.⁴⁴

Tablo 1: “Terasem Trans-dini”nin ritüelleri

Uygulama Sıklığı	Uygulama ve Detayları
Günlük	<p>Her gün saat 06:00’da başlamak üzere, özel zamanlar olarak belirlenmiş ve adlandırılmış her biri dört saatlik zaman dilimleriyle ayrılmış altı adet özel saat başının birisinde ya da isteğe bağlı olarak her birisinde Terasem Radyosunu dinlemek ve yönergeleri takip etmek suretiyle Terasem bağlantılarının kurulması.</p> <p>06:00 (Ambrosia), 10:00 (Earthfire), 14:00 (Aqualung), 18:00 (Starmind), 22:00 (Crownaura), 02:00 (Alum-Almithral)</p>

⁴¹ NewReligionWiki, “NewReligionWiki 2021”.

⁴² TerasemFaith.net, “Rituals” (E-Posta 2021b) (Erişim 11 Kasım 2021); NewReligionWiki, “NewReligionWiki 2021”.

⁴³ TerasemFaith.net, “TerasemFaith.net 2021”.

⁴⁴ TerasemFaith.net, “TerasemFaith.net 2021”; TerasemWeb.org, “TerasemWeb.org 2021”.

Haftalık	Haftanın her 7 gününün birisinin okuma, egzersiz, duygusallık ve Transandantal Meditasyon gibi faaliyetler için ayrılması.
Aylık	Her Ayın 10'uncu günü sabah ve/veya akşam 10'da, tek kişiyle bile olsa, bir Terasem buluşmasının gerçekleştirilmesi. Her bir Terasem Buluşması, müzik yayını, sanatsal paylaşım, yılın başından başlayacak şekilde Terasemin 5N 1K'sı olan Terasem Gerçeklerinden 30 tanesinin sıralı bir şekilde okunması, bu okumalar hakkında konuşma ve öğretim faaliyetlerinde bulunulması ve ardından Terasem bağlantılarından bir Earthfire (10:00 bağlantısı) veya Crownaura (22:00 bağlantısı) Yogasından oluşur.
Üç Aylık	Her 3 ayda bir ayın 10'uncu günü, Terasem Bayramı olarak kutlanmaktadır. Yani her üç buluşmanın üçüncüsü Terasem Bayramı olarak kutlanır. Buna göre; 10 Mart'ta Hürriyet Sederi, 10 Haziran'da Doğa Sederi, 10 Eylül'de Minnet Günü ve 10 Aralık'ta Aşkınlık Neşesi olarak kutlanmaktadır.
Yıllık	Her yılın 10. ayının 10'uncu gününde, yani her yılın 10'uncu Terasem buluşmasında, Terasem katılımcılarının Terasem Yaşam Tarzının daha üst seviyelerine yükselişleri münasebetiyle Terasem Terfi Kutlaması yapılır.
Dört Yıllık	Şubat ayının 29 çektiği her yılda, yani her "artık yıl"da, Terasem hareketi ile ilgili önemli politikaların ve prensiplerin belirlenmesi ve yeni Kritik Bilinç Merkezlerinin onaylanması amacıyla 29 Şubat - 4 Mart tarihleri arasında Terasem Katılımcı Meclisi Toplantısı düzenlenmektedir.

Dört yılda bir yapılan toplantılarda kurulmasına karar verilen Kritik Bilinç Merkezleri, genellikle transhümanizm için kullanılacak teknolojiler ve gelecekte geliştirilebilecek teknolojilerin ele alındığı ve tartışıldığı buluşma ve tartışmaların yapıldığı ortam veya mekânları ifade etmektedir. Bu merkezler, gerçek dünyada fiziki bir mekân olabileceği gibi internet ortamındaki sanal bir mekân da olabilmektedir. Tüm bu mekânlar, Terasem'in sahipliğinde, yönetim ve denetimindedir. Second Life adlı oyun platformunun da dâhil olduğu çeşitli siber uzay mecralarında bu tür toplantıların yapıldığı bilinmektedir.⁴⁵

5. Terasem ile İlgili İnternet Kaynakları/Sayfaları

Günümüzün olmazsa olmaz iletişim ve haberleşme kaynağı olan internet, ileri düzeyde nanoteknoloji ve bilgi teknolojilerini kullanan ve hatta tasarlayıp geliştirme hedefleri olan Terasem tarafından da kullanılmaktadır. İnternette

⁴⁵ NewReligionWiki, "NewReligionWiki 2021".

yapılan kısa bir taramada Terasem Hareketine, alt veya yan kuruluşlarına, bunlar tarafından yürütülen çeşitli projelere ve faaliyetlere ve bazı temsilcilerine ait sitelere ve sosyal medya hesaplarına rastlanılmaktadır. Buna ilaveten Terasem radyosunun da çevrimiçi bir internet sayfası üzerinden yayın yaptığı görülmektedir. Ayrıca Terasem Hareketi ile organik bir ilişkisi bulunup bulunmadığı hakkında bilgi edinilemeyen çok sayıda sayfa, profil ve hesap da taramalarda görülebilmektedir.

Bununla birlikte, Terasem Hareketinin çevrimiçi varlığı ve faaliyetlerinin açık web sayfaları ya da sosyal medya hesapları ile sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Terasem'in, Second Life ve benzeri sanal mecralar ve metaverse evrenlerinde de mekân ve faaliyetleri bulunmaktadır. Harekete ilişkin kolayca ulaşılabilen bazı çevrimiçi bilgi kaynakları aşağıda sunulmuştur.

Terasem Movement, Inc.

<https://terasemcentral.org/>

<http://terasem.net>

Terasem Radio

<https://www.terasemradio.com/>

Terasem Movement Foundation, Inc.

<https://terasemmovementfoundation.com/>

LifeNaut Project

<https://www.lifenaut.com/>

CyBeRev Project

<https://www.cyberev.org/>

CyBeRev Twitter

<https://twitter.com/cyberev>

Journal of Geoethical Nanotechnology

<https://www.terasemjournals.org/> <https://terasemjournal.net/>

Journal of Personal Cyberconsciousness

<https://terasemjournals.net/>

Terasem Movement Transreligion, Inc

<https://www.terasemweb.org/>

Terasem Faith

<http://terasemfaith.net/>

Terasem Faith Facebook

<https://fb.com/groups/TerasemFaith/>

TM Transreligion Facebook

<https://www.facebook.com/Terasem/>

Sonuç

Transhümanizmin insanı dönüştürme idealine farklı bir hipotez üzerinden ulaşma arzusunda olan Terasem hareketi, bu yolda karşılaşılabilecek teknolojik problemlerin yanı sıra tüm dini, etik, sosyal ve hukuki sorunları da ele aldığını ve çözüm önerileri getirdiğini iddia eden bir harektir. Bu yönüyle diğer transhümanist kuruluş ve hareketler arasında öne çıkmaktadır.

İnsan varlığını ve hayatı dünyevi tecrübeler ve bu tecrübelerin beyinde karşılığı olan bilgi ve anılarla eşdeğer gören ve bu bilgilerin kopyalanması, saklanması ve insan beynine benzer bir şekilde işleyebilecek farklı makine veya biyo-mekanik sistemlere yüklenmesi ile insanın da ölümsüzlüğü elde edeceğini savunan Terasem, ruhu bütünüyle ihmal ederek insanı dijital bir bilgi kümesine indirgemektedir. Terasemin vadettiği bu ölümsüzlüğün, yani bir insana ait yaşamışlıkların ve dünyevi tecrübelerin dijital bir kopyasının bir makine veya biyo-mekanik bir varlığa yüklenmiş olmasının insanı yaşatmaya devam ederek onu ölümsüzleştirdiği düşüncesi başlı başına bir tartışma konusudur.

Şöyle ki, eski çağlarda ölen insanın ardında isminden başka hiçbir şey kalmazken, teknolojik gelişmelerle daha sonraki çağlarda sırasıyla bir resim, bir ses kaydı ve nihayetinde bir video görüntüsü kalmaya başladı. Gelecekteki teknolojilerle insanın tüm insan özelliklerini ardında tutmak mümkün olabilse de ruh bedenden ayrıldıktan sonra, bir makinenin yahut bütünüyle biyolojik veya mekanik bir sistemin o insanın tüm deneyim ve bilgilerini ve hatta hislerini yüklenmiş olarak bu bilgilerin sahibi olan insanı tüm özellikleri ile taklit etmesi, bir bakıma o insanın hayatını yaşadığı ve böylece onu yaşattığı iddiası ölümsüzlük olarak kabul edilebilir mi?

Din yönüyle, kendi hareketini Trans-din şeklinde tarif eden Terasem'in trans kelimesine yüklediği anlam da geçiş ya da dönüşümden ziyade aşkınlık ve kapsayıcılık şeklinde tanımlanmaktadır. Böylece tanrı inancına sahip insanların dışlanmadığı aksine kucaklandığı, kapsandığı ve dahi aşıldığı belirtilmektedir. Onların iddiasına göre, geleceğin insanı, yani trans-human ve sonrasındaki post-human, din de dâhil olmak üzere her yönüyle bugünkü insanı aşmalıdır. Bu bağlamda, gelecekte tasarlanan ölümsüz insanın yani post-human'ın varoluş biçiminin de bugünkü insanın varoluş biçiminden farklı olarak organik bir varlıktan ziyade post-organik bir varlık olması gerektiği iddiasındadır. Sözü edilen post-organik varlık biçimi, Terasem'in insanı insan yapan yegâne değer olarak gördüğü bilincin kriyonik projesi kapsamında önceden dondurulup canlandırılmış bedenlere; laboratuvar ortamında elde edilen sentetik, yarı-sentetik ya da biyolojik bedenlere; insan olarak doğmuş tipik insan bedenlerine; insan-makine birleşimi olan cyborglara ya da bütünüyle makine olan robotlara aktarılmasıyla elde edilecektir.

Bu aşamaya kadar insan önce trans-human, yani aşkın insan olmalıdır ve aşkın

insanın dini de geleneksel dinlerden farklı olarak aşkın bir din olmalıdır. Bu nedenle Terasem, *trans* kelimesine geçiş anlamından ziyade aşkınlık anlamı yüklemekte ve Terasem trans-dini olarak adlandırdığı dinin aşkın bir din olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle kendini geleneksel dinlerle mukayese ederken orman analogisini kullanmakta ve geleneksel dinleri ormandaki çeşitli ağaçlara benzetirken Terasem trans-dininin ormanın bizzat kendisi olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, ormandaki ağaçların farklı olmaları onları ormanın bir parçası olduğu gerçeğini değiştirmeyeceği gibi insanların inandıkları geleneksel dinin ne olduğunun da Terasem trans-dinine dâhil olmaya herhangi bir engel teşkil etmediği ifade edilmektedir. Böylece, insanlar kendi mevcut dinlerinde kalmaya ve kendi akaidini yaşamaya devam ederek aynı zamanda bir Terasem olabilmektedir. Bu yaklaşımıyla Terasem hareketi, kapsayıcı, aşkın ve uzlaşmacı bir din olduğu iddiasını güçlendirmeye çalışmaktadır. Ancak Tanrı'nın teknolojik olduğuna ve teknolojiyi araç olarak kullanarak insanın Tanrı'yı yeniden yaratabileceğine ve tüm evreni kendi kontrolüne alabileceğine iman edilmesi gibi bir inanç esası bulunan Terasem'in bu uzlaşma elinin diğer dinler tarafından ne derece kabul göreceği tartışmaya açıktır.

Öte yandan, Tanrı'ya inanan insanları dışlamadığını fakat onları aştığını iddia ederek aşkın ve kapsayıcı bir din olduğunu ileri süren ve Yaratıcı Tanrı'nın yerine Yaratılan bir Tanrı'yı ikame eden Terasem'in, Tanrı tasavvurunun muhkem olduğu Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet gibi dinlerin müntesiplerini ölümsüzlük vaadi ile harekete katılmaya ne kadar ikna edebildiği/edebileceği de tartışmalıdır.

Kaynakça

- Anastasia, Krizan. "Comparative Analysis of Transhumanism and Posthumanism in the Context of the Idea of Posthuman". *6th SGEM International Multidisciplinary Scientific Conferences on SOCIAL SCIENCES and ARTS Proceedings, Ancience Science*. 95–101. STEF92 Technology, 2019.
- Bainbridge, William Sims (ed.). *Dynamic Secularization*. Springer, Cham, 2017.
- Bainbridge, William Sims. "Identity Expansion and Transcendence". *Journal of Philosophical Studies* 7/26 (2014), 117–140. <https://www.humanamente.eu/index.php/HM/article/view/118>
- Bernstein, Anya. *The Future of Immortality: Remaking Life and Death in Contemporary Russia*. Princeton: Princeton University Press, 2019. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=5741862>
- Bernstein, Anya. "Freeze, die, come to life : the many paths to immortality in post-Soviet Russia". *American ethnologist* (2015).
- Dağ, Ahmet. "Nietzsche ve Transhümanizm Bağlantısı Üzerine Bir Değerlendirme". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2018), 207–224. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/48633/618069>

- Dydrov, Artur. "Coexistence Between Human and Posthuman in Transhumanism: The Basic Scenarios". *5th SGEM International Multidisciplinary Scientific Conferences on SOCIAL SCIENCES and ARTS SGEM2018, Ancience Science*. 457–463. STEF92 Technology, 2018.
- Eriksen, Annelin. "The Human Version 2.0: AI, Humanoids, and Immortality". *Social Analysis* 65/1 (2021), 70–88. <https://doi.org/10.3167/sa.2021.650104>
- Greene, Shelleen. "Bina 48: Race, Gender, and Queer Artificial Life". *Ada: A Journal of Gender, New Media and Technology* 9 (2016) (Erişim 14 Kasım 2021).
- Gültekin, Abdurrazak. "Transhümanizm Bağlamında Yapay Zekâ Tanrıya Bir Başkaldırı Mıdır?". *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2021), 1–16. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/igdirsosbilder/issue/65608/946540>
- Halden, Grace. "2B or Not to Be ... A Review of 2B: The Era of Flesh is Over (2009)". *Trespassing Journal: an Online Journal of Trespassing Art, Science, and Philosophy* Fall/4 (2014) (Erişim 14 Kasım 2021). http://trespassingjournal.org/Issue4/TPJ_I4_Halden_FilmReview.pdf
- Kavner, Lucas. "'You, Robot': Personal Robots For The Masses". *HuffPost* (2012). https://www.huffpost.com/entry/you-robot-personal-robots_n_1660362
- Kurzweil, Ray. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. East Rutherford: Penguin Publishing Group, 2005. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/gbv/detail.action?docID=6099737>
- More, Max. "The Philosophy of Transhumanism". *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More – Natasha Vita-More. 3–17. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2013.
- NewReligionWiki. "Terasem". Erişim 11 Kasım 2021. <https://nrm.fandom.com/wiki/Terasem>
- Quer, Matías. "Fear of Death as the Foundation of Modern Political Philosophy and Its Overcoming by Transhumanism". *Postmodern Openings* 11/4 (2020), 323–333. <https://doi.org/10.18662/po/11.4/238>
- Ranisch, Robert. *Post- and transhumanism: An introduction / Robert Ranisch, Stefan Lorenz Sorgner (eds.)*. New York: Peter Lang, 1. Basım, 2014.
- Rothblatt, Martine. "The Legal Status Of Multiple Revived Versions Of A Person". *Journal of Personal Cyberconsciousness* 07/01 (2012), 37–42 (Erişim 14 Kasım 2021). <https://www.terasemjournals.org/PCJournal/PC0701/Papers/Rothblatt.pdf>
- Rothblatt, Martine. "Are we Transbemens yet?". *Journal of Evolution and Technology* 18/1 (2008), 94–107 (Erişim 15 Kasım 2021). <https://jetpress.org/v18/rothblatt.htm>
- Roy, Jessica. "Rapture of the Nerds". *The Culture* 183/24 (2014), 54–55. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=asn&AN=96442000&lang=tr&site=ehost-live>
- Schussler, Aura-Elena. "Transhumanism As A New Techno-Religion And Personal Development: In The Framework Of A Future Technological Spirituality". *Journal for the Study of Religions & Ideologies* 18/53 (2019), 92–106.

- <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=obo&AN=137298608&lang=tr&site=ehost-live>
- Smith, Wesley J. "New-Time Religion". *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life* 248 (2014), 19–21. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=asn&AN=99416598&lang=tr&site=ehost-live>
- Stein, Andrew. "Can Machines Feel? A Reporter Discusses Life, Politics and God with an Android". *Math Horizons* 19/4 (2012), 10–13 (Erişim 14 Kasım 2021). <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.4169/mathhorizons.19.4.10>
- Terasem Movement Foundation. "Terasem Hypotheses". Erişim 11 Kasım 2021. <https://terasemmovementfoundation.com/board-of-directors>
- TerasemCentral.org. "Terasem Movement, Inc". Erişim 1 Aralık 2021. <https://terasemcentral.org/archive.html>
- TerasemCentral.org. "Terasem Movement, Inc". Erişim 11 Kasım 2021. <https://terasemcentral.org/scitech.html>
- TerasemFaith.net. "Beliefs of Terasem". Erişim 13 Ekim 2021. <https://terasemfaith.net/beliefs/>
- TerasemFaith.net. "Terasem Faith". Erişim 1 Aralık 2021. <https://terasemfaith.net>
- TerasemFaith.net. "Rituals". Erişim 11 Kasım 2021. <https://terasemfaith.net/rituals/>
- TerasemWeb.org. "Terasem Movement Transreligion". Erişim 24 Eylül 2021. <http://www.terasemweb.org>
- Winyard Sr., David C. "Transhumanism: Christian Destiny or Distraction?". *Perspectives on Science & Christian Faith* 72/2 (2020), 67–82. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=asn&AN=143607625&lang=tr&site=ehost-live>
- Yeşilyurt, Muhammet. "Hıristiyanlığın "Imago Dei" Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (2020), 3624–3650 (Erişim 12 Nisan 2021). <http://www.itobiad.com/tr/download/article-file/1428528>
- Yeşilyurt, Muhammet. "Hıristiyan Transhümanizmi: Hıristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 815–845. <https://doi.org/10.33415/daad.938435>
- Young, Simon. *Designer evolution: A transhumanist manifesto*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2006.

Mısri'nin "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm" Adlı Yazma Eseri*

Öz: Kütüphane koleksiyonlarında ve yazma eserlerin tanıtıldığı fihristlerde "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm" adlı eserin müellifi hakkında ortaya konulan bilgiler çok net değildir. Bunun yanında eser hakkında yapılan sınırlı çalışmalarda Mısri tefsirinin kaynakları, muhtevası ve takip edilen yöntem hakkında tatmin edici bilgiler sunulamamıştır. Bu çalışmada Mısri tefsiri konu olarak seçilmiştir. Çalışmada eser ve müellifi hakkındaki yanlış bilgileri tashih edilerek nüshaları tanıtılmıştır. Mısri'nin tefsirinde istifa ettiği kaynaklar tespit edilmiş ve tefsirindeki yöntemi kısaca açıklanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, Muhtasar bir eser olmasından dolayı giriş bölümünde kısaca "ihtisâr" kavramı üzerinde durulmuştur. Çalışmada, Mısri tefsirinin Hicri 10. Yüzyılın sonları, 11. yüzyılın başlarında yaşamış olan Muhammed b. Ahmed ed-Dîbi el-Mısri (ö. 1025/1616 [?])'ye ait olduğu belirlenmiştir. Tefsirin, başta Kurtubi ve Beyzâvi olmak üzere belirli kaynaklardan yararlanarak telif edilmiş dirayet ağırlıklı bir muhtasar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Mısri tefsiri hakkında yeterli bilgilerin bulunmaması ayrıca tefsirde ihtisâr konusunda yapılan çalışmaların sınırlı olması bu konuyu önemli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İhtisâr, Mısri, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Kurtubi.

Mısri's Written Work Titled "Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm"

Abstract: The information about the author of the work named "Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm" in the library collections and in the indexes where the manuscripts are introduced is not clear. In addition, in the limited studies on the work, satisfactory information about the sources, content and method followed of the Mısri's exegesis could not be presented. In this study, Mısri's exegesis has been chosen as the subject. As a result of the study, it is determined that Mısri's Tafsîr belongs to Muḥammad ibn Ahmad al-Dîbi al-Mısri (d. 1025/1616 [?]) who lived after the 10th century Hijri, early 11th century Hijri. It has been concluded that the tafsîr is a concise work that is copyrighted by making use of certain works with the acumen method, with priority in the tafsîr of al-Qurṭûbi and al-Bayḍawî. The lack of sufficient information about Mısri's tafsîr and the limited of studies on tafsîr makes this issue important.

Keywords: Qur'anic commentary, Condensation, Mısri, Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm, al-Qurṭûbi.



* Bu çalışma, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan "Muhtasar Bir Eser Olarak Mısri Tefsiri" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: mustafa.dilsiz@dpu.edu.tr, ORCID No: 0000-0002-0282-2564.

Giriş

İhtisâr, Temel İslam Bilimlerinde ilk tedvin döneminden itibaren süregelen bir te'lif yöntemi olmuştur. İstılâhî anlamda ihtisâr, *bir metnin lafız veya konularını azaltılma, daha kapsamlı olan lafzı birçok manayı ihtiva edecek nitelikte az olana dönüştürme, manayı tam olarak kapsayacak şekilde lafzı özetleme işlemidir*.¹ Bu işleme dayanarak yazılan eserlere de “muhtasar” ismi verilmiştir. Yazılan eserlerin uzunluğundan dolayı okunmasının zaman alması, müellifin öğrencilerinden ve yakın çevresinden kendisine gelen muhtasar eser yazma talebi; bazı eserlerde asılsız bilgiler, yanlış inançlar, isrâilî haberler, zayıf veya mevzû hadislerin yer alması gibi belli başlı sebepler tefsirde ihtisâr faaliyetlerinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.² Tefsir ilminde müellifler yaşadığı dönemin ihtiyaçlarına binaen değişik sebeplerle muhtasar eserler yazmışlardır.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden Mısırî tefsiri de muhtasar olarak yazılan bu eserlerden biridir. Eserin müellifi hakkında pek fazla bilgi yoktur. *Keşfü'z-Zünûn, İdâhu'l-Meknûn ve Hediye'tü'l-Ârifin* gibi eserlerde yapılan taramada esere ve müellifine ait herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Onun hakkında başvurduğumuz yegâne kaynaklar, eserin el yazma nüshalarında müellif için zikredilen bazı nisbeler ve Edirnevî (ö. 1050/1640'tan sonra) 'nin tabakatındaki kısa tercemedir. Bu bilgilerden, müellifin Dimeşk'te doğup büyüdüğü; daha sonra Mısır'a geçip ed-Dibî, Minyetü'l-Mürşid ve Reşîd gibi beldelerde ikâmet ettiği anlaşılmaktadır. El yazma eserlerde onun için kullanılan “allâme, fehhâme” gibi lakaplar, onun yaşadığı dönemde tanınan bir üstat ve ilim adamı olduğunu göstermektedir. Doğum tarihi belli olmayan Mısırî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak Edirnevî, Hicrî 1025 yılını not düşmüştür.³

Mısırî; eserinde özellikle, yazıldıkları dönemden günümüze kadar en çok okunan *Kurtubî, Beyzâvî* ve *Celâleyn* gibi önemli tefsir eserlerini kaynak olarak

¹ Ebu Zekeriyâ Muhiddîn b. Şeref Nevevî, *Tehzibü'l-Esmâ ve'l-Luğât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.), 3/90-91; Abdullah b. Muhammed Şemrânî, *el-Medhal ilâ İlmi'l-Muhtasarât* (Riyad: Dârü Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008), 16.

² Bk. Ali b. Saîd b. Muhammed Amrî, *el-İhtisâr fî't-Tefsîr-Dirâse Nazariyye* (Melik Suud Üniversitesi Kur'an İlimleri Kürsüsü, 2015), 54 vd.; İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/57-59; Ali b. Abdullah b. Saîd Şehrî, “Esbâbu'l-İhtisâr fî't-Tefsîr”, *Mecelletü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 34/116 (2019), 89-123.

³ Mehmed b. Mehmed Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Süleyman b. Sâlih el-Hazî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1997), 412; Muhammed b. Ahmed ed-Dibî el-Mürşidî Mısırî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 206/46795), 1a, 262a; Muhammed b. Ahmed ed-Dibî el-Mürşidî Mısırî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 208/21926), 1a, 460.

kullanmıştır. Birden çok eserin kaynak olarak kullanılmasıyla oluşturulan muhtasar eserlerin daha faydalı ve değerli olduğu göz önünde bulundurulduğunda,⁴ Mısırî'nin bu te'lifinin önemli bir muhtasar olduğu ortaya çıkmaktadır. Yazma halindeki bu eser üzerine Türkiye'de henüz bir çalışma yapılmamış olması ve eserin gerek kütüphane kataloglarında gerekse hakkında yapılan bazı çalışmalardaki bilgi hataları konuyu önemli hale getirmektedir.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında eserin Mısırî'ye aidiyeti, isimlendirilmesi, nüshaları, mukaddimesi, kaynakları ve yöntemi üzerinde durulmuştur.

1. Eserin Mısırî'ye Aidiyeti

Yazma tefsir eserleri üzerine çalışma yapan Mollaibrahimoğlu, Brockelmann'ın kaydını esas alıp, eserin müellifi olarak Ebû Hâmid Muhammed b. Abdirrahmân b. Alâiddin ed-Dimeşkî el-Mısırî ismini zikretmiştir.⁵ Ancak eserin söz konusu âlime nisbetinin birkaç sebepten dolayı hatalı olduğunu söyleyebiliriz:

1- Müellif tefsirinde Süyûtî (ö. 911/1505)'nin ismini birkaç yerde zikredip onu kaynak göstermektedir.⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Abdirrahmân b. Alâiddîn ed-Dimeşkî el-Mısırî'nin vefat tarihi dikkate alındığında; kendi çağdaşı olan, yaş olarak da kendisinde küçük olan Süyûtî'yi kaynak göstermesi biraz zor görünmektedir.⁷

2- Ebû Hâmid el-Mısırî ile ilgili biyografi kitapları, ona ait herhangi bir tefsirden bahsetmemişlerdir. O, daha çok siyasî ve idarî konularda eserler yazmıştır.⁸

3- Mollaibrahimoğlu'nun eserin müellifi olarak ismini zikrettiği Ebû Hâmid el-

⁴ Bk. Abdulğani Ahmed Cibr Müzhir, "Kavâidu'l-Ihtisârî'l-Menheciiyi fî't-Te'lîf", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* 59 (2000), 337-376.

⁵ Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 403; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: E. J. Brill, 1938), 2/987.

⁶ Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî Mısırî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, 91), 160b, 291a, 405a; Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî Mısırî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, 92), 127a.

⁷ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmî' li Ehli'l-Karnî't-Tâsî'* (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1992), 7/84; İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin* (Beyrut: Daru İhyâi Tur'asî'l-Arabî, 1951), 2/215; Ebu Hâmid Muhammed b. Abdirrahmân b. Alâiddîn ed-Dimeşkî Mısırî, *Bezlü'n-Nesâihî's-Şer'iyye fimâ alâ's-Sultâni ve Vûlati'l-Umûri ve Sâiri'r-Raiyye* (Riyad: İmam Muhammed b. Suûd İslam Üniversitesi, 1996), 31.

⁸ Bk. Sehâvî, *Dav'ü'l-Lâmî*, 7/84; Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, 2/215; Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğib b. Abdulğani Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dârü İhyâi'l-Turâsî'l-Arabî, 1987), 10/156.

Mısır'ın biyografi kitaplarında bütün lakap ve nisbeleriyle ismi "Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Hâmid b. Ahmed b. Abdurrahmân eş-Şems Ebû Hâmid b. eş-Şihâb el-Makdisî eş-Şâfiî" şeklinde geçmektedir. Ancak eserin değişik nüshalarında müellifle ilgili, Ebû Hâmid el-Mısır'ın yukarıda sayılan isim, lakap ve nisbelerinden farklı bazı lakap ve nisbeler mevcuttur. Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye'de 206 numaralı nüshaya ait 2. cilt ve 208 numaralı nüshaya ait 1. cildin ferağ kaydında müellifin ismi, "Muhammed b. Abdurrahman b. Alâiddin ed-Dimeşkî Menşeen ed-Dîbî Meskenen el-Ma'rûf bi'l-Mısırî eş-Şâfiî" şeklinde geçmektedir. 208 numaralı nüshaya ait 1. cildin zahriyesinde buna ek olarak "Nezîlu Minyeti'l-Mürşid" ifadesi bulunmaktadır. Mısır için sayılan bu nisbeler onun Dimeşk'te yetiştiğini, sonra Mısır'a geçerek Nil nehrinin kıyısında iki belde olan ed-Dîbî ve el-Mürşid'e yerleştiğini göstermektedir. Mollabrahimoğlu'nun eseri nispet ettiği Ebû Hâmid el-Mısır'ın hayatını ele alan biyografi kitapları onun ed-Dîbî ve el-Mürşid'de yaşadığına dair herhangi bir bilgi vermemiş, nisbeleri arasında bu belde isimlerini saymamıştır.⁹

Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye'de 206 ve 207 kayıt numaralı iki nüshanın kütüphane kaydında müellifin ismi "Muhammed b. Abdurrahmân b. Ahmed Ebû Abdillâh el-Buhârî Alâuddin el-Mulakkab bi'z-Zâhid" olarak kaydedilmiştir. Ancak eserin söz konusu müellife ait olması da imkânsızdır. Zira el-Buhârî hicrî 546 yılında vefat etmiştir.¹⁰ Oysa Müellif, hicrî 671 yılında vefat eden Kurtubî'nin tefsirini kaynak olarak kullanmıştır.

el-Ezher Üniversitesinde eserin tahkiki üzerinde çalışan bazı araştırmacılar,¹¹

⁹ Bk. Sehâvî, *Dav'û'l-Lâmî*, 7/84; Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, 2/215; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, 10/156.

¹⁰ Bk. Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris Zirikî, *el-Â'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/196; Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Süm'ânî Ebû Sa'd Mervezî, *Müntehab min Mu'cemi Şuyûhi's-Süm'ânî* (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kutub, 1996), 1492-1493; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısırî Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne, ts.), 2/76; Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 244.

¹¹ Abdussabûr Ahmed Mahmud Ensârî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm (el-Müsemma Tefsîru'l-Mısırî) li Ebî Abdillâh Muhammed b. Alâiddin el-Mısırî eş-Şâfiî Dirase ve Tahkîk Min Evveli'l-Cüz'it-Tâsî ile Nihâyeti'l-Cüz'il-Hâdî Aşer* (Kâhire: el-Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 23; Mansur Abdulaziz Mahmud Siyâm Sabrî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm el-Müsemma: Tefsîru'l-Mısırî li Ebî Abdillâh Muhammed b. Alâiddin el-Mısırî eş-Şâfiî Dirase ve Tahkîk Min Evveli Sûrati'l-Mücâdele ilâ Âhiri Sûrati Nûh* (Kâhire: el-Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 6; Muhammed Ahmed Hüseyin Mahmûd, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm el-Müsemma (Tefsîru'l-Mısırî) li Ebî Abdillâh Muhammed b. Alâiddin el-Mısırî eş-Şâfiî Dirase ve Tahkîk Min Evveli Sûrati'l-Cinn ile Âhiri Sûrati'n-Nâs* (Kâhire: el-Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 13-14.

eserin müellifinin Ebû Abdillâh Muhammed b. Alâiddîn Şemsuddîn el-Bâbilî el-Kâhirî el-Ezherî eş-Şâfiî el-Mısırî (ö. 1077/1666) olduğunu öne sürmüşlerdir. Ancak bu doğruyu göstermemektedir. Şöyle ki:

1- Daha önce belirttiğimiz gibi nüshalarda müellifin isminin yanına "ed-Dimeşkî Menşeen ed-Dîbî Meskenen el-Ma'rûf bi'l-Mısırî eş-Şâfiî" şeklinde; müellifin yerleştiği, yaşadığı ve nisbet edildiği bazı beldeler zikredilmiştir. el-Bâbilî'nin hayatını ele alan biyografi kitaplarında ona ait bu tür nisbelere yer verilmemiş ve onun bahsi geçen beldelerde yaşadığına dair herhangi bir bilgiyi aktarmamışlardır.¹² Ayrıca o, "Mısırî" nisbesiyle değil "Bâbilî" nisbesiyle meşhur olmuştur.

2- Bütün nüshalarda eserin ismi "Tefsiru'l-Mısırî" şeklinde kayıt altına alınmıştır. Hiçbir nüshada "Tefsiru'l-Bâbilî" şeklinde Bâbilî'nin nisbesine atfen bir isimlendirme yapılmamıştır.¹³

3- Bâbilî'nin biyografisinden, onun Fıkıh ve Hadis'le iştigal ettiğini anlıyoruz. Onun müfessir olduğuna ve Tefsir alanında bir eser yazdığına dair herhangi bir bilgi yoktur.

Bu değerlendirmelerden sonra eserin müellifinin yukarıda ismi geçen âlimlerden biri olmadığı âşikârdır. İsimlerde benzerlikler olsa da nüshalar üzerinde müellifin künyesi ve nisbeleriyle ilgili kayıtlardan yola çıkarak yaptığımız araştırmadan sonra eserin müellifinin hicrî 1025 yılında vefat eden "Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mısırî el-Mürşidî" olduğu kanaatine vardık. Eser üzerinde tahkik çalışması yapan Cühemî de bu görüştedir.¹⁴ Ayrıca Edirnevî'nin; onun Kurtubî'ye dayandırarak tefsirlerin özeti cemettiği bir eser yazdığını ifade etmesi de bu kanaati pekiştirmektedir.¹⁵

2. Eserin İsimlendirilmesi

Müellif gerek eserin mukaddimesinde gerek tefsir bölümünde eserinin ismini zikretmemiştir. Eserin nüshalarının ferağ kaydında veya zahriyelerinde

¹² Bk. Zirikî, *el-Â'lâm*, 6/270; Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbuddin b. Muhammed el-Muhibbî el-Hameviyyü'l-Asl Dimeşkî, *Hulâsatü'l-Eser fi Âyânî'l-Karnî'l-Hâdi Aşer* (Beyrut: Dârü Sâdir, 1284), 4/39-42; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin*, 2/290; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, 11/34; Muhammed Abdulhayy b. Abdulkebir b. Muhammed el-Hasenî İdrîsî, *Fihrisu'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemu'l-Meâcim ve'l-Meşihât ve'l-Müselâât* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982), 2/210-212.

¹³ Rebî Yusuf Şehâte Cühemî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm el-Müemmâ (Tefsiru'l-Mısırî) li Ebî Abdillâh Muhammed b. Alâiddîn el-Mısırî eş-Şâfiî Dirase ve Tahkîk Min Evvelî'l-Cüz'il-Hâmisi ve'l-İşrine ile Nihâyeti'l-Cüz'is-Sâbî ve'l-İşrine* (Kâhire: el-Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 4.

¹⁴ Cühemî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8.

¹⁵ Edirnevî, *Tabakât*, 412.

“*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*” ismi not düşülmüştür. Ragıp Paşa nüshasının 3. cild ferağ kaydında, Dârü'l-Kütüb 206 nolu nüshanın 2. cild ferağ kaydında, 208 nolu nüshanın 1. ve 2. ciltlerinin zahriyelerinde bu isim kayıtlıdır.¹⁶

Eser, yazılmasından sonraki dönemde “*Tefsîru'l-Mısırî*” ismiyle meşhur olmuştur. Ragıp Paşa nüshasının 2. cildin zahriyesinde ve Dârü'l-Kütüb'te bulunan 207 numaralı nüshanın ciltlerindeki zahriyede temlik kaydının yanında “*Tefsîru'l-Mısırî*” ifadesi yer almaktadır.¹⁷ Bu isimlendirme muhtemelen daha sonraki dönemlere ait olsa da eserin daha çok meşhur olan ismi haline gelmiştir.

Yukarıdaki isimlendirmeler dışında Müfessirin biyografisini yazan Edirnevî, Mısırî'nin “*ed-Durru'l-Masûn fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Meknûn*” isimli bir eser yazdığını belirtmiştir.¹⁸ Ancak Edirnevî dışında eserin bu ismini zikreden olmamıştır.

3. Eserin El Yazma Nüshaları

1. Çalışmamızda esas aldığımız Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan nüshalar dört ciltten oluşmaktadır. Birinci cilt 91, ikinci cilt 92, üçüncü cilt 93 ve dördüncü cilt 94 numaraya kaydedilmiştir. Birinci cilt 406 varak, Kur'an'ı Kerim'in başından En'âm sûresi'nin sonuna kadar; ikinci cilt 338 varak, A'râf sûresinin başından İsrâ sûresi'nin sonuna kadar; üçüncü cilt 275 varak, Kehf sûresi'nin başından Fâtır sûresi'nin sonuna kadar; dördüncü cilt 401 varak, Yâsîn sûresi'nin başından Kur'an-ı Kerim'in sonuna kadardır. Nüshalar 21 satır düzeninde yazılmıştır. Sayfa geçişleri reddâde¹⁹ ile yapılmıştır. Kur'an lafızları aynı hatla fakat kırmızı renkte yazılmıştır. Bu nüshada bazı hatalar mevcuttur. Örneğin ikinci ciltte 215. varaktan sonraki varak ta 215 olarak numaralandırılmıştır. Son varaktaki numara 337 olmasına rağmen nüsha 338 varaktır. Ancak aynı nüshada 327. varak ya kayıp ya da bize ulaşan kısımda eksiklik vardır. Kütüphane kaydında müellifin ismi, “Ebû Hâmid Muhammed b. Abdirrahmân b. Alâiddîn ed-Dimeşkî el-Mısırî” şeklinde geçmektedir. Eser,

¹⁶ Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî Mısırî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, 93), 274b; Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 206/46795), 262a; Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî Mısırî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 208/21927), 1a; Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 208/21926), 1a.

¹⁷ Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 92), 1a; Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî Mısırî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 207/48516), 1a; Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî Mısırî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 207/46797), 1a.

¹⁸ Edirnevî, *Tabakât*, 412.

¹⁹ Yazma eserlerde sayfaların sıralanışını göstermek için bugün uygulanmakta olan sayfaların üstüne veya altına numara koyma sistemi mevcut olmadığından bir önceki sayfanın altındaki sol köşeye sonra gelen sayfanın ilk kelimesi yazılırdı. Buna reddâde denilmiştir. Bk. İsmail E. Erünsal, “Reddâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/515.

kütüphanede "Sabîhatü'l-Ehad" ismiyle kaydedilmiştir. Ancak bu isimlendirme yanlıştır. Zira hattat birinci cildin ferağ kaydında söz konusu cildi pazar sabahında (صبيحة الأحد)²⁰ tamamladığını not düşmüştür. Burada geçen ifade eserin ismi zannedilmiştir. Üçüncü cildin ferağ kaydında tefsirin ismi "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm" olarak geçmektedir. Birinci cildin yazımı Hicrî 1050 yılı Cemâziyelevvel ayının 22'sinde tamamlanmıştır. Dördüncü cildin yazımı ise Hicrî 1052 yılı Muharrem ayının 9'unda tamamlanmıştır. 4. cildin ferağ kaydında "برسم مولانا عبد الرحمن أفندي" ifadesi, nüshanın yazımında Mevlâna Abdurrahman Efendi nüshasının esas alındığını; 183. varaktaki mukabele ve tashih kaydı²¹ ise müellif nüshasıyla mukabele edildiğini göstermektedir. Bu durum Ragıp Paşa nüshasını diğerlerine göre daha önemli hale getirmektedir.

2. Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye'de 206 numaralı arşiv kayıtlı nüsha dört ciltten meydana gelmektedir. Birinci cildin mikrofilm numarası 46554, ikinci cildin mikrofilm numarası 46795, üçüncü cildin mikrofilm numarası 48515, dördüncü cildin mikrofilm numarası 64796'dır. Birinci cilt Kur'an'ın başından Mâide sûresinin sonuna kadar, 244 varaktır. İkinci cilt En'âm sûresinin başından Kehf sûresinin sonuna kadar, 262 varaktır. Üçüncü cilt Meryem sûresinden Yâsîn sûresinin sonuna kadar, 192 varaktır. Dördüncü cilt Saffât sûresinin başından Kur'an'ın sonuna kadar, 223 varaktır. Nüshalar 27 satır olarak yazılmıştır. Kur'an lafızları ve tefsir aynı yazıyla yazılmıştır. Bize ulaşan mikrofilm renksiz olduğu için Kur'an lafızlarının farklı renkle yazılıp yazılmadığını tespit edemedik. Sayfa geçişleri reddâde ile yapılmıştır. Eserin kapağı üzerinde "Tefsîru'l-Mısırî" ibaresi bulunmaktadır. Nüshanın yazılış tarihi ile ilgili bir bilgi mevcut değildir. Kütüphane kaydında müellifin ismi "Muhammed b. Abdurrahman b. Ahmed Ebû Abdullah el-Buharî Alâiddin el-Mülakkab bi'z-Zâhid", vefat yılı ise hicrî 546 olarak not edilmiştir.

3. Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye'de 207 numaralı nüsha iki cilttir. Nüshanın birinci cildinin mikrofilm numarası 48516, ikinci cildin mikrofilm numarası 46797'dir. Birinci cilt Kur'an'ın başından İsra sûresi'nin sonuna kadar 332 varaktır. İkinci cilt Kehf sûresi'nin başından Kur'an'ın sonuna kadar 207 varaktır. Sayfalar 35 satır düzeninde yazılmıştır. Kur'an lafızları aynı hat ve renkle yazılmıştır. Sayfa geçişleri reddâde ile yapılmıştır. Kütüphane kaydında eserin müellifi ile ilgili bilgiler 206 numaralı nüsha ile aynı şekilde geçmektedir. Birinci cildi hattat, hicrî 1083 yılında tamamladığını not düşmüştür.²²

²⁰ Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 91), 407a.

²¹ Nüshanın, başka nüsha veya nüshalarla karşılaştırıldığını ve yanlışlarının düzeltildiğini gösteren kayıt ve işaretlere mukabele ve tashih kaydı denilmiştir. Bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Eserler Terminolojisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 38.

²² Bk. Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 207/48516), 332b.

4. Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye'de 208 numaralı nüsha üç ciltten müteşekkildir. Birinci cildin mikrofilm numarası 21926, ikinci cildin mikrofilm numarası 21927, Üçüncü cildin mikrofilm numarası 22100'dür. Birinci cilt Kur'an'ın başından Kehf sûresinin sonuna kadar 460 varak, ikinci cilt Meryem sûresinden Fâtır sûresinin sonuna kadar 170 varak, üçüncü cilt Yâsîn sûresinin başından Kur'an'ın sonuna kadar 219 varaktır. Birinci cilt ve ikinci cilt 31, üçüncü cilt 29 satır düzeninde yazılmıştır. Sayfa geçişleri reddâde ile yapılmıştır. Renksiz olarak elimize geçen mikrofilmlerde Kur'an lafızlarının silik görünmesi renkli olarak yazıldığını göstermektedir. Kapak üzerinde eserin ismi "Tefsir'ul-Kur'ani'l-Azîm", müellifin ismi ise "eş-Şeyh el-İmam el-Âlim el-Allâme el-Muhakkik el-Veliyy ez-Zâhid el-Ârif billâhi Teâlâ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alâiddîn el-Mısrî eş-Şâfiî Nezîlu Minyete'l-Mürşid" şeklinde kaydedilmiştir. Nüshanın yazım tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi olmamakla beraber üçüncü cildin zahriyesinde hicrî 1137 yılına ait bir temellük kaydı bulunmaktadır.²³

Elimize ulaşan yukarıdaki dört nüsha dışında el-Ezher kütüphanesinde 2097 ve 31 numaralı kayıtlarla nüshalar bulunmaktadır. Mekke Harem kütüphanesinde ise 169 numaralı kayıtlarla eserin farklı bir nüshasının dördüncü cildi bulunmaktadır.²⁴

4. Eserin Mukaddimesi

Mısrî, Mukaddimesinde; "*Hayatım boyunca Kur'an'la uğraşmayı, fikrimi ve gayretimi bu yolda sarf etmeyi uygun buldum. Bunun için Kur'an'a dair özlü bir açıklama yazmak istedim. Bu açıklamada tefsire, dile, i'râb ve kırâatlere dair nüktelerin yer almasını istedim.*" diyerek bu eseri yazma amacını ve eserin kapsamını özetlemiştir. Devamında; "*Yazdıklarımı çoğunlukla Kurtubî Tefsiri'ne dayanarak birkaç tefsirden aldım. Âyetin hükmünü İmam Şâfiî'nin mezhebi ve diğer âlimlerin görüşüne göre açıkladım...*"²⁵ cümleleriyle eserin te'lifinde kaynak olarak özellikle "*Kurtubî Tefsiri*"nden yararlanacağına, fikhî hükümleri ise Şâfiî mezhebine dayanarak açıklayacağına işaret etmiştir.

Mısrî, mukaddimedeki konuları "*Kurtubî Tefsiri*"nden ve *el-İtkân*'dan²⁶ ihtisâr

²³ Bk. Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mısrî el-Mürşidî Mısrî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 208/22100), 1a.

²⁴ Bk. *el-Fihrisü'ş-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: Ulûmu'l-Kur'ân* (Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1989), 3/890.

²⁵ Mısrî, *Tefsîru'l-Mısrî* (Râgıp Paşa, 91), 1b-2a.

²⁶ Örneğin "*Fezâilu'l-Kur'ân ve Kur'an'a Teşvik*" konusunu çoğunlukla "*el-İtkân*"dan özetleyerek nakletmiştir. Bk. Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüddîn Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 4/120-124; krş. Mısrî, *Tefsîru'l-Mısrî* (Râgıp Paşa, 91), 2a-3a.

ederek yazmıştır. Mukaddimedede ele aldığı konular şunlardır:

Fezâilü'l-Kur'ân ve Kur'ân'a Teşvik, Kur'ân Hâmilinin Dikkat Etmesi ve Gâfil Olmaması Gereken Durumlar, Kur'ân'ın Cem Edilmesinin Sebebi- Hz. Osman'ın Kur'ân'ı Çoğaltması, Kur'ân Sûre ve Âyetlerinin Tertibi, Kur'ân Sûre Âyet Kelime ve Harf, Kur'ân'ın Noktalanması ve Şekli, İ'câzu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın İnzâli ve Hz. Peygamber'e Vahyinin Keyfiyeti, Hz. Peygamber'in "Bu Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir, ondan kolay geleni okuyunuz." Sözü'nün Anlamı, Mekkî ve Medenî Bilgisi, Arap Lehçeleri Dışındaki Kelimeler Kur'ân'da Geçmiş midir, Müfessir'in İhtiyaç Duyduğu Sebeb-i Nüzûl Bilgisi, Hitap Çeşitleri.²⁷

Mukaddimedede, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e Vahyinin Keyfiyeti, Mekkî ve Medenî Bilgisi, Sebeb-i Nüzûl ve Hitap Çeşitleri konuları dışındaki diğer konular Kurtubî Tefsirin'in Mukaddimesinde geçen konularla aynıdır. Bununla birlikte Mısırî, "Kurtubî Tefsiri"nin mukaddimesinde geçen bazı konuları almamıştır.²⁸

5. Kaynakları

Mısırî, tefsirinin mukaddimesinde eserinin çoğunluğunu Kurtubî'den istifade etmek suretiyle meydana getirdiğini ifade etmiştir.²⁹ Biz de Mısırî'nin tefsirini incelediğimizde, mukaddimesinde belirttiği şekilde, yararlandığı eserlerin çok sınırlı olduğunu gördük. Bu yüzden kaynak eserlerden nakil yaptığı bölümlerde ismi geçen eserleri onun kaynakları arasında göstermeyeceğiz.

5.1. Eser İsmi veya Müellif İsmi Zikrederek Nakilde Bulunduğu Kaynaklar

1- Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemsüddîn el-Kurtubî, *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'an (Tefsîru'l-Kurtubî)*

Kurtubî'nin eseri, Mısırî'nin temel olarak kullandığı kaynaktır. Mısırî, ele aldığı âyetin tefsirini özellikle Kurtubî'nin tefsirinden yaptığı ihtisârla şekillendirmiştir. Bunun yanında diğer kaynaklardan eklemelerle âyetlerin tefsirini tamamlamıştır.

2- Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*

"Beyzâvî Tefsiri", Mısırî'nin "Kurtubî Tefsiri"nden sonra en çok başvurduğu eser

²⁷ Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 91), 1b-18a.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemsüddîn Kurtubî, *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1964), 1/1-86; krş. Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 91), 1b-18a.

²⁹ Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 91), 2b.

olmuştur. Mısırî, Beyzâvî'den nakillerde bulunduğunda genellikle onun ismini vermemiş,³⁰ çok az yerde ismini zikretmiştir.³¹

3- Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*

4-Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî- Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tefsîrûl-Celâleyn*

Bilindiği gibi bu eserin iki müellifi vardır. Bu yüzden Mısırî bazen Mahallî'nin³² bazen de Süyûtî'nin³³ ismini vermiştir.³⁴ Ancak hemen hemen her varakta "Celâleyn Tefsiri"nden alıntı yapmasına rağmen iki müellifin ismini çok nadir zikretmiştir.

4- Şeyhu'l-İslam Ebû'l-Hasan Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân es-Siddikî el-Bekrî (ö. 952/1545), *Tefsîru'l-Bekrî (Teshîlü's-Sebil fî Fehmi Meâni't-Tenzil)*

Bekrî'nin yazdığı bu eser üç cilt halinde basılmıştır.³⁵ Mısırî birkaç yerde onun adını zikrederek,³⁶ bazen de ismini vermeden ondan nakilde bulunmuştur.³⁷

5- Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*

³⁰ Bk. Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 93), 188b-189a; Krş. Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 4/190.

³¹ Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 35a, 103b; Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 92), 296a; Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 93), 14b; Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî Mısırî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, 94), 35b, 54a.

³² Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 93), 258b; Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 94), 196b.

³³ Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 143a, 160b, 405a; Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 92), 127a.

³⁴ Celâleyn tefsirini Kehf sûresinden Nas sûresinin sonuna kadar el-Mahallî, Fatıha sûresinden Kehf sûresine kadar ise Süyûtî tefsir etmiştir. Bk. Ali Akpınar, "Tefsîrû'l-Celâleyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/294-295. Bu yüzden Mısırî iki âlimin tefsir ettiği sürelelere uygun olarak isimlerini zikretmiştir.

³⁵ Bk. Ebû'l-Hasan Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân es-Siddikî el-Bekrî, *Tefsîru'l-Bekrî (Teshîlü's-Sebil fî Fehmi Meâni't-Tenzil)*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010).

³⁶ Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 23a, 50b, 51a, 63a; Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 94), 132a, 213b.

³⁷ Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 27a, 77a, 123b, 124a.

Mısırî, mukaddimede ele aldığı konuları çoğunlukla *el-İtkân*'dan nakillerle tamamlamıştır.³⁸ Bunun dışında, usûl konularının açıklanması kapsamında en fazla bu eserden yararlanmıştır. Örneğin, Bakara sûresi 35. âyette³⁹ Hz. Âdem'e hitabın "hitâbu'l-ayn" olduğuna dair açıklamayı "el-İtkân"dan nakletmiştir.⁴⁰

5.2. Mısırî'nin Eser veya Müellif İsmi Zikretmeden Nakilde Bulunduğu Kaynaklar

Burada ele alacağımız kaynaklar, üstteki başlık altında incelediğimiz kaynaklar dışında, Mısırî'nin nadir olarak başvurduğu eserlerdir. Eseri incelememiz neticesinde Mısırî'nin, bu eserleri ve müelliflerinin isimlerini zikretmediği halde onlardan nakillerde bulunduğunu belirledik. Mısırî, mukaddimesinde hüküm bildiren âyetleri Şâfiî mezhebine dayanarak tefsir edeceğini işaret etmiş ve buna uygun olarak; Kurtubî'nin ahkâm âyetlerine dair açıklamalarının yanında, Şâfiî mezhebinin belli başlı eserlerinden de alıntılar yapmıştır. Ancak kitapta bu eserlerden bahsetmemiştir. Mısırî'nin isim vermeksizin nakilde bulunduğu eserler -Müteşâbih âyetlerle ilgili yazılan *Fethu'r-Rahmân* hariç- Şâfiî fıkına dair yazılmıştır.

1- Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 926/1520), *Fethu'r-Rahmân bi-Keşfi mâ Yeltebisü fi'l-Kur'ân* Müteşâbih âyetler hakkında te'lif edilmiş olan eseri Mısırî nadir olarak kullanmış ancak müellifin ismini zikretmemiştir. Örneğin, Bakara 35. Âyette "وَكَلَّا مِنْهَا / *ikiniz ondan yiyiniz...*"⁴¹ lafzının A'râf sûresinde "ف" harfiyle gelip burada "و" harfiyle gelmesinin sebebi⁴² ve Bakara 132. Âyette Hz. Ya'kûb'un çocuklarına "وَأَنْتُمْ مَسْلُومُونَ" / *yalnız ona teslim olmuş mü'minler olarak can verin*"⁴³ hitabındaki emrin mahiyetiyle ilgili olarak el-Ensârî'nin açıklamalarını almıştır.⁴⁴

³⁸ Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 91), 2b-3a, 7b-8a, 15b-16a, 16b-17a, 17b.

³⁹ "عَٰدُ وَرَوْحُكَ الْجَنَّةَ وَكَلَّا مِنْهَا رَعَدًا حَيْثُ شِئْتُمْ وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ" / *Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz" dedik.* Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), el-Bakara 2/35.

⁴⁰ Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 94), 50b; krş. Süyûtî, *el-İtkân*, 3/110.

⁴¹ el-Bakara 2/35.

⁴² Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 91), 50b; krş. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'r-Rahmân bi-Keşfi mâ Yeltebisü fi'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1983), 21.

⁴³ el-Bakara 2/132.

⁴⁴ Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 91), 101a; krş. Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'r-Rahmân*, 40.

2- Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), *Ucâletü'l-Muhtâc ilâ Tevcih'il-Minhâc*.⁴⁵

3- Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî (ö. 977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*.⁴⁶

4- Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî (ö. 957/1550), *Hâşiyetü Esne'l-Metâlib Şerhu Ravdi't-Tâlib*.⁴⁷

5- Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Ğâyetü'l-Vusûl ilâ Şerhi Lübbi Usûl*.⁴⁸

6. Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar

Mısırî tefsiri üzerine Türkiye'de herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Mısır el-Ezher Üniversitesi'nde bazı araştırmacılar eserin farklı bölümlerini tahkik etmişlerdir. Eserle alakalı olarak ulaşılabildiğimiz çalışmalar şunlardır:

1- Abdussabûr Ahmed Mahmud Ensârî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (el-Müsemmâ Tefsîru'l-Mısırî) li Ebî Abdillâh Muhammed b. Alâiddin el-Mısırî eş-Şâfiî Dirase ve Tahkîk Min Evveli'l-Cüz'it-Tâsîr ilâ Nihâyeti'l-Cüz'il-Hâdî Aşer* (Kâhire: el-Ezher, Doktora Tezi, 2007)

2- Rebî Yusuf Şehâte el-Cühemî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm el-Müsemmâ (Tefsîru'l-Mısırî) li Ebî Abdillâh Muhammed b. Alâiddin el-Mısırî eş-Şâfiî Dirase ve Tahkîk Min Evveli'l-Cüz'il-Hâmisi ve'l-İşrine ile Nihâyeti'l-Cüz'is-Sâbîi ve'l-İşrine* (Kâhire: el-Ezher, Doktora Tezi, 2007)

3- Mansûr Abdulaziz Mahmud Siyâm Sabrî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm el-Müsemmâ: Tefsîru'l-Mısırî li Ebî Abdillâh Muhammed b. Alâiddin el-Mısırî eş-Şâfiî Dirase ve Tahkîk Min Evveli Sûrati'l-Mücâdele ilâ Âhiri Sûrati Nûh* (Kâhire: el-

⁴⁵ Bk. Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 91), 255b; krş. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın, *Ucâletü'l-Muhtâc ilâ Tevcih'il-Minhâc* (İrbid: Dârü'l-Kitâb, 2001), 3/1047.

⁴⁶ Bk. Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 91), 249a; krş. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), IV/297-298.

⁴⁷ Bk. Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 91), 153a; krş. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî Remlî, *Hâşiyetü Esne'l-Metâlib Şerhu Ravdi't-Tâlib* (Kâhire: Dârü'l-Kitâbü'l-İslâmî, ts.), 3/155.

⁴⁸ Bk. Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 94), 83b; krş. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî Zekeriyâ el-Ensârî, *Ğâyetü'l-Vusûl fi Şerhi Lübbi'l-Usûl* (Kâhire: Dârü'l-Kütübü'l-Arabiyye el-Kubrâ, ts.), 59.

Ezher, Yüksek Lisans Tezi, 2007)

4- Muhammed Ahmed Hüseyin Mahmûd, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm el-Müsemmâ (Tefsîru'l-Mısırî) li Ebî Abdillâh Muhammed b. Alâiddin el-Mısırî eş-Şâfiî Dirase ve Tahkîk Min Evveli Sûrati'l-Cinn ilâ Âhiri Sûrati'n-Nâs* (Kâhire: el-Ezher, Yüksek Lisans Tezi, 2007)

7. Mısırî'nin Eserindeki Metodu

Daha önce belirttiğimiz gibi Mısırî, tefsirinin malzemesini belli başlı kaynaklardan derleyerek oluşturmuştur. Ancak o, kaynak eserlerden naklettiği bilgileri belli bir ihtisâr işleminden geçirdikten sonra eserine almıştır. Bu yüzden onun metodunu muhtasar bir eser çerçevesinde değerlendirmek gerekecektir.

7.1. Kaynaklara Başvuru Yöntemi

Bilindiği gibi Kurtubî, âyetleri değişik meselelere ayırarak incelemiştir. Ancak Mısırî, Kurtubî'nin bu metoduna bağlı kalmamış, kendi ihtisâr yöntemiyle hareket etmiştir. Örneğin, Kasas sûresi 29. âyette Kurtubî üç mesele olduğunu ifade ettikten sonra birinci mesele başlığı altında "فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ / *Mûsâ sûreyi geçirdiğinde...*" bölümüyle ilgili olarak, Hz. Mûsâ'nın geçirdiği bu sürenin ne olduğunu ele almıştır. İbn-i Abbâs'tan rivayet edildiğine göre bu sürenin on sene olduğu, Tâberî'nin Mücâhid'den aktardığı bir rivâyete göre ise on yıldan sonra bir on yıl daha olduğudur. Ancak İbn-i Atiyye'nin bunu zayıf bulunduğunu zikretmiştir. İkinci mesele başlığı altında "وسار بأهله" ifadesinden yola çıkarak ayette kişinin ailesini (eşini) istediği yere götürebileceğine delil bulunduğunu belirtmiş ve bunun hangi sebep ve şartlarda geçerli olduğunu eklemiştir. Üçüncü meselede ise âyetteki "أتس من جانب الطور نارا" / *Tur tarafında bir ateş gördü...* ifade hakkında, daha önce Tâha sûresinde konuyu ele aldığını belirterek herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Son olarak "جذوة" kelimesinin kıraatıyla ilgili bilgileri vermiştir⁴⁹

Mısırî ise âyetin tefsirini meseleler şeklinde ele almamış ancak Kurtubî'nin bu meseleler altında verdiği bilgileri ve açıklamaları ihtisâr etmiştir. Burada Hz. Mûsâ'nın geçirdiği zamanın on yıl olduğunu, bir rivâyete göre onun (kayın pederinin) yanında başka bir on yıl daha ikâmet ettiğini aktarmış ancak bu rivâyetin zayıf olduğunu ifade etmemiştir. "وسار بأهله" ifadesiyle ilgili olarak; Hz. Mûsâ'nın, eşini babasının izniyle Mısır yönüne götürdüğünü açıklamıştır. Âyetin

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmî*, 13/280-281.

“آنس من جانب الطور نارا” bölümüyle ilgili olarak, “Tur’a bakan yönden, uzaktan bir ateş gördü.” demiştir. Kurtubî’nin ikinci ve üçüncü meseleler altındaki ifadelerini Mısırî tefsirine yansıtmamış, bu bölümleri “*Celâleyn*” ve “*Beyzâvî*” tefsirlerinden alıntılarla tamamlamıştır.⁵⁰ “جذوة” kelimesinin kıraati ve anlamıyla ilgili ise Kurtubî’nin cümlelerini ihtisar ederek almıştır.⁵¹

Söz konusu âyetin tefsirinde iki eseri karşılaştırmamız neticesinde Mısırî’nin, nakilde bulunduğu Kurtubî tefsirinin, âyetleri belli başlı konular kapsamında; meseleler altında inceleme yöntemine uymadığını, kendi ihtisâr yöntemine uygun olarak nakilde bulunduğunu ve Kurtubî’nin değinmediği bazı konuları başka eserlerden alarak âyetin tefsirini tamamladığını müşahade ettik.

Mısırî, bazen çok az değişiklikle veya hiç değiştirmeden Kurtubî tefsirinden nakillerde bulunmuştur. Örneğin Tevbe sûresi 102. âyetin tefsirinde Mısırî, Kurtubî’den aldığı cümleleri herhangi bir değişikliğe tabi tutmadan nakletmiştir. Bu kısımdan tekrar niteliğindeki bölümleri ise hazfetmiştir.⁵² Yine “وَمَا جَعَلَ”⁵³ “أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ”⁵⁴ âyetinin tefsirinde Kurtubî’nin cümlelerinden herhangi bir değişiklik yapmadan nakletmiştir.⁵⁴ Mısırî, çoğunlukla Kurtubî’den naklettiği bölümleri ihtisâra tabi tutarak ondan önemli gördüklerini almıştır. Bunu yaparken bazen işlediği konunun bütünlüğüne uygun olarak; Kurtubî tefsirinde daha önce geçen cümleleri, ondaki tertibin tersine, öne geçirerek naklettiğini görürüz. Örneğin; Bakara sûresi 35. âyetin tefsirinde Havvâ ile ilgili cümleleri Kurtubî’den aktarmış daha sonra “اسكن” emrinin manasıyla ilgili cümleleri nakletmiştir. Kurtubî tefsirinde ikinci konu, Mısırî tefsirinde sıralamada daha önce geçmiştir.⁵⁵ Kehf sûresi 9. ve 10. âyetlerin tefsirinde olduğu gibi bazen Kurtubî’den aldığı bölümleri nakletmede seçici davranmış ve belli başlı cümleleri tefsirine almıştır.⁵⁶

⁵⁰ Mısırî, *Tefsîru’l-Misrî* (Râgıp Paşa, 93), 173b; krş. Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî Mahallî - Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn* (Kâhire: Dârü’l-Hadîs, ts.), 512; Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzil*, 4/176.

⁵¹ Mısırî, *Tefsîru’l-Misrî* (Râgıp Paşa, 93), 173b; krş. Kurtubî, *el-Câmî*, 13/281.

⁵² Mısırî, bahsi geçen kişilerin sayısı ile ilgili görüşler ve daha önce geçenlerle mana yönünden benzerlik taşıyan rivayetler gibi tekrar ve detay içeren bilgileri almamıştır. Bk. Mısırî, *Tefsîru’l-Misrî* (Râgıp Paşa, 92), 101b-102a; krş. Kurtubî, *el-Câmî*, 8/241-243.

⁵³ el-Ahzâb 33/4.

⁵⁴ Mısırî, *Tefsîru’l-Misrî* (Râgıp Paşa, 93), 227a; krş. Kurtubî, *el-Câmî*, 14/118.

⁵⁵ Mısırî, *Tefsîru’l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 50b; krş. Kurtubî, *el-Câmî*, 1/299, 301.

⁵⁶ Mısırî, âyette özellikle “rakim” kelimesinin manalarıyla ilgili Kurtubî tefsirinde geçen bilgileri yoğun bir ihtisâra tabi tutmuş ve özet bilgileri nakletmiştir. Bk. Mısırî, *Tefsîru’l-Misrî* (Râgıp Paşa, 93), 3a-

Mısırî, ele aldığı âyetin tefsirini Kurtubî'den naklettiği bölümlerin yanında daha çok "Bezzâvî Tefsiri"nden istifade ederek tamamlamıştır. O, bazen iki müfessirin eserlerinden karışık olarak nakillerde bulunmuştur. Bakara sûresi 234. ve 235. âyetlerin tefsirini; karışık olarak, iki eserden parça parça alıntılarla tamamlamıştır.⁵⁷ Bazı âyetlerin tefsirinde ise Mısırî'nin "Bezzâvî Tefsiri"nden aldıkları, "Kurtubî Tefsiri"nden naklettiği bölümlerden daha fazla olabilmektedir. Örneğin, Mâide sûresi 21. âyetin tefsirinde Kurtubî'den sadece bir cümle alıp geri kalanını "Bezzâvî tefsiri"yle tamamlamıştır.⁵⁸ Mısırî, Kurtubî'nin tefsir etmediği âyet bölümlerinin tefsiri için muhtasar bir eser olan "Celâleyn Tefsiri"nden de yararlanmış. Onun Celâleyn'den aldığı bölümler genellikle kısa cümleler ve açıklamalardan ibarettir.⁵⁹ Ayrıca; i'rabı müşkil kelimelerin i'rab açıklamalarında,⁶⁰ ihtilafı konularda⁶¹ ve zayıf görüşlerin reddinde⁶² nadiren Bekrî'nin tefsirine başvurmuştur.

7.2. Kaynaklardan Naklettiği Bilgileri İhtisâra Tabi Tutması

Mısırî, ihtisâr yöntemine bağlı olarak; kaynak eserde müellifin konuyu uzattığı yerleri, aynı konuda tekrar niteliği taşıyan benzer veya detay sayılacak bilgileri almamıştır. Örneğin, ezanın teşriî hakkındaki âyetin⁶³ tefsirinde belli bir bölümü Kurtubî'den naklettikten sonra; ezanın rüyada görülmesi ve teşriîindeki tarihî bilgiler, ezan ve kametin hükmü gibi konularda Kurtubî'nin anlattıklarını eserine almamıştır.⁶⁴ Yine Hz. Süleyman ve karınca kıssasının belli bir bölümünü naklettikten sonra Kurtubî'nin, kıssanın devamında istitrat sayılabilecek anlatımını nakletmemiştir.⁶⁵

3b; krş. Kurtubî, *el-Câmî*, 10/356-359.

⁵⁷ Örneğin âyetteki "أَوْ أَكُنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ" bölümünün tefsirini, Bezzâvî'nin "أي أضمرتم في قلوبكم قصد" "فَرَّقَ اللَّهُ الْجَنَاحَ عَمَّنْ أَرَادَ تَرْوُجَ الْمُعْتَدَةِ مَعَ" Kurtubî'nin "تَاكُجَهْنَ فَلَمْ تَذَكَرُوهُ تَصْرِيحًا وَلَا تَعْرِيفًا" ifadesini bir araya getirerek tamamlamıştır. Bk. Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 156a-156b; krş. Kurtubî, *el-Câmî*, 3/174-192; Bezzâvî, *Envâru't-Tenzil*, 1/145-146.

⁵⁸ Mısırî, âyetin tefsirinde Kurtubî'den sadece "وقيل دمشق تظاهرت الأخير أنها قاعدة الجبارين وعن ابن عباس" "أَنَّهُ أَرِيحَا وَقِيلَ الشَّامُ كُلُّهَا" cümlesini ihtisâr yoluyla nakletmiştir. Âyetin tefsiriyle ilgili diğer yazdıklarını Bezzâvî'den almıştır. Bk. Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 321b; krş. Kurtubî, *el-Câmî*, 6/125; Bezzâvî, *Envâru't-Tenzil*, 2/121.

⁵⁹ Bk. Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 93), 171b-172a; krş. Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 509-510.

⁶⁰ Bk. Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 94), 132a; krş. Bekrî, *Teshîlu's-Sebil*, 3/237.

⁶¹ Bk. Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 51a; krş. Bekrî, *Teshîlu's-Sebil*, 1/48-49.

⁶² Bk. Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 63a; krş. Bekrî, *Teshîlu's-Sebil*, 1/57.

⁶³ el-Mâide 5/58.

⁶⁴ Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 236a-236b; krş. Kurtubî, *el-Câmî*, 6/224-226.

⁶⁵ Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 93), 155b-156a; krş. Kurtubî, *el-Câmî*, 13/170-172.

Mısırî, kaynak eserlerde geçen detaylı Fikhî meselelere girmekten genellikle imtina etmiştir. Örneğin, Kurtubî'nin; eşler arasında hüküm verecek hakemlerle ilgili tafsilat,⁶⁶ korku namazı,⁶⁷ ganimetlerin yerleri,⁶⁸ cizyenin miktarı ve cizye alınacak kişilerde aranan şartlar⁶⁹ gibi fûruâta girip detaylı incelediği konuları Mısırî, "Fûruâtta açıklanmıştır."⁷⁰ diyerek geçiştirmiş ve eserinde yer vermemiştir.

Mısırî, kaynak eserlerden nakil esnasında bazen kiraatle ilgili bölümleri tefsirine almamıştır. Örneğin Bakara sûresi 6. âyetin tefsirinde Kurtubî'den ilgili bölümü aldıktan sonra âyette geçen "أَأَنْذَرْتَهُمْ" kelimesinin kiraatıyla ilgili Kurtubî'nin ele aldığı tartışmalara değinmeden sonraki âyetin tefsirine geçmiştir.⁷¹ Bakara 132. âyetin tefsirinde "وصى" fiilinin manası ve kelimenin kökeni ile arkasından gelen zamir hakkında Beyzâvî'nin değerlendirmesini almış; ancak kelimenin kiraati hakkında Beyzâvî'nin yaptığı açıklamalara yer vermemiştir.⁷²

Mısırî, Kurtubî'nin âyetlerin tefsirinde zikrettiği hadislerin bir kısmını almamıştır. Mesela Hicr sûresi 49. âyetin tefsirinde Kurtubî'nin ümit ve ümitsizlikle ilgili verdiği hadisi⁷³ aktarmış ancak âyetin sebab-i nüzûlüne dair açıkladığı iki hadisi⁷⁴ almamıştır.⁷⁵ Yine İbrahim sûresi 4. âyette "لِيَسِين لَهُمْ" kısmının tefsirinde Kurtubî iki hadis⁷⁶ zikretmiş ancak Mısırî bunlardan birini nakletmeyi yeterli görmüştür.⁷⁷

⁶⁶ en-Nisâ 4/35.

⁶⁷ en-Nisâ 4/102.

⁶⁸ el-Enfâl 8/1.

⁶⁹ et-Tevbe 9/29.

⁷⁰ Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 267b; 292b; Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 92), 47a; 77b; krş. Kurtubî, *el-Câmî*, 5/175 vd.; 5/373-374; 7/362-363; 8/109 vd.

⁷¹ Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 27b; krş. Kurtubî, *el-Câmî*, 1/184-185.

⁷² Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 100b; krş. Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, 1/107.

⁷³ Bk. Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dârü lhyâi Turâsî'l-Arabî, 1991), "Tevbe", 4.

⁷⁴ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Matîr el-Lahmî eş-Şâmî Ebu'l-Kâsım et-Taberânî Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 1994), 13/104 (No. 248); Ebü Abdirrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd ve'r-Rekâik*, thk. Habîburrahmân el-Â'zamî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 312 (No. 892); Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *Esbâbu Nüzûlî'l-Kur'ân*, thk. İsam b. Abdu'l-Muhsin el-Humeydân (Dammâm: Dârü'l-İslâh, 1992), 277.

⁷⁵ Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 92), 259b; Kurtubî, *el-Câmî*, 10/34.

⁷⁶ Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 13/522 (No. 8203); Müslim, "imân", 70 (No. 240); Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Buğyetü'l-Bâhis ân Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî (Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1992), 2/876 (No. 942).

⁷⁷ Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 92), 237a; krş. Kurtubî, *el-Câmî*, 9/340.

Kurtubî bazen hadisleri senedleriyle aktarırken Mısırî, senedleri hafız ederek nakletmiştir. Nisâ sûresi 60. âyetin sebep-i nüzûlü olarak anlatılan, münafıkla bir yahudinin anlaşmazlığı hakkındaki rivayette⁷⁸ Kurtubî senedi: "Yezid b. Zürey', Davud b. Hind'den; o da Şa'bî'den..." şeklinde vermiştir. Aynı rivayeti Mısırî, "Şa'bî'den" demekle yetinmiş ve seneddeki diğer iki ismi zikretmemiştir.⁷⁹

Mısırî, kaynak eserlerin aynı konu hakkında istişhâd olarak verdiği âyet ve şiir beyitlerini de ihtisâra tabi tutarak almıştır. Örneğin Mısırî, Furkân sûresi 36. âyette "فقلنا اذهباً" ifadesinde hitabın birine mi; yoksa ikisine mi olduğuna dair tartışmaya bağlı olarak Kurtubî'nin, Kuşeyrî'den naklettiği bölümde verdiği âyeti almış; ancak onun konuyu açıklamak için zikrettiği diğer âyetlere yer vermemiştir.⁸⁰ Yâsin sûresi 69. âyette Kurtubî, Kur'ân'da bazı âyetleri⁸¹ misal vererek bunların şiir olmadığını belirtmiştir. Mısırî, Kurtubî'nin bu âyetle ilgili açıklamalarını ihtisâr ederek almış; fakat burada misal verilen âyetleri nakletmemiştir.⁸² Sebe sûresi 14. âyette geçen "منسأته" kelimesinde bulunan hemzenin okunuşu hakkında Kurtubî'nin açıklamalarını ihtisâr ederek aktarmış ve kelimenin okunuşuna misal getirilen beyitleri⁸³ nakletmemiştir.⁸⁴ Kurtubî'nin, Mü'min sûresi 28. âyette geçen "بعضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ" ifadesinde "بعضُ" kelimesinin ifadeye kattığı manayı açıklamak için verdiği iki beyitten birini naklederken diğerini almamıştır.⁸⁵ Örneklerde görüldüğü gibi Mısırî, kaynak eserlerden nakilde bulunduğu, bazen istişhâd olarak verilen âyet veya beyitleri almadan konuyu açıklayan bölümleri ihtisâr etmiştir. Bazen de bunlardan bir veya birkaçını nakletmiştir.

Kurtubî, genellikle tartışmalı konular hakkında bütün görüşleri aktardıktan sonra kendi görüşünü beyan etmiştir. Mısırî, Kurtubî'nin bu şekilde açıkladığı görüşlerini genellikle ona nispet ederek aktarmıştır. Örneğin Kehf sûresi 74.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ Mervezî, *Ta'zîmu Kadri's-Salâh* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2/658 (No. 711).

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/263; krş. Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 91), 276a.

⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/30-31; krş. Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 93), 129a-129b.

⁸¹ Âl-i İmrân 3/92; es-Saff 61/13; Sebe 34/13.

⁸² Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/52; krş. Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 94), 11a.

⁸³ ضَرَبْنَا بِمِنْسَأَةٍ وَجْهَهُ فَصَارَ بِذَاكَ مَهِينًا ذَلِيلًا. أَمِنْ أَجْلِ حَيْلٍ لَا أَبَاكَ ضَرَبْتَهُ بِمِنْسَأَةٍ قَدْ جَرَّ حَبْلَكَ أَحْيَلًا. وَقَائِمٌ قَدْ تَرَكَ أَمَكِيَّةً إِذَا لَمْ أَرْضَهَا أَوْ " قَدْ يُدْرِكُ الْمُنَافِيَّ بَعْضَ حَاجَتِهِ وَقَدْ يَكُونُ مَعَ الْمُتَعَجَّلِ الرَّكْلَ " Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/279-280.

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/279; krş. Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 93), 253a.

⁸⁵ مِثْرًا أَمَكِيَّةً إِذَا لَمْ أَرْضَهَا أَوْ " قَدْ يُدْرِكُ الْمُنَافِيَّ بَعْضَ حَاجَتِهِ وَقَدْ يَكُونُ مَعَ الْمُتَعَجَّلِ الرَّكْلَ " beytini almış, " يَرْبِطُ بَعْضَ النَّفْسِ حِمَامَهَا " beytini ise almamıştır. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/307; krş. Mısırî, *Tefsîru'l-Misrî* (Râgıp Paşa, 94), 61b.

âyette Kurtubî, Hz. Hızır'ın çocuğu nasıl öldürdüğü ile ilgili gelen üç farklı rivâyeti cemetme yoluna gitmiştir. Mısırî de onun bu değerlendirmelerini, ona nispet ederek nakletmiştir.⁸⁶

Mısırî'nin yöntemi kapsamında üzerinde durulması gereken başka bir husus da "fâide" başlığı altında açıklamalara yer vermesidir. Bu tür açıklamalarda müfessir, tefsir ettiği âyetin esas konusu dışında; âyetle tâlî bağlantısı olan bir meseleyi ele alıp incelemiş ve okuyucunun nazar-ı dikkatini celbetmeye çalışmıştır. Hz. Peygamberin hanımlarına dünya hayatı ve Hz. Peygamber arasında seçim yapmalarını emreden Tahyîr âyetinin⁸⁷ tefsirini verdikten sonra "fâide" başlığı altında Hz. Peygamberin eşleri hakkında bilgi vermesi buna örnektir.⁸⁸ Hz. Peygamberin eşleriyle ilgili bilgi âyetin doğrudan bir konusu olmadığı halde Mısırî, fâide başlığı altında bu bilgiye değinmiştir.

Sonuç

Tefsirde muhtasar eser te'lifi farklı dönemlerde, değişik sebeplerle kaleme alınmıştır. Muhtasar eser müelliflerinden bazıları te'lif amacını açıkça ifade ederken bazıları bu konuda açıklama yapmamıştır. Mısırî de eserinde açık bir şekilde neden bu muhtasar eseri yazdığını zikretmemiştir; ancak bir ilim adamı olarak, öğrencilerinden ve çevresinden böyle bir talep geldiğini tahmin etmek mümkündür.

Çalışmamızda eserin aidiyetiyle ilgili dile getirilen görüşlerin hatalı olduğu belirlenmiştir. Söz konusu tefsirin Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mısırî el-Mürşidî eş-Şâfiî'ye ait olduğu tespit edilerek bu konuda öne sürülen yanlış bilgiler tashih edilmiştir. Ragıp Paşa kütüphanesinde bulunan katalog kaydındaki isimlendirmenin hatalı olduğu anlaşılmış, kitabın isimlendirilmesi konusundaki tereddüt giderilmiştir. Nüshalar üzerinde yapılan inceleme sonucunda eserin isminin "*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*" olduğu, sonraki dönemlerde ise "*Tefsîru'l-Mısırî*" olarak şöhret bulduğu bilgisine ulaşılmıştır. "*Mısırî Tefsiri*" üzerine yapılan sınırlı çalışmalarda eserin metodu ve kaynakları konusunda net bilgiler verilememiştir. Bu yüzden çeşitli eserlerle karşılaştırmalı okumalar yapılarak Mısırî'nin kitabında ismini verdiği veya vermediği kaynakları tespit edilmiş ve metodu vuzuha kavuşturulmuştur. "*Mısırî Tefsiri*"nin Kurtubî ve Beyzâvî ağırlıklı olmak üzere; belirli eserlerin kaynak alınmasıyla yazılmış dirayet ağırlıklı bir muhtasar olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Mısırî, kitabında yazdıklarını kaynak eserlerden alsa da, onların te'lif yöntemine

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/21; krş. Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 93), 19a.

⁸⁷ el-Ahzâb 33/28.

⁸⁸ Mısırî, *Tefsîru'l-Mısırî* (Râgıp Paşa, 93), 234a-234b.

uymamış ve kendine has bir üslupla eserini tamamlamıştır. Kaynak eserlerden alınan rivayetleri, sened zincirindeki isimlerin tamamı yerine genellikle tek isme dayandırmıştır. Kaynak eserlerde istiḥâd edilen âyetleri, hadisleri ve şiiir beyitlerini ya almamış ya da çok azını zikretmekle yetinmiştir. Kaynak eserlerde daha uzun olarak anlatılan konuları ihtisâra tabi tutarak eserine almıştır. En çok nakilde bulunduğu Kurtubî tefsirinde detaylı olarak üzerinde durulan fikhî meseleleri detaya girmeden vermiştir. Kurtubî'nin görüş veya tercih belirttiği noktaları Kurtubî'ye atfederek aktarması ve "fâide" başlıkları altında anlattığı konuyla dolaylı bir bağlantısı bulunan meselelere değinmesi onun yönteminde göze çarpan diğer hususlardır.

Mısırî, birden çok eserden kaynak olarak yararlanmış ve ihtisâr yöntemini kendine has bir üslupla uygulayarak bu kaynaklardan özgün bir eser meydana getirmiştir. Ancak, hangi kaynaktan; i'rab, belâgat, kıraat vb. alanlardan hangisiyle daha çok yararlanıldığının belirsiz oluşu eserde dikkat çeken bir eksiklik olarak görünmektedir. Muhtasar bir eser olmakla beraber kaynak eserlerde geçen kıssaların bazen ihtisâr edilmeksizin yer alması ve kaynak eserlerde geçen zayıf rivâyetlere, İsrâîliyyât barındıran haberlere yer verilmesi de eserin eleştiriye açık yönlerindedir.

Kaynakça

- Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî. *ez-Zühd ve'r-Rekâik*. thk. Habîburrahmân el-Â'zamî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akpınar, Ali. "Tefsîrül-Celâleyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Amrî, Ali b. Saîd b. Muhammed. *el-İhtisâr fî't-Tefsîr-Dirâse Nazariyye*. Melik Suud Üniversitesi Kur'an İlimleri Kürsüsü, 2015.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî. *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*. Beyrut: Daru İhyâi Tur'asi'l-Arabî, 1951.
- Bekrî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân es-Siddîkî. *Tefsîru'l-Bekrî (Teshîlü's-Sebil fî Fehmi Meânî't-Tenzîl)*. thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2010.
- Bezzâvî, Nâsîrüdîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, 1997.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Cühemî, Rebî' Yusuf Şehâte. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm el-Müsemma (Tefsîru'l-Mısırî) li Ebî Abdillâh Muhammed b. Alâiddin el-Mısırî eş-Şâfiî Dirase ve Tahkîk Min Evvelî'l-*

- Cüz'il-Hâmisi ve'l-İşrine ile Nihâyeti'l-Cüz'is-Sâbîi ve'l-İşrine*. Kâhire: el-Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Dimeşki, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbuddin b. Muhammed el-Muhibbî el-Hameviyyü'l-Asl. *Hulâsatü'l-Eser fî Âyânî'l-Karnî'l-Hâdi Aşer*. Beyrut: Dârü Sâdir, 1284.
- Durmuş, İsmail. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/57-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Edirnevî, Mehmed b. Mehmed. *Tabakâtu'l-Müfessirin*. thk. Süleyman b. Sâlih el-Hazfî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1997.
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsî'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: Ulûmu'l-Kur'ân*. Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1989.
- Ensârî, Abdussabûr Ahmed Mahmud. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (el-Müsemmâ Tefsîru'l-Misrî) li Ebî Abdillâh Muhammed b. Alâiddîn el-Misrî eş-Şâfiî Dirase ve Tahkîk Min Evveli'l-Cüz'it-Tâsîr ile Nihâyeti'l-Cüz'il-Hâdi Aşer*. Kâhire: el-Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Erünsal, İsmail E. "Reddâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/515. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Buğyetü'l-Bâhis ân Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1. Basım, 1992.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâli el-Misrî. *Tâcu't-Terâcim*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafıf Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Misrî. *Ucâletü'l-muhtâc ilâ Tevcihi'l-Minhâc*. İrbid: Dârü'l-Kitâb, 2001.
- İdrîsî, Muhammed Abdulhayy b. Abdulkebîr b. Muhammed el-Hasenî. *Fihrisu'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemu'l-Meâcim ve'l-Meşhât ve'l-Müselâlat*. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğib b. Abdulğani. *Mu'cemu'l-Müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ-Dârü lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1987.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Misrî. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemsüddîn. *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1964.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî - Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kâhire: Dârü'l-Hadıs, 1. Basım, ts.
- Mahmûd, Muhammed Ahmed Hüseyin. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm el-Müsemmâ (Tefsîru'l-Misrî) li Ebî Abdillâh Muhammed b. Alâiddîn el-Misrî eş-Şâfiî Dirase*

- ve *Tahkîk Min Ewveli Sûrati'l-Cinn ile Âhiri Sûrati'n-Nâs*. Kâhire: el-Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Mervezî, Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Süm'ânî Ebû Sa'd. *Müntehab min Mu'cemi Şuyûhi's-Süm'ânî*. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kutub, 1996.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ. *Ta'zîmu Kadri's-Salâh*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1. Basım, 1985.
- Mısırî, Ebu Hâmid Muhammed b. Abdirrahmân b. Alâiddîn ed-Dîmeşkî. *Bezlû'n-Nesâihi's-Şer'iyye fimâ alâ's-Sultânî ve Vûlati'l-Umûri ve Sâiri'r-Raiyye*. Riyad: İmam Muhammed b. Suûd İslam Üniversitesi, 1996.
- Mısırî, Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 206/46795.
- Mısırî, Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 208/21926.
- Mısırî, Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, 91.
- Mısırî, Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, 92.
- Mısırî, Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, 93.
- Mısırî, Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 208/21927.
- Mısırî, Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 207/48516.
- Mısırî, Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 207/46797.
- Mısırî, Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 208/22100.
- Mısırî, Muhammed b. Ahmed ed-Dîbî el-Mürşidî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, 94.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Eserler Terminolojisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Tefsir Literatürü*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dârü İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1991.
- Müzhir, Abdulğani Ahmed Cibr. "Kavâidu'l-Ihtisârî'l-Menheciyyi fi't-Te'lîf". *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* 59 (Mayıs 2000), 337-376.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Tehzîbû'l-Esmâ ve'l-Luğât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Remlî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî. *Hâşiyetü Esne'l-Metâlib Şerhu Ravdi't-Tâlib*. Kâhire: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Sabrî, Mansur Abdulaziz Mahmud Siyâm. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm el-Müsemma*:

Tefsiru'l-Mısırî li Ebî Abdillâh Muhammed b. Alâiddin el-Mısırî eş-Şâfiî Dirase ve Tahkîk Min Evveli Sûrati'l-Mücâdele ilâ Âhiri Sûrati Nûh. Kâhire: el-Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-Lâmî li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1992.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.

Şehrî, Ali b. Abdullah b. Saîd. "Esbâbu'l-İhtisâr fî't-Tefsîr". *Mecelletü's-Şeria ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 34/116 (2019), 89-123.

Şemrânî, Abdullah b. Muhammed. *el-Medhal ilâ İlmî'l-Muhtasarât.* Riyad: Dârü Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. Basım, 2008.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc.* Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Matîr el-Lahmî eş-Şâmî Ebu'l-Kâsım et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-Kebîr.* thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 2. Basım, 1994.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-. *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân.* thk. İsam b. Abdu'l-Muhsin el-Humeydân. Dammâm: Dârü'l-İslâh, 2. Basım, 1992.

Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî. *Fetħu'r-Raħmân bi-Keşfi mâ Yeltebisü fi'l-Kur'ân.* Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1983.

Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî. *Ğâyetu'l-Vusûl fi Şerhi Lübbi'l-Usûl.* Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Arabıyye el-Kubrâ, ts.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-Â'lâm.* Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Kur'an Kıssalarında Bir Üsve-i Hasene Sunumu: Ebeveyn ve Eğitimci Rolüyle Hz. Ya'küb (a.s)

Öz: Asıl gayesi ahlaki ve terbiyevî olan Kur'an kıssalarındaki karakterlerde özdeşim kurmaya müsait ve insanların kendilerine hisseler çıkarabileceği bir muhteva vardır. İnsanlar bu kıssaları okuduklarında veya dinlediklerinde onlarda iyi ve kötü örnekler bulabilirler. İyi örnek olarak sunulanların başında ise peygamberler gelir. Bu yüzden diğer insanlar gibi sosyal hayatta farklı rolleri olan peygamberler, Kur'an kıssalarının anlatımında bu rolleriyle incelenmelidir. Bu çalışmada Kur'an kıssalarının Hz. Ya'küb'ü (a.s) sunumunda bir ebeveyn ve eğitimci için örnek olma durumunu incelemek amaçlanmıştır. Böyle bir çalışma Kur'an kıssalarının anlaşılması ve Kur'an'ın pratik hayatta ilişkisinin ortaya konulması bakımından oldukça önemlidir. Araştırmada analiz ve sentez yöntemi esas alınmıştır. Hz. Ya'küb'un (a.s) kıssasının anlatıldığı âyetler tasnif edilip tefsir kaynakları ve konuyla ilgili günümüzde yapılan çalışmalar ışığında değerlendirilmiştir. Buna ilaveten bu kıssa Tevrat'ta yer aldığından Tevrat'ın anlatımı ile karşılaştırılarak Kur'an kıssalarının bu konudaki özgün yanı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Netice olarak Kur'an kıssalarında aile ve eğitim alanında peygamberlerin örnekler olarak sunulduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıssalar, Üsve-i Hasene, Hz. Ya'küb (a.s), Ebeveyn, Eğitim.

Presentation of a Good Example in the Stories of the Qur'an: Hz. Ya'küb (a.s) in the Role of Parent and Educator

Abstract: There is a content that is suitable for identification in the characters in the stories of the Qur'an, whose main purpose is moral and educational, and that people can derive their own shares. When people read or listen to these stories, they can find good and bad examples. The prophets are among those who are presented as good examples. Therefore, prophets, who have different roles in social life like other people, should be examined with these roles in the narrative of the Qur'an. In this study, the stories of the Qur'an, In the presentation of Hz. Ya'qub (a.s), it is aimed to examine the situation of being an example for a parent and educator. Such a study is very important in terms of understanding the stories of the Qur'an and revealing the relationship of the Qur'an with practical life. In the research analysis and synthesis method issued. The verses in which the story of Hz. Ya'qub (a.s.) is told have been classified and evaluated in the light of tafsir sources and the studies carried out on the subject today. In addition, since this story is included in the Torah, it is compared with the narration of the Torah and the original aspect of the Qur'anic stories on this subject has been tried to be revealed. In the stories of the Qur'an, it is seen that prophets are presented as examples in the field of family and education.

Keywords: Tafsir, Qur'anic Stories, Good Example, Hz. Ya'küb (a.s.), Parent, Education.



Giriş

Kıssa anlatımı, Kur'an'ın gayesini gerçekleştirmek için kullandığı araçlarından biridir. Nitekim Kur'an, anlattığı kıssalarda akıl sahipleri için ibret olduğunu ifade eder.¹ Kur'an kıssalarının asıl gayesi ise ahlakî ve terbiyevî olup bunları Kur'an, kendine özgü üslubu ile anlatır.² Kur'an kıssalarının üslup özelliklerinden biri de onların çok zengin ve güçlü sinema dili ve materyallerini ihtiva etmesidir.³ Kur'an, kıssalarla sinema şeridi gibi ibret alınacak noktaları sunarak insanlara hayatı tanzim etme yollarını gösterir.⁴ Kur'an kıssaları bir konuyu ve muhtevayı kıssada adı geçen kahramanların şahsında dramatik bir dille aktarır.⁵ Bu kıssalardaki karakterlerde özdeşim kurulabilecek ve hisseler çıkarabilecek özellikler vardır.⁶ İnsanlar bu kıssaları okuduklarında veya dinlediklerinde onlarda iyi ve kötü örnekler bulabilirler. İyi örnek olarak sunulanların başında ise peygamberler gelir.

Peygamberlerin Kur'an kıssalarında sosyal hayattaki çeşitli rolleriyle incelenmesi gereklidir. Zira hayatın çeşitli alanlarında insanların eş, ebeveyn, evlat, eğitimci, lider olmak gibi farklı rolleri vardır ve peygamberlerde bu alanlara ait örnekler bulmak mümkündür. Bu yüzden diğer insanlar gibi sosyal hayatta farklı rolleri olan peygamberler, Kur'an kıssalarının anlatımında bu yönlerden incelenmelidir. Kur'an kıssalarında yer alan peygamberlerin sosyal hayattaki çeşitli rollerini incelemek çok geniş kapsamlı bir çalışma olduğu düşünülmektedir. Bundan dolayı bu çalışmada Kur'an kıssalarının Hz. Ya'kub'u (a.s) sunumunda bir ebeveyn ve eğitimci için örnek olma durumunu incelemek amaçlanmıştır.

Yapılan taramalarda konu ile ilgili benzerliği olduğu düşünülen ve Eskişehir Osmangazi Üniversitesinde 2019 yılında tamamlanmış olan iki teze rastlanmıştır. Bunlardan biri, Ömer Faruk Şen'in "Hz. Ya'kub Örneğinde Sabır ve Tevekkül" adlı yüksek lisans tezidir. Bu tezde Hz. Ya'kub'un (a.s) sabır ve tevekkül anlayışı incelenerek bu iki hususta günümüz insanı için örnek olma durumu araştırılmıştır. Diğer bir tez de Merve Gül'ün "Oğul, Eş, Baba Rollerinde Kur'an Kıssalarında Peygamberler" adlı yüksek lisans tezidir. Bu tezde aile bağlamında erkek kimliğinin farklı rollerini peygamberlerin nasıl taşıdıkları Kur'an ışığında incelenmiştir. Tezin

¹ Yûsuf 12/111.

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991), 172.

³ Zühre Mansur el-Mezîdî, *Kur'an Kıssalarında Sinematik Özellikler*, çev. Hülya Afacan (İstanbul: Mana Yay, 2010), 65.

⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 172.

⁵ Seyyid Kutub, *et-Tasvîrî'l-fennî fi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü's-Şürûk, 1983), 143.

⁶ Yusuf Batar, "Kur'an Kıssalarındaki Rol Modellerin Eğitsel Değeri", *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 1/199; Yusuf Batar, "Kur'an Kıssalarının Bazı Eğitici Özellikleri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar, 2016), 82.

üçüncü bölümünde Hz. Ya’küb (a.s.) ve Hz. Yûsuf (a.s.) peygamberin baba ve oğul olarak aralarındaki ilişkilere kronolojik biçimde yer verilmiştir. Sözü edilen tezlerin dışında konu ile ilgili olduğu düşünülen şu bildiri ve makalelere rastlanmıştır: Yusuf Batar’ın “Kur’an Kıssalarındaki Rol Modellerin Eğitsel Değeri”⁷ adlı bildirisi, Abdurrahman Altuntaş’ın, “Kur’an’da Model Olarak Sunulan İnsan Tipleri”⁸ adlı bildirisi, Erdoğan Baş’ın “Kişilik ve Karakter İnşasında Kur’an’ın Sunduğu Güzel İnsan Modeli”⁹ adlı makalesi ve Avnullah Enes Ateş’in “Model İnsan Oluşturmada Kur’an’daki Peygamber Kıssaları” adlı bildirisi¹⁰. Söz konusu çalışmalarda Kur’an kıssalarının genel olarak “model bir insan” inşa etmesi yönüyle ele alındığı görülmektedir.

Bu çalışmada ebeveyn ve eğitimci olma rolüyle Hz. Ya’küb’un (a.s.) Kur’an kıssalarında nasıl anlatıldığı detaylı bir şekilde ve farklı bir yöntemle incelenecektir. Kur’an, Hz. Ya’küb’u (a.s.) baba olarak anlatmış olmakla birlikte onda anne için de örnekler söz konusudur. Ayrıca bir baba çocukları için aynı zamanda eğitimci olduğundan Hz. Ya’küb (a.s.) eğitimci rolüyle de incelenecektir. Onların bu rolleriyle nasıl sunulduğu incelendiğinde Kur’an kıssalarının daha iyi anlaşılmasına ve kıssalar aracılığıyla Kur’an’ın pratik hayatla ilişkisinin aydınlatılmasına katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Kur’an kıssalarında peygamberler ve onların izini takip eden kişiler birer *üsve-i hasene* olarak sunulmuştur.¹¹ Peygamberlerden Hz. İbrahim (a.s.) ve Hz. Muhammed’de (a.s.) iman edenler için *üsve-i hasene* olduğu özellikle bildirilmiştir.¹² Kur’an’da yer alan *üsve-i hasene* ifadesinde *üsve*, “kendisine tabi olunan, izi takip edilen” anlamlarına gelir.¹³ *Hasene* ise “güzel manasına” gelir.

⁷ Bu bildiri şu kitapta yayınlanmıştır: *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016).

⁸ Bu bildiri şu kitapta yayınlanmıştır: *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*, ed. M. Akif Özdoğan v.d. (Kahramanmaraş: 2018).

⁹ Bu makale şu dergide yayınlanmıştır: *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018).

¹⁰ Bu bildiri şu kitapta yayınlanmıştır: *Uluslararası İslam ve Model İnsan Oluşturma Sempozyumu*, ed. M. Akif Özdoğan v.d. (Kahramanmaraş: 2018).

¹¹ Batar, “Kur’an Kıssalarının Bazı Eğitici Özellikleri”, 88; Avnullah Enes Ateş, “Model İnsan Oluşturmada Kur’an’daki Peygamber Kıssaları”, *Uluslararası İslam ve Model İnsan Oluşturma Sempozyumu*, ed. M. Akif Özdoğan v.d. (Kahramanmaraş: 2018), 2/561; Erdoğan Baş, “Kişilik ve Karakter İnşasında Kur’an’ın Sunduğu Güzel İnsan Modeli”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 281; Abdurrahman Altuntaş, “Kur’an’da Model Olarak Sunulan İnsan Tipleri”, *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*, ed. M. Akif Özdoğan v.d. (Kahramanmaraş: 2018), 2/8.

¹² el-Ahzâb 33/21; el-Mümtehine 60/4.

¹³ Ebu Abdîr-Rahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî Mahzumî, İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1408/1988), 7/333; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed İvaz Mir'ab (Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsî'l-

Üsve-i hasene de “tabi olunan, takip edilen güzel örnek” demektir.¹⁴ Kur’an, peygamberler hakkında kullandığı bu tabirle “Onlara tabi olun, onlarla beraber olun.” demiş olmaktadır.¹⁵

Kur’an kıssalarında peygamberlerden Hz. Ya’kub (a.s); farklı surelerde muhsin,¹⁶ salih ve âbid,¹⁷ lisan-ı sıdk,¹⁸ kuvvet ve basiret sahibi, hâlis, seçkin ve en hayırlı¹⁹ gibi nitelendirilmelerle öne çıkmaktadır. Yûsuf suresinde de örnek alınması gereken karakterlerden biri olarak anlatılmaktadır.²⁰

Araştırmada analiz ve sentez yöntemi esas alınmıştır. Araştırmada Hz. Ya’kub’un (a.s) bir ebeveyn ve eğitimi rolüyle ilgili âyetler tasnif edilerek incelenecektir. Önce Hz. Ya’kub’un (a.s) çocuklarına yaklaşımı sonra da çocuklarına tavsiyeleri değerlendirilecektir. Kur’an kıssalarının sunumunu daha belirgin bir şekilde ortaya koyabilmek için de bu kıssanın Kur’an’daki anlatımı ile Tevrat’taki anlatımı karşılaştırılacaktır. Araştırmada Hz. Ya’kub’un (a.s) çocuklarına yaklaşımında ve onlara tavsiyelerinde ebeveyn ve eğitimi için örnek olma durumları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Başta tefsir kaynakları olmak üzere konu ile alakalı diğer çalışmalara da müracaat edilerek konu aydınlatılmaya çalışılacaktır.

1. Hz. Ya’Kub’un (A.S) Çocuklarına Yaklaşımı

Kur’an’da Hz. Ya’kub’un (a.s) çocukları ile ilişkilerine yer verilmektedir. Burada Hz. Ya’kub’un (a.s) onun çocuklarına yaklaşımını anlatan âyetler başlıklar altında

Arabî, 2001), 13/95; Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu’cemu mekâyisi’l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beirut: Dârü’l-Cil, t.y.), 1/105.

¹⁴ Ebu’l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Mu’cemu Müfredâti’l-elfâzi’l-Kur’an* (Beirut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1418/1997), 25; Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar Temimî Mervezî es-Sem’ânî, *Tefsîrü’l-Kur’an: Kitâbü’t-tefsîr*, thk. Yâsir b. İbrâhim ve Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm (Riyad: Dârü’l-Vatan, 1418/1997), 4/270; Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Tefsîrü’l-Kadı el-Beydâvî: Envârü’t-tenzil ve esrârü’t-te’vîl* (Beirut: Dârü İhyau’t-Türasi’l-Arabî, 1418), 4/228; Yaşar Kurt, “Kur’an’da Hz. Peygamberin Örnek İnsan Oluşu: Üsve-i Hasene”, *İslami İlimler Dergisi* 1/1 (Bahar, 2006), 147, 148.

¹⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmiü’l-Beyân an te’vîli âyi’l Kur’an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (y.y.: Müessesetü’r-Risale, 1420/2000), 20/35.

¹⁶ el-Enâm 6/84.

¹⁷ el-Enbiyâ 21/72, 73.

¹⁸ Meryem 19/50.

¹⁹ Sâd 38/45-47.

²⁰ Seyyid Ebu’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, çev. Muhammed Han Kayânî v.d. (İstanbul: İnsan Yay., 1986-1988), 2/408.

incelenecektir. Böylece Hz. Ya'kub'un (a.s), çocuklarına yaklaşım tarzındaki örnek olma durumları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

1.1. Kendilerini ve Allah'ı Tanıtması

Hz. Ya'kub (a.s), çocuklarına kendilerinin kim olduklarını anlatarak onlara bir kimlik kazandırmak istemiştir. Bunu yaparken de Allah'ı ve O'nun nimet verdiği atalarını tanıtarak Allah'ın kendileriyle ilişkilerini açıklamıştır. Örneğin, Hz. Ya'kub (a.s), Hz. Yûsuf'un (a.s) rüyasını yorumlarken ona şöyle demiştir:

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُمِّتُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ
 كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ
 "Böylece Rabbin seni seçecek, sana rüyaların ve olayların yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrahim ve İshak'a nimetini tamamladığı gibi sana ve Ya'kub soyuna da nimetini tamamlayacaktır. Çünkü Rabbin çok iyi bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."²¹

Hz. Ya'kub (a.s), Hz. Yûsuf'un (a.s) rüyasını yorumlarken Allah'ın daha önce atalarından bazılarına verdiği gibi kendisine de nimetler vereceğini ifade ederek onun Allah katında değerli bir kul olduğunu ifade etmiştir. Hz. Ya'kub (a.s), Hz. Yûsuf'a (a.s) Allah tarafından seçilmiş olduğunu, Allah'ın kendisine rüyaların ve olayları yorumunu öğreteceğini, hayatta karşılaşılabileceği problemleri anlama ve bunlara çözüm üretme gibi yetenekler, ileri görüşlülük gibi nimetler²² vereceğini bildirmiştir. Allah'ın en iyi bilen, hüküm ve hikmet sahibi olduğunu ifade ederek ona Allah'ı tanıtmıştır. Bu sözlerden Hz. Ya'kub'un (a.s) daha önce de Hz. Yûsuf'a (a.s) Allah hakkında bilgi verdiği ve kendisinin de O'nun kulu olduğunu anlattığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bir çocuğa Hz. Yûsuf (a.s) gibi peygamber olarak seçilmiş olmasa da Allah'ın kulu olduğu ve onun nimetleri ile yaşadığı anlatılıp

²¹ Yûsuf 12/6.

²² Müfessirlerin çoğu âyette geçen تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ifadesinin özellikle Hz. Yûsuf'a (a.s) gelecekte verilecek olan rüya yorumlama yeteneğine işaret ettiğini söylemişlerdir. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yay., 1420/1999), 2/ 457. Bazı müfessirlere göre ise bu ifadenin daha kapsamlı bir anlamı vardır. Bu ifade "rüyaların tabiri, hayatın, problemlerini anlama ve bunlara çözüm bulma yeteneği, ileri görüşlülük" gibi anlamlara gelir. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978/1398), 183; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir: Mefâtihü'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsü'l-Arabî, 1420), 18/420; Mevdûdî, *Tefhîm*, 2/415; Ömer Çelik, *Hakkın Dâveti Kur'an-ı Kerim-Meâlî ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yay., 1434/2013), 2/602. Bu görüş تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ifadesinin anlamını sadece rüyaların yorumundan ibaret gören görüşten daha makul görmektedir. Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/457.

Allah'ın nasıl bir varlık olduğu iyice öğretilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Hz. Ya'kub (a.s) çeşitli vesilelerle oğullarının yanında Allah'ı anıp O'nun sıfatlarını onlara tanıtmıştır. Bu bağlamda Hz. Ya'kub (a.s), Allah'ı şöyle anlatmıştır: Allah, en hayırlı koruyucu ve merhametlilerin en merhametlisi,²³ yardım istenilecek tek varlık,²⁴ çok iyi bilen, hüküm ve hikmet sahibi,²⁵ çok bağışlayan ve çok esirgeyendir.²⁶ Hüküm sadece O'na aittir.²⁷ Hz. Ya'kub'un (a.s) oğulları yanında Allah'ı anması ve onu tanıtmayı bir ebeveynin çeşitli vesilelerle çocukları yanında Allah'ı anıp onun isim ve sıfatlarından bahsetmesi gerektiğini gösterir. Ayrıca Hz. Ya'kub'un (a.s) bu sözlerinden anlaşılmaktadır ki atalardan iyi insanlar anılmalı ve onlar model olarak gösterilmelidir.

Hz. Yûsuf'un (a.s) rüyasını Hz. Ya'kub'un (a.s) yorumlaması, Kitabı Mukaddes'te Kur'an'dan farklı anlatılmaktadır: "Sonra onu (rüyasını) babasına ve kardeşlerine anlattı. Ve babası onu azarladı ve şöyle dedi: 'Bu gördüğün ne biçim rüya? Ne yani ben, annen ve kardeşlerin bu dünyada sana secde mi edeceğiz gerçekten?'"²⁸

Kur'an'ın anlatımında Hz. Ya'kub'un (a.s) oğluna Allah katında değerli bir insan olduğunu hissettiren bir konuşma yaptığı görülmektedir. Ayrıca Hz. Ya'kub'un (a.s) tepkisinden onun yüksek karakter sahibi bir insan olduğu anlaşılmaktadır. Kitabı Mukaddes'in anlatımında ise böyle bir karakter görülmemektedir. Kaldı ki Hz. Yûsuf (a.s) rüyasını babasına anlatmaktan başka bir şey yapmamıştır. Bundan dolayı Hz. Ya'kub'un (a.s) oğlunu azarlamasını gerektiren bir neden de yoktur. Zaten akli başında bir baba, bir rüya anlattığı için oğlunu azarlamaz. Üstelik anlatılan rüya Hz. Ya'kub'un (a.s) yorumuna göre Hz. Yûsuf'un (a.s) gelecekte büyük bir insan olacağını haber veren sadık bir rüyadır. Bu durumda baba oğlunun rüyasını anlatmasından rahatsız olmaz.²⁹ Aksine böyle bir rüya babayı sevindirir.

1.2. Çocuklarını Sevmesi ve Koruması

Kur'an'ın anlatımına göre Hz. Ya'kub (a.s) çocuklarını sevmiş ve korumuştur. Bu durum şu âyetten anlaşılmaktadır:

إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنََّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ
“(Kardeşleri) dediler ki: Biz birbirine destek veren güçlü bir topluluk olduğumuz

²³ Yûsuf 12/64.

²⁴ Yûsuf 12/18.

²⁵ Yûsuf 12/13.

²⁶ Yûsuf 12/98.

²⁷ Yûsuf 12/67.

²⁸ Kitabı Mukaddes (Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Tekv.37:10.

²⁹ Mevdûdî, Tefhim, 2/415; Esed, Kur'an Mesajı, 2/456.

halde Yûsuf ve kardeşi (Bünyamin) babamıza bizden daha sevgilidir. Babamız açık bir yanlışlık içindedir."³⁰

Yukarıdaki âyete göre Hz. Ya'kub'un (a.s) oğulları babalarının Hz. Yûsuf'u (a.s) ve onun kardeşini daha çok sevdiği yorumunda bulunarak onun aslında kendilerini de sevdiğini itiraf etmişlerdir. Bu da Hz. Ya'kub'un (a.s) bütün çocuklarını sevdiğini ve koruduğunu gösterir. Ancak, âyetten anlaşıldığına göre Hz. Ya'kub'un (a.s) Hz. Yûsuf 'a (a.s) ve kardeşi Bünyamin'e olan sevgisi, bir babanın en küçük çocuklarını diğerlerinden daha çok sevmesinden ibarettir. Bu sevgi de tabiidir.³¹ Zira Hz. Yûsuf'la (a.s) Bünyamin henüz küçükken anneleri vefat edip, ikisi de yetim kaldıkları için Hz. Ya'kub (a.s) onlara fazla şefkat göstermiş olabilir. Ayrıca aynı oranda sevgi insanın takatinde olmadığından Hz. Ya'kub (a.s) bu konuda mazurdur. Kaldı ki Hz. Ya'kub (a.s) bu iki oğlunu diğerlerinden üstün tutan bir davranışta bulunmamıştır.³² Nitekim Hz. Ya'kub'un (a.s) oğulları, bu iki kardeşten biri olan Hz. Yûsuf'u (a.s) götürmek için ondan ricada bulunmuşlardır.³³ Hz. Ya'kub (a.s) da Hz. Yûsuf'un (a.s) kırlara gidemeyecek kadar korunmaya muhtaç bir yaşta olduğunu ifade etmiştir. Hz. Ya'kub'un (a.s) bu ifadesi Kur'an'da şöyle bildirilmektedir:

“(Babaları) dedi ki: *Onu götürmeniz beni mutlaka üzer. Siz ondan habersizken onu bir kurdun yemesinden korkarım.*”³⁴

Taberî'nin (ö. 310/923) ifade ettiği gibi Hz. Ya'kub (a.s) oğullarına: “Onu götürmeniz beni endişelendirir. Zira sizler gafil olursunuz da onu kurt yer.” şeklinde bir söz söyleyerek onların taleplerine itiraz etmiştir.³⁵ Hz. Ya'kub (a.s) Hz. Yûsuf'u (a.s) diğer çocuklarından çok sevse de onu diğerlerinden çok sevdiğini açıkça ifade etmemiştir. Daha önce yine kıskançlık tehlikesinden dolayı Hz. Yûsuf'a (a.s) şeytanın düşman olduğunu bildirmişken³⁶ şimdi Hz. Yûsuf'u (a.s) kırlara götürmek isteyen oğullarına kurt tehdidinden söz etmiştir. Böylece Hz. Ya'kub (a.s) oğullarının kıskançlık duygularına dokunmak yerine, Hz. Yûsuf'un (a.s) başına kötü bir iş gelmemesi için onlara dolaylı olarak sorumluluk yüklemiştir. Aksi halde onların kıskançlık duyguları artar ve işi belki de Hz. Yûsuf 'u (a.s) öldürmeye kadar götürürlerdi.

³⁰ Yûsuf 12/8.

³¹ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'ş-Şürûk, 1405/1985), 4/1973.

³² Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 18/423; Sırrı Paşa, *Ahsenü'l-Kasas: Tefsiri Sûreti Yûsuf (a.s)* (İstanbul: Şirketi Mürettibiye, 1309), 1/117, 118.

³³ Yûsuf 12/11, 12.

³⁴ Yûsuf 12/13.

³⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 15/573.

³⁶ Yûsuf 12/5.

Zemahşerî (ö. 538/1144), Hz. Ya'kub'un (a.s) iki mazeretle oğullarının isteklerine itiraz ettiğini söylemiştir: Birincisi, Hz. Yûsuf'u (a.s) götürmelerinin ve ondan ayrı kalmasının kendisini üzecek olması. İkincisi, onu götürdüklerinde ondan habersizken onun kurt saldırısına uğramasından korkması.³⁷ Ancak, Hz. Ya'kub (a.s) onu çok seviyor olsa da ondan bir müddet ayrı kalacağı için üzüleceğini açıkça ifade etseydi kardeşlerinin kıskançlık duygularının daha da artmasına sebep olabilirdi. Kaldı ki oğullarının verdiği cevap, sadece onu kurdun yemesi ile ilgili olmuştur. O halde Hz. Ya'kub (a.s), Hz. Yûsuf'u (a.s) çok sevdiği için ondan ayrı kalacak olmasına üzüleceğini düşünmüş olsa da oğullarına söylediği söz, daha ziyade onun başına kötü bir iş gelebileceği ile ilgilidir. Bu durumda Hz. Ya'kub'un (a.s) oğlundan ayrı kaldığı için değil, başına kötü bir iş gelirse kendisinden uzaklaştığı için onu koruyamayacağından üzüleceğini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mâtürîdî (ö. 333/944) yukarıdaki âyet hakkında yaptığı açıklamalarda bu yönde görüş beyan etmiştir: "Hz. Ya'kub (a.s) Allah'ın kendisine verdiği büyük bir nimet olan Hz. Yûsuf'un (a.s) başına kötü bir şey gelmesinden ve kaybolmasından endişe ediyordu."³⁸

Hz. Ya'kub'un (a.s) oğullarına Hz. Yûsuf'u (a.s) bir kurdun yemesinden korkacağını söylemesinin sebebine gelince bu mevzuda iki görüş vardır: 1. Hz. Ya'kub (a.s) bu sözü onlardan, onların Hz. Yûsuf'u (a.s) öldürmelerinden korktuğu için söylemiş ve onlara kinaye yoluyla "kurt" demiştir. 2. Onların Hz. Yûsuf'u (a.s) öldürmelerinden değil, kurttan korktuğu için bu sözü söylemiştir. Eğer onlardan korksaydı Hz. Yûsuf'u (a.s) onlarla göndermezdi. Çünkü çölde en çok kurtlardan korkulur. O dönem çöllerde küçük çocukların kaybolmalarından ve başka şeylerden ziyade kurtların saldırmasından korkuluyordu. Bundan dolayı Hz. Ya'kub (a.s) da Hz. Yûsuf'u (a.s) kurdun parçalamasından korkmuştur. Kelbî, Hz. Ya'kub'un (a.s) kurttan korktuğu için bu sözü söylediği görüşünde olmakla beraber şöyle demiştir: "Bilakis, Hz. Ya'kub (a.s) rüyasında kurdun Hz. Yûsuf'a (a.s) saldırdığını gördüğü için kurdun onu parçalayacağından korkmuştur."³⁹ Mâtürîdî, Kelbî'nin bu görüşüne şöyle itiraz etmiştir: Peygamberlerin rüyalarının çoğu hak ve doğrudur. Bundan dolayı Hz. Ya'kub'un

³⁷ Ebu'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve uyûnî'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl: el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnî'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.), 2/448.

³⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîrû'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü ehli's-sünne: Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1426/2005), 6/214.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/214; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîrû'l-Mâverdî*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1412/1992), 13/3; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Abdülalim Berdunî, Ebû İshak İbrahim İtfiş (Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1386/1966- 1387/1967), 9/140.

(a.s.) böyle bir rüya gördüğü halde “Onu kurt yer diye korkuyorum.” demesi muhtemel değildir.⁴⁰ Buna göre Hz. Ya’küb (a.s.) rüyasında kurt gördüğü için değil, o dönem çocukların kurt yemesinden korkulduğu için böyle demmiştir.

Birinci görüş dikkate alındığına Hz. Ya’küb’un (a.s.) oğullarını doğrudan suçlamadığı anlaşılır. İkinci görüşe göre ise Hz. Ya’küb’un (a.s.) herkese malum olan bir korkuyu dile getirdiği anlaşılır. Nitekim Mukâtil (ö. 150/767) de o bölgenin o dönem kurtların olduğu bir yer olduğunu söylemiştir.⁴¹ Dolayısıyla kurt korkusu Hz. Ya’küb’un (a.s.) oğullarının da bildiği bir korku olmuştur. Bazı tefsirlerde Hz. Ya’küb (a.s.) “Onu bir kurdun yemesinden korkarım.” dediği için oğulları da aradıkları cevabı babaları sayesinde bularak “Onu kurt yedi.” diye cevap vermiş oldukları görüşüne yer verilmiştir.⁴² Hâlbuki Hz. Ya’küb (a.s.) kurttan söz etmeseydi de oğulları bu yalanı söyleyebilirlerdi. Zira o dönemde çocuklar için kurttan korkulması bilinen bir durumdu.

Hz. Ya’küb’un oğullarına yaklaşımından anlaşılmaktadır ki ebeveynler çocuklarını sevmeli ve onları korumalıdır. Bununla beraber takatleri dışında çocuklarından birini diğerlerinden çok sevmiş olabilirler. Ancak, ebeveynler çocuklarının arasında ayırım yapmaktan ve kıskançlığı körükleyecek davranışlardan kaçınmalıdır. Korunmaya muhtaç olan çocuklar konusunda da büyük kardeşlere sorumluluk vermelidir.

Kur’an’ın anlatımında Hz. Ya’küb’un (a.s.) Hz. Yûsuf’u (a.s.) diğer oğullarından daha çok sevdiği anlaşılrsa da onun bu sevgisini açıkça ortaya koyup ayrımcılık yapmadığı görülmektedir. Ancak Kitabı Mukaddes’te Hz. Ya’küb’un (s.a.) Hz. Yûsuf’u (a.s.) diğer oğullarından daha çok sevdiği ve ona özel muamele yaparak bu sevgisini diğer oğullarına da izhar ettiği anlatılmaktadır: “Ve İsrail, Yûsuf’u bütün oğullarından ziyade severdi, çünkü o ihtiyarlığının oğlu idi ve ona alaca entari yaptı. Ve babalarının bütün kardeşlerinden ziyade onu sevdiğini gördüler; ve ondan nefret ettiler, ve ona tatlı söz söyleyemezlerdi.”⁴³

Kitabı Mukaddesin anlatımına göre kardeşleri Hz. Yûsuf’u (a.s.), kendileriyle birlikte göndermesi için Hz. Ya’küb’a (a.s.) ricada bulunmamışlardır. Hz. Ya’küb (a.s.) sürüyü gütmeye giden kardeşlerinden ve sürüden haber getirmesi için Hz.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 6/214.

⁴¹ Ebu’l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman: et-Tefsîrû’l-kebir*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate (Kahire: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmmeli’l-Kitâp, 1979), 2/321.

⁴² Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîrû’l-Kur’ani’l-azîm: Müsneden an Resûlillâh s.a.v. ve’s-Sahâbe ve’t-Tâbiîn*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 7/2108; Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, 18/426; Kutub, *Fî zilâl*, 4/1975.

⁴³ Tekv.37:3, 4.

Yûsuf'u (a.s) tek başına onların yanına göndermiştir.⁴⁴ Ancak Kur'an'da anlatılanların gerçeğe daha uygun olduğu açıktır. Zira Hz. Ya'kub (a.s), küçük yaştaki oğlu Hz. Yûsuf'u (a.s) korumak için çaba gösterirken onu kendisinden uzak bir yere göndermek istemezdi.⁴⁵

1.3. Sabır ve Tevekkülde Örnek Olması

Hz. Ya'kub (a.s), yanlış bir iş yaptıklarında çocuklarını doğrudan suçlamak yerine, nefsin insana kötülüğü güzel göstermesine karşı dikkatli olmaları konusunda uyarı yapmıştır. Böylece nefsin insana kötülükleri cazip gösterdiğine dikkat çekip çocuklarının suçluluk duygusu taşımalarını önlemiştir. Bunun yanında güzel bir şekilde sabredilmesi gerektiğine işaret etmiş ve bu konuda ancak Allah'tan yardım isteneceğini bildirmiştir. Örneğin, kardeşleri, Hz. Yûsuf'u (a.s) kuyuya atıp üzerinde kan bulunan gömleği getirdiklerinde Hz. Ya'kub (a.s) şöyle söylemiştir:

“...بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ...Hayır, nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürüklemiş. Artık (bana düşen) güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımına sığınılacak olan, ancak Allah'tır.”⁴⁶

Hz. Ya'kub (a.s), Hz. Yûsuf'u (a.s) kurtların yemediğini, oğullarının uydurdukları hikâyeyi anlattıklarını anlamıştı. Bu sebeple onlara nefislerinin kendilerine kötü bir işi güzel göstererek yaptırabildiğini söylemiştir. Ardından da onların hile ve yalanlarına karşı sadece Allah'tan yardım umarken güzel bir biçimde sabredeceğini belirtmiştir.⁴⁷

Hz. Ya'kub (a.s), oğlu Bünyamin'in Mısır'da hırsızlıkla suçlanıp alıkonulması, bundan dolayı diğer bir oğlunun geri dönmemesi ve geri dönen oğullarının başlarından geçenleri anlatması üzerine yine nefsin aldatmasından ve sabırdan söz etmiştir. Bu husus bir âyette şöyle anlatılmaktadır:

قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (Babalari) dedi ki: Hayır, nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürüklemiş. Artık (bana düşen) güzel bir sabırdır. Umulur ki, Allah onların hepsini bana getirir. Çünkü O çok iyi bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁴⁸

Yukarıdaki âyette geçen فَصَبْرٌ جَمِيلٌ (fesabrun cemîl) ibaresinin kelime anlamı

⁴⁴ Tekv.37:12-17.

⁴⁵ Mevdûdî, Tefhim, 2/417.

⁴⁶ Yûsuf 12/18.

⁴⁷ Kutub, Fî zilâi, 4/1976.

⁴⁸ Yûsuf 12/83.

"güzel bir sabır" olup Allah'tan başkasına şikâyet olunmayan sabırdır.⁴⁹ Hz. Ya'kub (a.s.) bu ifadeyle şunu kastetmiştir: "Benim yapmam gerektiğine inandığım, güzel bir şekilde sabretmekten ibarettir ya da sabrım güzel bir sabırdır."⁵⁰ Mürsel olduğu ifade edilen bir hadiste "sabr-ı cemîl" hakkında şöyle buyrulmuştur: **أَنَّ** الذي لا شكوى فيه إلى الخلق kendisinden yaratılanlara şikâyet bulunmayan sabırdır.⁵¹ Bu şekildeki sabır kişiye tüm felaket ve meşakkatleri sükûnetle karşılayıp göğüsleme gücü verir.⁵²

Hz. Ya'kub'un (a.s.) yukarıda zikredilen âyette aktarılan sözlerinden anlaşılmalıdır ki Müslüman kendisine, evladına ve malına bir musibet geldiğinde bunu güzel bir sabırla karşılamalıdır. Hüküm ve hikmet sahibi olan Allah'a sığınmalı ve ona tevekkül etmelidir. Müslüman bu tür durumlarda Hz. Ya'kub'a (a.s.) ve diğer peygamberlere uymalıdır.⁵³ Nitekim Hz. Ya'kub'un (a.s.) bu güzel sabrını Hz. Aişe örnek almıştır. İfk hadisesinde Hz. Aişe şöyle demiştir: Vallahi bana ve size bulabildiğim tek örnek, Hz. Yûsuf'un (a.s.) babasının şu sözüdür: "Artık bana düşen güzelce sabretmektir. Anlattıklarınız karşısında kendisinin yardımına sığınılacak olan sadece Allah'tır."⁵⁴

Kur'an, Hz. Ya'kub'un (a.s.) "sabr-ı cemîl" konusunda örnek olmakla beraber oğullarından yüz çevirip "Ah Yûsuf ah!" dediğini ve üzüntüden gözlerinin beyazladığını da anlatmaktadır. Bu durum şöyle bildirilmektedir:

“وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُونُسَ وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ” *“Onlardan yüz çevirdi, ‘Ah Yûsuf ah!’ diye sızlandı ve üzüntüden gözlerine ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu.”*⁵⁵

Hz. Ya'kub'un (a.s.) sabretmekle beraber bir baba olması sebebiyle böyle acı yaşadığını, peygamber olduğu için acı çekmeyen insanüstü bir varlık olmadığını gözler önüne sermektedir. Bu duruma şahit olan oğulları Hz. Ya'kub'a (a.s.) "Sen Yûsuf'u ana ana hasta olacaksın ya da öleceksin" dediklerinde⁵⁶ ise Hz. Ya'kub (a.s.)

⁴⁹ Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî, *Tefsîrü'l-Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Nîl (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989/1410), 393; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 7/2112; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/431; Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame (Riyad: Dâru Taybe, 1418/1997), 4/375.

⁵⁰ Ebü İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 3/125.

⁵¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 15/584, 585; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 7/2112; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/451.

⁵² Mevdûdî, *Tefhîm*, 2/419; Çelik, *Hakkın Dâveti*, 2/609.

⁵³ Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an*, 9/247.

⁵⁴ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'an (Suretü Yûsuf)", 3; Müslim, "Kitbu't-Tevbe", 2770.

⁵⁵ Yûsuf 12/84.

⁵⁶ Yûsuf 12/85.

bir baba olarak üzülmekle beraber üzüntüsünü ve tasesını insanlara değil, Allah'a arz ettiğini ve Allah'tan onların bilmediğini bildiğini ifade etmiştir. Bu durum bir âyette şöyle anlatılmaktadır:

قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ
yalnız Allah'a arz ediyorum ve Allah tarafından, sizin bilmediğiniz şeyleri biliyorum.' dedi."⁵⁷

Bünyamin'in Mısır'da alıkonulduğu ve bundan dolayı bir oğlunun orada kaldığı haberi getirildiğinde de Hz. Ya'kub'un (a.s) üzüntüyle Hz. Yûsuf'u (a.s) tekrar anması, onun yaşamından ümit kesmediğini göstermektedir. Çünkü o, Allah hakkında oğullarının bilmediklerini bilmekteydi. O; Allah'a imanını, Allah'ı bu kadar tanıyıp gözle görüyormuşçasına bilmesinin, O'nun gücünü, kaderini, merhametini ve görüp gözetici olmasını yaşamasının, onun salih kullarla nasıl bir ilişki içinde olduğunu farkında olmasının ne kadar değerli olduğunu biliyordu.⁵⁸

Hz. Ya'kub'un (a.s) yukarıda anlatılan davranış ve sözlerine göre ebeveynler ve eğitimciler, insanlar yanlış bir iş yaptıklarında doğrudan onları suçlamaktan kaçınmalıdır. Onlara nefislerinin isteklerine karşı dikkatli olmaları gerektiğini öğretmelidir. Kötü bir durumla karşılaştıklarında ise sabretmeli ve nasıl sabredilmesi gerektiğini hem sözleriyle hem de davranışlarıyla göstermelidir. Ebeveynler ve eğitimciler üzüntülerini Allah'a arz ederek ve O'nu anıp O'na tevekkül ederek örnek olmalıdır.

Hz. Yûsuf'un (a.s) ölüm haberine Hz. Ya'kub'un (a.s) tepkisi, Kitabı Mukaddes'te farklı anlatılmıştır. Bu kitaba göre Hz. Ya'kub (a.s) bu haber karşısında yıkılmış ve aklı başında bir baba gibi davranmamıştır: "Ve Ya'kub elbisesini parçaladı ve çulunu beline doladı. Ve oğlu için yıllarca ağladı."⁵⁹ Kur'an'ın sunduğu tabloda ise metanetli bir şahsiyet sergilenir: Hz. Ya'kub (a.s) oğlunun acı haberini alınca gözlerine ak düşmüş olsa da kendisini kaybedecek kadar kötü duruma düşmemiştir. Olayın içyüzünü anlayıp Hz. Yûsuf'a (a.s) kötülük yapan oğullarına inanmamış ve Allah'a tevekkül ederek "güzel bir sabır" örneği göstermiştir.⁶⁰

1.4. Allah Adına Söz Alması

Hz. Ya'kub (a.s) yeri geldiğinde çocuklarından söz alarak onların yanlış bir iş yapmalarını önlemeye çalışmıştır. Örneğin, Hz. Ya'kub'un (a.s) oğulları kendisinden Bünyamin'i isteyip onunla beraber erzak almak üzere ikinci kez

⁵⁷ Yûsuf 12/86.

⁵⁸ Kutub, *Fî zilâi*, 4/2026.

⁵⁹ Tekv.37:34.

⁶⁰ Mevdûdî, *Tefhim*, 2/419.

Mısır'a gitmek istediklerini bildirdiklerinde Hz. Ya'küb (a.s.) onların tekrar yanlış bir şey yapma ihtimaline karşı Allah'a yemin ederek söz vermelerini istemiştir. Onlar söz verince Hz. Ya'küb (a.s.) onların sözlerine Allah'ın vekil olduğunu söylemiştir:

قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنِّي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنِّي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ (Ya'küb) dedi ki: 'Yenilip takatinizin kalmaması veya helak olmanız hariç, onu bana mutlaka getireceğinize dair Allah adına bana sağlam bir söz vermediğiniz takdirde onu sizinle beraber asla göndermem!' Ona teminatlarını verdiklerinde dedi ki: Söylediklerimize Allah vekildir."⁶¹

Süddî'nin ifade ettiği üzere Hz. Ya'küb'un (a.s.) oğulları kardeşlerini kendisine mutlaka geri getireceklerine söz vererek yemin etmişlerdir.⁶² Hz. Ya'küb'a (a.s.) artık kesin teminatlar verilince o da "Söylediklerinize Allah vekildir." demiştir. Bu da "Allah bu yemininizi gözetleyen ve koruyandır." demektir.⁶³

Yukarıdaki âyette yer alan أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ ifadesi "yenilip takatin kalmaması ya da helak olmak" anlamındadır. Bu durumlar gerçekleştiğinde Allah katında mazeretli olunur.⁶⁴ Hz. Ya'küb (a.s.), söylediklerine Allah'ın vekil olduğunu, itimadının ancak Allah'a olduğunu belirterek oğullarını ahde vefaya davet etmiştir. Onlara şunu anlatmıştır: "Yenilip gücünüzün kalmaması veya hepinizin helak olması durumu haricinde ahde vefa gösterir, Bünyamin'i sağ salim getirirseniz Allah size en güzel mükâfatı verir, vefasızlık ederseniz sizi en büyük ceza ile cezalandırır."⁶⁵

Hz. Ya'küb'un (a.s.) oğullarından söz almasından ve bu konuda söylediklerinden anlaşılmalıdır ki yanlış bir iş yapılmaması için yeri geldiğinde insanlardan söz alınabilir. İnsanlar söz verdiklerinde de ebeveynler ve eğitimciler onların güçleri yettiği sürece ahitlerine vefa göstermelerini istemelidir.

1.5. Affetmesi ve Allah'tan Mağfiret Dilemesi

Hz. Ya'küb (a.s.) çocuklarına karşı merhametli olmuş, onlar hata yaptıklarında onları affetmiş ve Allah'tan da mağfiret dilemiştir. Nitekim Hz. Yûsuf'u (a.s.) kuyuya atan oğulları Hz. Ya'küb'dan (a.s.) günahlarının bağışlanmasını

⁶¹ Yûsuf 12/66.

⁶² Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an*, 9/225.

⁶³ Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an*, 9/255.

⁶⁴ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'an*, 188; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/482; Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, 3/170; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 18/481.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 18/481; Sırrı Paşa, *Ahsenü'l-Kasas*, 3/52.

dilediklerinde Hz. Ya'kub (a.s) onlar için daha sonra Allah'tan af dileyeceğini söylemiştir:

“*قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ*” (Ya'kub:) *Sizin için Rabbimden af dileyeceğim. Çünkü O çok gafûr ve rahîmdir, dedi.*⁶⁶

Hz. Ya'kub'un (a.s) onlar için hemen Allah'tan af dilemek yerine af dileyeceğini söyleyerek bu talebe icabeti ertelemiş olması onların büyük hata yapmaları ve onlara gönlünün kırılması sebepleri ile olabilir. Bunların yanında hatayı sadece kendilerine değil, Hz. Yûsuf'a (a.s) karşı da yapmış olmaları sebebiyle de Hz. Ya'kub (a.s), Allah'tan af dileme talebine icabet etmeyi ertelemiş olabilir. Zira Hz. Yûsuf'a (a.s) karşı da bir hata yapıldığından kul hakkı araya girmiştir. Bu durumda kendisi affetse de Allah'tan mağfiret dilenmesi ve Allah'ın da affetmesi için Hz. Yûsuf'un (a.s) hakkını helal etmesi gerekiyordu. Bundan dolayı onların Hz. Yûsuf'la (a.s) helalleşmelerini beklemek amacıyla istiğfarı ertelemiş olabilir.⁶⁷ Zira kul hakkı Allah katında çok önemlidir. Nitekim bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s) ölmeden önce mutlaka helalleşmek gerektiğini bildirmiştir.⁶⁸

Hz. Ya'kub'un (a.s) hata yapan oğullarına karşı tutumu, ebeveynlere ve eğitimcilerle şunu göstermektedir: İnsanlar hata yaptıklarında merhametli olup Allah'tan af dilemelidir. Kul hakkını içeren bir hata varsa da hem Allah'tan hem de kendisine karşı hata yapılan kuldan af dilenmelidir.

1.6. Şefkatle Tavsiyelerde Bulunması

Hz. Ya'kub (a.s) birçok konuda çocuklarına tavsiyelerde bulunmuştur. Bunu yaparken bir baba şefkatiyle hitap etmiştir. Çocuklarına *يَا بُنَيَّ* “yavrucuğum”,⁶⁹ *يَا بُنَيَّ* “yavrucuklarım”⁷⁰ şekilde hitap etmiştir. Bu tür tabirler yumuşaklık ve merhameti celbeden nidalardır. Çünkü bu yumuşaklığın arkasından gelen emir ve yasak kendileri için bir baba şefkati eseri idi.⁷¹ Buna göre ebeveynlerin ve eğitimcilerin insanlara bir tavsiyede bulduklarında hitap tarzlarına dikkat etmeleri, yumuşak ve merhameti celbeden ifadelerle söze başlamaları gerekir.

⁶⁶ Yûsuf 12/98.

⁶⁷ Çelik, *Hakkın Dâveti*, 2/649.

⁶⁸ Buhârî, “Mezalim”, 10.

⁶⁹ Yûsuf 12/5.

⁷⁰ Yûsuf 12/67, 87.

⁷¹ Sırrı Paşa, *Ahsenü'l-Kasas*, 3/57.

2. Hz. Ya'küb'un (A.S) Çocuklarına Tavsiyeleri

Kur'an, Hz. Ya'küb'un (a.s) oğullarına birtakım tavsiyelerde bulunduğunu bildirmektedir. Bu tavsiyelerle ilgili âyetler burada başlıklar altında incelenecektir. Bu inceleme ile Hz. Ya'küb'u (a.s) çocuklarına yaptığı tavsiyelerle ilgili örnek olma durumu meydana çıkarılmaya çalışılacaktır.

2.1.Allah'ın Rahmetinden Ümit Kesmemek

Hız. Ya'küb'u (a.s) oğullarına Allah'ı rahmetinden hiçbir şekilde ümit kesilmemesi gereken bir varlık olarak tanıtmıştır. Örneğin, Hz. Ya'küb (a.s), oğlu Bünyamin'in Mısır'da alıkonulmasından sonra oğullarına Hz. Yûsuf'u (a.s) ve kardeşi Bünyamin'i iyice araştırmalarını isteyerek Allah'ın rahmetinden ümit kesmemeleri gerektiğini bildirmiştir:

يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يِيَّاسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ "Yavrucuklarım! Gidin, Yûsuf'u ve kardeşini iyice araştırın, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez."⁷²

Hız. Ya'küb (a.s) oğullarına dönüp onlardan Hz. Yûsuf'u (a.s) ve kardeşini aramalarını, onları bulma hususunda Allah'ın rahmetinden ümit kesmemelerini istemekle kendisinin Allah ile güçlü bağı olduğunu hissettirmiştir. Zira Allah'ın rahmeti ve lütfu son derece geniştir. Allah'ın rahmetinden müminler asla ümit kesmezler. Müminler şiddetli sıkıntılar içinde bulunsa da Allah'a imanları, O'na bağlı olmaları ve güvenmelerinden dolayı huzur içinde olurlar.⁷³ Bundan dolayı Allah'ın rahmetinden hiçbir zaman ümit kesilmeyeceği, ebeveynler ve eğitimciler tarafından insanlara anlatılmalıdır.

2.2. Tedbir ve Tevekkül

Hız. Ya'küb (a.s) olumsuz bir durumlara karşı çocuklarına tedbir almayı ve Allah'a tevekkül etmeyi tavsiye etmiştir. Hız. Ya'küb'un (a.s) çocuklarını korumak için yaptığı tavsiyelerinden biri kıskançlığa karşı tedbir almakla ilgili olmuştur. Örneğin, Hz. Ya'küb (a.s) Hz. Yûsuf'un (a.s) gördüğü rüyayı kendisine anlatınca rüyayı yorumlayıp oğluna ileride peygamber seçileceğini, kendisine hadiseleri yorumlama yeteneği verileceğini söylemiştir. Ayrıca gördüğü rüyayı kardeşlerine anlatmaması gerektiğini tembih ederek şeytanın insanları kötülüğe teşvik edebileceği hususunda onu uyarmıştır. Kur'an bu durumu şöyle aktarmaktadır:

⁷² Yûsuf 12/87.

⁷³ Kutub, *Fî zilâl*, 4/2026.

قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (Babası) dedi ki: *Yavrucuğum! Rüyanı sakın kardeşlerine anlatma; sonra sana bir tuzak kurarlar! Çünkü şeytan insanın apaçık bir düşmanıdır.*⁷⁴

Hz. Ya'kub'un (a.s) kötülük yapabileceklerinden endişelendiği için oğlu Hz. Yûsuf'a (a.s) rüyasını kardeşlerine anlatmamasını tembihlemesinden anlaşılmaktadır ki rüya, şefkat ve samimiyetten uzak olan, kendisinden başkasının iyiliğini istemeyen ve rüyayı doğru yorumlayamayan kimselere anlatılmamalıdır.⁷⁵ Nitekim bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Rüya peygamberliğin kırk bölümünden biridir." "Rüya sahibi onu anlatmadığı sürece o bir kuşun kanadına asılıdır. O rüyayı anlattı mı oradan düşer. Bu sebeple rüyanızı ancak akli başında bir kişiye veya sizi sevene ya da samimi olana anlatınız."⁷⁶ Ayrıca Hz. Ya'kub'un (a.s), oğlu Hz. Yûsuf'a (a.s) rüyasını kardeşlerine anlatmamasını söyleyip ona kötülük yapabilecekleri konusunda uyarılmış olması, insanların birbirlerini korktukları şeylerden sakındırabileceğini ve bunun gıybet olmayacağını gösterir. Yine Hz. Ya'kub'un (a.s) bu uyarısından anlaşılmaktadır ki kıskançlık sebebiyle hile yapıp zarar vereceğinden korkulan kişilerin karşısında nimet açığa vurulmayabilir.⁷⁷ Buna göre ebeveynler ve eğitimciler insanlara kıskançlık gibi sebeplerle kişiye zarar vermesinden korkulan şeyler hususunda uyarı yapmalıdır ve zararı önlemek için tavsiyelerde bulunmalıdır.

Hz. Ya'kub (a.s), Hz. Yûsuf'a (a.s) kardeşlerine rüyasını anlatmamasını tembihlemekle birlikte düşman olarak şeytanı gösterip ona karşı oğlunu uyarması, şeytanın insanları birbirlerine karşı kıskırtabildiğini, onlara yanlışları ve kötülükleri çekici gösterebildiğini insanlara anlatmak gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu durum insanları potansiyel suçlu olarak gösterip onlara karşı olumsuz duygular beslenmesinin önüne geçilmesini gerektiğini ortaya koymaktadır. Buna göre ebeveynler veya eğitimciler şeytanın insan için düşman olduğunu hatırlatıp insanlara kötülüğe teşvik edebileceğini hatırlatmalıdır.

Hz. Ya'kub'un (a.s) tedbir alınmasını istediği bir tehlike de güvenlikle ilgili olmuştur. Mısır'a giden oğullarına Hz. Ya'kub (a.s) şehre ayrı ayrı kapılardan girmeleri tavsiyesinde bulunmuştur. Hükmün ancak Allah'a ait olduğunu vurgulayarak O'na tevekkül ettiğini bildirmiştir. Ayrıca tevekkül edenlerin sadece ona tevekkül etmesi gerektiğini söylemiştir. Bu durum âyette şöyle bildirilmektedir:

⁷⁴ Yûsuf 12/5.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmî'l-Kur'an*, 9/126.

⁷⁶ Tirmizî, "Rüya", 6 (2278).

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmî'l-Kur'an*, 9/126, 127.

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أَعْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ
 "Sonra şöyle dedi: *Yavrucuklarım! (şehre) hepimiz bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin. (Bununla beraber) ben Allah'tan gelecek hiçbir şeyi sizden savamam. Hüküm sadece Allah'ındır. Ben O'na tevekkül ettim. Tevekkül edenler sadece O'na tevekkül etsinler.*"⁷⁸

Hz. Ya'kub'un (a.s.) neden yukarıdaki gibi bir uyarı yaptığı Kur'an'da açıklanmamıştır. Onun böyle bir tedbir almasının şu nedenlerle olması muhtemeldir: 1. Toplu halde girdikleri takdirde oğullarına kıskançlık dolu bakışlar olabilirdi. 2. Eğer şehre grup halinde girecek olurlarsa Mısır'ın güvenliğini tehdit eden bir çete olmalarından kuşkulandırırdı. 3. Şehre toplu halde girmeleri durumunda suikast girişimi olabilirdi ve bundan çocukların hepsi zarar görebilirdi.⁷⁹ Hz. Ya'kub'un (a.s.) hangi nedenle olursa olsun o dönem gördüğü bir tehlikeye karşı bir önlem almak istediği açıktır. Bu da her türlü tehlikeye karşı çocuklarını uyardığını ve onları yönlendirdiğini gösterir.

Hz. Ya'kub (a.s.) daha önce Hz. Yûsuf (a.s.) hakkında acı bir tecrübe yaşaması nedeniyle Bünyamin'in de başına kötü bir şey gelmesinden korkuyordu. Allah'a tevekkül edip sabretmekle birlikte bir insan olarak tehlikelere karşı oğullarına tedbir almalarını tembihlemiştir. Bunun yanında Hz. Ya'kub (a.s.) tevhide işaret edip beşeri tedbirlerin Allah'ın iradesini değiştirmeyeceği inancıyla hareket ettiğini belirterek insanların bu inançla yaşaması gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁰ Buna göre ebeveynlerin ve eğitimcilerin insanlara tedbir almayı, gelecekte olacaklar hususunda hükmün sadece Allah'a ait olduğunu ve sadece O'na tevekkül etmeleri gerektiğini öğretmeleri gerekir.

Kur'an'da Hz. Ya'kub'un (a.s.) yukarıda anlatılan tavsiyesi bildirildikten sonra şöyle buyrulmaktadır:

وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةٌ فِي نَفْسٍ
 "Babalarının kendilerine emrettiği yerden (ayrı kapılardan) girdiklerinde bu, Allah'tan gelecek hiçbir şeyi onlardan savamazdı; ancak Ya'kub içindeki bir dileği açığa vurmuş oldu. Şüphesiz o, ilim sahibiydi, çünkü ona öğretmiştik. Fakat insanların çoğu bilmezler."⁸¹

⁷⁸ Yûsuf 12/67.

⁷⁹ Mâverdi, en-Nüket, 3/59; Râzî, *Mefâti'hü'l-gayb*, 18/484, 485; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, t.y.), 4/2890; Mevdûdî, *Tefhim*, 2/447; Çelik, *Hakkın Dâveti*, 2/635.

⁸⁰ Râzî, *Mefâti'hü'l-gayb*, 18/483, 484; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2890; Mevdûdî, *Tefhim*, 2/447.

⁸¹ Yûsuf 12/68.

Buna göre Hz. Ya'kub (a.s) sahip olduğu ilmiyle amel ederek oğullarına tedbir ve tevekkülün bir arada bulunması gerektiğini tavsiye etmiştir. Zira insanların bir kısmı sadece gayret ve tedbirine güvenip tevekkül etmeyi düşünmezler; bir kısmı ise tevekkül ettiğini zannedip problemlerin çözümü için çaba göstermeyi düşünmezler.⁸² Buna göre ebeveynler ve eğitimciler insanlara tedbir ve tevekkülün birbirlerinden ayrılmayacağı gerçeğini kavratmalıdır.

Sonuç

Kur'an kıssalarında peygamberler genel olarak "model insan" olarak anlatılmanın yanında, sosyal hayatın farklı alanlarında birer rol model olarak da sunulmaktadır. Böylece Kur'an, kıssalar aracılığıyla onları adeta hayatımıza dâhil edip hayatımızın çeşitli alanlarında elimizden tutmalarını sağlamaktadır. Kur'an kıssalarında anlatılan bu peygamberlerden biri olan Hz. Ya'kub (a.s) "model insan" olarak sunulduğu gibi örnek bir baba ve âdeta bir eğitimci olarak da sunulmaktadır.

Kur'an kıssalarında Hz. Ya'kub'un (a.s) muhsin, salih ve âbid, lisan-ı sıdk, kuvvet ve basiret sahibi, hâlis gibi nitelendirilmelerle öne çıktığı görülmektedir. Bu nitelemeler onun genel anlamda iyi bir insan olduğuna anlatmakla birlikte onun ebeveyn ve eğitimci olarak genel vasıfları hakkında da bilgi vermektedir. Bunlara ilaveten Kur'an kıssalarında Hz. Ya'kub'un (a.s) çocukları ile münasebetleri, onlar sebebiyle yaşadığı sıkıntılar, sevinçler ve onlara kol kanat gerekerek tavsiyelerde bulunması sahnelerine de geniş yer verilmektedir.

Kur'an'ın anlatımıyla Tevrat'ın anlatımı karşılaştırıldığında, Kur'an'ın Hz. Ya'kub'u (a.s) hayatın her safhasında ve daima örnek alınacak bir baba ve âdeta bir eğitimci olarak sunduğu görülmektedir. Ayrıca Kur'an'ın anlatımı daha gerçekçidir. Bu yüzden Kur'an kıssalarının israilî haberlerle genişletilmesi, Kur'an'ın gösterdiği rol modelleri olumsuz yönde değiştirebilir. Bu sebeple Kur'an kıssaları hakkında yapılan araştırmalarda bu tür haberlere karşı dikkatli olmak gerekir.

Kur'an kıssalarında Hz. Ya'kub'un (a.s) bir baba ve eğitimci olarak çocuklarına yaklaşım tarzı gözler önüne serilmekte ve onlara yaptığı nasihatlerden örnekler verilmektedir. Hz. Ya'kub'un (a.s) çocuklarına yaklaşım tarzına bakıldığında öncelikle çocuklarına kendilerinin kim olduklarını ve Allah-insan ilişkisini kavratmaya çalıştığı görülür. Bunun yanında çocuklarına şu yaklaşımlarının olduğu tespit edilmiştir: Çocuklarını sevmiş, başta korunmaya en çok muhtaç olanlar olmak üzere onları korumuş, kıskançlık duygusuna karşı onlar için tedbir almaya çalışmış, sabr-ı cemîl ve tevekkül konusunda onlara örnek olmuş,

⁸² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2891; Mevdûdî, *Tefhim*, 2/449.

gerektiğinde onlardan Allah adına söz almış, hata yaptıklarında onları affetmiş ve onlar için Allah’tan mağfiret dilemiş, yeri geldiğinde onlara şefkatle tavsiyelerde bulunmuştur. Hz. Ya’küb’un (a.s.) çocuklarına yaptığı tavsiyeler ise Allah’ın rahmetinden ümit kesmemek, tedbir ve tevekkül konularında olmuştur.

Kur’an kıssalarında anlatılan peygamberlerin ve onlara tabi olanların eş, kardeş ve toplumda lider olmak gibi farklı rolleri açısından detaylı bir şekilde incelenmesi faydalı olacaktır. Bu tür çalışmalar Kur’an’ın pratik hayatla ilişkisinin ortaya konulmasında önemli katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Altuntaş, Abdurrahman. “Kur’an’da Model Olarak Sunulan İnsan Tipleri”. *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*. ed. M. Akif Özdoğan v.d., 2/26-27. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Kültür ve Turizm Şube Müdürlüğü, Nisan 2018.
- Ateş, Avnullah Enes. “Model İnsan Oluşturmada Kur’an’daki Peygamber Kıssaları”. *Uluslararası İslam ve Model İnsan Oluşturma Sempozyumu*. ed. M. Akif Özdoğan v.d., 2/554-561. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Kültür ve Turizm Şube Müdürlüğü, 26-27 Nisan 2018.
- Baş, Erdoğan. “Kişilik ve Karakter İnşasında Kur’an’ın Sunduğu Güzel İnsan Modeli”. *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 277-296.
- Batar, Yûsuf. “Kur’an Kıssalarının Bazı Eğitici Özellikleri”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2016), 81-103.
- Batar, Yûsuf. “Kur’an Kıssalarındaki Rol Modellerin Eğitsel Değeri”. *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 1/183-203. Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kadî el-Beydâvî: Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Türasî'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay., 2. Basım, 1413/1992.
- Cerahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991.
- Çelik, Ömer. *Hakkın Dâveti Kur'an-ı Kerim-Meâlî ve Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Erkam Yay., 1434/2013.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşr., t.y.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yay., 1420/1999.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezherî. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed İvaz Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'lhyâî't-Türâsî'l-Arabî. 2001.
- Halîl b. Ahmed, Ebu Abdî'r-Rahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdî Mahzumî. İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemil'l-Matbûât, 1408/1988.

- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-azîm: Müsneden an Resûlillâh s.a.v. ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyîs'i'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, t.y.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selame. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1418/1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîru garîb'i'l-Kur'an*. thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978/1398.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'da Hz. Peygamberin Örnek İnsan Oluşu: Üsve-i Hasene". *İslami İlimler Dergisi* 1/1 (Bahar 2006), 145-159.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmiu li-ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed Abdülalim Berdunî, Ebû İshak İbrahim İtfîş. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 3. Basım, 1386/1966- 1387/1967.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü's-Şürûk, 1405/1985.
- Kutub, Seyyid. *et-Tasvîrû'l-fennî fi'l-Kur'ân*. 8. bs. Beyrut: Dârü's-Şürûk, 1983.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîrû'l-Mâtürîdî: Te'vîlâtü Ehli's-sünne: Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Mecdî Baslum. 10 c. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîrû'l-Mâverdî*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l- Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayânî v.d. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yay., 1986-1988.
- Mezîdî, Züheyr Mansur. *Kur'an Kıssalarında Sinematik özellikler*. çev. Hülya Afacan. İstanbul: Mana Yay, 2010.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman: et-Tefsîrû'l-kebir*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhate. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmeli'l-Kitâp, 1979.
- Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc el-Mekkî. *Tefsîrû'l-Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Nîl. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989/1410.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim bin el-Haccac. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay., 2. Basım, 1413/1992.
- Râgıb, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî. *Mu'cemu müfredâtî'l-elfâzî'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn Fahreddin. *et-Tefsîrû'l-kebir: Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 3. Basım, h. 1420.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar Temîmî Mervezî. *Tefsîrû'l-Kur'an: Kitâbü't-tefsîr*. thk. Yâsir b. İbrâhim ve Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

- Sırrı Paşa. *Ahsenü'l-Kasas: Tefsiru Sûreti Yûsuf (a.s)*. 3 Cilt. İstanbul: Şirketi Mürettibiye, h. 1309.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. y.y.: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa Serve es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay., 2. Basım, 1413/1992.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. thk. Abdülcilil Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-Te'vil: el-Keşşâf an Hakâiki't-enzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.

موقف البريوليّة من علم رسول الله صلعم بالغيب *

ملخص: هدف هذا البحث هو التعرف على موقف البريوليّة - صوفية شبه القارة الهندية - من علم الرسول (صلعم) بالغيب والأحداث التي استخدموها في هذا الموضوع واستدلالاتهم. دراستنا ليست مبنية على مناقشة الأدلة لأن التقدر لا يصلح إلا في الخطوة التالية بعد الفهم الصحيح للمسألة. أما اكتشافنا بدراسة وصفية؛ فهو لمتبهد الطريق للدراسات القادمة التي تهدف النقد والتحليل. دراستنا مهمة من حيث أنها تتناول إحدى القضايا الخلافية المعاصرة. وقد ذكرنا موقف الديوبندية - تيار يخالف البريوليّة في هذه المسألة - حين الحاجة لتفهم خلفية المسألة. وفي البحث تم تقديم المعلومات المعثرة في كتب مختلفة في انسجام خاص. ومن نتائج هذا البحث هو أن علم الرسول (صلعم) بالغيب منقسم إلى ثلاث مراتب عند البريوليّة؛ فمذكور الأولى دخلوا الكفر ومنكرو الثانية خرجوا من أهل السنة وأما المرتبة الثالثة من علمه (صلعم) فلا يخرج أحد من أهل السنة لا منكروها ولا المعتقدون بها. وقد استخدم البريوليّة أحداث صحيحة وغيرها لإثبات موقفهم.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الرسول، الغيب، البريوليّة، الديوبندية.

Rasûlullah'in (s.a.s.) Gayb Bilgisi Hakkında Barelvîler'in Görüşü

Öz: Çalışmamızın amacı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gayb bilgisi hakkında Barelvîler'in - Hint alt kıtasındaki sufler - görüşünü, konuyla ilgili kullandıkları hadisleri ve getirdikleri delilleri tanıtmaktır. Bu araştırma, rivayetleri tartışan veya istidlalleri eleştiren bir çalışma değildir; zira tenkit ancak konu iyice kavrandıktan sonraki aşamada gerçekleştirilebilir. Konunun tasvir (betimleyici) bir şekilde takdimi ile iktifa edilmesi, eleştirileri hedefleyen sonraki çalışmalara zemin hazırlamak içindir. Çalışmamız, asrımızdaki tartışmalı meselelerden birini ele alması bakımından önem arz etmektedir. Gerek yerlerde konunun arka planını anlatmak için Diyöbendîler'den - bu konuda Barelvîlerle tartışan - bahsetmekte fayda görülmüştür. Farklı kitaplarda dağınık halde bulunan bilgiler belli bir insicam içinde bir araya getirilerek sunulmuştur. Bu çalışmanın sonuçlarına gelince, Barelvî ekolüne göre Rasûlullah'in (s.a.s.) gayb bilgisi üç kategoriye ayrılmaktadır. İlkini inkâr edenler küfre düşmüşlerdir; ikinciyi inkâr edenler Ehl-i sünnet dışına çıkmışlardır; üçüncü kategoriye giren bilgiyi kabul edenler de inkâr edenler de Ehl-i Sünnet dairesindedirler. Barelvîler bu iddialarını ispatlamak üzere sahip olan ve olmayan rivayetleri delil olarak kullanmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Peygamber, Gayb, Barelvî, Diyöbendî.

Barelvîes' Notion Regarding the Prophet's (pbuh) Knowledge of Unseen

Abstract: Our study's purpose is to introduce the Barelvîes' - Sufies of Indian subcontinent - notion regarding the Prophet's (pbuh) knowledge of unseen, the hadiths they use on this topic and their inductions. This research is not the criticism of evidences; because that can only take place after the problem is understood properly. To confine the topic with solely descriptive study is for paving the path for further researches aiming critical analytical research. Our study is significant for it addresses one of the current controversial issues. Where necessary, it was useful to mention the Deobandis - a school that argues with the Barelvîes on this issue - too in order to explain the background of the subject. The scattered information in different books is presented in a certain coherence in our study. We can conclude that Barelvîes divide the prophet's (pbuh) knowledge of unseen into three categories. The deniers of the former are disbelievers; the deniers of latter are outside the pale of Ahl al-Sunnah and the believers or deniers of last category are inside the pale of Ahl al-Sunnah. Barelvîes use sound and other narrations as their evidences to prove their claims.

Keywords: Hadith, Prophet, Unseen, Barelvî, Deobandi.

Muhammad
Masharib Shah
SYED 

Ahmet Tahir
DAYHAN 

* Bu çalışma, Dr. Muhammad Masharib Shah SYED tarafından Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan "Pakistan'daki Diyöbendî ve Barelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar" başlıklı Yüksek Lisans tezinin ilgili bölümleri esas alınarak hazırlanmıştır. (İzmir: 2016, 340 sayfa)

** Dr., E-Posta: masharibsherazi92@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-0624-4594>.

*** Dr., E-Posta: atdayhan@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-3447-651X>.

مَدْخُل:

هذا الموضوع لا يُفهم جيدا إلا بعد التعرف الخلفي له وهو أنه موضوع مختلف فيه بين البريلوية والديوبندية وهما تياران في شبه القارة الهندية من أهل السنة حسب اعتقادهما. مع أننا اكتفينا بذكر أدلة البريلوية واستدلالاتهم فقط إلا أننا اضطررنا إلى ذكر بعض آراء الديوبندية أيضا في عدة مواضع حين الحاجة حيث لا يفهم دليل البريلوية أو خلفيته أو استدلالهم فمناطقه إلا في سياق الديوبندية. فهذا القدر لا بد من ذكره فلا نستطيع أن نحذف ذكر الديوبندية عن أسره مجرد بناء على أن موضوع الدراسة ليس موقف الديوبندية. بل ذكرهم هنا هو من باب مقدمات الموضوع ومتمماته كما أنه من باب استخدام المنهج البنيوي في هذا البحث لتفهم منطق المسألة. ولكننا لم نفصل الكلام في ذكر أدلتهم من الأحاديث والمرويات التي استدلوها بها أو استدلالاتهم حيث إنه موضوع مستقل لا ينبغي خلطه هنا ولهذا سنقوم بتحليله على حدة في بحث آخر مستقل لا علاقة له بهذا البحث. أما هنا فقد قمنا بذكر سير للديوبندية في أماكن عديدة حيث يجب بيانه لتفهم المعضلة التي نحن بصدد حلها. وهذا القدر لا يخالف منهجنا ولا يصاد غاية هذا البحث. ومن منهجنا أيضا أننا قد قمنا بتخريج الأحاديث وذكر حكمها في الهوامش إذا توفر من قبل المحقق أو غيره لا سيما حكم الشيخ الألباني حتى يسهل على القارئ معرفة موقف الغير أيضا من هذه الأحاديث فيحضر البحث حسب ذا في الخطوات القادمة من التقييم والنقد والتحليل. قد شرحنا بعض تعليقات المتن أيضا في التعليقات. لم نقم بنقد الأدلة أو تقييم الاستدلالات أو مناقشة المرويات حيث إنه خارج عن إطار البحث لأن دراستنا وصفية للموضوع وهي ليست إلا من باب التعرف ودراسة الحالة فقط فلا تستلزم المناقشة ولا النقد. وسبب الاكتفاء بالتعرف دون النقد هو أننا نراه كخطوة أولى مهمة قبل أية مناقشة حيث لا يصلح التقييم والنقد إلا بعد التعرف الصحيح للموضوع وهو لا يصح إلا بالدراسة الوصفية. فالوصف له ميزة ما لا توجد في النقد والمناقشة. حتى إن التقييم والتنقيد أحوجان إلى الوصف من الوصف إليهما. لهذا قيامنا بالدراسة الوصفية البحتة واقتصارنا بها دون مناقشة الآراء أو الأدلة أو الاستدلالات لا يعيب المنهج كما أنه لا يحط من قدر الدراسة ولا يقصر قيمة بحثنا فلا حاجة إلى الطول بالنقاش في هذه الخطوة الأولى. أما معرفة علماء شبه القارة الهندية لخفايا هذا الموضوع والتي لا تحتاج إلى التعرف الأساسي في حين تحليل هذا الموضوع فلا تستلزم معرفة غيرهم أيضا من العلماء في العالم على نفس المستوى. فإن بعض العلماء من العرب أو الأتراك أو غيرهم من أكناف العالم بحاجة ماسة إلى التعرف الصحيح الأساسي الأكاديمي لهذا الموضوع حتى يتمكنوا من التحليلات في الخطوات التالية على أساس سالم. والذي يميز هذا البحث عن غيره من الدراسات السابقة هو تقديم المعلومات والبيانات السابقة المطروحة في بطون الأمهات المبعثرة في شتى الأشكال بقالب جديد ولباس حديث وهو التعرف الأساسي الأكاديمي ومحاولة تجريده عن أي انحياز أو انحياز مع الاعتراف بأن طبيعة البشر لا تخلو منهما البتة.

التمهيد

كما ذكرنا آنفا بأن بنية الموضوع لا تفهم إلا في سياق الديوبندية لهذا قبل أن ندخل الموضوع

يجب أن نذكر خلفية الموضوع حتى يسهل على القارئ فهم طبيعة المسألة. هناك عدة موضوعات اختلف فيها الديوبنديّة والبريلويّة. وهما فرقتان ماتريديّة العقيدة، حنفيّة المذهب صوفية المشرب حسب تعريفهما أنفسهما. أهم هذه المسائل المختلف فيها بينهما هي مسألة عدم/إمكان كذب الله تعالى وبعض العبارات حول نبوة الرّسول صلعم وعلمه بالغيب وحياته البرزخية وكونه نوراً/أو بشراً وعدم/إمكانية خلق نظيره صلعم وشفاعته والاستمداد والتوسل به وبأولياء أمته والاحتفال بمولده الشريف ومشاهدته الأمة (الحاضر والناظر) ومسألة نداء غير الله، ومسألة تقبيل الإبهامين في حين سماع اسم محمد صلعم في الأذان وصرف الهمة في الصلاة إلى رسول الله صلعم ومسألة سماع الموتى وبعض العادات والتقاليد المتعلقة بالقبور وأولياء الله تعالى.¹

أما مسألة علم الرسول صلعم بالغيب فكانت قد نشأت وترعرعت في المرحلتين خاصة. الأولى عندما رد الشيخ خليل أحمد السهارنفوري الديوبندي على عبد السميع الرامبوري البريلوي - وحينها ما كان اسم البريلوية أو الديوبنديّة بارزا كثيراً - قائلاً بأن سعة علم الشيطان ثابتة بالنصوص القطعية أما سعة علم الرّسول صلعم فلم تثبت بعد وإنما يثبت به الشرك فحسب.² فأوجس البريلوية سوء الأدب من هذا النص. وفي الحقيقة ما كان موضوع نقاش الرامبوري الأصل هو علم رسول الله صلعم بالغيب. إنما كان قد كتب كتاباً في الرد على ما أفتى به ثلاثة من علماء غير المقلدين وبعض علماء ديوبند منهم رشيد أحمد الجنجوهي فتوى عدم جواز الاحتفال بالمولد النبوي وإيصال الثواب بالطرق المروجة آنذا في الهند. ومن بين هذه الطرق المروجة عقيدة جواز حضور روح الرسول صلعم في حفلات المولد كما يعتقده البريلوية. فأفتى الجنجوهي الديوبندي فتوى الكفر على هذه العقيدة - على ما نقله الرامبوري - ثم رد عليه الرامبوري البريلوي بأن الحضور في شتى بقع الأرض في آن واحد ليس من صفات الله سبحانه وتعالى الخاصة به. لأنه جل وعلا قد أعطى هذه القدرة لملك الموت والشيطان أيضاً. وقد نرى الشمس والقمر معنا أينما درنا في دروب الأرض. أما روح رسول الله صلعم فهي في أعلى العليين عند الرفيق الأعلى مع ذلك لها صلة بقبوره الشريف. وقد أعطي صلعم معجزة مشاهدته أمته. فلهذا الاعتقاد بحضور روح الرسول صلعم في حفلات الميلاد ليس بكفر ولا شرك. لأنه ليس من صفات الله سبحانه وتعالى الخاصة به. ولكل من هذه الدعاوى ذكر الرامبوري عدة نصوص من الأحاديث والآثار وأقوال العلماء.³ فرأى السهارنفوري الديوبندي بأن الرامبوري قاس قياساً فاسداً - ولم يأت نصوصاً على علم الرسول صلعم حسب زعمه⁴ - لإثبات

¹ للمزيد حول هذه الموضوعات انظر:

Muhammad Masharib Shah Syed, *Pakistan'daki Diyobendî ve Barelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.)116-296.

² خليل أحمد السهارنفوري، البراهين القاطعة على ظلام الأنوار الساطعة (كراتشي: دار الاشاعت، 1987)، 55.

³ يرجع للمزيد إلى: عبد السميع الرامبوري، أنوار ساطعة در بيان مولود وفتاحه، مح. محمد افروز قادري (دهلي: رضوي كتاب گهر، 2010/1431)، 348.

⁴ أي زعم السهارنفوي

ميزة المفضول في الأفضل فرد عليه⁵ بأنه قياس فاسد حيث وجود الميزة في المفضول لا يستلزم وجوده في الأفضل.⁶ وبالتالي هذه السعة لعلم الشيطان – أي حضوره في شتى بقع الأرض في آن واحد – ثابتة بالنصوص القطعية دون علم النبي صلعم. فإنه ليس إلا الشرك.⁷ فاعترض عليه البريلوية بأنها مقارنة فيها سوء الأدب مع الرسول صلعم. المهم، في البداية، الموضوع ما كان علم رسول الله صلعم بالغيب بل أصل الموضوع كان الاحتفال بالمولد النبوي الشريف ومنه حضور روح رسول الله صلعم في حفلات المولد وهو عين موضوع مشاهدته صلعم أمته المسمى بـ "الحاضر والناظر" بين الفريقين. ولكنه له صلة بعلم الرسول صلعم أيضا لا سيما أصبح ذات صلة بعلم الرسول صلعم عندما صرح السهارةنفوري في فتواه بعلم الرسول صلعم.

أما المرحلة الثانية فهي عندما أسقفتي الشيخ أشرف علي التهانوي الديوندي عن إطلاق تعبير "عالم الغيب" على رسول الله صلعم فأجاب بأنه إذا كان أريد به العلم الكل فذاك باطل وأما البعض فما هي ميزة الرسول صلعم فيه إذن، فإن قدره/مثله قد يعلمه الصبي والمجنون وحتى البهائم. فكما أنه لا يجوز إطلاق لفظ عالم الغيب على هؤلاء لعلمهم بعض الغيوب كذا لا يجوز إطلاق لفظ عالم الغيب على رسول الله صلعم لعلمه بعض الغيوب.⁸ فاعترض عليه البريلوية بأنه فيه سوء الأدب مع رسول الله صلعم. لا سيما عندما رأى الشيخ أحمد رضا خان القادري هذا المنطق قام بإرسال هذين النصين⁹ مع نصوص أخرى إلى علماء الحرمين الشريفين مستفتيا حكمهما فأفتى علماء الحرمين الشريفين بكفر هذه العبارات التي كتبها علماء ديوندي وغيرهم. فجمع الشيخ البريلوي فتاوى الحرمين الشريفين هذه على تكفير الديونديّة وغيرهم وطبعها ونشرها باسم حسام الحرمين على منحر الكفر واليمين ثم بعد ذلك ردّ عليه الشيخ خليل أحمد السهارةنفوري بكتاب المهند على المفند

5 أي رد السهارةنفوري على الرامبوري

6 المراد من هذا القياس الفاسد هو: "لو كان الله تعالى أعطى الشيطان العلم الواسع والقدرة ليضل الناس عن سبيله فمن باب أولى أن يعلم نبيه صلعم المعنيات لكي يهدي الناس إلى الصراط المستقيم ولكي يخرجهم من الظلمات إلى النور ويساعدهم فيه ضد الشيطان".

7 السهارةنفوري، البراهين القاطعة، 55. نرى أن الرامبوري لم يثبت علم الرسول صلعم قياسا على علم الشيطان بالرزائل أو وجوده في مختلف بقع الأرض في آن واحد، إنما قارنه بوجود الشمس وبوجود الشيطان وملك الموت في شتى أقطار الأرض في آن واحد لكي يثبت أنه ليس من صفات الله تعالى الخاصة به. ثانيا لم يكتف بالقياس فحسب بل ذكر النصوص أيضا في إثبات علم الرسول صلعم كما ذكرها في إثبات وجود الشيطان في أنحاء الأرض. وما أراد الرامبوري في هذا السياق إثبات الرزائل في حق الرسول صلعم قياسا على الشيطان بل صرح بنفي وجود روحه صلعم في المواضع الخبيثة مع إثباته للشيطان ولكن السهارةنفوري رد شيئا لم يتفوه به الرامبوري قط في تلك المسألة حيث أقر السهارةنفوري وجود الشيطان في كل مكان من الأرض ومن ثم سعة علمه ونفاه لروح رسول الله صلعم وهذه السعة ليست خاصة بالرزائل فقط فكلام السهارةنفوري الأول – في حين الرد على الرامبوري في كتابه البراهين القاطعة – ما كان في إثبات الرزائل فقط للشيطان ونفيها لرسول الله صلعم – كما ادعى في كتابه المهند فيما بعد – بل كان موضوعه إقرار وجود الشيطان في أنحاء الأرض دون وجود روح رسول الله صلعم فيها. هذا من باب منهج البيوتية لفهم خلفية المسألة ولهما فيه كلام طويل.

8 يرجع للمزيد في هذا الموضوع إلى: خليل أحمد السهارةنفوري، المهند على المفند (لاهور: الميزان، 2005)، 49-52.

9 أي نص الشيخ أشرف علي التهانوي وهو المقارنة بين علم الرسول صلعم وعلم الصبي والمجنون والبهائم. ونص الشيخ السهارةنفوري وهو المقارنة بين علم الرسول صلعم وعلم الشيطان.

وهذا الكتاب مكوّن من أسئلة علماء الحرمين الشريفين وأجوبة السهارةنفوري حول تلك العبارات¹⁰ مع تصديقات وتصويبات علماء الحرمين الشريفين لأجوبة السهارةنفوري¹¹ فنشرها السهارةنفوي باسم المهتد على المفتد ردا على حسام الحرمين وهكذا استمرّ النقاش بين التياراتين ولا يزال قائماً.

الدراسات السابقة

هناك دراسات عديدة في هذا الموضوع ولكننا لا نذكر منها هنا إلا بعضها مخافة الطول حيث إنه ليس موضوع بحثنا هذا استيعاب جملة الدراسات السابقة في هذا الموضوع. فمثلا هناك كتب الشيخ أحمد رضا خان البريلوي والذي يثبت فيها موقفه من هذه المسألة وهي الدولة المكية بالمادة الغيبية، مترجم، حامد رضا خان (لاهور: مكتبة نبوية، 1422/2001) وإزاحة العيب بسيف الغيب تعريب محمد اسحاق رضوي (عجرات الهند: مركز أهل السنة بركات رضا فوريند، د. ت.) وإنباء المصطفى بحال سر وأخفى (د. م.)، أعلى حضرت نيت ورك، د. ت.) وللشيخ نعيم الدين المراد آبادي البريلوي سفر باسم الكلمة العليا لإعلاء علم المصطفى (مراد آباد/الهند: مطبع نعيم، د. ت.) ولغلام فريد رضوي البريلوي زيور بعنوان إثبات علم الغيب في جواب إزالة الريب (غوجرانواله: مكتبة سعيدية رضوية، د. ت.) وللشيخ نوح حم كيلر (Nuh Ha Mīm Keller) مقالة باللغة الإنجليزية بعنوان "Iman, Kufr and Takfir" يعني به "الإيمان والكفر والتكفير". مع أن المقالة لا تتركز على هذه المسألة إلا أنها تتحدث قليلا عن موضوعنا وهي نوع من الرد على موقف البريلوية. وهناك رد على هذه المقالة كتبه الشيخ أبو حسن باللغة الإنجليزية باسم *The Killer Mistakes* (Ridawi Press, 2019) يعني بالعنوان: الأخطاء القاتلة. وهذا الكتاب أيضا لا يدور حول موضوعنا فقط بل هو كتاب شامل لعديد من المسائل ولكنه يحتوي عدة صفحات حول هذه المسألة أيضا. ولمن يريد أن يرى موقفا معاكسا للبريلوية فعليه كتاب الشيخ منظور أحمد نعماني باسم مناظرة علم غيب (ملتان: كتب خانة مجيدية، د. ت.) وله أيضا بوارق الغيب على من ادعى لغير الله علم الغيب (ملتان: كتب خانة مجيدية، 1399م). وسفر الشيخ سرفراز خان صفدر باسم إزالة الريب عن عقيدة علم الغيب (غوجرانواله: مكتبة صفدرية، 2011م). وهناك بعض دراسات أكاديمية باللغة العربية وهي تتحدث عن عقائد البريلوية وبالتالي موقفهم من علم الرسول صلعم بالغيب ولكنها ليست مركوزة على هذه المسألة فقط بل هي شاملة لعقائد البريلوية عموما ومنها علم الرسول صلعم بالغيب مثل رسالة الدكتوراه كتبها علي محمد عبد الحليم إبراهيم باسم عقائد فرقة البريلوية وأماكن انتشارها في آسيا (تونس: جامعة زقازق، كلية الدراسات الآسوية، 2008) وغيرها من الدراسات التي لها صلة بالموضوع نسبيا وليس مثل ما قمنا بتحقيقها مركزا ومقتصرنا على جمع الأدلة من الأحاديث الشريفة والاستدلالات. وهناك دراسات في علم الرسول صلعم بالغيب مثل ما

¹⁰ التي أرسلها البريلوي إلى علماء الحرمين الشريفين من قبل.

¹¹ إلا أن بعض العلماء مثل الشيخ سعيد بابصيل (1829/1245-1912/1330) وغيره داوموا على فتواهم القديم ضد السهارةنفوري وتبرأ بابصيل من تصديقه على المهتد. انظر: الرئاسة العامة لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي، فهرس مخطوطات مكتبة الحرم المكي الشريف (الرياض: دار المأثور، 1438هـ/2017م)، 359/3، (مخطوط رقم: 35/3803).

كتبه إسرائفيل بالجھ (İsrafil Balcı) باسم *Hız. Peygamber ve Gayb* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016). وكذلك مقالة للشيخ إحسان أرسلان بعنوان "Hz. Peygamberin Gayb Bilgisine İlişkin Rivayetlerin Tahliili", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/49 (2017), 706-745. دراستان لا علاقة لها بموضوعنا مباشرة. لأن موضوعنا هو ليس علم الرسول صلعم بالغيب فقط بل موضوعنا هو موقف البريلوية في هذه المسألة. أما هاتان الدراستان فهما تتحدثان عن علم الرسول صلعم بالغيب ولا تتحدثان عن موقف البريلوية فلا علاقة لهما بموضوعنا هنا من هذه الناحية مباشرة. ولهما صلة من حيث بعض المرويات التي ذكرناها في هذه الدراسة ولكنه طرف ليس من مربوط الفرس في هذا البحث.

بعد هذا التمهيد الموجز نذكر الآن صلب الموضوع وفيه مبحثان.

1. المبحث الأول: البريلوية وموقفهم من علم رسول الله صلعم بالغيب

سنذكر في هذا المبحث تعريف البريلوية أولاً فنثني بموقفهم من هذه المسألة.

1.1. المطلب الأول: تعريف البريلوية

البريلوية نسبة إلى قرية بريلي في الهند. وبهذا كل من ولد فيها أو حل بها فهو بريلوي. ولكنه ليس مربوط الفرس هنا في هذا البحث. كذلك كل من تخرج في مدرسة منظر الإسلام التي هي أسست في هذه القرية فهو بريلوي. ولكنه أيضاً خارج عن البحث. البريلوية كتيار فكري نقصده في مقالنا هذه والذين هم مشهورون بهذا الاسم عموماً في القارة الهندية والذين يبادرون إلى الدهن حين إطلاق هذا الاسم هم أتباع الشيخ فضل حق الخير آبادي وعبد السميع الرامبوري و غلام دستغير القصورى وأحمد رضا خان القادري والبير مهر علي شاه الغولروي. وإنهم ماتريديون في العقيدة وحنفيون في الفقه ويتبعون جملة طرق التصوف من القادرية والنقشبندية والجشئية والسهروردية والرفاعية والشاذلية وغيرها على حسب تعريفهم أنفسهم.¹²

2.1. المطلب الثاني: موقف البريلوية من علم رسول الله صلعم بالغيب

بين الشيخ البريلوي عقيدته في علم رسول الله صلعم بالغيب فقسّمه إلى ثلاث مراتب.

1.2.1. المرتبة الأولى من ضروريات الدين

حكّمها: من أنكر هذه المرتبة من العلم فقد كفر ومن شك في كفره فقد كفر لأنها من ضروريات الدين. فمثلاً الاعتقاد بأن علم الله تعالى قديم وذاتي وغير متناه ومستقل ودائم وأما علم الرسول

¹² للمزيد انظر: عبد الحكيم شرف قادري، البريلوية كما تحقيقي وتنقيدي جائزه (د.م)، اعلى حضرت نيث ورك، د.ت)، 6-3.

صلعم فليس كذلك حيث إنه حادث وعطائي ومتناه وغير مستقل وغير دائم. ومن هذه المرتبة أيضا الاعتقاد بأن الله تعالى عَلَّمَ الله أنبيائه بعض العلوم الغيبية ومنها أن الرسول صلعم أعلم من غيره. وأن عَلَّمَ الشيطان ليس بأكثر من عَلَّمَ الرسول صلعم أبداً.¹³ وأن عَلَّمَ الله الذي هو من صفته الخاصة وتشريك الرسول صلعم به الذي فيه شرك، لا يعلمه إبليس قط فمن قال بحصول ذلك العلم للشيطان فقد كفر.¹⁴ وأن القول بمماثلة زيد وعمرو والصبي والمجنون والحيوان في علم الغيب بعلم الرسول صلعم، إهانة الرسول صلعم وكفر.¹⁵

2.2.1. المرتبة الثانية من أصول أهل السنة

حكمها: من أنكر هذه المرتبة من العلم فقد ضل ولكنه لا يُكْفَرُ حيث إنه ليس من ضروريات الدين بل من ضروريات أهل السنة. فمثلا الاعتقاد بأن أولياء الله تعالى أيضاً يحصلون على بعض العلوم الغيبية لكن بواسطة الرسل عليهم السلام. فهذا من عقائد أهل السنة والجماعة. كذا الاعتقاد بأن الله تعالى أعطى من يحبه لا سيما رسول الله صلعم علم كثير من الجزئيات من المغيبات الخمسة¹⁶ أيضاً. فمن أنكر كان كمن أنكر آفا من الأحاديث المتواترة بالمعنى.

3.2.1. المرتبة الثالثة المختلف فيها بين علماء أهل السنة

حكمها: لا يُكْفَرُ ولا يُضَلَّلُ ولا يُفَسِّقُ أحدٌ لا قائلها ولا منكرها. لأنه ليس من ضروريات الدين ولا من ضروريات أهل السنة والجماعة بل هو ما اختلف فيه علماء أهل السنة. فمثلا الاعتقاد بأن الرسول صلعم قد أعطى علم الساعة أيضاً وأنه صلعم قد أعطى علم جملة جزئيات المغيبات الخمسة أيضاً. وأن الرسول صلعم قد أعطى علوم اللوح والقلم من أول اليوم إلى آخر اليوم مما كان وما يكون وأكثر من ذلك مثل ما وراء الساعة. وأن الرسول صلعم قد أعطى علم الروح أيضاً. وأن الرسول صلعم قد أعطى علم جملة المتشابهات القرآنية أيضاً.¹⁷

2. المبحث الثاني: أدلة البريلوية واستدلالتهم

سنذكر في هذا المبحث مطلبين. المطلب الأول يبين لنا خلفية منطق أدلة البريلوية في حين المطلب الثاني يسلط الضوء على أدلتهم واستدلالتهم.

¹³ أشار فيه البريلوي إلى قول السهارنفوري بثبوت سعة علم الشيطان بالأدلة القطعية دون علم الرسول صلعم راداً عليه.
¹⁴ فيه أيضاً إشارة إلى رد قول السهارنفوري بثبوت سعة علم الشيطان بالأدلة القطعية دون علم الرسول صلعم.
¹⁵ صرح البريلوي فيه بذكر الشيطان وزيد وعمرو والصبي والمجنون والحيوان لأنه قد صرح بها قبله علماء ديوبند بهذه الأسماء في مؤلفاتهم فكأنه يرد عليهم بذكرها صراحة وبالتالي الحكم هنا يظهر على علة الإهانة لرسول الله صلعم أكثر من أن يؤمن أحد بعدم علم الرسول صلعم ببعض الغيوب فانتبه.
¹⁶ علم الساعة، علم ما في الأرحام، علم في أي أرض تموت النفس، علم الغيث وعلم ماذا تكسب النفس غدا.
¹⁷ أحمد رضا خان القادري البريلوي، فتاوى رضوية (لاهور: رضا فاؤنديشن، د.ت.)، 416-414/29.

1.2. المطلب الأول: خلفية منطق أدلة البريلوية

قبل أن نذكر أدلة البريلوية المؤيدة لموقفهم من هذه المسألة يجدر بنا أن نسرد فهم البريلوية العام وكيفية تطبيقهم النصوص التي وردت في نفي أو تحديد علم رسول الله صلعم حتى لا يطيل منكرو السنة ألسنتهم قائلًا ما هو التضاد بين الأحاديث فهي كلها مردودة سواء أكانت مثبتة أم نافية للتناقض الظاهر بينها. ويمكن لنا بيانه في صورة نقطتين.

1. المراد من الأحاديث التي تنفي علم الرسول صلعم أو تحدده هو العلم الذاتي دون العطاوي من الله تعالى. فإن الرسول صلعم كل ما يعلمه فهو بعباء الله. فالمثبتة تثبت بعباء الله.¹⁸ والنافية¹⁹ تنفي إدراكه الذاتي من دون عطاء الله. فلا خلاف بين هذا وذا.

2. الرسول صلعم لم يخرج من الدنيا إلا وقد أعطي علوم ما كان وما يكون ولم يكمل علمه هذا إلا بإكمال الوحي عليه. فالنافية هي ما قبل انتقاله الشريف إلى الرفيق الأعلى فلا خلاف بين هذا وذاك.

2.2. المطلب الثاني: أدلة البريلوية واستدلالتهم

1. عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (رض) قَالَ: أُتِرْتُ عَلَى الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (آية) "لِيُعْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ"²⁰ حين رجوعه مِنَ الْحُدَيْبِيَّةِ، فَقَالَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَقَدْ نَزَلَتْ عَلَيَّ آيَةٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَّمَا عَلَى الْأَرْضِ»، ثُمَّ تلاها الرسول صلعم على أصحابه، فَقَالُوا لَهُ (صلعم): هَنِيئًا مَرِيئًا يَا نَبِيَّ اللَّهِ، لَقَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ لَكَ مَاذَا يُفَعَّلُ بِكَ، فَمَاذَا يُفَعَّلُ بِنَا، فَنَزَلَتْ عَلَيْهِ آيَةٌ "لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ"²¹ إلى أن بلغ إلى قوله تعالى فَوْزًا عَظِيمًا"²².

¹⁸ نعيم الدين المرادبادي، الكلمة العليا لإعلاء علم المصطفى (مرادآباد/الهند: مطبع نعيبي، د. ت.)، 91.

¹⁹ مثل حديث تأبير النخلة انظر: أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، "الفضائل" 2362/140، 2363/141. وهذا الحديث له صلة بموضوع عصمة الأنبياء في الأمور غير التشريعية وفيه تفاصيل وأشكال جمعها محمد مشارب شيرازي في شكل جدول جامع في مقالة له انظر:

Muhammad Masharib Sherazi, "Dikkate Alınması ve Anlaşılması Gereken İsmet Kavramları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/2 (Aralık 2015), 205-226.

²⁰ الفتح، 2/48.

²¹ الفتح، 5/48.

²² النساء 13/4: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، السنن، مح. بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م)، "تفسير القرآن"، 48 (رقم. 3263). قال الترمذي حسن صحيح. وقال الألباني سنده صحيح وزيادة منته شاذ. قاله لأن البخاري روى مجرد "هنيئا مريئا". انظر: أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله صلعم وسننه وأيامه، مح. محمد زهير بن ناصر الناصر (دم. دار طوق النجاة، 1422هـ)، "المغازي"، 33 (رقم. 4172). ومسلم روى هذا الجزء فقط: "لَقَدْ نَزَلَتْ عَلَيَّ آيَةٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَّمَا عَلَى الْأَرْضِ". انظر: مسلم، الصحيح، "الجهاد والسير"، 1786/97.

استدلال البريلوية: أصلاً ذكر الشيخ البريلوي اعتراضاً من الشيخ رشيد أحمد الجنجوهي الديوبندي وهو أنه ادعى أن الرسول صلعم لا يعلم ما يفعل به²³ واستدل من حديث "والله لا أدري ما يفعل بي ولا بكم".²⁴ فردّ عليه البريلوي بهذا الحديث بأنه صلعم يعلم ما يفعل به بعد نزول سورة الفتح.²⁵

2. قال عمر (رض): "قَامَ فِينَا النَّبِيُّ صَلَعْمَ مَقَامًا، فَأَخْبَرَنَا عَنْ بَدْءِ الْخَلْقِ، حَتَّى دَخَلَ أَهْلَ الْجَنَّةِ مَنَازِلَهُمْ، وَأَهْلُ النَّارِ مَنَازِلَهُمْ."²⁶ وفي مسلم: مَا تَرَكَ شَيْئًا إِلَّا قِيَامَ السَّاعَةِ، إِلَّا حَدَّثَ بِهِ.²⁷ وفي رواية: "فَأَخْبَرَنَا بِمَا كَانَ وَيَمَّا هُوَ كَائِنٌ."²⁸ وفي رواية: "لقد تركنا محمد صلعم، وما يحرك طائر جناحيه في السماء إلا أذكرنا منه علماً."²⁹

استدلال البريلوية: سوف يتردد المخالفون بأنه كيف يمكن أن يبين الأحوال كلها في يوم واحد فالجواب هو طي الزمان أي فيه معجزة الرسول صلعم. إن الله أعطاه قدرة على ذلك وقد أعطي جوامع الكلم وكان داود على نبينا وعليه الصلوة والسلام خُفِّفَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ حَيْثُ كَانَ يَأْمُرُ بِدَوَابِهِ لِتُسْرَجَ، فَيَقْرَأَ الْقُرْآنَ قَبْلَ إِتْمَامِ سِرَجِ دَوَابِّهِ.³⁰

3. وفي الحديث "مَا مِنْ شَيْءٍ كُنْتُ لَمْ أَرَهُ إِلَّا قَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هَذَا، حَتَّى الْجَنَّةِ وَالنَّارِ. وفي رواية: لَقَدْ رَأَيْتُ فِي مَقَامِي هَذَا كُلَّ شَيْءٍ وَعِدَّتُهُ."³¹

4. قال النبي صلعم: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَكَلَّ بِالرَّحِمِ مَلَكًا، يَقُولُ: يَا رَبِّ أَذْكَرٌ أَمْ أُنْثَى، شَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ، فَمَا الرِّزْقُ وَالْأَجَلُ، فَيَكْتُبُ فِي بَطْنِ أُمَّهِ."³²

²³ الشاه إسماعيل الدهلوي، تقوية الإيمان (مثنواته بهنجن/الهند: مكتبة نعيمية، د.ت.)، 38؛ خليل أحمد السهارنفوري، البراهين القاطعة على ظلام الأنوار الساطعة (كراتشي: دار الأشاعت، 1987)، 55؛ سرفراز خان صفدر، إزالة الريب عن عقيدة علم الغيب (غوجرانواله: مكتبة صفدرية، 2011م)، 354-355.

²⁴ البخاري، الجامع الصحيح، 181/3 (رقم: 2687).

²⁵ أحمد رضا خان القادري البريلوي، إنباء المصطفى بحال سر وأخفى (د.م.)، أعلى حضرت نيت ورك، د.ت.)، 490. البخاري، الجامع الصحيح، "بدء الخلق"، 1 (رقم: 3192).

²⁶ مسلم، الصحيح، "الفتن وأشراط الساعة"، 23/2891.

²⁷ مسلم، الصحيح، "الفتن وأشراط الساعة"، 25/2892.

²⁸ أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، المسند، مع. شعيب الأرنؤوط والآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة ط: 1، 1421هـ/2001م)، 290/35، 346 (رقم: 21361، 21439). قال المحققون: حديث حسن، وهذا إسناد ضعيف لجهالة شيوخ مندر: أبو داود سليمان بن داود الطيالسي، المسند، مع. محمد بن عبد المحسن التركي (مصر: دار هجر، ط: 1، 1419هـ/1999م)، 385/1 (رقم: 481)؛ سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير مع. حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاها: مكتبة ابن تيمية، د.ت.)، 155/2 (رقم: 1647)؛ أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، مع. محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ/1990م)، 270/2. صحح البريلوي سنده. انظر: أحمد رضا خان القادري البريلوي، الدولة المكية بالمادة الغيبية، مترجم، حامد رضا خان (لاهور: مكتبة نوبية، 1422هـ/2001م)، 73.

³⁰ البخاري، الجامع الصحيح، "الأنباء"، 38 (رقم: 3417)؛ المرادآبادي، الكلمة العليا، 13.

³¹ البخاري، الجامع الصحيح، "الوضوء"، 36؛ "أبواب العمل في الصلاة"، 11 (رقم: 184، 922، 1053، 1212، 7287).

³² البخاري، الجامع الصحيح، "الحيض"، 17 (رقم: 318).

استدلال البريلوية: هذا يدل على أنه يوجد هناك ملك وكل بالرحم وهو يعلم الجنين وما يجرى عليه.³³

5. قال نبي الله صلعم في غزوة خيبر: "لَأُعْطِينَ هَذِهِ الرَّأْيَةَ عَدَا رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ."³⁴

استدلال البريلوية: أقام الرسول صلعم مقام اليمين مؤكداً باللام والنون فقد علم حتما ما يحصل بالغد وهذا الباب أوسع الأبواب فكل ما أخبر به النبي صلعم من الملاحم والفتن ونزول عيسى وظهور مهدي وخروج دجال وأجوج ومأجوج ومن دابة الأرض وغير ذلك بكثير الذي لا يحصى وهذا كله أيضا يعد من هذا الباب.³⁵

6. روى نبي الله صلعم عن ربه تعالى أنه قال: "... وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا."³⁶

استدلال البريلوية: فمن كان الحق بصره فلا يستغرب اطلاعه على الغيب.³⁷

7. قال أبو هريرة (رض): "وَكَلَّنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحِفْظِ زَكَاةِ رَمَضَانَ فَأَتَانِي آتٌ فَجَعَلَ يَحْتُو مِنْ الطَّعَامِ فَأَخَذْتُهُ وَقُلْتُ وَاللَّهِ لَأَرْفَعَنَّكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنِّي مُحْتَاجٌ وَعَلَيَّ عِيَالٌ وَلِي حَاجَةٌ شَدِيدَةٌ قَالَ فَخَلَيْتُ عَنْهُ فَأَصْبَحْتُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ مَا فَعَلَ أَسْبِيرُكَ الْبَارِحَةَ، قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ شَكَا حَاجَةً شَدِيدَةً وَعِيَالاً فَرَحِمْتُهُ فَخَلَيْتُ سَبِيلَهُ قَالَ أَمَا إِنَّهُ قَدْ كَذَبَكَ وَسِعُودٌ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ سِعُودٌ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهُ سِعُودٌ..."³⁸

استدلال البريلوية: استدلل به المرادآبادي رداً لشبهة الديونندية أن المراد من قول الله تعالى: "وعلمك ما لم تكن تعلم"³⁹ هو أمور الدين فقط دون الغيب. فقال المرادآبادي بأن الرسول صلعم أعطي علم الغيب معجزة له والمعجزة من أمور الدين فهذا التأويل يثبت علم الغيب على قول الديونندية أيضاً.⁴⁰

8. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "عَرِضَتْ عَلَيَّ أَعْمَالُ أُمَّتِي حَسَنَةً وَسَيِّئَةً."⁴¹ وفي رواية "عَرِضَتْ عَلَيَّ أُمَّتِي الْبَارِحَةَ لَدُنْ هَذِهِ الْحُجْرَةِ، حَتَّى لَأَنَا أَعْرِفُ بِالرَّجُلِ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدِكُمْ بِصَاحِبِهِ." فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ

³³ البريلوي، الدولة المكية، 107. يقصد منه فكيف بالنبي صلعم ما دام علم الملك ليس بالشرك بالله.

³⁴ البخاري، الجامع الصحيح، "المغازي"، 36 (رقم. 4210).

³⁵ البريلوي، الدولة المكية، 107.

³⁶ البخاري، الجامع الصحيح، "الرفاق"، 38 (رقم. 6502).

³⁷ المرادآبادي، الكلمة العليا، 67.

³⁸ البخاري، الجامع الصحيح، "الوكالة"، 10 (رقم. 2187)؛ المرادآبادي، الكلمة العليا، 59.

³⁹ النساء، 113/4.

⁴⁰ المرادآبادي، الكلمة العليا، 59.

⁴¹ مسلم، الصحيح، "المساجد ومواضع الصلاة"، 553/57.

الْقَوْمَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، هَذَا عَرْضَ عَيْلِكَ مَنْ خَلِقَ مِنْهُمْ، أَرَأَيْتَ مَنْ لَمْ يَخْلُقْ؟ فَقَالَ: «صَوَّرُوا لِي، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَنَا أَعْرَفُ بِالْإِنْسَانِ مِنْهُمْ مِنَ الرَّجُلِ بِصَاحِبِهِ»⁴². وفي حديث ابن مسعود (رض) قال: "قال النبي صلعم: "تعرض عليّ أعمالكم."⁴³ وفي مسند الحارث عن بكر بن عبد الله المزني مرسلًا⁴⁴. وعن أنس⁴⁵ وفي الطبقات لابن سعد وفي فضل الصلاة على النبي لقاضي إسماعيل عن غالب القطان وعن كثير أبي الفضل كلاهما عن بكر بن عبد الله مرسلًا⁴⁶. والحكيم الترمذي عن

⁴² الطبراني، المعجم، 181/3 (رقم. 3054، 3055): البريلوي، إنباء المصطفى، 496. ضعف الشيخ الألباني هذا الحديث فقال زياد بن المنذر كتاب وتابعه داود بن الجارود لا أعرفه. انظر: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة (الرياض: دار المعارف، 1412هـ/1992م)، 323/8 (رقم. 3861).

⁴³ أبو بكر أحمد بن عمرو البزار، المسند، مح. محفوظ الرحمن زين الله والآخرون (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988م-2009م)، 308/5 (رقم. 1925). قال الهيثمي رجاله رجال الصحيح. أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مح. حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدسي، 1414هـ/1994م)، 24/9 (رقم. 14250). وقال السيوطي سنده صحيح. عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الخصائص الكبرى (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 491/2. وللشيخ العراقي فيه قولان قول في بكرة أيامه حين كان عمره 20 سنة فقال رجاله رجال الصحيح، غير عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي داؤد حيث ضعفه كثيرٌ من أن الإمام مسلم أخرج له وقد وثقه يحيى بن معين والإمام النسائي. انظر: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار (بيروت: دار ابن حزم، 1426هـ/2005م)، 1495 (رقم. 5). وقول في آخر أيامه وهو بأن إسناده جيد. العراقي وابنه أحمد بن عبد الرحيم بن أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي، طرح التثريب في شرح التثريب (د.م). الطبعة المصرية القديمة، د.ت.)، 297/3. صححه البريلوي فقال سنده صحيح جيد. أحمد رضا خان القادري البريلوي، إزاحة العيب بسيف الغيب، مترجم محمد اسحاق رضوي (عجرات الهند: مركز أهل السنة بركات رضا فوريند د. ت.)، 30. ضعفه الألباني بجملة طرقه، وخبرها حديث بكر بن عبد الله المزني لكنه مرسل، والمرسل ضعيف عند المحققين، وفي رواية ابن مسعود خطأ، وشربها رواية أنس بطريقين لها. انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة، 404/2 (رقم. 975). في حديث عرض الأعمال هناك رسالة للشيخ أبي الفضل عبد الله الغماري الحسيني في تصحيح هذا الحديث باسم نهاية الآمال في صحة وشرح حديث عرض الأعمال، مترجم رسول بخش سعدي (كراتشي: جمعيت إشاعت أهل السنة، 2008). وقد رده الشيخ الألباني فسمى كتابه غاية الآمال في بيان ضعف حديث عرض الأعمال والرد على الغماري في تصحيحه إياه بصحيح المقال.

⁴⁴ أبو محمد الحارث بن محمد بن أبي أسامة، بغية الباحث عن زوائد المسند الحارث، المنتقى، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مح. د. حسين أحمد صالح الباكري (المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، 1413هـ/1992م)، 884/2 (رقم. 953). عن بكر بن عبد الله المزني، وفيه جسر بن فرقد ضعيف. الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، 405/2.

⁴⁵ عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، مح. يوسف النههاني (بيروت: دار الفكر، 1423/2003م)، 72/2 (رقم. 5887). ضعفه كل من العراقي والمناوي والألباني. انظر: العراقي، المغني عن حمل الأسفار، 1495 (رقم. 5)؛ زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، 1408هـ/1988م) 502/1؛ ناصر الدين الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته (د.م). المكتب الإسلامي، د.ت.)، 405 (رقم. 2747). وله شاهد من حديث أبي هرزم السجستاني عن أنس. انظر: علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، كثر العمال في السنن الأقوال والأفعال، مح. بكري حيان - صفوة السقا (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ/1981م)، 421/12 (رقم. 35470). وأبو هرزم ضعيف بالإتفاق. انظر: الغماري، نهاية الآمال، 24.

⁴⁶ ابن سعد، الطبقات، 149/2؛ القاضي أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد الأزدي الجهمي، فضل الصلاة على النبي صلعم، مح. محمد ناصر الدين الألباني (بيروت: المكتب الإسلامي، 1397هـ)، 38-39 (رقم. 26، 25). قال المناوي والبريلوي والألباني رجاله ثقات. انظر: المناوي، التيسير، 502/1؛ البريلوي، إزاحة العيب، 31؛

سعيد الأنصاري الشامي وأبو نعيم من حديث أنس وفيه أن الأعمال تعرض على الأنبياء ولفظ أنس عَلى كل يوم الجمعة.⁴⁷ وابن المبارك عن سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وفيه "تعرض كل يوم على النبي صلعم أُمَّتُهُ عُدُوَّةً وَعَشِيَّةً، فَيَعْرِفُهُمْ بِسَيِّمَاتِهِمْ."⁴⁸

استدلال البريلوية: هذا يدل على أن أعمال أُمَّتِهِ صلعم تعرض عليه كل يوم صباحا ومساء ثم كل يوم الاثنين والخميس على حدة ثم في يوم الجمعة تعرض أعمال الأسبوع على حدة.⁴⁹

9. وفي رواية: "إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، هَاجَرْتُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَيْكُمْ،⁵⁰ وَالْمَحْيَا مَحْيَاكُمْ وَالْمَمَاتُ مَمَاتُكُمْ."⁵¹ وفي رواية: "يَا مُعَاذُ إِنَّكَ عَسَى أَنْ لَا تَلْقَانِي بَعْدَ عَامِي هَذَا وَلَعَلَّكَ أَنْ تَمُرَّ بِمَسْجِدِي هَذَا، وَقَبْرِي."⁵²

استدلال البريلوية: هذا يدل على أنه كان يعلم أن وفاته بالمدينة.⁵³

10. قَالَ نَبِي اللَّهِ صلعم: "إِنَّ اللَّهَ زَوَى لِي الْأَرْضَ، فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا."⁵⁴

11. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلعم: "هَذَا مَصْرَعُ فَلَانٍ." قال الراوي وَيَضَعُ الرَّسُولُ (صلعم) يَدَهُ عَلَى الْأَرْضِ هَاهُنَا، هَاهُنَا، فَمَا مَاطَ أَحَدُهُمْ عَنْ مَوْضِعِ يَدِ نَبِيِّ اللَّهِ صلعم.⁵⁵

12. قال نبي الله صلعم فيمن يغزوا الدجال: "إِنِّي لَأَعْرِفُ أَسْمَاءَهُمْ وَأَسْمَاءَ آبَائِهِمْ، وَأَلْوَانَ خِيُولِهِمْ، هُمْ خَيْرٌ فَوَارِسَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ."⁵⁶

13. قال رسول الله صلعم في الحديث الطويل عن أمارات الساعة: "ثُمَّ يُرْسِلُ اللَّهُ مَطَرًا لَا يَكُنُّ مِنْهُ بَيْتٌ مَدْرٍ وَلَا وَبْرٍ."⁵⁷

سلسلة الأحاديث الضعيفة، 405/2.

47 أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي، نوادر الأصول في أحاديث الرسول صلعم، مح. عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، د.ت.)، 260/2؛ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (مصر: دارالسعادة، 1394هـ/1974م)، 179/6. قال الألباني: موضوع. سلسلة الأحاديث الضعيفة، 672/3 (رقم 1480).

48 أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي التركي المرؤزي، الزهد والرفائق مع زوائد نعيم بن حماد، مح. حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 42/2.

49 البريلوي، إزاحة العيب، 32.

50 أي أنصار مدينة.

51 مسلم، الصحيح، "الجهاد والسير"، 1780/84.

52 أحمد، المسند، 376/36 (رقم. 22052، 22054). قال المحققون إنساده صحيح. وصححه الألباني انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (الرياض: مكتبة المعارف، 1995/1415)، 665/5.

53 البريلوي، الدولة المكية، 107.

54 مسلم، الصحيح، "الفتن وأشراط الساعة"، 2889/19؛ المرادآبادي، الكلمة العليا، 8.

55 مسلم، الصحيح، "الجهاد والسير"، 1779/83؛ "الجنة وصفة نعيمها وأهلها" 2873/76؛ البريلوي، المادة الغيبية، 108.

56 مسلم، الصحيح، "الفتن وأشراط الساعة"، 2899/37؛ المرادآبادي، الكلمة العليا، 41.

57 مسلم، الصحيح، "الفتن وأشراط الساعة"، 2937/110.

استدلال البريلوية: فيه دلالة على أن رسول الله صلعم أخبر عن المطر بعطاء الله تعالى قبل حينه بل قبل آلاف السنين الذي يظنه الخصم من المغيبات الخمسة الخاصة بالله تعالى فقط.⁵⁸

14. قال النبي: "قال ربي يا مُحَمَّدُ فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ قُلْتُ: لَا أَدْرِي رَبِّ. قَالَ: "فَرَأَيْتَهُ وَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيْ فَتَجَلَّى لِي كُلُّ شَيْءٍ وَعَرَفْتُ."⁵⁹ وعن ابن عباس: "فَعَلِمْتُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ."⁶⁰

15. أخبر رسول الله صلعم عن ولادة الإمام حسن عليه السلام في تعبير رؤيا أم فضل حيث قالت قال رسول الله صلعم تَلِدُ فَاطِمَةُ تَلِدُ فَاطِمَةُ تَلِدُ فَاطِمَةُ عَلَامًا فَتُرْضِعُهُ.⁶¹

استدلال البريلوية: فيه أن رسول الله صلعم علم ما في الرحم ولا سيما أحاديث المهدي تدل على أنه صلعم علم ما في الرحم قبل آلاف السنين.⁶²

16. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: جَاءَ ذُبُّبٌ إِلَى رَاعِي غَنَمٍ فَذَكَرَ الْقِصَّةَ إِلَى أَنْ قَالَ الذُّنْبُ: "أَعْجَبُ مِنْ هَذَا، رَجُلٌ فِي النَّخِيلَاتِ بَيْنَ الْحَرَّتَيْنِ، يُخْبِرُكُمْ بِمَا مَضَى وَبِمَا هُوَ كَائِنٌ بَعْدَكُمْ."⁶³

استدلال البريلوية: إنه ليؤمن حتى الحيوان أن الرسول صلعم يعلم ما كان وما يكون أما الإنسان فإنه يتردد حتى الآن.⁶⁴

58 المرادآبادي، الكلمة العليا، 93.

59 الترمذي، السنن، "تفسير القرآن"، 39 (رقم. 3235). قال الإمام الترمذي والبخاري حسن صحيح وقد صححه الألباني.

60 الترمذي، السنن، "تفسير القرآن"، 39 (رقم. 3233). سكت عنه الترمذي و صححه الألباني.

61 أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، السنن، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (د.م. دار إحياء الكتب العربية، د.ت.)، "تعبير الرؤيا"، 9 (رقم. 3923). قال المحقق في الزوائد رجاله ثقات ولكنه منقطع. وضعفه الشيخ الألباني؛ أحمد، المسند، 44/44، 449 (رقم. 26875، 26879). قال المحققون صحيح واختلف فيه على سماك بن حرب. وبسند آخر صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين؛ الطبراني، المعجم، 27/25 (رقم. 42).

62 المرادآبادي، الكلمة العليا، 94.

63 أبو عمرو معمر بن راشد الأزدي، الجامع، مح. حبيب الرحمن الأعظمي (باكستان: المجلس العلمي، 1403هـ) 383/11 (رقم. 20808)؛ أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن واهويه، المسند، مح. د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي (المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، 1412هـ/1991م)، 1/357 (رقم. 360)؛ محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، مح. شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش (دمشق/بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ/1983م)، 15/87 (رقم. 4282)؛ والحديث صحيح انظر: أبو عبد الله ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح، مح. محمد ناصر الدين الألباني (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985)، 3/1666 (رقم. 5927/60)؛ قال الهيثمي: هو في الصحيح باختصار رواه أحمد، ورجاله ثقات. انظر: مجمع الزوائد، 292/8 (رقم. 14083)؛ أحمد، المسند، 13/425 (رقم. 8063). قال المحققون: إسناده ضعيف لضعف شهر بن حوشب وهناك من طريق القاسم بن الفضل الحداني، عن أبي النضر، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه نحو هذا الحديث ورجاله رجال الصحيح. رواية أبي النضر غير شهر بن حوشب هذه التي تحدث عنها المحققون هي موجودة في المنتخب من المسند، عبد بن حميد أيضا وفيه: "يحدث الناس بأنباء ما قد سبق". انظر: أبو محمد عبد الحميد بن حميد الكشي، مح. مصطفى العدوي (د.م.)، دار بلنسية، 1423هـ/2002م)، 2/72 (رقم. 875).

64 المرادآبادي، الكلمة العليا، 12.

17. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَاطِبٍ، قَالَ: أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلِصٍّ وَأَمَرَ بِقَتْلِهِ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُ سَرَقَ، فَقَالَ: أَقْطَعُوهُ. ثُمَّ أَتَى بِهِ بَعْدَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَقَدْ سَرَقَ، وَقَدْ قُطِعَتْ قَوَائِمُهُ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ (رض): مَا أَجِدُ لَكَ شَيْئًا إِلَّا مَا قَضَى فِيكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ أَمَرَ بِقَتْلِكَ، فَإِنَّهُ كَانَ أَعْلَمَ بِكَ.⁶⁵

استدلال البريلوية: هذا دليل على علمه صلعم بالغيب وقد كانت أفضيته على الظاهر عموماً كما في قصة امرأة هلال بن أمية في اللعان⁶⁶ إلا أنه كان قد زاده الله شرفاً فأذن له أن يحكم في بعض الأحيان بمعرفته الباطنية أيضاً بناء على اطلاعه على حقائق الأمور فهو صلعم الذي قد جمع له صلعم ما كان للرسول وللخضر عليه السلام حيث كان مأذوناً أن يحكم على معرفته الباطنية مثل قتله نفساً زكية بغير نفس. ولكن الرسول صلعم ما كان يصراً ويواظب على ذلك بل كان يحكم بالظاهر⁶⁷ عموماً لتعليم الأمة. وأما أفضيته على علمه الباطن فلتحديث نعمة الله عليه وكان فضل الله عليه عظيماً.⁶⁸

18. قَالَ نَبِيُّ اللَّهِ (صلعم): "إِنَّ اللَّهَ رَفَعَ لِي الدُّنْيَا فَأَنَا أَنْظُرُ إِلَيْهَا وَإِلَى مَا هُوَ كَائِنٌ فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كَمَا أَنْظُرُ إِلَى كَفِّي هَذِهِ، جَلِيَانًا مِنَ اللَّهِ جَلَاءَ لِنِسْبِهِ كَمَا جَلَّ لِلنَّبِيِّينَ قَبْلَهُ."⁶⁹

استدلال البريلوية: الرسول صلعم وسع علمه الشريف جملة العالمين وقد علمه الله تعالى ما لم يكن يعلموا وبهذا علم صلعم علوم الأولين والآخرين وعلم ما كان (في الماضي من بداية الخلق لا قبله) وما سيكون (في الحاضر والمستقبل) وعلم أيضاً ما في السماوات والأرض وقد علم صلعم ما بين

⁶⁵ أبو بكر بن أبي عاصم أحمد بن عمرو الشيباني، الأحاد والمثاني، مح. باسم فيصل (الرياض: دار الراجعية، 1991/1411)، 88/2 (رقم. 785)؛ قال الألباني منكر انظر: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن، مح. عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات، 1986/1406)، "قطع السارق"، 14 (رقم. 4977)؛ أبو يعلى أحمد بن علي الموصلي، المسند، مح. حسين سليم أسد (دمشق: دار المأمون، 1984/1404)، 35/1 (رقم. 28)، قال المحقق إنسانه صحيح. الطبراني، المعجم، سلفي، 279/3 (رقم. 3409)؛ وذكره الحاكم عن الحارث بن حاطب وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه وعلق عليه الذهبي فقال بل منكر. انظر: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، مح. مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/1990م)، 423/4 (رقم. 8153). وقال الهيثمي رجاله ثقات "إلا أنني لم أجِد ليوسفَ بن يعقوبَ سماعاً من أحدٍ من الصحابة. انظر: الهيثمي، مجمع، 277/6 (رقم. 10663)؛

⁶⁶ البخاري، الجامع الصحيح، "الشهادات"، 21 (رقم. 4747).

⁶⁷ البخاري، الجامع الصحيح، "الأحكام"، 29 (رقم. 2458).

⁶⁸ البريلوي، إزاحة العيب، 38-44. وقد ذكر الشيخ البريلوي أقوال العلماء في تأييد استدلاله هذا ما لا نذكرها هنا مخافة الطول ولما أنها خارج منهج هذا البحث.

⁶⁹ أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي، كتاب الفتن، مح. سمير أمين الزهيري (القاهر: مكتبة التوحيد، 1412هـ)، 27/1 (رقم. 2)؛ سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، مح. سعد بن عبد الله الحميد والآخرين، (د. م. د. ن. د. ت.) 318/13 (رقم. 14112)؛ الأصبهاني، حلية الأولياء، 101/6. قال الشيخ الألباني ضعيف جداً. وفيه أربع علل والسند واه. سلسلة الأحاديث الضعيفة، 374/2 (رقم. 957). وقال الهيثمي: رجاله وثقوا على ضعف كثير في سعيد بن سنان الرهاوي. الهيثمي، مجمع الزوائد، 287/8 (رقم. 4067). أما أبو نعيم والطبراني فمدارهما على نعيم بن حماد وهو عن الحكم بن نافع وبقية بن مخلد... وقد ذكره التويرجي للاستدلال منه دون تصريح التصحيح لهذا الحديث بالضبط لكنه ذكره في سياق الكلام عن الأحاديث الصحيحة انظر: حمود بن عبد الله التويرجي، إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراف الساعة (د. م. د. ط.، 1394هـ)، 4/1، 9.

المشرفين والمغربين حيث تجلى له كل شيء وفصل الله له كل شيء تفصيلاً.⁷⁰

19. عن الأقرع بن شفي العكي قال دخل عليّ النبي (صلعم) في مرضي فقلت لا أحسب إلا أني ميت من مرضي قال النبي (صلعم) كلا لتبين ولتهاجرن إلى أرض الشام وتموت وتدفن بالربوة من أرض فلسطين.⁷¹

استدلال البريلوية: كان هذا الصحابي (رض) يعلم يقيناً بأي أرض يموت. لا أعد كل جزء حيث لا حصر لها وقد ثبت علم جميع الخمس سوى الساعة على خلاف فيها بثبوت لا رب فيه عند أهل الفهم فإن كل ذلك مثبت في اللوح المحفوظ قطعاً وقد علم اطلاع كثير من الملائكة والأولياء عليه فضلاً عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام علماً لا ينكره إلا محروم. والرَسُول صلعم أُعطيَ خمساً إلا أنه أمر بكتمانها.⁷²

20. عن عبد الله بن الحارث قال كنت عند عائشة وعندها كعب الأبحار فذكر إسرائيل وقال وَمَلَكُ الصُّورِ جَاثٌ عَلَيَّ إِحْدَى رُكْبَتَيْهِ وَقَدْ نَصَبَ الْأُخْرَى مُلْتَمِعَ الصُّورِ مَحْيَا ظَهْرَهُ شَاخِصًا بَصْرَهُ يَنْظُرُ إِلَى إِسْرَافِيلَ وَقَدْ أَمَرَ إِذَا رَأَى إِسْرَافِيلَ قَدْ ضَمَّ جَنَاحَيْهِ أَنْ يَنْفُخَ فِي الصُّورِ. فَقَالَتْ عَائِشَةُ (رض): "هَكَذَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّعَم يَقُولُ."⁷³

استدلال البريلوية: قيام الساعة هو إرخاؤه الجناح وهو حركة. والحركة زمانية فلا بد من تقدم العلم ولو لمحة فإذا وجب لهذا الملك المقرب فما المانع أن يعلمه الحبيب الرسول الكريم صلعم قبل وقوعها بألفي سنة مثلاً.⁷⁴

21. قالت أم الفضل مَرَرْتُ بِالنَّبِيِّ صَلَّعَم فَقَالَ: "إِنَّكَ حَامِلٌ بِغُلَامٍ فَإِذَا وُلِدَتْ فَأْتِينِي بِهِ. قَالَتْ: فَلَمَّا وُلِدَتْهُ قَالَ هَذَا أَبُو الْخُلَفَاءِ، حَتَّى يَكُونَ مِنْهُمْ السَّفَاحُ، حَتَّى يَكُونَ مِنْهُمْ الْمَهْدِيُّ، حَتَّى يَكُونَ مِنْهُمْ مَنْ يَصَلِّي بِعَيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ."⁷⁵

استدلال البريلوية: لقد علم رسول الله صلعم ما في الرحم بل ما هو أكثر منه بكثير حيث علم ما في صلب ما في الرحم حتى علم الذي هو في صلب من في صلب ما في الرحم وليس هذا فقط بل

⁷⁰ البريلوي، الدولة المكية، 58.

⁷¹ أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ دمشق، مح. عمرو بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر، 1995/6/1415م)، 1/211. قال ابن عساكر هذا حديث منقطع وقد روي مسنداً بإسناد غريب. قال ابن السكن: لا نعرف من رجال هذا الإسناد أحداً. انظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، مح. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415) 255/1 (رقم. 234)

⁷² البريلوي، الدولة المكية، 108، 115، 117. قال البريلوي أخرجه ابن مندة وابن السكن وابن عساكر.

⁷³ سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني، المعجم الأوسط، مح. طارق بن عوض الله - عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهر: دار الحرمين، د.ت.)، 9/114 (رقم. 9283). تفرد به مؤمل عن حماد بن زيد على قول الطبراني: أبو نعيم، حلية الأولياء، 47/6. قال أبو نعيم غريب من حديث كعب.

⁷⁴ البريلوي، الدولة المكية ص 120. إلى هنا كل ما ذكرناه من الأحاديث استدلل بها البريلوي في كتابه الدولة المكية.

⁷⁵ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دلائل النبوة، مح. الدكتور محمد رواس قلعي - عبد البر عباس (بيروت: دار الفانس، 1986/6/1406م)، 1/550 (رقم. 487)؛ الطبراني، المعجم، 10/235 (رقم. 10580).

علم الذي هو في صلب من هو أيضا في صلب الذي هو في صلب ما في الرحم إلى عديد من مراتب نازلة لما فيه إذهبي بأبي الخلفاء وقوله منهم السَّفَّاح ومنهم المهدي.⁷⁶

22. قَالَ السُّدِّيُّ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عُرِضَتْ عَلَيَّ أُمَّتِي فِي صُورِهَا فِي الطَّيْنِ كَمَا عُرِضَتْ عَلَيَّ آدَمَ، وَأُعْلِمْتُ مَنْ يُؤْمِنُ بِي وَمَنْ يَكْفُرُ بِي، فَبَلَغَ ذَلِكَ الْمُنَافِقِينَ، فَقَالُوا اسْتِهْزَاءً: زَعَمَ مُحَمَّدٌ أَنَّهُ يَعْلَمُ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرُ مِمَّنْ لَمْ يَخْلُقْ بَعْدُ، وَنَحْنُ مَعَهُ وَمَا نَعْرِفُنَا، فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَامَ عَلَيَّ الْمُنْبِرُ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «مَا بَالُ أَقْوَامٍ طَعَنُوا فِي عِلْمِي لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ السَّاعَةِ إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ بِهِ»⁷⁷

23. قال الرسول صلعم: "سألني ربي فلم أستطع أن أجيبه فوضع يده بين كتفي بلا تكييف ولا تحديد فوجدت بردها فأورثني علوم الأولين والآخرين وعلمني علوماً شتى فعلمت عليّ كتمانها إذ علم إنه لا يقدر على حمله غيري وعلم خيرني فيه وعلم أمرني بتبليغه إلى العام والخاص من أمتي."⁷⁸

24. قال رسول الله صلعم عن ليلة المعراج: "قطرت في حلقي قطرة علمت ما كان وما سيكون."⁷⁹ استدلال البريلوية: اعلم أن علم ما كان وما يكون قطرة من علوم الله فهو بعض علم الله من هذا الوجه وقليل بالنسبة إلى علمه لهذا إذا وردت كلمة القلة أو ما قام مقامها في النصوص فهي تعني أن علم المخلوق قليل مقابل علم الله ولو جمع ما كان وما يكون. والاستدلال من تلك النصوص التي ذكرت فيها كلمة القلة ومثلها على تقيص علم الرسول صلعم جهل وسفاهة. والأسف على أن إخواننا أفتوا بالكفر والشرك على من قال بعلم جميع الأشياء فهو لاء لم ينقصوا علم الرسول فحسب بل نقصوا علم الله أيضاً وظنوا علمه العظيم إلى هذا الحد فقط والحق أن علم السماوات والأرض وعلم ما كان وما يكون هو قطرة من علوم الله.⁸⁰ فلو قيل إن كلمة "كان" تدل على الزمان الماضي وهو ليس بأزلي كما يزعم البريلوية. وكلمة "سيكون" تدل على المستقبل القريب.⁸¹ قلنا كلمة "كان" لها عدة معانٍ في العربية، هنا للدوام والاستمرار.⁸² أما كلمة "سيكون" فمعلوم أنه لا يستلزم علاقتها

76 البريلوي، الدولة المكية، 105.

77 محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن/تفسير البغوي، مح. عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 545/1؛ علاء الدين علي بن محمد أبو الحسن الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، مح. محمد علي شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 325/1؛ محمد ثناء الله المظهري، التفسير المظهري، مح. غلام نبي التونسي (باكستان: مكتبة الرشدية، 1412هـ)، 1، 185/2. ذكره المرادآبادي في الكلمة العليا ونسبه إلى الإمام النووي، 72.

78 إسماعيل حقي بن مصطفى البورصوي أبو الفداء، روح البيان (بيروت: دار الفكر د.ت.)، 208/4. نقله الحقي من إنسان العين؛ المرادآبادي، الكلمة العليا، 21.

79 حقي، روح البيان، 35/3. المرادآبادي، الكلمة العليا، 43.

80 المرادآبادي، الكلمة العليا، 43-44.

81 نقله المرادآبادي في الكلمة العليا للرد عليه، 74، 77.

82 لا أدري لماذا رد عليه المرادآبادي مع أن البريلوية بأنفسهم لا يقصدون من استعمال كلمة الأزلي لعلم رسول الله صلعم معنا المعروف وهو ما لا بداية له. بل يقصدون منه أول اليوم أو بدء الخلق. كنا لا أدري الديوندينية لماذا يخالف البريلوية مع أنه يؤول أن لفظة "كان" تدل على الزمن الماضي. يعني الرسول صلعم يعلم ما كان مما مضى. وهذا عين ما

التامة مع الزمان فلزم ألا يستلزم أن حرف "س" تؤثر فيه ضروريا. ثانيا ما حد هذا القريب؟ قال تعالى: "اقتربت الساعة وانشق القمر"⁸³ وقال: "ونراه قريبا"⁸⁴. وقال: "سأصلبه سقر"⁸⁵. فثبت أن القرب وحرف السين على المضارع قد يكون مدلولها إلى يوم القيامة وما بعدها.⁸⁶

الخاتمة

بحمد الله تعالى لقد تم البحث في موضوع موقف البريلوية من علم رسول الله صلعم بالغيب وسنذكر هنا بعض ما استخرجناه من هذه الدراسة من النتائج العلمية وهي:

1. قَسَمَ البريلويَّةُ علمَ الرّسول صلعم بالغيب إلى ثلاث مراتب. لكل مرتبة حكم خاص. من أنكر المرتبة الأولى فقد كفر ومن أنكر المرتبة الثانية فقد خرج من ربة أهل السنة والجماعة وأما منكر المرتبة الثالثة أو المعتقد بها فلا ضرر عليه فإنه من أهل السنة لأنها مرتبة مختلف فيها بين علماء أهل السنة أيضا.

2. يعتقد البريلوية بأن الرّسول صلعم يعلم الغيب باطلاع الله تعالى إياه حتى ما كان وما يكون ومع ذلك هناك فرق بين علم الله تعالى وعلم الرّسول صلعم حيث إن علم الله تعالى ذاتي وقديم ولا متناه ومستقل ودائم أما الرّسول صلعم فمهما علم ما كان وما يكون إلا أن علمه صلعم عطائيّ وحادث ومتناه وغير مستقل وغير دائم. وبالتالي فإن علم جملة الموجودات وجملة الأشياء مما كان وما يكون هو ليس إلا قطرة من محيط علم الله تعالى. لهذا لا مساواة أو المشاركة – ومن ثم الشرك – بين علم الله تعالى اللامتناهي الذاتي القديم المستقل الدائم وعلم الرسول صلعم المتناهي العطائي الحادث وإن أُطِّع الرسول صلعم على علم ما كان وما يكون فإنه ليس إلا أقل من القطرة من ديم علوم الله جل وعلا الذي يحيط الموجودات والمعدومات.

3. يقول البريلويَّة في الأحاديث التي تحدد علم الرسول صلعم أو تنفيه إنه صلعم كمل علمه بتعليم الله تعالى إياه قبل أن يلتقي رفيقه الأعلى وهذا يعني أنه قد وردت أحاديث تدل على حوادث ما كان الرسول صلعم يعرفها آنذا بل زاده الله علما على مر الدهر بدعائه ربه إياه رب زدني علما أو إنها أحاديث تنفي علمه الذاتي القديم اللامتناهي ولها حكم أخرى أيضا.

4. ذكرنا زهاء أربعة وعشرين حديثا التي استدلت بها البريلوية لتأييد رأيهم منها صحيحة والأخرى دونها ولهم أحاديث أخرى لم نذكرها مخافة الطول ولما بلغنا مرامنا من بيان روح موقفهم. وفي

يقوله البريلوية فأين الاختلاف؟ أما الذي أراد أن يرد به المصطلح الأزلي فالمعلوم أن البريلوية لا يقصدون منه إلا ما كان من أول اليوم كما صرح به البريلوي. انظر: الدولة المكية، 145.

⁸³ القمر، 1/54.

⁸⁴ المعارج 6/70.

⁸⁵ المندر، 26/74.

⁸⁶ المرادآبادي، الكلمة العليا، 74-77.

التحت نذكر جدول المرويات التي ذكرناها في البحث بشكل موجز يفيد القارئ.

الرقم	طرف الحديث	المصدر	حكم المحدث	حكم المحقق	حكم الألباني
1.	الفتح وما يفعل به (صلعم)	البخاري؛ مسلم؛ الترمذي.	حسن صحيح (الترمذي)	-	سنده صحيح وزيادة الترمذي شاذ.
2.	الإخبار بما كان وما هو كائن	البخاري؛ مسلم؛ مسند طيالسي؛ مسند أحمد؛ المعجم؛ ابن سعد.	-	صحيح (البريلوي) حديث حسن، وهذا إسناد ضعيف لجهالة شيوخ مندر (محققو مسند أحمد)	-
3.	رؤيته (صلعم) في مقامه كل شيء	البخاري	-	-	-
4.	الملك الموكل بالرحم	البخاري	-	-	-
5.	الراية لفتح خيبر	البخاري	-	-	-
6.	كون الله سمع عبده وبصره ويده ورجله	البخاري	-	-	-
7.	أبو هريرة وأسيره الشيطان	البخاري	-	-	-
8.	عرض الأعمال	مسلم؛ المعجم؛ مسند البزار؛ الزهد والرقائق؛ الخصائص الكبرى؛ حلية؛ نوادر؛ المغني؛ طرح الثريب؛ بغية الباحث؛ الفتح الكبير؛ التيسير؛ كنز	صحيح (السيوطي)؛ ضعيف؛ سنده جيد (العراقي)؛ رجاله رجال الصحيح (الهيثمي)؛ ضعيف (المناوي)	صحيح (البريلوي)؛ صحيح (الغماري)	موضوع (رواية النوادر)؛ ضعيف (بجملة طرقه غير رواية مسلم)

			العمال.		
9.	الممات ممانكم، وإخبار معاذ عن مروره بقبره صلعم العام المقبل	مسلم؛ مسند أحمد	-	إسناده صحيح (رواية مسند)	صحيح (رواية مسند)
10.	زواية الأرض ورؤية المشارق والمغرب	مسلم	-		
11.	مصارع قريش في بدر	مسلم	-	-	-
12.	فيمن يغزو الدجال	مسلم	-	-	-
13.	من أشراط الساعة المطر	مسلم	-		
14.	اختصام المأ الأعلى	الترمذي	حسن صحيح	-	صحيح
15.	غلام فاطمة رضيع أم فضل	ابن ماجه، المعجم	-	رجاله ثقات ولكنه منقطع؛ صحيح واختلف فيه على سماك بن حرب. وبسند آخر صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين	ضعيف
16.	إخبار اللذب ياخبار الرسول صلعم بما مضى وبما هو كائن	جامع معمر؛ مسند ابن راهويه؛ شرح السنة؛ مسند أحمد؛ منتخب مسند عبد بن حميد.	صحيح (مشكاة) رجاله ثقات (الهيثمي)	ضعيف. وفي طريق آخر رجال الصحيح.	
17.	أمر قتل اللص	المعجم؛ المستدرک	صحيح (حاكم)؛ منكر	إسناده صحيح (حسين سليم أسد)	منكر

		(الذهبي)؛ رجاله ثقات مع الكلام فيه (الهيثمي)			
18.	رفع الدنيا له (صلعم) كالكف.	-	الفتن؛ المعجم؛ حلية	رَجَالَهُ وَتَقُوا عَلَيَّ ضَعْفٌ كَثِيرٌ فِي سَعِيدِ بْنِ سِنَانٍ الرَّهَّاءِيِّ (الهيثمي)	ضعيف جدا
19.	الأفرع بن شفي في مرض موته	-	تاريخ دمشق	الحديث منقطع وقد روي مسنداً ياسنادٍ غريبٍ. (ابن عساكر)؛ لا نعرف من رجال هذا الإسناد أحداً (ابن السكن)	-
20.	نفخ الملك في الصور قبل الساعة	-	الأوسط؛ حلية.	تفرد به مؤمل عن حمَّادِ بْنِ زَيْدٍ (الطبراني)؛ عَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِ كَعْبٍ (أبو نعيم)	-
21.	توليد أم الفضل أبا الخلفاء	-	دلائل؛ المعجم.	-	-
22.	طعن المنافقين في علم النبي صلعم	-	تفسير بغوي وخاصن.	-	-
23.	وضع اليد بين كتفيه (صلعم)	-	حقي روح	-	-
24.	القطرة في الحلق وعلم ما كان وما يكون	-	حقي روح	-	-

المصادر والمراجع

- ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني. *الأحاد والمثاني*. مح. باسم فيصل. 2 مجلد. الرياض: دار الراجعية، 1991/1411.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. *الإصابة في تمييز الصحابة*، مح. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. 1 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415.
- ابن راهويه، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم المرزوي. *المسند*. مح. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي. 1 مجلد. المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، 1412هـ/1991م.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد. *الطبقات الكبرى*. مح. محمد عبد القادر عطا. 2 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ/1990م.
- ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن. *تاريخ دمشق*. مح. عمرو بن غرامة العمروي. 1 مجلد. شام: دار الفكر، 1415هـ/1995م.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. *السنن*. مح. محمد فؤاد عبد الباقي 2 مجلد. د.م. دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- أبو يعلى، أحمد بن علي الموصللي. *المسند*. مح. حسين سليم أسد. 1 مجلد. دمشق: دار المأمون، 1984/1404.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني. *المسند*. مح. شعيب الأرنؤوط والآخرون. 35 مجلد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. 6 مجلد. مصر: دارالسعادة، 1394هـ/1974م؛ *دلائل النبوة*. مح. محمد رواس قلنجي - عبد البر عباس. 1 مجلد. بيروت: دار النفائس، الطبعة: 2، 1406هـ/1986م.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين. *سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة*. الرياض: دار المعارف، 1412هـ/1992م؛ *ضعيف الجامع الصغير وزيادته*. د.م. المكتب الإسلامي، د.ت؛ *سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها*. مجلد 5. الرياض: مكتبة المعارف، 1995/1415.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل. *الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله صلعم وسننه وأيامه*. مح. محمد زهير بن ناصر الناصر. 3، 6 مجلد. لبنان، دار طوق النجاة، 1422هـ/2001م.
- البريلوي، أحمد رضا خان قادري. *إراحة العيب بسيف الغيب*. تعريب: محمد اسحاق رضوي. غجرات الهند: مركز أهل السنة بركات رضا فوريند د. ت: *الدولة المكية بالمادة الغيبية*. مترجم: حامد رضا خان لاهور: مكتبة نبوية، 1422هـ/2001م؛ *إنباء المصطفى بحال سر وأخفى*. د.م.، أعلى حضرت نيت ورك، د.ت؛ *فتاوى رضوية*. 29 مجلد. لاهور: رضا فاؤنڈيشن، د.ت.
- البراز، أبو بكر أحمد بن عمرو. *المسند*. مح. محفوظ الرحمن زين الله والآخرون. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988م-2009م.
- البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء. *شرح السنة*. مح. شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش. 15 مجلد. دمشق/بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة: 2، 1403هـ/1983م؛ *معالم التنزيل*. مح. عبد الرزاق المهدي. 1 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

- البورصوي، إسماعيل حقي بن مصطفى أبو الفداء. روح البيان. 4 مجلد. بيروت: دار الفكر د.ت.
- التبريزي، أبو عبد الله ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب. مشكاة المصابيح. مح. محمد ناصر الدين الألباني. 3 مجلد. بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة: 3، 1985.
- التويجري، حمود بن عبد الله. إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراف الساعة. د.م.؛ د.ط.، 1394هـ.
- الجهضمي، القاضي أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق الأزدي. فضل الصلاة على النبي صلعم. مح. محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة: 3، 1397.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري. المستدرک على الصحيحين. مح. مصطفى عبد القادر عطا. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/1990م.
- الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي. نواذر الأصول في معرفة أخبار الرسول صلعم. مح. عبد الرحمن عميرة 2 مجلد. بيروت: دار الجيل، د.ت.
- الخانز، علاء الدين علي بن محمد أبو الحسن. لباب التأويل في معاني التنزيل. مح. محمد علي شاهين. 1 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.
- الدهلوي، الشاه إسماعيل. تقوية الايمان. مؤناتها بهنجن/الهند: مكتبة نعيمية، د.ت.
- الرامبوري، عبد السمیع. أنوار ساطعة در بیان مولود و فاتحة، مح. محمد افروز قادري. دهلي: رضوي كتاب گهر، 2010/1431.
- الرئاسة العامة لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي. فهرس مخطوطات مكتبة الحرم المكي الشريف. 3 مجلد. الرياض: دار المأثور، 1438هـ/2017م.
- السهارنفوري، خليل أحمد. البراهين القاطعة على ظلام الأنوار الساطعة. كراتشي: دار الاشاعت، 1987؛ المهند على المفتد. لاهور: الميزان، 2005.
- السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الشافعي. الخصائص الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية د.ت؛ الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير. مح. يوسف النبهاني. 2 مجلد. بيروت: دار الفكر، 1423هـ/2003م.
- شرف قادري، عبد الحكيم. البريلويه كا تحقيقي وتنقيدي جائزه. د.م.؛ اعلى حضرت نيث ورك، د.ت.
- الطبراني، سليمان بن أحمد أبو القاسم. المعجم الكبير. مح. حمدي بن عبد المجيد السلفي. 2، 3، 10 مجلد. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: 2، د.ت؛ مح. سعد بن عبد الله الحميد والآخرون. 13 مجلد. د. م.؛ د. ن. د. ت.
- الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود. المسند. مح. محمد بن عبد المحسن التركي. 1 مجلد. مصر: دار هجر، 1419هـ/1999م.
- عبد الحميد، أبو محمد بن حميد الكسبي. المنتخب من مسند عبد بن حميد. مح. مصطفى العدوي. 2 مجلد. رياض، دار بلنسية، الطبعة: 2، 1423هـ/2002م.
- عبد الله بن المبارك، أبو عبد الرحمن بن واضح الحنظلي التركي. الزهد والرفائق مع زوائد نعيم بن حَمَاد. مح. حبيب الرحمن الأعظمي. 2 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- العراقي وابن العراقي، أحمد بن عبد الرحيم بن أبي زرعة ولي الدين. طرح التثريب في شرح التقریب. د.م.

- الطبعة المصرية القديمة، د.ت؛ المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخيار. بيروت: دار ابن حزم، 1426هـ/2005م.
- الغماري، أبو الفضل عبد الله الحسيني. نهاية الآمال في صحة وشرح حديث عرض الأعمال. مترجم. رسول بخش سعدي. كراتشي: جمعيت إشاعت أهل السنة، 2008.
- المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين. كنز العمال في السنن الأقوال والأفعال. مح. بكري حيايي - صفوة السقا. 12 مجلد. مؤسسة الرسالة الطبعة: 5، 1401هـ/1981م.
- مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلعم. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. 2، 4 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- المظهري، محمد ثناء الله. التفسير المظهري. 1، 2، مجلد. مح. غلام نبي التونسي. باكستان: مكتبة الرشدية، 1412هـ.
- معر بن راشد، أبو عمرو الأزدي. الجامع. مح. حبيب الرحمن الأعظمي. 11 مجلد. باكستان: المجلس العلمي، الطبعة: 2، 1403هـ.
- المنائي، زين الدين محمد عبد الرؤوف. التيسير بشرح الجامع الصغير. 1 مجلد. الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، الطبعة: 3، 1408هـ/1988م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب السنن، مح. عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتبة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1986/1406.
- نعيم بن حماد، أبو عبد الله المروزي. كتاب الفتن. مح. سمير بن أمين الزهيري. 1 مجلد. القاهرة: مكتبة التوحيد، 1412هـ.
- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر. بغية الباحث عن زوائد المسند الحارث. مح. د. حسين أحمد صالح الباكري. 2 مجلد. المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، 1413هـ/1992؛ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. مح. حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي، 1414 هـ، 1994م.

Kaynakça

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abdülhamid b. Humeyd b. Nasr el-Kissî. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. thk. Mustafa el-Adevî. Riyad: Dâru Belensiyye, 2. Basım, 1423/2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Barelvî, Ahmed Rıza Han Kâdirî. *ed-Devletü'l-Mekkiyye bi'l-mâddeti'l-ğaybiyye*. çev. Hamid Rıza Han. Lahore: Mektebe Nebeviyye, 1422/2001; *Fetâve Rezeviyye*. 29 Cilt. Lahore: Rıza foundation, ts; *İnbâü'l-Mustafa bi hâli sirri ve ahfâ*. b.y.: A'lâ Hazret Network, ts; *İzâhatü'l-'ayb bi seyfi'l-ğayb*. Arp. Muhammed İshak Rizvî. Gucrât/Hint: Merkez-i Ehl-i Sünnet Barakât-i Rıza, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1420; *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb Arnâvût – Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şü'abü'l-îmân*. nşr. Abdülali – Muhtâr Ahmed Nedevî, 13 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmet b. 'Amr. *el-Müsned*. nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. Medine Münevvere: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 3, 6 Cilt. Lübnan: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Bursevî, Ebû'l-Fidâ' İsmâil Hakki b. Mustafa. *Rûhü'l-beyân*, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- Dehlevî, Şah İsmail (1246/1831), *Sırât-ı Müstakîm*, İdâretü'r-Reşîd, Diyobend, t.s.
- Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 1 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Ma'mûn, 1404/1984.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-eĥâdîs'i'z-za'ıfe ve'l-mevzû'a ve eşeruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. Riyad: Dârü'l-ma'ârif, 1. Basım, 1412/1992; *Za'ıfû'l-Câmi'i's-Şaġîr ve ziyâdâtüh*. b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, ts; *Silsiletü'l-eĥâdîs'i's-şahîha ve şey'ün min fıkhihâ ve fevâ'idihâ*. 5 Cilt. Riyaz: Mektebetü'l-Me'ârif, 1415/1995.
- el-Cehdamî, Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî. *Kitâbü Fazlı's-salât 'ale'n-nebî*. thk. Nâsirüddin el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım. 1397.
- el-Ğumârî, Ebû'l-Fadl Abdullah el-Hüseynî, *Nihâyetü'l-âmâl fi sıhhati ve şerhi hadisi 'ardî'l-a'mâl*. çev. Resul Bahş Sa'îdî. Karachi: Cem'iyye İsaat-i Ehl-i Sünnet, 2008.
- el-Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed el-Baġdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. Muhammed Ali Şâhîn. 1. Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye. 1415.
- el-Heysemî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Buġyetü'l-bâhîş 'an zevâ'idi Müsnedi'l-Hâriş*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî, 2 Cilt. el-Medinetü'l-münevvere, Merkezü hidmeti's-Sünneti ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1413/1992; *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1414/1994.
- el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn el-Müttakî. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*. nşr. Bekrî Hayyânî – Saffet Sekkâ. 12 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1401/1981.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. Muhammad Revvâs Kal'acî – Abdalberr Abbas. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2. Basım, 1406/1986; *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 6 Cilt. Mısır: Dârü's-sa'âdet, 1394/1974.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Guddê. Halep: Mektebetü'l-Matbû'ât, 2. Basım, 1406/1986.
- er-Ri'âse el-'âmme li-şü'ûni'l-Mescidi'l-Harâm ve'l-Mescidi'n-Nebevî, *Fihris mahtûât mektebeti'l-haremi'l-Mekkî eş-şerîf*. 3 Cilt. Riyad: Dârü'l-me'sûr, 1438/2017.
- es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr eş-Şâfiî. *el-Ĥaşâ'ışü'l-kubrâ*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts; *el-Fethu'l-kebir fi demmi'z-ziyâdeti ila'l-câmi'i's-Şaġîr*. thk. Yusuf en-Nebhânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr. 1423/2033.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmeçit es-Selefi. 2, 3, 10 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts; *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Sa'd b. Abdillâh el-Hamîd vd. 13 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-

- Türkî. 1 Cilt. Mısır: Dâru hicr, 1419/1999.
- et-Tebrîzî, Ebû Abdillâh Veliyuddîn Muhammed b. Abdillâh el-Haţîb. *Miškâtü'l-Meşâbih. thk. Elbânî*, 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1985.
- et-Tüvecerî, Hamûd b. Abdullâh. *İthâfû'l-cemâ'at bi mâ câ' fî'l-fiten ve'l-melâhim ve eşrâfî's-sâ'at*. B.y.: y.y., 1394.
- Gakharvî, Serferâz Han Safder Diyobendî, *İzâletü'r-reyb 'an akîdeti ilmi'l-gayb*. Gocranvala: Mektebe Safderiyye, 2011.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Nevâdirü'l-uşûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl (Selvetü'l-ârifîn ve bustânü'l-muvaḥḥidîn)*. thk. Abdürrahman 'Umeyra. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-cîl, ts.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ'. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Irâkî ve oğlu, Ahmed b. Abdürrahîm b. Ebî Zür'a Veliyeddin. *Tarḥû't-tesrîb fî şerhi't-Ṭakrîb*. b.y.: et-Tab'a el-Mısıriyye el-kadîme, ts; *el-Muğni 'an hamli'l-esfâr fî'l-esfâr fî tahrici mâ fî'l-İhyâi mine'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426 /2005.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkı eş-Şâfiî. *Târîḫü medîneti Dımaşk*. nşr. Amr b. Garamel-'Umrevî. 1 Cilt. Şam: Dârü'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî. *el-Âḥâd ve'l-meşânî*. thk. Bâsım Faysal. 2 Cilt. Riyaz: Dârü'r-Râya, 1411/1991.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmet b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-Sahâbe*, thk. Adil Ahmet – Muhammed Muavvad. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutübî'l-İlmîyye, 1415.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî. *Musnedu İshâk b. Râhûye*. thk. Abdulgafûr b. Abdulhak el-Belûşî. el-Medinetü'l-Munevvere: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdırrahmân Abdullâh el-Hanzalî el-Mervezî. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâ'ik (Zevâid Nuaym b. Hammâd ile birlikte)*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, Ebû Urve el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi' (Mülhak el-Muşannef Abdürrezzâk)*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Pakistan: el-Meclisü'l-ilmî, 2. Basım, 1403.
- Mazharî, Muhammed Senaullah. *et-Tefsîru'l-Mazharî*. thk. Gulâm Nebî et-Tûnsî. Pakistan: Mektebetü'r-Reşîdiyye, 1412.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-şâğîr*. 1 Cilt. Riyad, Mektebetü'l-imâm eş-Şâfiî, 3. Basım, 1408/1988.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâḥîḫ*. thk.

- Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2, 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-turâsî'l-Arabî, ts.
- Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdillâh el-Mervezî. *el-Fiten ve'l-melâhim*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri, 1 Cilt. Kahire: Mektebetü't-tevhîd, 1412.
- Râmpurî, Abdüssemî'. *Envâr-i Sâti'ah der Beyân-i Mevlid ve Fâtiha*. thk. Muhammed Efroz Kâdirî. Dehlî: Rezevî ghar, 1431/2010.
- Sehârenpurî, Halîl Ahmed. *el-Berâhînu'l-kâti'a 'ala zalâmi'l-Envârî's-sâti'a*. Karachi: Dâru'l-ışâ'et, 1987; *el-Mühenned 'ale'l-müfennid*. Lahore: el-Mîzân, 2005.
- Sherazi, Muhammad Masharib "Dikkate Alınması ve Anlaşılması Gereken İsmet Kavramları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/2 (Aralık 2015), 205-226.
- Syed, Muhammad Masharib Shah. *Pakistan'daki Diyobendî ve Barelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Şeref Kâdirî, Abdülhakîm. *el-Barelvîyye kâ Tahkîkî ve Tenkîdî Câiza*, b.y.: A'la Hazret Network, ts.

Vefayât
Obituary
وفیات



Bitmeyen Bir Yolculuk Olarak Dostluk Üzerine -Sıddık Korkmaz ile Dostluğumuzun Tükenmez Anısına-

Öz: Bu yazı yakın dostum, entelektüel arkadaşım ve hakikat yolunda yoldaşım olan Prof. Dr. Sıddık Korkmaz hakkındadır. Kendisiyle 23 yıllık eskimeyen aksine yıllandıkça kıymetlenen dostluğumuza dair bir tanıklık metnidir. Ordu Üniversitesi tarafından gerçekleştirilen 27. İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Dekanlar Toplantısı kapsamındaki program sonrasında düzenlenen kültür ve turizm gezisi sırasında katılımcıları taşıyan aracın kaza yapması sonucu 26 Haziran 2022 günü hayatını kaybeden dostuma bitmeyecek olan vefa borcumun bir belgesidir. Buna benzer bir yazıyı, 26 Eylül 2020 tarihinde COVID'den kaybettığımız değerli bilim adamı hocam Prof. Dr. Hasan Onat için yazmıştım.** Ondan 21 ay sonra yine çok sevdiğim ve değer verdiğim Sıddık Korkmaz hakkında yazmak benim için zor fakat zorunlu bir görev oldu. Bu makalede, kendisiyle tanıştığımız günlerden vefatına kadar olan süreçte Sıddık Korkmaz ile olan dostluğumuzu, kişisel paylaşımlarımız ve entelektüel yolculuğumuz bağlamında yazmaya çalıştım. Kaybettığımız her dostumuzla birlikte hayatımızın çok değerli anıları da tarihe karışmaktadır. Anılarımızın yok olup gitmemesi için arşivlenip kaydedilmesi, bir tanıklığa dönüştürülmesi ve belgelenmesi gerektiği düşüncesiyle bu yazı kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sıddık Korkmaz, Dostluk, İlahiyat, Akademi, Entelektüelizm.

**Mehmet
EVKURAN*** 

On Friendship as an Unending Journey

-On the Inexhaustible Memory of Friendship with Sıddık Korkmaz-

Abstract: This article is about Sıddık KORKMAZ, my close friend, intellectual friend and comrade on the path of truth. It is a testament to our 23-year-old friendship, which, on the contrary, becomes more valuable as it ages. It is a document of my endless loyalty to my friend who lost his life on 26 June 2022 in the accident during the culture and tourism trip organized after the meeting within the scope of the 27th Deans Meeting of the Faculties of Theology and Islamic Sciences held by Ordu University. I wrote a similar article for my dear scientist teacher Prof. Dr. Hasan ONAT, who died on September 26, 2020 from COVID. After 21 months, it was a difficult but mandatory task for me to write about Sıddık KORKMAZ, whom I love and value very much. In this article, I tried to write about our friendship with Sıddık KORKMAZ, from the days we met him until his death, in the context of our personal shares and intellectual journey. With every friend we lost, precious memories of our lives are lost to history. This article was written with the thought that our memories should be archived and recorded, turned into a witness and documented so that they do not become a road.

Keywords: Sıddık Korkmaz, Friendship, Theology, Academy, Intellectualism.

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı. E-posta: mehmetevkuran@hotmail.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8616-111X>.

** Mehmet Evkuran, "Bir Bilim Adamının Entelektüel Mücadelesi- Hasan Onat'ın Bilimsel ve Entelektüel Kişiliği Üzerine-", *e-Makalat Dergisi*, 14/1 (2021), 445-474.

1. Tanışma ve Dostluğun İnşâsı

Siddik Korkmaz ile tanışıklığımız 23 yıl önceye 1999 yılı güz dönemine kadar uzanır. YÖK kanununun 35. maddesi kapsamında doktora yapmak üzere Konya'dan Ankara'ya geldiğinde rahmetli Hasan Onat hocanın odasında ilk kez karşılaştık. Hocanın odasında ders yaparken girişini hatırlıyorum. Biraz mahcup ve çekingen bir tavırla içeriye girip kendini tanıtmıştı. Hasan Hoca her zamanki nezaketi ile ayağa kalkıp Siddik hocayı sıcak şekilde karşılamış ve nükteler, göndermeler ile dolu akademik rehberlik içeren koyu bir sohbet dalmıştık. O tarihlerde aynı şekilde Ankara'ya doktorasını yapmak üzere gelen diğer akademisyen dostlar gibi Siddik Hoca da bazı temel sorun ve ihtiyaçlarını karşılamak için çalışıyordu. Kısa zamanda ev ve eşya gibi meselelerini hallettikten sonra bilimsel çalışmalarına yoğunlaşmaya başladı.

Siddik Hoca'nın alanı olan İslam Mezhepleri Tarihi'nde başta Hasan Onat olmak üzere bölümün nitelikli hocaları ile birlikte çalışmak yoğun okumalar, tartışmalar ve üretimi gerektiriyordu. Bu süreç, akademisyen de olsa yeni bir şehre taşınan her insanın yaşadığı uyum ve oryantasyon sorunları ile yüzleşmeyi gerektiriyordu. Akademik çalışmaların yoğunluğu ve 35. madde kapsamında Ankara'ya gelen genç akademisyenlerin kısa zamanda aralarında kurduğu yakınlık, bu zorlu süreci kolaylıkla atlatmalarına yardımcı oluyordu. Siddik Hoca'nın bana yaptığı ilk samimi itiraf, Ankara'daki hocaların ve ortamın beklediği gibi soğuk, itici ve ötekileştirici değil aksine sıcak, samimi, kucaklayıcı ve yardımcı olduğu idi. Kendisine kim, ne anlatmış ise Ankara'da kendisini çok zorlu, yabancı ve bıktırıcı bir ortamın beklediği düşüncesine kapılmıştı Siddik dostum. İlk karşılaşmada gözlemediğim o çekingen ve hafif ürkmüş hali, bu önyargılara dayalı birikmişliğin yansımasıydı. Sonradan yaptığımız sohbetlerde sık sık 'bizi biz yapan hikâyeler ve süreçler nelerdir?' ve 'bu süreçte üzerimizde derin iz ve etki bırakan isimler kimlerdir?' soruları üzerinde dururduk. Siddik dostum, Ankara'nın, dışarıya kendisini anlatamadığını, hak etmediği bir imajla anıldığını ve konuşulduğunu, oysa kendi tanıklığına göre Ankara'nın iklimini yaşamayan bir ilahiyatçının bir yanının daima hep eksik kalacağını söylerdi. Nitekim Ankara'da geçirdiği o zorlu ve fakat keyifli ve verimli dönemde, sadece bilimsel anlayışında değil kişisel hayatında ve dünyaya bakışında da köklü bir değişim yaşadığını dile getirirdi. Bu değişimi anlatırken kanaatimce, süreci derinden ve çok doğru kavramış vefalı bir insan sıfatıyla konuşur, hocalarına içtenlikle dua ederdi. 26 Eylül 2020 tarihinde kaybettiğimiz ortak hocamız Hasan Onat'ın vefatı Siddik hocayı derinden sarsmıştı. Ben de o da hocanın aramızdan kopup gittiğine inanamıyorduk. Aramızdaki fark benim duygularımı daha fütursuz dile getirmeme karşın, onun sakin ve saygılı bir kabulleniş ve tevekkül içinde olmasıydı. Sık sık 'dostum, ahirette Allah'ın huzuruna çıktığımızda ne diyeceğiz? Biz ona bakalım.' cümlesini tekrar ederdi.

Zemin kelimesini seven sıkça kullanan Siddik dostum, İlahiyat'ta tanıştığı pek çok hocadan yararlandığını, bazılarında derinden etkilendiğini, bunun yanında Ankara'da edindiği yeni dostların hayatına yeni boyutlar kazandırdığını açık yüreklilikle anlatırdı.¹ Ankara İlahiyat'ın insanlar üzerinde kalıcı ve derin izler bırakan güçlü bir entelektüel havası vardı. Bir kez bu havayı teneffüs eden herkes, ondan kopamaz ve ilişkilerini devam ettirirdi. Esasen hiç kimse dışarıdan eğitilemez ve aydınlatılamaz; kişi kendi kendisini eğitir ve aydınlanma daima kişinin kendi içinde yaktığı bir ışıkla gerçekleşir. Hoca, rehber, mekân, dostlar vs. kişinin içine bakmasına, yetkinleşmesine ve sorumluluk üstlenmesine yardımcı olan dışsal unsurlardır. Ankara İlahiyat'ın insanı kendisiyle yüzleşmesini sağlayan çoğulcu ve özgürlükçü ve fakat insanı derinden dönüştüren pedagojik yanı onun üzerinde de etkisini göstermişti. Bir keresinde 'Hocam Ankara'nın dışı münkir, içi mü'min, diğerlerinin ise dışı mümin...' deyəvermişti. Bununla dar anlamda diğer ilahiyat fakültelerini değil, geniş anlamda yenilenmeci İslam anlayışını haksız yere itham eden ve İslam dışı sayan önyargılı kesimleri kast ediyordu.

Siddik Hoca da doktorasını tamamlayıp Konya'ya döndüğünde fırsat buldukça fakülteyi ve hocaları ziyaret etmeyi alışkanlık haline getirmişti. Onun açısından bu ziyaretler, 'nefes alma ve kendini yenileme' anlamına geliyordu. Hayatının önemli kırılma dönemlerinde kendisine rehberlik yapan ya da katkı sağlayan kimselere vefa göstermesi ve bunu ritüelsel ziyaretlerle de görünürleştirmesi insanın yüce gönüllüğündendir. Siddik hoca için Ankara, önyargıları ve kişiliğinin karanlık yanlarıyla yüzleştiği, olgunlaştığı ve aştığı bir aydınlanma mekânıydı.

Benim danışmanım Ahmet Akbulut, Siddik Hoca'nın danışmanı Hasan Onat Hocalar zaman zaman tartışmalar da dünyaya bakışlarında derin bir birliktelik vardı. Her ikisi de 'İlahiyatın sınırlarını aşın, hep kitap okumakla olmaz, kozanızın dışına çıkıp sosyalleşin, Kızılay'a gidip gezip-dolaşın!' sözlerine en çok kulak asanlardandık sanıyorum. Ortak dostumuz Ömer Teber'in eşlik ettiği sosyal kaçamaklarımız zamanla Ömer'in aşırı sosyalleşmesine (!) ve çevresini kalabalıklaştırmasına bağlı olarak, bu yolculukta iki kişi kalmamıza neden oldu. Kitapevlerini ve çay ocaklarını mekân edinmiştik. Okuduğumuz kitaplardan başlayan sohbetler giderek hayat, insan, değerler, ideolojiler, kimlikler vs. konularına doğru genişlerdi. Doktora derslerinde kazandığımız 'zihniyet analizi' perspektifini, hemen her sohbetimize dâhil ettiğimizi sonradan fark ettik. Gerçekten de tüm konuşmalarımız genelden özele ya da özelden genele doğru olsun, bir şekilde kendi kimliğimizi sorguladığımız, hayatı yeniden tanımlamaya çalıştığımız analizlere dönüşüyordu. Bir hocanın öğrencisine yapacağı en kıymetli katkı, onu 'logos spermaticus'² ile tanıştırmasıdır. Bize olan da buydu.

¹ Siddik Korkmaz, "Hasan Onat'ın Şiilik Araştırmaları Üzerine Değerlendirmeler", *e-Makalat Dergisi*, 14/1 (2021), 264-280.

² 'Dölleyici söz' anlamına gelen bir Eski Yunanca ifade.

Derslerde ya da sohbetler esnasında zihnimizde yer eden kelimeler, kavramlar ve anlatımlar, sonradan birer çiçek gibi açıyor ve güçlü birer vizyona dönüşüyordu. Siddık hoca bir gün telefonda arayarak heyecanla bir 'zuhurâtını' paylaşmak istediğini söylemişti. Ona göre 'logos spermaticus' konusu için Kur'an'da iki ayette örnek verilmekteydi. 'el-Kelimetu't-tayyibe' (İbrahim 14/24), kökleri yerde dalları ise göğe uzanan ve sürekli yemiş veren bir ağaç misaliydi. Diğer âyette ise 'güzel kelimelerin Allah'a yükseldiği' (Fâtır 35/10) söyleniyordu. Bu durumda, inanan insanın sürekli üreten ve yeni keşifler peşinde koşan biri olmaya çalışması gerekiyordu. Entelektüel ile akademisyen arasında fark olduğunu görüyor ve bizi tanımlayan doğru kavramın entelektüel olduğunu (!) biraz da gururla birbirimize ilan ediyorduk.

2. Dostluk ve Entelektüelizm

İki akademisyen arasındaki ilişkinin doğal olarak entelektüel ve akademik nitelikli olması beklenir. Siddık Korkmaz ile tanıştığımda henüz akademisyen değildim. Doktora ders dönemini yeni tamamlamış bir öğretimdim. O, İslam Mezhepleri Tarihi, ben ise Kelam alanındaydım. Bu iki alanın yakınlığının yanında, hocalarımız arasındaki kişisel dostluktan (özellikle Ahmet Akbulut ve rahmetli Hasan Onat hocalar) dolayı sık sık Akbulut ya da Onat hocaların odalarında uzun bilimsel tartışma ve sohbetlerde bir araya geliyorduk. Aslında Ankara İlahiyat'ın dostluk üreten bir yanı olduğunu sonradan akademiye geçip bir akademisyen olarak çalışmaya başladığımda daha net fark ettim. İçinde bulunduğumuz ortamda hazır ve zahmetsizce erişebilme imkânı bulduğumuz entelektüel ilişki ve iklimin kolay inşâ edilen bir şey olmadığını, yıllara sârî emek ve zahmet ile yavaş yavaş geliştiğinin altını çizmek zorundayım. Siddık Korkmaz ile dostluğumuzun temelinin Ankara İlahiyat'ın seviye, sevgi, saygı ve sorumluluk telkin eden verimli ve üretken zemininde atıldığını da eklemeliyim. Dostluğumuzun temelinin sağlam olması, yollarımızın kesiştiği yerin ve zamanın bereket dolu olmasının bir sonucu ve semeresiydi.

Akademisyenlik, her ne kadar usta-çırak ilişkisini gerektirse ve rehber olmadan yol alınamaz ise de son kertede bireysel çalışma ve konsantrasyona dayanmaktadır. Akademisyenler arası ilişkiler, meslek erbabı arasında çoğu zaman çıkar odaklı yürüyen bir nitelik arz etse de karakter uyuşmasına bağlı olarak derinlik kazanmaktadır. Buna bağlı olarak akademik dayanışma, unvan ve konumlar kazandıkça esneyebilmekte ve zayıflayabilmektedir. Birlikte yol yürümek ise, akademik kaygılardan daha öte duygu ve düşüncelerin paylaşılmasıyla ortaya çıkmaktadır. İslam üzerinde çalışanların bireysel menkıbeleri ve hikâyeleri, ortak değerler ve hassasiyetler geliştirmelerini kolaylaştırmaktadır. Akademik aydınlanma yaşayan ve bireysel özerklik geliştirenlerde, kendi bireysel dünyalarını oluşturma sürecinde bireysel mitler inşa etmeleri ve sorumluluklarını askıya ya da paranteze almaları ülkemizde sık

görülen olgudur. Akademik özgürlük ve özerklik konusunu, taşıdıkları toplumsal ve tarihsel sorumluluklardan sıyrılma olarak anlayanlar, sorunlara çözüm üretmede isteksiz bir tutum geliştirmektedirler. Klinik tarafsızlık olarak niteleyebileceğimiz bu konumsuzlaşma ve mesafeleşme süreci, akademisyenlik üzerinden yabancılaşma sorununu doğurmaktadır. Sıddık hoca ile bu konuyu sıkça tartıştık. Beyaz Türkler sınıfından gelmediğimiz açık bir gerçektir. Köy-kasaba kökenli akademisyenler olarak, kendini gerçekleştirme ve yüceltme ihtiyacı her birimizde hâkim olan baskın bir eğilimdir. Bu eğilim bazı tehlikeleri de beraberinde getiriyor ve elitler tarafından devşirilmeyi mümkün kılan bir politik-psikoloji yaratıyordu. Buna direnmek kolay değildi. Nitekim özellikle 28 Şubat sürecinde kendini devşirilmeye teslim eden bazı ilahiyatçılar, sergiledikleri davranışlarla bunun çok kötü örneklerini vermişti. Çok çocuklu bir Anadolu ailesinin okumuş tek ferdi olan Sıddık hoca, toplumsal kökeninin farkındaydı ve onunla barıştı. Ancak aldığı akademik eğitimin ve bilimsel kazanımlarının ona yüklediği sorumlulukların bilincindeydi. Köy ve köylülük kendi ekolojisinde güzel ve anlamlıdır. Ancak köyü içeriden tanıyan insanların köy ve köylülük hakkındaki bilgileri, ona uzaktan bakan ve 'köy fetişizmi' yaparak ondaki yapısal problemleri göremeyenlerinki gibi değildir. Modern eğitim almış ve sınıf atlamış bir insanın, hayata dair daha sahici düşünceler geliştirmesi gerekir. Köyü tanıdığı için onu kutsaması artık mümkün değildir; ancak kendi köklerinin bulunduğu köy-kasabayı tahkir etmesi de bir o kadar haksızlık olur. Nitekim köyden kaçıp şehirlerde bir gelecek arayanlar da kısa zaman içinde kendilerini başka türden büyük sorunların içinde bulmuşlardır. Bizim kaderimiz Mutezile'nin 'el-Menziletu beyne'l-Menziletayn' ilkesine benzer biçimde iki ev, iki ekoloji, iki varoluş, iki yaşam tarzı arasında bir yerde konumlanmaktır. Üreteceğimiz çözümlerin sadece alt tabakanın talep ve ihtiyaçlarını karşılayan kısıtlı ve kısır bir içerikte olmaması, aksine toplumun her kesimi için geçerli bir kapsam ve işlerlikte olması gerektiği konusunda anlaşırız. Bu bilinç ve farkındalıkla bilgi, değer, duruş üretmek zorunda olduğumuz konusunda açık bir uzlaşımımız vardı. İslam, toplum ve sınıflaşma konusu gündeme geldiğinde dostum sık sık 'Ben beyaz Türklerden değilim; olmak gibi bir niyetim yok, zaten olamam da!' sözlerini dile getirirdi. Elit olmak ile elitist olmak farklı şeylerdi. Nitekim Sıddık hoca sınıf atlamış biri olduğunu, geniş bir ailenin içinden gelerek eğitim aracılığıyla elit zümreye dâhil olduğunu derin bir minnet duygusuyla ifade ederdi.

Sıddık hoca ile dostluğumuzun pekiştiği en önemli fırsat, bilimsel toplantılar olmuştur. Katılmayı düşündüğümüz bilimsel toplantıları planlar ve seyahatleri ayarlardık. Pek çok yurt içi ve yurt dışı toplantıya birlikte katılır, bu sayede uzun sohbetler yapma imkânı bulurduk. Bildiri metinlerini tartışır, yeni araştırma konuları tespit ederdik. Üzerinde durduğumuz önemli konulardan biri de, ideolojik angajmanların akademik çalışmalar üzerindeki yönlendirici ve sınırlandırıcı etkisiydi. Bu çerçevede, Türk dünyasının sorunlarını konuşmanın sanki belirli bir kesimin inisiyatifine ve ayrıcalığına terk edilmesindeki tuhaflık

dikkatimizi çekmişti. İslam dünyasının ayrılmaz bir parçası olan Türk dünyasında yaşanan inanç ve kimlik problemleri üzerine eğilmenin, dinî ve tarihsel olmanın yanında entelektüel bir sorumluluk olduğunu vurgular ve bu alanda çalışmalar yapma gereği üzerinde dururduk. Dostumun yayınlanmış son kitap çalışması, *Türklerin İslam Düşüncesine Katkıları*³ başlığını taşımaktadır. Kitap farklı tarihlerde sempozyumlarda sunulan bildiri metinlerinden oluşmaktadır. Yayınlanmak üzere yayınevine gönderdiği bir kitap çalışması hakkında konuşmuştuk. Kitap seleflilik hakkında değişik tarihlerde sunulan bildiri ve yayınlanan makalelerden oluşmaktaydı. Kitap için uygun bir başlık konusunu görüştük ve *Selefliği Anlamak* başlığında karar kıldık. Dostumun sık sık Avrupa'daki Müslümanların problemlerini konuşmak üzere davet edildiğini ve katıldığı toplantılarda samimi özeleştiri ve sahici önerileriyle takdir topladığını biliyorum. Yeni tanıştığı insanlar üzerinde güzel bir iz bırakırdı. Statüsü ne olursa olsun kendisine bir konuyu danışan muhatabıyla yakın ve samimi bir ilişki kurmayı başarırdı. Kibir ve tepeden bakmak gibi sonradan görmelere özgü davranışlardan oldukça uzaktı. Öyle ki zaman zaman aramızdaki hukuka dayanarak 'dostum bu mahviyatkar duruşun güzel, ancak bir aşamadan sonra ilişkilerine zarar verebilir.' diyerek alttan alan tutumunu dengelemeye çalışıyordum. Ancak bu sözlerim geçici bir etki yapsa da boşunaydı, çünkü tevazu ve sabır, Siddik dostumun kişiliğinin derinliklerinde kök salmıştı. İstese de hırslı ve iddiacı bir kimliğe bürünemiyordu.

Akademisyenler arasında kurulan nadir dostluklar, tarafların her birinin diğerinin zihinsel gelişimine tanıklık ettiği ve hatta eşlik edip katkı sunduğu entelektüel yol arkadaşlıklarıdır. Pek çok anı paylaşıldığı için dostlar birbirlerine karşı maske takmak zorunda hissetmezler. Yapmacıklık, sahiciliğin tasfiye edilmesidir ve bunu yapan artık yolun sonraki aşamalarında tek başına ya da büyük ihtimalle yeni tanıdıklarla yürüme isteğini beyan etmiştir. Kişisel hayatında yeni tarzlar ve hazlar arayışı içine girenlerin radikal biçimde redd-i miras yaparak çevrelerinden kopmaları, camiamızda sık rastlanan problemlerden biridir. Yeni keşiflerin ve kendini gerçekleştirmelerin baş döndürücü etkisi ile farklı yaşam formlarına kulaç atanların, eski dostlarını ve çevrelerini silip atmaya çalışırken geçmişlerine ve onları inşa eden hikâyelere dair izleri yok etme telaşı içine girerek çirkinleşmeleri trajik bir sorunsaldır. Dostları silmek, geçmişe dair tanıklıkları yok etmeye çalışmak, çoğunlukla sefaletlere yol açar. Asaleti yok etmeye çalışmanın sonu sefalet değil midir? Hazzın, makamın ya da maddî başarının sağladığı tekebbürü aşındıran, insana faniliğini ve önceki zaafalarını anımsatan dostluk, yeni paradigmada istenmeyen bir leke gibi durur. Unutulmak istenen geçmiş ve insaniliği anımsatan şeyler, tüm tanıklar (dostlar, mekânlar, kitaplar, söylemler vs.), hayatın dışına atılarak tasfiye edilir. Böylece yeni konumun gerektirdiği kendini-yüceltmeler ve bireyci eylemler için ihtiyaç

³ Siddik Korkmaz, *Türklerin İslam Dünyasına Katkıları*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021).

duyulan, sorumlulukların minimize edildiği bir 'hava boşluğu' inşâ edilir. Sürtünme kuvvetinin ve bir engelleyicinin olmadığı bu yeni sanal dünyada edinilen yeni tanışlar, dost mertebesine ulaşamayacağından sonuç hazin bir yalnızlaşma ve mutsuzlaşmadan başka bir şey olmayacaktır.

Sıddık hoca geçmişinden kaçmaya çalışan ve ondan utanan vefasız biri değildi ve hiç olmadı. Akademisyenliğin sağladığı ekolojik arınma ve kültürel yükselme onda bir kibir ve ben-merkezcilik savrulmalarına yol açmadı. Sohbetlerimizde 'bizi biz yapan hikâyeler'in neler olduğunu sorgular ve geçmişin bir analizini yapmaya çalışırdık. Her ele alışımızda farklı bir açıdan yüzleştığımız geçmiş, kaçacağımız bir utanç vesilesi değil, varlığımızın bir parçasıdır. En tehlikeli ve güvenilmez insanlar, geçmişinden utanan ve onu yok saymaya çalışan kimselerdi. İlişkileri ve duruşları en problemlili ve güvenilmez kimseler bunlar arasından çıkıyordu. İnsanın geçmişini tüm unsurlarıyla kabul etmesi gerekiyordu. Böyle yapmak, geçmişini onaylaması ve kutsamasını gerektirmezdi. Görüşlerini, düşüncelerini ve hatta inançlarını değiştirmesi, insanın gerçekten yaşadığının bir deliliydi. Dönek olarak nitelenmeyi kimse istemez. Ancak hayatın yanlış olduklarını görmemizi sağladığı düşünceleri, salt geçmişte tutkuyla savunduğumuz için korumaya çalışmak, hakikat yolcusunun yapacağı bir şey olamazdı. Değişmek ve dönüşmek hayatın temel yasası ve canlı olmanın bir alameti idi. Peki değişimin bir sınırı, sonu ve âdâbı yok muydu? Dostumun bu soruya verdiği cevap çok güzeldi: Kur'an'da geçen tevâb (tövbe eden-dönen) kavramı hem Allaha hem de insana nispet edilerek kullanılıyordu. 'Her gün bir işte olan Allah' her an yeni bir yaratma ya da düzenleme (rubûbiyet) içindeydi. İyiliklerin kaynağı olan yüce Allah, hatadan dönenlerin pişmanlığını kabul ediyordu (tevâb). İnsanın tevbe etmesi, işlediği günahından dolayı nedâmet getirip pişman olmasıyla sınırlı bir eylem olamazdı. Geleneğimizde tövbe, bilinen büyük günahlarla ilişkilendirilmiş sınırlı bir kavram olarak anlaşıldı. Oysa zihinsel hatalar ve ideolojik yanlışlardan dönmek de, tövbe etmenin kapsamına girmeliydi. Bu tövbenin en geniş ve hayatı kapsayan sahici anlamıydı. Yanlış bir inancın ve zararlı bir ideolojinin peşinden gitmek, diğer günahlardan daha ciddî bir sapma olmalıydı. Tövbenin tek şartı, içten ve samimi olarak yanlıştan dönmek iradesi sergilemektir. Entelektüel anlamda tövbe etmek ise, akli ve vicdani rahatlatan bir gerekçe ile yanlış tanımlamak ve onu geride bırakmanın makul zeminini bulmaktır. Değişimi, keyfi ve rastlantısal bir durum olmaktan çıkarıp, hayata anlam, değer ve güç katan bilinçli bir eyleme dönüştüren şey, işte bu dürüst zihinsel faaliyetti. Sıddık hoca bir keresinde yazdığı ve konuştuğu her konuda, aslında kendi geçmişindeki doğruları sabitleme ve yanlışları düzeltme çabası içinde olduğunu ve ümmetin bir ferdi olarak kendi kişisel menkıbemiz üzerinden, büyük toplumsal ve tarihsel problemleri haritalayabileceğimizi, kendimize söz geçiremezsek başkalarına söyleyecek bir sözümüzün de olamayacağını dile getirirdi. Hatırladıkça beni güldüren ve düşündürdüren bir göndermesi vardır dostumun: Bazı ilahiyatçılar İslam ile ilgili

problemleri ele alırken kendilerini o kadar yüksek ve ilgisiz bir konuma yerleştireyorlardı ki!... Sanki bu coğrafyanın çocuğu değil de uzaydan gelmiş bir yabancı ve hatta oryantalistlerde bile rastlanmayan bir soğuk duruş içinde İslam'ın sorunlarını konuşuyorlardı. Bu gibiler için 'dostum bu arkadaşlar, orada yoklarmış ve hiç olmamışlar gibi yapıyorlar. Ama kusura bakmasınlar, hepimiz oradaydık ve hepiniz oradaydınız!..' derdi.

Dostluğun, profesyonel anlam ve düzeyde olmasa da hayatın gerektirdiği düzeyde bir entelektüelizmi içerecek derecede gelişmesi doğasının bir gereğidir. Her dostluk, hakikat ve anlam arayışına dair ileri düzeyde bir yolculuk imkânını bünyesinde taşır. Ancak bu aşamaya ulaşamadığında ya yozlaşır ya da kendi kendini imhâ eder. İnsan; kendini yenilemek, eski düşünce ve davranış alışkanlıklarını gözden geçirmek, bunlar arasında bir eleme yapmak ve korunması gerekenlerle yola devam etmek zorunda olan bir yolcudur. Edinilmiş ve içselleştirilmiş bir alışkanlık, insanın kişiliğinin bir parçası haline geldiği ve giderek vazgeçilmez kılındığı için, elenmeleri ve hatta sağlıklı bir değerlendirmeden geçirilmeleri zordur. Sürekli olarak kendini doğrularak ve onaylayarak yaşama eğiliminde olan insan kötü, çirkin ve zararlı olsa da inanç, düşünce ve davranışlarını değiştirmekte zorlanır. Bunun için dışsal bir göze, sese ve akla ihtiyaç vardır. Zâhirimiz kadar bâtınımıza, resmî duruşumuzun yanında sivil ve mahrem özelliklerimize de vâkıf olan duygusal ve zihinsel açılardan güvenilir bir dost, davranışlarımız ve niyetlerimizi az çok tanıyan, sadece bir anımızı değil hikâyemizin tümünü ya da önemli dönemlerini bilen bir yoldaş bu kritik işi yerine getirebilir. Hakikati görme ve itiraf etme erdemi, yenileme isteğimizi gören, teşvik eden, ona eşlik eden bir dostun varlığında kendini aldatma olmaktan çıkıp nesnel ve rasyonel bir kazanıma dönüşebilir. Daima onaylayan ya da aksine uzak mesafeden yabancı gibi bakan birinin bu süreçte yeri ve katkısı olamaz. Çünkü zihinsel değişim sadece bilişsel/kognitif bir süreç değil, duyguların da eşlik ettiği kapsamlı varoluşsal bir deneyimdir. Bu nedenle bir eylem, söylem ya da davranışın yanlış ve kötü olduğunu fark etmek, onu terk etmek için kesinlikle yeterli değildir. Kişisel paradigmanın duygusal örüntüsü, zihinsel devinimlerden daha dirençli ve güçlü olduğundan, akıldışı dünyadaki bariyerleri kaldırma cesaret ve arzusunu sergilendiği dostluk iklimi zorunludur.

Siddık Korkmaz ile aramızdaki dostluğu canlı tutan şey, benliğin kendini aşma ve yenilenmeye duyduğu ihtiyacın görüldüğü ve karşılandığı güven dolu bir zemin ve aşamaya ulaşılmış olmasıydı. Bu, insanın hayatında elde edeceği en büyük nimetlerden birisidir. Özellikle Orta Doğu ve Asya'nın kimlik, değer, toplumsal ve bireysel değişim, dinî/ideolojik/mezhebî gerilimlerle dolu dünyasında yaşayan akademisyenler, özellikle de coğrafyamızın sıcak gündemini oluşturan din-toplum-siyaset konularında çalışan ilahiyatçılar için paha biçilmez bir kazanımdır. Tek başına bireysel çabalarla elde edilemeyecek olan ve dinî-toplumsal grupların, benliği kendisi ile baş başa bırakmayan boğucu ve kontrolcü ortamında erişimi mümkün olmayan mahrem, hassas ve kırılğan bir deneyimdir bu.

3. Dostluk ve Akıldışılık

Biraz tuhaf gelecek ancak dostluğu başlatan ve mümkün kılan şeyler, rasyonel ya da duyulur dünyaya ait nedenler olsa da, ona sonsuzluk boyutu katan ve ebedileştiren etkenler akli ve duyuları aşan şeylerdir. Dostluk tam da bunlar sayesinde derinlik ve süreklilik kazanır. Dostluğun akla dayalı olduğu ya da olması gerektiği düşüncesi, dostluk hakkında yazılan felsefe metinlerinin bir kıskırtması olabilir.

Dostluk hiç şaşmaksızın ve daima rasyonalite üzerinden gitmek zorunda olan bir şey değildir. Mantığa dayalı dostluklardan söz edenler bile belirli bir süre sonra dostluğun, mantığı aşan ancak ona aykırı olmayan boyutlar kazanarak daha ileri ve sağlam bir aşamaya geçtiğini ve hatta geçmesi gerektiğini söylerler. Birlikte zaman geçirirken, birbirini sadece tanımakla kalmayıp etkileyip dönüştürürken, olaylar ve eşya hakkında paylaşımlarda bulunurken ince ince örülen ve akli, duyguları, sezgiyi içine alan kapsamlı bir ontolojik bağ kurulur. Bu bakımdan dostlar sadece düşüncelerini değil cezibelerini de birbirleri ile paylaşırlar. Dahası dostluğun ileri aşamalarından biri, akla ve mantığa dayalı düşüncelerinin yanında beğeni, özlem, kaygı ve zuhuratlarını da korkusuz ve hesapsız biçimde konuşabilmeleridir.

Siddik Korkmaz dostumun şaşırtıcı derecede mütevekkil bir yanı vardı. Birlikte yaptığımız seyahatlerde bunu yakından gördüm. Bilimsel bir toplantıya katılmak için Kudüs'e gittiğimizi hatırlıyorum. O dönemde Türkiye-İsrail ilişkileri hayli gergindi. Türkiye'den İsrail'e giriş yapanlar çeşitli sorunlarla karşılaşılıyor ve hatta saatler ve günler süren sıkıntılar yaşıyorlardı. Bu yüzden bazı katılımcılar, pasaportlarında İsrail ile sorun yaşayan ülkelere giriş yaptıklarına dair onaylar yer aldığı için seyahatlerini iptal etmişlerdi. Siddik hoca da bir süre önce İran'a gitmişti. Ancak en küçük bir tedirginlik belirtisi göstermeden seyahatine devam etti. Kudüs'e uçakla indiğimizde pasaport kontrol noktasından geçmeye başladık. İsraili yetkililer bizimle beraber gelen bazı yolcuları saatlerce bekletip sorguladılar. Benzer sıkıntıları ona da yaşatacaklarını düşünüp kaygılanıyordum. Pasaport kontrolden geçişimi yapıp dostumu beklemeye başladım. Geçiş sırasında hemen arkamdaydı. Kısa sürede çıkıp yanıma geldi. Şaşırdım ve sevindim. Sorun çıkıp çıkmadığını sordum. Rahat bir tavırla "Hocam Allah dostları için korku ve hüznün yoktur!" diye cevap verdi. Pasaportta yer alan İran seyahati ile ilgili bilgilerini sormuşlar, o da kendisinin akademisyen olduğunu ve bilimsel bir toplantı için İran'da bulunduğunu söylemiş, yetkili kişi de sorun çıkarmadan geçişine izin vermişti.

Sadece bu olay değil hayatının diğer aşamalarında da Siddik hocayı karakterize eden nitelikler, sükûnet ve sabırdı. Normalde çoğu insanın telaş ya da öfkeye kapıldığı durumlarda sakinliğini ve metanetini korurdu. Ya da iç dünyasında yaşadıklarını dışarıya yansıtmazdı. Bunca yıllık dostluğumuzda kızdığını, sesini

yükselttiğini, ağzını bozduğunu, bir başkası hakkında kötü konuştuğunu hiç hatırlamıyorum. Aslında içe dönük ve kendisiyle savaşıyor bir kişiliğe sahipti ve bir sorun ile karşılaştığında hemen 'hocam biz nerede yanlış yaptık?' diye sorarak içsel sorgulamasını dile getirirdi.

Uzun süren dostluklar, kendilerine özgü bir tarih ve kıssalardan oluşan çok kıymetli bir özel gelenek oluştururlar. İnsan, biyolojik bir varlıktan öte kronolojik bir varlıktır. Yaşanmışlıkların paylaşıldığı, değerlendirildiği, tasnif edildiği ve yeniden tahkiye edildiği hasbî bir zemine ihtiyaç duyarız. Entelektüel derinlikten daha sahici başka bir şeyi ararız: Bu samimiyettir. Eleştirmeksizin ve kategorize etmeksizin anlatılanları konu edinemeyen ve çoğu zaman bilgiçlik taslamaya kaçan akademik sorgulamalar, samimi düşünüş ve yüzleşmeleri temin etmemektedir. İnsanız ve sürekli olarak bir yabancı gibi kendimize mesafe koyarak kimliğimizi, kültürümüzü ve değerlerimizi anlamaya çalışma modunda yaşayamayız. Kendi özümzeye ya da öz sandığımız şeye dönerek hakikat ve kimlik müzakeresi yapmak isteriz. İçe dönük bu müzakere sürecinin bir kendini aldatma pratiği ve tefekkür yanılmasına dönüşmemesi için, entelektüel gelişim aşamalarınıza tanık olan ve sahte onaylamalarla gönlünüzü hoş etmeye çalışmayacak kadar size saygı duyan ve değer veren özel bir referansınızın bulunması gerekir. Dostluk bu referanstır. Bu nedenle bir dostunuzu kaybettiğinizde geçmişinizin, özeleştirilerinizin ve özelemlerinizin yakın ve samimi bir tanığını, hayatınızın önemli bir referansını da kaybetmiş olursunuz. Dostun dosta şahit olması, amellerden çok ihlas ve imana dair bir şahitliktir. Amellerde aslanan niyet olduğuna göre, bir insanı amellerine indirgemek kadar yanlış bir şey olamaz. İnsan amel, davranış ve hatta sözlerinin ötesinde, gerçekleşmeyi bekleyen bir imkânlar ontolojisidir. Bir insanı tanımak, paradoksal olarak, yaptığı ve söylediği şeylere takılmayarak ötesine geçmeyi ve yapmayı, gerçekleştirmeyi arzu ettiği şeyleri yani niyetler dünyasını anlamaktır.

Bilimsel toplantı için gittiğimiz yerlerde kendimize uygun bir cafe bulup uzun sohbetler yapmak bizim geleneğimizdi. Böylesi sohbetler bir süre sonra gerçeküstü bir aşamaya ulaşır, yoğun ve denetimsiz göndermelerle dolu şatahat türünden emsalsiz ve çok keyifli diyaloglara dönüşürdü. Sohbet derinleştikçe türküler, şarkılar, romanlar, dinî metinler, filmler vs. kısaca her türden referansın havada uçtuğu sınırları belirsiz bir muhabbete, dostumun nitelemesiyle ise 'gâibten sesler korosu'na dönerdi ortam. Bu cezbe halinden çıkıp zâhirin kurallı, sistemli ve duvarlarla çevrili dünyasına geri dönmek zor olmasa da bir meseleydi. Bu tür durumlar için geliştirdiğimiz bir sloganımız vardı: 'Büyüülü gerçeküstü varlıklar dünyasında giriş câizdir. Ancak çıkış/dönüş yolunu bilmediği yere girmemeli insan.'

Uzun suskunluklar ustası olan dostumun daima düşünceli bir duruşu vardı. Bir topluluk içinde bulunduğu öne çıkmak ve dikkat çekmek gibi davranışlar sergilemezdi. Elbette tartışmalarımız olurdu. Ancak muhatabının sözünü

kesmez sakince dinlerdi. Onun en beğendiğim ve takdir ettiğim özelliği, ses tonunun güzelliğiydi. Zaman zaman ısrarımı geri çevirmez şiirler okurdu. İsmet Özel şiirlerini çok sever ve okurdu. Son seyahatlerimizden birinde ihtiyaç anında okumak üzere bir türküyü baştan sona ezberlemek konusunda anlaşmıştık. Birbirimizi teşvik sadedinde Fethi Gemuhluoğlu'nun gençlere yönelik bir serzenişinden mülhem, 'memleketi kurtarmaya çalışıyoruz, ama bir türküsünü bile baştan sona okuyamıyoruz. Böyle olmaz!' sözünü tekrar ederdik.

İzmir'de yaşıyor olmanın hakkını vermeye çalışan dostum, Ege ve Yunan Mitolojisi üzerine derin okumalar ve ilişkilendirmeler yapmaya başlamıştı. Son zamanlardaki konuşmalarımızda mutlaka bir mitsel olay ya da figür hakkında söz açar ve İslam düşüncesindeki karşılığının ne olabileceği üzerinde konuşurduk. İnsanın hakikat ve anlam arayışı sürecinde, daima rasyonel bir çizgi izlemediği, zaman hatta çoğunlukla akıldışı bir yörüngeye kayıverdiği, kendini aldatmayı besleyen gnostik ve mitik eğilimlerinin kimliğe galebe çaldığı, din düşüncemizde de bu olgunun kendini gösterdiği sonucuna varırdık. Şiilik araştırmalarında yoğunlaşan dostum zaten mitsel örüntünün yeterince farkındaydı. Ancak bunun şiilikle sınırlı olmadığına Sünnî kültürde de izlerinin bulunduğu, düşüncüyü rasyonelleştirme girişimlerine karşı direncin bu mitik unsurlardan geldiğinin altını çizerdik.

4. Dostluk ve İktidar

Birbirini yönetmeye çalışan insanlar arasındaki ilişkinin adı olsa olsa vesayet, tahakküm ya da manipülasyon olabilir. Yüzeydeki şirinliklere, pohpohlamalara, sahte itibar gösterişlerine rağmen taraflar ya da taraflardan biri diğerini ele geçirmeye çalışır. Bilinçli ya da bilinçsiz biçimde duygusal oyunlar oynayarak gizli bir krallık kurmaya çalışır. Burada mülkiyet edinme ve onu sağlama alma duygusu vardır. Erich Fromm'un sözünü ettiği sahip olma-olma paradigmaları bağlamında ele alındığında dostluğun, sahip olma'nın karşıtı olan olma zemininde gerçekleştiği fark edilir. Zira sahip olma, mülkiyetine dahil etme, kullanma, egemenlik kurma türünden tutum ve eğilimler, dostluğu kuran ve yücelten değerlerle taban tabana zıttır. Kısacası Sıddık dostum hiyerarşik ilişkilere yatkın bir kişiliğe sahip değildi. Onun tarzı daha çok göze batmayan, mütevazı, sakin ve sivil ilişkilerle örülü ve az sayıda dostla anlamlandırılmış bir hayat sürmekti. Bu nedenle dekanlık teklifi aldığı anda ilk istişare ettiği kişi olarak çekincelerimi dile getirdim.

Konya'dan İzmir'e gidip yerleşmek ve İlahiyat Fakültesi dekanlığı görevini üstlenmek Sıddık hoca için radikal bir değişiklik idi. Doktora sonrası süreçte akademik unvanları teker teker kazanmış ve artık büyük ve zahiri hedefler tükenmişti. Sempozyumlar ve panellerin yanı sıra kitap ve makaleler de yayınlamaya devam eden dostum, daha çok okumalara kendini vermişti. Önceden ondan daha hızlı ve çok okuduğumu söyleyerek onu teşvik ediyor ve

sürekli yeni kitap önerilerinde bulunuyorken, bu kez atağa geçen o olmuştu. Aramızda adı konmamış bir dostluk rekabeti vardı bu konuda. Birkaç günde yaptığımız telefon görüşmelerinin konusunu çoğunlukla yeni okumalar oluşturmaktaydı. Hayatında görünür bir yenilik yapma çabası içine girmişti, ancak bunun tam olarak ne olacağı konusunda bir muğlaklık yaşamaktaydı. Bu nedenle İzmir ve dekanlık teklifi bir paket olarak gelince, heyecanlanmıştı. Belki de aradığı değişim için bu teklif bir imkân, bir kapı idi. Bu düşünce ve beklentilerle Kâtip Çelebi Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dekanlığı'nı kabul etti ve İzmir'de görevine başladı.

İdareciliğin duygusal yükünün dostuma biraz ağır geldiğini hissettim. Konuşmalarında o eski sükûnet sanki azalmış gibiydi. O nedenle idarecilikten sıkıldığı zaman fırsat buldukça görüşürdük. En pratik görüşme yöntemi telefon konuşmalarımızdı. Ayrıca pandemi sonrasında birkaç kez toplantılara birlikte katılma imkânı bulduk. Akademide yöneticilik deneyimlerinden hareket ederek ve bolca örneklendirerek dostumla bildiğim stratejileri paylaşmaya çalışıyordum. Yapmak istediği güzel düşünceleri ve gerçekleştirmeyi hedeflediği değerli projeleri vardı. Her şeyi gören ve bilen dominant bir yönetici olmaktan çok, öğrenmeye açık bir yönetişim sergilemeye çalıştığını söylerdi.

Sonuç

Siddik Korkmaz hoca ile entelektüel dostluğumuz, Kelam-İslam Mezhepleri Tarihi disiplinlerinin yakınlığının doğurduğu akademik ilişkilerin ötesine uzanan, hakkı verilmiş, anlam ve değer arayışları, kendini tanıma ve yenileme ile kıymetlendirilmiş bitmeyecek olan bir yoldaşlıktı. Onun kişiliğinin ve paylaştıklarımızın bendeki izleri asla silinmeyecek. Bu dostluğun sınırları, dünya hayatının dar kalıplarına sığdırılmayacak kadar geniş, derin ve sürekli kalmaya devam edecektir. Karşılıklı saygı ve sevgi, emek, yeni keşif ve açılımlarla dolu yolculuğumuz bende daima yaşayacaktır. Karşılıklı saygı, özen ve emek ile inşâ edilen ve sonsuzluğa uzanan bir yolculuğun anlam ve değerini hakkıyla yazıya dökebildiğimi sanmıyorum. Bu yazıyı sonlandırırken bile hatırıma düşen çok güzel anılar ve düşünceler oluyor. Belki de sonlandırılmamış ve sonlandırılmayacak olması, dünya hayatını çekilir kılan, entelektüel olduğu kadar mitik ve mistik uzanımlar da taşıyan bu müstesna yolculuğun bir özelliğidir. Her şeyi gören ve bilen gerçek Dost 'bittî' demeden bitmeyecek bir serüvendir bu. Dünyada kurulan dostlukları, varlığının ve rahmetinin delili kılan Dost, daha ötesi için işaretlerini göstermektedir. Cennette karşılıklı oturarak eski günlerimizi anacağımız, birlikte güleceğimiz keyifli sohbetler ümidi ve duası ile şimdilik hoşçakal değerli dostum diyor, kendisini sevgi ve saygıyla selamlıyorum.

Kaynakça

Evkuran, Mehmet. "Bir Bilim Adamının Entelektüel Mücadelesi- Hasan Onat'ın Bilimsel ve Entelektüel Kişiliği Üzerine-". *e-Makalat Dergisi*. 14/1 (Bahar 2021): 445-474.

Korkmaz, Siddik. "Hasan Onat'ın Şiilik Araştırmaları Üzerine Değerlendirmeler". *e-Makalat Dergisi*. 14/1 (Bahar 2021): 264-280.

Korkmaz, Siddik. *Türklerin İslam Dünyasına Katkıları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Sıddık Korkmaz'ın Akademik Çalışmalarına Dair Bir Değerlendirme

Öz: Prof. Dr. Sıddık Korkmaz; araştırmacı yönüyle ve bilimsel çalışmalarıyla İslam Mezhepler Tarihçiliği açısından kayda değer bir yere sahiptir. Korkmaz, uzmanlık alanı olan İslam Mezhepleri Tarihi alanında Şiiilik, Alevilik, Mâtürîdîlik mezheplerine dair çalışmalarıyla çok yönlü bir bilim adamı olma vasfına sahiptir. Başta Şiiilik ve Mâtürîdîlik olmak üzere İslam Düşünce ekolleri diyebileceğim İslam Mezheplerine dair çalışmaları onu İslam Mezhepleri Tarihi alanında öne çıkarmış ve yeni yaklaşımlara kapı aralamıştır. Hasan Onat, Kur'an, Sünnet ve Müslümanların on dört asırlık birlikleri gibi ortak bir kaynağa sahip olan İslami ilimlerin her birinin sahih bilgiye ulaşmak konusunda disiplinler arası işbirliği içerisinde çalışması gerektiğini savunmuştur. O, İslam dünyasının terakkisini de kurumsallaşmış kadim İslam düşünce geleneklerinin yeniden yorumlanması gerektiği husus onun temel odak noktalarından birini oluşturur. Bilhassa Şiiilik alanında tarihsel sürecin açık bir şekilde ortaya konarak bilimsel açıdan incelenmesi gerektiğine inanır. Bu anlamda Abdullah b. Sebe ve Şiiliğe dair çalışmaları önem arz eder. O bu çalışmasıyla Şiiiliğin kökenine dair tartışmaların daha sağlıklı bir zeminde yürütülebilmesi noktasında önemsenmesi gereken tespitlerde bulunmuştur. Ona göre geçmişte yaşanan olaylar anlaşılardan şimdinin ve geleceğin anlaşılması mümkün değildir. Ona göre İslam Mezhepleri Tarihi disiplini, hem metodik açıdan hem de konunun tarihsel arka planının incelenmesi özel olarak Şiiiliğin, genel olarak da İslam düşüncesi tarihinin aydınlatılabilmesi noktasında en fazla pay sahibi olmayı hak eder. Bu makale Sıddık Korkmaz'ın akademik çalışmaları ve akademik alana katkılarını analitik bir şekilde ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sıddık Korkmaz, İslam Mezhepleri Tarihi, Şiiilik, Mâtürîdîlik, Alevilik.

Ömer Faruk
TEBER* 

Muzaffer
TAN** 

A Consideration on the Academic Studies of Sıddık Korkmaz

Abstract: Sıddık Korkmaz has a remarkable place in the History of Islamic Sects with his research and scholarly studies. Korkmaz has the qualifications of being a versatile scientist with his studies on Shiism, Alawism and al-Mâtürîdisects in the field of History of Islamic Sects, which is his area of expertise. His studies on Islamic Sects, especially Shiism and Mâtürîdism, brought him to the fore in the field of History of Islamic Sects and opened the door to new approaches. Korkmaz argued that each of the Islamic sciences, which have a common source such as the Quran, the Sunnah and the fourteen centuries-old accumulation of Muslims should work in interdisciplinary cooperation to reach authentic knowledge. It is one of his main focus points that the ancient traditions of Islamic thought, which have institutionalized the progress of the Islamic world, should be reinterpreted. He believes that the historical process, especially in the field of Shiism, should be clearly revealed and examined scientifically. In this sense, Abdullah b. Saba and his studies on Shiism are important. With this work, he made some observations that should be taken into consideration in order to carry out the discussions on the origin of Shiism on a healthier ground. According to him, it is not possible to understand the present and the future without understanding the events in the past. According to him, the discipline of History of Islamic Sects deserves to have the highest share in terms of being able to examine the historical background of the subject, both from a methodical point of view, and to enlighten the history of Islamic thought in general and Shiism in particular. This article will analyze Sıddık Korkmaz's academic studies and his contributions to the academic field in an analytical way.

Keywords: Sıddık Korkmaz, History of Islamic Sects, Shiism, Maturidism, Alevism.

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. E-posta: omerfarukteber@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3126-3802.

** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. E-posta: tanmuzaffer@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0001-69690618.

Giriş

Bu yazıda, ülkemizin alanında önemli bilim adamlarından olup elim bir trafik kazası sonucu erken yaşta aramızdan ayrılan Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ın başta Şîilik, Mâtürîdîlik ve Alevîlik olmak üzere yaptığı çalışmaların akademik anlamda yeri ve önemi ele alınacaktır. Söz konusu çalışmaları geniş bir düşünce yelpazesini ihtiva etmektedir. Korkmaz'ın çalışmalarına bakıldığında İslam düşüncesini bütüncül bir perspektifle anlamaya yönelik çabası hemen dikkat çeker. Şîilik, Mâtürîdîlik, Alevîlik, Kızılbaşlık, Vehhabîlik gibi klasik İslam düşüncesine dair çalışmalarının yanında Müslümanların aktüel sorunlarına çözüm arayışı, modernitenin dayattığı problemler onun üzerinde kafa yorduğu meseleler arasında yer alır. Bu konulardaki araştırmalarında akademik duruşundan taviz vermeyerek meselelere objektif yaklaştığı görülür. Sıddık Korkmaz'ın Türkiye'de fazlasıyla ihtiyaç duyulan akademik hassasiyeti çalışmalarına titizlikle yansıtmış, kendisi toplumun problemlerini görmezlikten gelmeyip sahadaki sorunlara çözüm arayışına girerek farklı ve özgün bir ilim adamı olma kimliğini sergilemiştir.

Aşağıda Sıddık Korkmaz hocanın çalışmaları kendi içinde tasnif edilerek değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

1. Kitaplar

1.1. *Şîa'nın Oluşumu Hz Ali'nin Vasîliği Düşüncesi* İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Eser, üç bölüm, sonuç ve eklerden oluşmuştur. Birinci bölümde Hz. Peygamber'den önce Mekke toplumunun yaşadığı sosyo-kültürel ortamın tahlili yapılmıştır. Burada Şîa ekolünün temel ve kesin bir inanç esası olarak kabul ettiği Ali'nin vasîliği düşüncesini dinî ve akfî kanıtlarla temellendirilmeye çalışılmıştır. Vesayet düşüncesi gibi Şîa için önemli bir konuyu ele aldığı eserde Korkmaz, konunun teorik ve teolojik analizini titiz bir çalışma ile ortaya koymuştur. İkinci bölümde Şîilik araştırmalarının odak noktasını Hz. Ali'nin vasîliği probleminin oluşturduğu vasîlik düşüncesinin Emevîler dönemindeki tezahürleri araştırılmış, bu düşünceyi oluşturan kavramlar açıklanmıştır. Vasîlik düşüncesinin Abbasîler dönemindeki tezahürleri ise izleyen bölümde ele alınmış, tarihsel akış içerisinde vesayet düşüncesinin ilk kez ne zaman oluştuğu ve hangi aşamalardan geçerek olgunlaştığı konu edinilmiştir. Korkmaz, oldukça özgün bir yaklaşımla Emevîler ve ardından gelen Abbasîler dönemlerinde bu düşüncenin izlerini sürmüş, çok değerli sonuçlara referanslarla yer vermiştir. Eserde ayrıca konunun daha iyi anlaşılması bakımından Şîi literatürden bazı önemli seçme metinler eklenmiştir. Bu metinlerin verilerek Şîi resmi inancın bizzat kendi kaynaklarından yansıtılmasının sağlanması, eserde izlenen bilimsel yönleme uygun düşmektedir.

Korkmaz, Müslümanlar için vasilik düşüncesinin yeni bir iddia olmasının ve İslâm'dan sonra Talibî aile fertleri tarafından benimsenmesinin en dikkat çekici kanıtlarından birisinin, câhiliyye dönemi Arap toplumunda da böyle bir zihniyet gelişimin olmaması üzerinde durmuştur. Bu çalışmanın önemli bir yönünü ise Korkmaz'ın vasilik anlayışına meşruiyet kazandırma çabalarını görmesidir. Buna göre yazarın, Hz. Peygamber veya Hz. Ali dönemlerine İslâm öncesinden bir kısım mitolojik hususları taşımak ve bu unsurlara deliller üretmek için vasiliğin teorik temeli ve dini zeminini oluşturmak üzere Kur'ân'dan bazı ayetlerin, metnin bağlamından koparılarak bu düşünceye İslâm'da yer bulma gayretlerinin tespiti dikkate değer bulgulardır.

İslâm düşünce geleneğinin çağdaş araştırmacılar tarafından yorumlanması çabasına bu eseriyle son derece önemli bir katkı sunan Korkmaz, sonuçta Şia için bir inanç unsuru haline gelen vasiliğin tarihsel serencamını ortaya koymuş, bu inanç unsurunun Hz. Ali'nin Peygamberin vefatında üstlenmiş olduğu misyonun bir itikat unsuru olarak Şia mütekellimleri tarafından anakronik bir şekilde imamet anlayışına paralel bir inanç unsuru haline dönüştürülmüş olduğunu tespit etmiştir.

1.2. Alevilik Bektaşilik Geleneği ve İslam İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Alevilik ve Bektâşilik konusunda gerek ilk elden kaynaklara dayalı araştırmalar ve gerekse de saha araştırmaları hem akademisyenler ve hem de popüler tarihçiler tarafından oldukça ilgi görüp yayımlanma imkânı bulmuştur. Bu meseleyi ele alan mütevazı çalışmalardan birisi de Sıddık Korkmaz tarafından yapılan 2016 yılında İstanbul'da İz Yayıncılık aracılığı ile bilim dünyasına kazandırılmış olan eserdir. Bu çalışmanın, Korkmaz'ın Alevî-Bektâşî literatürüne girmiş daha önceden yazmış olduğu makale ve sempozyum bildirilerinin bir derlemesi mahiyetinde olduğu söylenebilir. İz yayınlarından çıkan kitapta yalın bir dil üslubu kullanılmış, okuyucu tarafından yorulmadan okunabilen bir özelliğe kavuşturulmuştur. Eser, bir önsöz ve iki bölümden oluşmuş eserin önsözünde Korkmaz, bu derlemeyi yapmaktaki amacının özellikle siyasi çevreler tarafından istismar konusu yapılan Alevilik konusunun akademik çevrelerce öz kaynaklarından istifade edilerek ele alınmasını teklif etmiştir.

Konu İslam mezhepler tarihi alanına girmekle birlikte yaşayan bir inanç sistemi olması bakımından Alevilik-Bektaşilik sosyal bilimler alanında çalışan pek çok akademisyenin ve araştırmacının ilgilendiği çok boyutlu bir tartışma alanıdır. Hocamız, bilimsel yöntemler üzerine inşa edilmiş olan bu eserin Alevilik-Bektaşilik geleneğinin tarihsel ve teolojik alt yapısını incelemiştir.

Kitabın ilk bölümünde öncelikle Türkiye'deki din ve mezhep olgusunun kültürel

zeminini incelemiştir. Bu bölümde Korkmaz, İslam dini açısından mezhepleşme ve mezhebi kimlikler konusuna nasıl yaklaşılması gerektiğine dair metodoloji ortaya koymaya çalışmıştır. Burada ayrıca bilimsel yaklaşımları olumsuz etkileyen mezhepçilik sorununa eleştirel yaklaşmış ve bilimsel yaklaşımın temel ilkelerine dair öneriler geliştirmiştir. Bu doğrultuda da bizatihi anlamı barış olan İslam dininin sevgi, kardeşlik ve saygı kültürü temelinde gönülleri aydınlatan bir din olduğunu vurgulamıştır.

Korkmaz, ikinci bölümde ise Alevilik-Bektaşılık inancının İslam dini ile inanç esasları açısından ilişkisine ayrılmış; Bektâşî geleneğinin temel referanslarından biri olan Hacı Bektaş Velî'nin öğretisinin teolojik analizini yapmıştır. Bu noktada Bektâşilik inanç, ahlak ve kültürünün tamamen İslam'ın temel inanç esaslarına dayandığı gerçeğini klasik akait kitapları ile mukayese yaparak icmalî iman olarak tanımlanan Allah inancı, peygamber sevgisi ve ahiret inancı gibi hususları başarılı bir şekilde ortaya koymuştur.

Yine geleneğim önemli kaynaklarından biri olan Şeyh Safiyüddin'in *Buyruk* adlı eserini ele almış ve Alevi-Bektaşî inanç sistemi açısından eseri analiz etmiştir. Son bölüm ise Alevilik-Bektaşilik kimliğinin güncel sorunlarına ayrılmıştır. Korkmaz, siyasî yaklaşımlara da konu olan Alevilik-Bektaşiliğin dinsel statüsü, Diyanet, zorunlu din eğitimi, kaynakların tespiti konularını incelemiş ve birlikte yaşamaya dair çözüm önerileri sunmuştur.

1.3. İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik üzerine yapılan çalışmalarda son dönemlerde belirgin bir artış görülmektedir. Konu özellikle Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi alanına girmektedir. Yazar uzmanlık alanına giren ve güncel boyuta sahip olan Mâtürîdîlik konusuna eğilmiştir. Eserde Ehl-i Sünnet ekolünün önemli isimlerinden birisi olan Mâtürîdî'nin, kendi ekolünü savunmak ve diğer ekolleri eleştirmek adına sergilediği çabalar analiz edilmiştir. Mâtürîdî, Mutezile ve Şîîlik başta olmak üzere Ehl-i Sünnet geleneğine bağlı kelamcılar gibi ekolün sürekli mücadele ettiği ekollerden önde gelenleri ile polemik içine girmiştir. Korkmaz, Mâtürîdî'nin diğer ekollere nasıl yaklaştığı ve ne tür eleştiriler yönelttiği üzerinde durmuştur. Bunu yaparken Mâtürîdî'nin kelam alanındaki tanınmış eseri olan *Kitâbü't-Tevhîd*'i temel alarak onun Şîîlik, Mutezile, Selefilik hakkındaki görüşlerini daha doğrusu eleştirilerini analiz etmiştir. Eserde ayrı bölümler halinde Mâtürîdî'nin Şia ve Ehl-i Hadis ekollerine yönelik eleştirileri incelenmiş, düşünürün zihniyet dünyasının temel unsurları tanıtılmış ve bu bilgiler ekseninde Ehl-i Sünnet ekolünün Mâtürîdîlik bağlamında nasıl anlaşılması gerektiğine dair çözüm önerileri sunulmuştur.

Korkmaz, eserinde söylem analizi ve metin incelemesi yöntemlerinin karşılaştırmayı kullanmıştır. Aynı zamanda inançların oluşumda etkili olan bağlam (coğrafya, kültür, siyaset vb.) unsuruna ve tarihsel akışın anlaşılmasına önem vermiştir. Konuyu ele alırken mezhepleri konu alan diğer bir İslami disiplin olan kelim ilminin verilerinden, kadim kelim tartışmalarından ve kavramlarından da yararlanmışır. Ulaştığı sonuçlar Mâtürîdî'nin düşünce dünyasının temel ilke ve değerlerini ve sınırlarını ortaya koyması bakımından son derece açıklayıcı ve ilham vericidir.

1.4. *Nasihatnâme* İz Yayıncılık, 2019

Yazarın Davut Hacizâde ile birlikte gerçekleştirdiği ortak kitap çalışmasıdır. Eser Ehl-i Sünnet ekolünün önemli temsilcilerinden Mâtürîdî'ye nispet edilen ve ahlâkî öğütlerinden oluşan bir çalışmadır. Farsça aslından tercüme edilen eserin orijinal adı *Pendnâme*'dir. Kitabın girişinde eser hakkında bilgiler verilmiş, eserin baskıları ve Mâtürîdî'ye aidiyeti konusunda ileri sürülen görüşler değerlendirilmiştir. Ardından on bölüm halinde yazılmış olan eserin aslı ve Türkçe çevirisi verilmiştir.

1.5. *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi* Araştırma Yayınları, 2016.

İbn Sebe ve Sebeiyye, Şîlik araştırmalarında en temel konular arasında yer almaktadır. Şia'nın doğuşu ve temel inançlarının oluşup gelişmesinde en çok gönderme yapılan isim İbn Sebe'dir. Bu gizemli kişiliğe nispetle de Sebeiyye adında bir akımın varlığında da mezhepler tarihi eserlerinde söz edilmektedir. Korkmaz, bu konuya yoğunlaştığı eserinde öncelikle tarihsel bilgilere dayanarak İbn Sebe'nin portresini ve faaliyetlerini ortaya koymuş, ardından onun hakkında öne sürülen görüşlerin eleştirel bir değerlendirmesini yapmıştır. İslam toplumunda ilk kaotik olayların ortaya çıkmasında ve Şî görüşlerin oluşmasında ona atfedilen rolü sorgulayarak tarih felsefesi açısından değerlendirmeler yapmıştır. İbn Sebe figürünün abartılmasının İslam tarihinde yaşanan ilk krizlerin ve özeld de Şîlik ekolünün gelişmesinin anlaşılmasında oynadığı yanıltıcı etkilere dikkat çekmiş, daha gerçekçi bir tarih okumasının gerekliliğini öne sürmüştür.

1.6. *Küreselleşme ve Dinî Değerler* Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2019.

Korkmaz, bu eserinde küreselleşen dünyada dinî değerlerin durumunu ve dinî kimliklerin yaşadığı sorunları incelemiştir. Kitapta tarih boyunca ve günümüzde

İslam'daki farklılaşmaları ve bu farklı din anlayışlarını kimlik, mezhep ve siyaset kavramları ekseninde ele alınmış, değer kavramı ve değer sorunları üzerinde durulmuş, beklentiler, gerçekler ve uyumsuzluklar tartışılmıştır. Avrupa'da İslam'ın temsili ve kültür-medeniyet ilişkilerinin incelendiği bölümde kültür-medeniyet kavramları arasındaki ilişki ve farklılıklar analiz edilmiştir. Ayrıca İslamofobi, kadın, diğer dinlerle ilişkiler gibi aktüel konular tartışılmıştır. Korkmaz, İslamofobi konusuna içsel ve dışsal etkenler bağlamında yaklaşmış, kadın ve aile, diğer dinlerle ilişkiler konusunda yaşanan sorunların salt dinsel açıdan ele alınmasına karşı çıkararak kültürel boyuta dikkat çekmiştir. Türkiye bağlamında kimlik ve değerlerin incelendiği bölümde dinî grup ve cemaatler, şehir kültürü, geçmiş ve gelecek arasındaki ilişkiler üzerinden dinî değerler ve kimlik konusu tartışılmıştır. Son bölümde ise daha çok çözüm önerileri geliştirilmiştir. Bu bağlamda peygamberin algılanmasına dair yaklaşımlar, peygamberin farklı açılardan temsil ettiği etik ve sosyal değerler, üstlendiği roller ve tüm bunlardan ortaya çıkan değerler temellendirilmeye çalışılmıştır. Son olarak dinsel ayrışmalarla baş etme bağlamında dinî ayrışmaların kaçınılmaz olduğu ancak bunun toplumsal ve bireysel açılardan yıkıcı olmasının önüne geçmek için dinin anlam ve amacının nasıl algılanması gerektiği üzerinde durulmuştur.

1.7. Karizma Dindarlığı-Şiilik Üzerine Araştırmalar Fecr Yayınevi, 2019.

Korkmaz'ın Şiilik üzerine yazdığı ve kitap olarak yayınlanan bir çalışmasıdır. Eserde kuruluşu, kökenleri, gelişimi ve yapısal dönüşümü açılarından Şiilik ekolü analiz edilmiştir. Birinci bölümde Şia'nın kuruluşuna dair genel geçer iddialar arasında yer alan ortak bir figür olan Abdullah İbn Sebe üzerinde yoğunlaşmıştır. Şiî ve Sünnî kaynaklarda İbn Sebe'ye dair bilgiler ve yaklaşımlar ayrı ayrı ele alınmış, tarihsel ve teolojik açılardan İbn Sebe ve ona atfedilen olumlu-olumsuz nitelikler tartışılmıştır. Eserin ikinci bölümü, Şia mezhebinin teşekkül dönemi hakkında bilgi veren makalelerden oluşmaktadır. Şia açısından önemli bir metin olan ve Hz. Ali'nin hikmet, söz, nasihat ve konuşmalarının derlendiği *Nehcu'l-Belâğa* adlı eseri, otantikliği ve içeriği açısından incelenmiştir. Bölümde yer alan bir ve ikinci başlıklar en genel anlamda bu eser üzerinde yoğunlaşmış, üçüncü başlık ise mezhep açısından saygın bir karakter olan Veysel Karanî'yi konu edinmiştir. Böyle bir şahsiyetin gerçekten var olup olmadığı bir yana Şiilik açısından nasıl algılandığı konusu araştırılmıştır. Kitabın üçüncü bölümü, İmâmiyye ile birlikte Şiî mezheplerin diğer mezheplere nasıl baktıklarını, daha ağırlıklı olarak da diğer mezheplerin Şia'yı nasıl algıladığı incelenmiştir. Ehl-i Sünnet'in kendi adıyla anılan önemli bir kolunun kurucusu olan İmam Mâtürîdî'nin bu mezhebe yöneltmiş olduğu eleştiriler, bölümün birinci başlığını oluşturmaktadır. Ehl-i Sünnet'in diğer ekolü Eşarîliğin kurucu

figürü İmam Eş'arî'nin Şia'ya bakışı bölümün ikinci konusudur. Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin kuruluşunda emeği geçen Muhammed TavîT Tancî'nin Şîlik hakkındaki değerlendirmeleri ise bölümün üçüncü başlığında yer almaktadır. Konuların akışı bakımından Şîliğin İslam düşüncesi içindeki yerini konu alan çalışmalar, dördüncü bölümde değerlendirilmiştir. Mezhep kavramı üzerinde durulmuş, mezhep kavramına yönelik yaklaşımlar incelenmiş, mezhepsizlik söylemi tartışılmış ve Şîliğin siyaset anlayışı incelenmiştir.

2. Makaleleri

Sıddık Korkmaz'ın uzmanlık alanı ile ilgili özgün makale çalışmaları pek çok ilmi dergide, popüler nitelikte yayınlanan mecmualarda yer almıştır. Konularına göre incelendiğinde, İslâm Mezhepleri Tarihi ve Kelam alanı ile ilgili olan insan fiillerinin yaratılması hakkında Anadolu coğrafyasında okutulan ve Matürîdî bakış açısı ile yazılan bir risalenin incelenmesi, Said Nursî'nin selef anlayışı ve Vehhâbilik eleştirisi, Alevî-Bektaşî geleneğinin temel referansları arasında sayılan Şeyh Safiyüddin Buyruğu'nun teolojik açıdan içerik analizi, Matürîdî öğretisi ile Ahmet Yesevî düşüncesi arasındaki ilişkilerin araştırılması, yine Alevî-Bektaşî düşüncesinin temel figürü olan Hacı Bektaş Velî'nin öğretilerindeki inanç öğelerinin incelenmesi, ayrıca İngilizce olarak İbn Sebe ve tarihsel-teolojik imajı üzerine değerlendirme çalışmalarının öne çıktığı görülmektedir.

Sıddık Korkmaz makalelerinde genellikle İslâm Mezhepleri Tarihi ve çağdaş dini akımlar ile ilgili tematik alanlara yoğunlaşmış, ilahiyat bağlamında özellikle de günümüzde islâmîyât problemleri içerisinde ele alınan ve aynı zamanda da geleneksel literatürde yer alan konuları, yapısal, mukayeseli ve eleştirel yaklaşımlarla ele almıştır. Aşağıda ulusal ve uluslararası dergilerde Türkçe ve İngilizce yayımlanan makaleleri tarihsel kronoloji ile verilmiştir:

"İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hayatı ve Eserleri", *Dinî Araştırmalar*, IV/10, s. 89-120. (2001).

"İslâm Mezhepleri Tarihinde Metodoloji Problemi Toplantısı Üzerine", *Dinî Araştırmalar*, VI/18, s. 285-292, (2004).

"Said Nursî'nin Selef Anlayışı ve Vehhâbilik Eleştirisi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, IX/3, s. 277-292, (2009).

"Two Images of Ibn Saba in the Historical and Heresiographical Literature", *Journal of Islamic Research*, 3(1), 243-262. (2010).

"Şeyh Safiyeddin Erdebilî Buyruğu'nun Muhtevası Üzerine Bir İnceleme", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/1, s. 101-113, (2009).

"Hacı Bektaş Öğretisinde İtikadî Unsurların Menşei". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S.59, 119-134. (2011).

"Erken Dönem Şia'sı Nasıl Mezhebe Dönüştü", *Istem, İslâm San'at, Tarih*,

Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, IX/18, s. 289-3119, (2011).

et-Tancî, Muhammed b. Tavî't, "Abû Mansûr Al-Mâtürîdî", Metini Düzenleyen – Siddik Korkmaz, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, , cilt: IV/1- [Muhammed b. Tavî't et-Tancî özel sayısı], s. 355-368. (2011).

"Manifestation of the Concept of Secterianism in the Understanding of Islam", *Vestnik Ujno-Kazahstanskogo Gorudarstvennogo Pedagogicheskogo Instituta Naučno-Pedagogičesky Jurnal*, 2(8), 87-92. (2016).

"Maturidi Öğretisinin Yesevi Süfiliğindeki Yansımaları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Arastırma Dergisi*, (84), 47-61.(2017).

"Şeyh Safiyeddin Erdebilî Buyruğu'nun Muhtevası Üzerine Bir İnceleme", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, , cilt: II, sayı: 1, s. 101-113, (2009).

"İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi - Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risalesi", - *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, sayı: 41, s. 15-37, (2016).

3. Bildirileri

Siddik Hocamızın ulusal ve uluslararası bilimsel toplantılara katılarak sözlü sunumlar yaptığı görülmektedir. Hanefî ekolde Eş'arî eleştirisi, Matürîdî düşüncenin Yesevîlik üzerindeki etkileri, Ebu Hanife'nin görüşlerinin Yesevîliğe yansımaları, Mâtürîdî'nin Şiilik eleştirisi, Matürîdî'nin bilgi teorisi ve duyular konusundaki yaklaşımı, Türkiye'de İlahiyat eğitim ve sorunları konularında yaptığı bildiri sunumlarıyla bilimsel birikimini paylaşmış ve bilime katkı sağlamıştır.

"İmam Matürîdî'nin Şia'ya Yönelttiği Eleştiriler", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik -Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı-*, 22-24 Mayıs 2009 -, s. 275-301, *İstanbul* (2012).

"Selçuklu İslam Anlayışına Kaynaklık Eden İmam Mâtürîdî'nin Ehl-i Hadis'e Yönelttiği Eleştiriler", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya)*, , cilt: II, s. 415-426, *Konya* (2013).

Korkmaz, lisans ve lisansüstü düzeyde gerçekleştirdiği akademik çalışmaları ile (ders verme, danışmanlık) eğitime katkı sağlamış, doçent ve profesör unvanı aldıktan sonra da akademik çalışmalarına istikrarlı biçimde devam etmiş ve yayınlar yapmıştır.

4. Danışmanı Olduğu Yüksek Lisans Tezleri

Abdoulaye Binate, *Fildişi Sahili'nde Mâlikî Mezhebinin Yayılması*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2020.

- Elif Pınarcık, *Nurettin Topçu'nun Din, Ahlâk ve Siyâset Anlayışı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.
- Rubeysa Balcı, *İbnü'r-Râvendî'nin dinî ve mezhebî görüşleri*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.
- İsmail Çevik, *XII.-XIII. yüzyıllarda Maturidiliğin Irak, Suriye ve Anadolu'da Yayılışı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.
- Siddika Yılmaz, *İslamofobinin Yükselmesinde Aşırı İslamî Grupların Yeri*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.
- Yasemin Demirel, *Hatay - Samandağ Özelinde Nusayrilik ve Ziyaret Kültürü*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.
- Fatma Akbaş, *Hicrî İlk İki Yüzyılda Siyâsî, İtikâdî İslam Mezhepleri ve Coğrafi Dağılımı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.
- Mehmet Boğdı, *İmam Rabbani'nin Şîa Eleştirisi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015.
- Ali Hançer, *Erken Dönem İslam Tarihinde İktisadi Olaylar ve Mevâlinin Mezheplerin Oluşumuna Etkisi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013.
- Muhammet Sami Demirci, *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâturîdî Âlimlerin Mâturîdilik İçindeki Yeri ve Görüşleri*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.
- Abdulghani Aydın, *Afganistan'da Taliban Hareketinin Ortaya Çıkışı Ve Mezhebi Görüşleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.
- Emin Selek, *Mevlana'nın Mesnevî'sinde İslâm Mezhepleri*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.

Sonuç

İslâm düşünce geleneğinin çağdaş araştırmacılar tarafından yorumlanması çabasına eserleriyle son derece önemli bir katkı sunan Korkmaz, sonuçta Şîa için bir inanç unsuru haline gelen vasilîğin tarihsel serencamını ortaya koymuş, bu inanç unsurunun Hz. Ali'nin Peygamberin vefatında üstlenmiş olduğu misyonun bir itikat unsuru olarak Şîa mütekellimleri tarafından anakronik bir şekilde imamet anlayışına paralel bir inanç unsuru haline dönüştürülmüş olduğunu tespit etmiştir.

Aynı zamanda inançların oluşumunda etkili olan bağlam (coğrafya, kültür, siyaset) unsuruna ve tarihsel akışın anlaşılmasına önem göstermiştir. Konusunu ele alırken mezhepleri konu alan diğer bir İslami disiplin olan kelim ilimin verilerinden, kadim kelim tartışmalarından ve kavramlarından da yararlanmıştır. Ulaştığı sonuçlar

Mâtürîdî'nin düşünce dünyasının temel ilke ve değerlerini ve sınırlarını ortaya koyması bakımından son derece açıklayıcı ve ilham vericidir.

Siddık Korkmaz makalelerinde genellikle İslâm Mezhepleri Tarihi ve çağdaş dini akımlar ile ilgili tematik alanlara yoğunlaşmış, ilahiyat bağlamında özellikle de günümüzde islâmîyât problematiği içerisinde ele alınan ve aynı zamanda da geleneksel literatürde yer alan konuları, yapısal, mukayeseli ve eleştirel yaklaşımlarla ele almıştır.

Kaynakça

- Korkmaz, Siddık, *Şîa'nın Oluşumu Hz Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Korkmaz, Siddık, *Alevilik Bektaşilik Geleneği ve İslam*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Korkmaz, Siddık, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Korkmaz, Siddık, *Nasihatnâme*, İz Yayıncılık, 2019.
- Korkmaz, Siddık, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Araştırma Yayınları, 2016.
- Korkmaz, Siddık, *Küreselleşme ve Dinî Değerler*, Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2019.
- Korkmaz, Siddık, *Karizma Dindarlığı-Şiiilik Üzerine Araştırmalar*, Fecr Yayınevi, 2019.
- Korkmaz, Siddık, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Metodoloji Problemi Toplantısı Üzerine", *Dinî Araştırmalar*, VI/18, s. 285-292, (2004).
- Korkmaz, Siddık, "Said Nursî'nin Selef Anlayışı ve Vehhâbîlik Eleştirisi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, IX/3, s. 277-292, (2009).
- Korkmaz, Siddık, "Two Images of Ibn Saba in the Historical and Heresiographical Literature", *Journal of Islamic Research*, 3(1), 243-262. (2010).
- Korkmaz, Siddık, "Şeyh Safiyyeddin Erdebilî Buyruğu'nun Muhtevası Üzerine Bir İnceleme", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/1, s. 101-113, (2009).
- Korkmaz, Siddık, "Hacı Bektaş Öğretisinde İtikadî Unsurların Menşei". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S.59, 119-134. (2011).
- Korkmaz, Siddık, "Erken Dönem Şîa'sı Nasıl Mezhebe Dönüştü", *Istem, İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi*, IX/18, s. 289-3119, (2011).
- Korkmaz, Siddık, et-Tancî, Muhammed b. Tavî, "Abû Mansûr Al-Mâtürîdî", Metini Düzenleyen –Siddık Korkmaz, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, cilt: IV/1- [Muhammed b. Tavî et-Tancî özel sayısı], s. 355-368. (2011).
- Korkmaz, Siddık, "Manifestation of the Concept of Sectarism in the Understanding of Islam", *Vestnik Ujno-Kazahstanskogo Gorudarstvennogo Pedagogicheskogo Instituta Nauçno-Pedagogičesky Jurnal*, 2(8), 87-92. (2016).
- Korkmaz, Siddık, "Maturidi Öğretisinin Yesevi Sûfiliğindeki Yansımaları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (84), 47-61.(2017).
- Korkmaz, Siddık, "Şeyh Safiyyeddin Erdebilî Buyruğu'nun Muhtevası Üzerine Bir İnceleme", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, , cilt: II, sayı: 1, s. 101-113, (2009).

- Korkmaz, Siddık, “İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi - Kullanın Fiilleri ve Yedi Mezhep Risalesi”, - *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, sayı: 41, s. 15-37, (2016).
- Korkmaz, Siddık, “İmam Matüridi'nin Şia'ya Yönelttiği Eleştiriler”, *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009 -*, s. 275-301, *İstanbul* (2012).
- Korkmaz, Siddık, “Selçuklu İslam Anlayışına Kaynaklık Eden İmam Maturidî'nin Ehl-i Hadis'e Yönelttiği Eleştiriler”, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya)*, , cilt: II, s. 415-426, *Konya* (2013)


Kitap Tanıtımları
Book Reviews
تعريف الكتب



Sıddık KORKMAZ

İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri

İstanbul: İz Yayıncılık, 2021. 207 sayfa. ISBN: 978-605-326-255-8.

■ Muhammet ÇİFTCİ* 

İslam düşünce tarihinin en önemli simalarından biri olan İmam Mâtürîdî'nin başta şahsı olmak üzere, yetiştiği ilmî çevre, hocaları ve öğrencileri, mensup olduğu "gelenek" ve İslam dünyasında pek çok Müslümanın mensubu olduğu bir mezhep olarak Mâtürîdîlik hakkında bilgilerimizin yakın geçmişe kadar oldukça sınırlı olduğu söylenebilir. Fakat son yıllarda yapılan çalışmalarla bu eksiklik giderilmeye başlanmıştır. Sıddık Korkmaz'ın "İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri" isimli eseri de bu gaye ile kaleme alınmıştır.

Korkmaz'ın söz konusu eserinin amaçlarından birisi -her ne kadar ülkemiz akademi dünyasında son dönemde İmam Mâtürîdî'ye ilişkin çalışmalar gözle görülür ölçüde artsa da- İmam Mâtürîdî'nin bıraktığı ilmi mirasın yeterince tanınmadığından hareketle ve bu hususun önemine binaen konuyu yeniden gündeme getirmek ve araştırmacıların istifadesine sunmak olarak ifade edilebilir. (s. 9)

İslam dünyasının aşırılıklardan uzaklaştırılması gayesiyle özellikle Seleflilik adı altında İslam'ın lafzî bir okuma üzerinden yorumlanması sorunu, hususiyetle Mâtürîdî ve onun fikirleri hakkında yapılan yeni çalışmalarla tahlil edilmektedir. Bu bağlamda Korkmaz, mezkur çalışmaların akademik çevrelerce tartışılmasını anlamlı bulmakla beraber bu meselenin akademi ile sınırlı kalmamasını ve bu açılımların kültür dünyamıza da kazandırılması gerektiğini savunmaktadır. (s. 15)

Bu çalışma da böyle bir arzunun neticesinde kaleme alınmıştır. Aynı zamanda İmam Mâtürîdî'nin anlam dünyasına nüfuz edebileceğimiz bazı hususların vuzuha kavuşturulması da bu kitabın amaçları arasında zikredilebilir. (s. 15) Eser, Mâtürîdîliği yalnızca Sünniliğin bir başarısı olarak değil, İslam düşüncesinin genelinin ürettiği bir denge unsuru olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda yazar okuyucularına iyi bir Müslüman olmak için daha öncekilerin

* Dr. Öğr Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Kalam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı E-posta: muhammet.ciftci@ikcu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4807-9876>.

Müslümanlığını taklit etmek yerine içinde yaşadıkları zaman ve zemini dikkate alarak İslam anlayışlarını yeniden yorumlamaları gerektiğini teklif etmektedir.

Korkmaz'ın daha önce yayımlanmış olan makaleleri ve bilimsel toplantılarda sunmuş olduğu tebliğlerini yeniden gözden geçirerek kitap haline getirdiği bu eser, giriş ve altı bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde Mâtürîdîlikle ilgili ülkemizde yapılmış çalışmalar hakkında genel bir bilgi verilmiş, "Mâtürîdî ve İnsan Bilimleri", "Mâtürîdî ve İslam Mezhepleri" ve "Mâtürîdî ve Temel İslam Bilimleri" başlıkları etrafında Mâtürîdî'nin düşünce dünyamızdaki yeri ve önemi vurgulanmıştır.

Birinci bölümde İmam Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri, hocaları ve öğrencileri üzerinde durulmuştur. Yazarın ifadesiyle bu bölüm, İmam'ın yetiştiği kültür coğrafyası hakkında bilgi vermesi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca bu bölümde Mâtürîdî'nin ve Mâtürîdîliğin aydınlatılmasının önündeki engellere kısmen değinilmiş ve İmam'ın her anlamda tanınırlığını artırmak için eserlerinin tahkikli neşir ve tercümelerinin ivedilikle ilim dünyasına kazandırılması gerektiği vurgulanmıştır. (s. 56)

İkinci bölümde irfancılık olarak ifade edilen gnostisizm anlayışının Şia mezhebinin tekevünündeki etkisi konu edilmektedir. Bu bölümde Şia mezhebinin karakteristik özellikleri zikredilmekte ve devamında ise İmam'ın Şia mezhebine yönelik tenkitleri tahlil edilmektedir. Mâtürîdî'nin İsmâîlîliği eleştirdiği hususların başında Allah'ın sıfatları, yaratılış, nübüvvet anlayışı, sahabeye bakışı, imâmet ve ahiret halleri vb. konulardaki görüşleri gelmektedir. (s. 66-86)

Mâtürîdî'nin İmâmîyye'yi eleştirdiği konular ise bu mezhebin sahabeye ilişkin sapkın inançları, Ehl-i Beyt kavramına yükledikleri anlam içeriğinden dolayı bir seçkinler zümresi oluşturma gayretleri ve rec'at anlayışlarıdır. (s. 86-94) Yazar, İmam'ın bu eleştirilerinin ardında, siyasetin dinin içine dâhil edilmesinin ve İslam'ın temel inanç ilkelerinden biri olan ahiret inancının tahrif edilmesinin etkisinin bulunduğu kanaatinde dir.

Eserde, Mâtürîdî'nin Şia'yı itikatla ilgili konularda mümkün ölçüde metne bağlı kalmanın gerekliliği üzerinden eleştirdiğine vurgu yapılmaktadır. Yazara göre, Mâtürîdî'nin Şiî mezhepleri tenkit ederken Kur'an'a yaptığı vurgu ve devamlı naklî deliller getirmesi, kendisini Müslüman olarak tanımlayan oluşumların ortak paydalarının vahiy olması gerektiği kaygısından kaynaklanmaktadır. (s. 95)

İkinci bölümün sonuç kısmında tekfir meselesine de değinilmektedir. İmam Mâtürîdî'nin kendisini Müslüman olarak tanımlayan mezhep mensuplarından hemen hemen hiç birisini küfürle itham etmemesi, vurgulanması gereken bir tavidir. İmam zaman zaman muhaliflerinin kendi metotları dolayısıyla küfre düşebileceklerini ima etse de onlar hakkında doğrudan bir tekfir suçlamasını

tercih etmemiştir. (s. 96)

Üçüncü bölümde ise Mâtürîdî'nin Ehl-i Hadîs'e yönelik tenkitleri ele alınmaktadır. Yazar Ehl-i Hadîs'i Hz. Peygamber'i örnek almaktan ziyade onu "taklit" etmeyi prensip haline getirmiş, iyi niyetli ancak akıbeti tartışılır bir tutumun temsilcisi olarak tavsif etmektedir. Mâtürîdî, Ehl-i Hadîs'i iman-amel ilişkisi, ircâ ve imanda "istisnâ" meselelerindeki görüşleri üzerinden eleştirmektedir. Aynı zamanda İmam, Ehl-i Hadîs'i dinî metinlerin literal anlamda okunması hususundaki yaklaşımları ve onların cebir inancının bir uzantısı olarak zalim idarecilere yönelik benimsemiş oldukları itaatkâr tutumları sebebiyle tenkit etmiştir. Bunlarla birlikte Mâtürîdî Ehl-i Hadîs'i dine ilişkin yüzeysel yorumları, sistemli bir düşünceden uzak olmaları ve yer yer çelişkiye düşmeleri gibi hususlarda eleştirmektedir. (s. 103)

Yazar, Mâtürîdî'nin iman-amel hususunda ameli, imanın bir cüzü olarak görmemesi düşüncesinin ardındaki sebebin, Arap ile Acem arasında fazilet bakımından herhangi bir farkın olmadığına işaret eden imanda eşitlik prensibi olduğunu ifade etmektedir. Bu ilke, kişinin günlük hayatta bazı günahlardan kaçınmasının imkânsız olduğu hallerde imanından şüphe duymaması gerektiği gibi bir esasa dayanmaktadır. Mâtürîdî'ye göre ameller imanın bir cüzü değil, tezahürleridir. (s. 104)

Dördüncü bölümde iki ve üçüncü bölümden farklı olarak İmam Mâtürîdî'nin başka mezheplere yönelttiği eleştirilerden ziyade onun kader anlayışı konu edilmiştir. Yazar bu bölümde kader meselesi merkezinde hikmet ve sefeh kavramlarına Mâtürîdî'nin yüklediği anlamları irdelemiş, konu ile ilgili olması açısından ilim, irade, yaratma, adalet, zulüm, ecel, rızık ve kaza gibi kavramların Mâtürîdî'nin eserlerinde nasıl tanımlandığını dile getirmiştir. Kitapta, kader meselesinin sünnetullah kavramı ve anlayışı üzerinden yeterince yorumlanmadığı ve bundan dolayı da meseleye ilişkin eksikliklerin bulunduğu iddia edilmiştir.

Bir mezhep olarak Mâtürîdîliğin, Türk dünyasındaki medeniyet arayışlarına ve tartışmalarına muhtemel katkılarının ne olabileceği hususu ise beşinci bölümde araştırma konusu edilmiştir. Yazarın ifadesiyle günümüzde Türk dünyası, tarih içinde icra ettiği pek çok önemli rolü bugün tam anlamıyla idrak edip içselleştiremediği için medeniyet anlamında geri planda kalmıştır. Nitekim geleneğimize ve kurucu düşünürlerimize dair yapılan/yapılacak olan ciddi ve derinlikli çalışmaların toplumsal hafızamızın tekrar canlanması adına oldukça önemli olduğunu söylemek gerekir. Bu bölümde Mâtürîdîliğin medeniyet anlayışımıza pek çok açıdan katkı sağlayacağı vurgulanmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdîlik bilgi temelli bir din tasavvurunun gelişimine, dinin alet edildiği siyaset yerine, kendi kuralları içinde geliştirilen siyaset anlayışıyla beraber ahlak temelli sosyal ve ekonomik hayatın inşa edilmesine yardımcı olacaktır. (s. 146)

Eserin son bölümünde ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın bir mezhep olmaktan ziyade ana bünyeyi temsil eden bir yapı olduğu savunulmuştur. Yazara göre, Ehl-i Sünnet bir bakıma İslam'ın kendisi, yani "ana gövdesi" durumunda olup düşünsel farklılıkları da bünyesinde barındıran şemsiye bir kavramdır ve bu, müstakil bir mezhep olarak belli bir görüşü ifade etmez. Ehl-i Hadîs bu oluşumun içinde değerlendirilmekle birlikte bu kavramı kuşatacak nitelikte değildir. Ayrıca yazar Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat kavramını şöyle izah etmektedir: Genel olarak, "ehl" kısmı "aykırı" kabul edilmeyen bütün İslam mezheplerini, "Sünnet" kısmı Ashâbu'l-Hadîs, Şafîlik, Hanbelîlik ve Eş'arîliği, "cemâat" lafzı ise Mürcîî-Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi temsil eder. (s. 171)

Kitabın son kısmında ise (EK: 1, s. 185-186) Mâtürîdî'nin hocaları ve talebeleri şema halinde verilmektedir. İlerleyen sayfalarda ise (EK: 2, s. 187-190) Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafyanın harita bilgisi okurla paylaşılmaktadır.

Kitabın içeriği genel olarak yukarıda zikredilenlerden ibarettir. Yazarın eserinin pek çok yerinde deskriptif bir yöntemle meseleyi ele aldığı öne çıksa da kendisi yer yer iddialarını okurlarıyla paylaşmaktadır. Sözgelimi ona göre İmam Mâtürîdî'nin İslam düşünce geleneğindeki yerini önemli kılan birinci etken, onun akıl ile nakli uzlaştırıcı bir yöntemi benimsemiş olmasıdır. Bu sebeple İslam düşünce tarihinde bu dengeye vurgu yapan mezheplerden ilki Mâtürîdîlik olarak zikredilmektedir. Ayrıca yazara göre Ehl-i Sünnet itikadını ilk defa ortaya koyan kişi İmam Eş'arî değil, İmam Mâtürîdî'dir. Nitekim Eş'arî'nin Mu'tezile mezhebini bırakıp Ehl-i Sünnet'e katıldığı dönemde Mâtürîdî *Kitabu't-Tevhîd* isimli eserini yazmış bulunmaktadır. (s. 16)

Eserin dilinin akıcı ve gayet anlaşılır bir üsluba sahip olduğunu belirtmeliyiz. Yazarın bazı meseleleri yer yer genellemeci bir tavırla okuyucusuyla paylaşması (s. 103, 107) bir eleştiri olarak zikredilebilir. Eserin başlığı ile içeriğinin uyumu hususunda kitabın ilk üç bölümünün başlıkla direkt bağlantılı olduğunu, fakat son üç bölümünün ise kitabın başlığı ile irtibatının dolaylı bir şekilde kurulabileceği dile getirebilir.


Son olarak bu çalışmanın Mâtürîdî'ye ve onun fikirlerine ilişkin artan akademik ilginin iyi bir örneğini temsil ettiği söylenebilir. Eser, Mâtürîdîlikle ilgili yapılacak pek çok çalışmaya kaynaklık edecek ve bu meselelere ilgi duyan araştırmacılara ufuk verecek niteliktedir.

Henry CORBIN, çev. Kübra GÜRKAN – B. Garen BEŞİKTAŞLIYAN

Tanrının Yüzü, İnsanın Yüzü: Yorumbilgisi ve Tasavvuf*

Özgün Adı: *Face de Dieu, Face de L'homme: Herméneutique et soufisme*

İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016. 315 sayfa. ISBN: 978-605-5302-79-5.

■ Naciye ÖZKAN ** 

Yorumbilgisi¹ (hermenötik), Yunanca *hermeneia* kelimesine dayanmaktadır. Kelime anlamı olarak anlama, açıklama, yorumlama ve haber verme gibi anlamlara gelmektedir. "Hermenötik etkinliği daima bir başka dünyaya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur. Bu sebeple de Antik Yunandaki Tanrıların mesajlarını ölümlülere ilettiği için *Hermes* ile bağlantılıdır."²

Yorumbilgisi ve tasavvuf arasındaki ilişki özellikle son dönemde tasavvuf metinlerinin muhtevasını anlama girişimleriyle artmış ve belirginleşmiştir. Birçok çalışmada doğaüstü olarak kabul edilen bu mistik metinlerin yapısı, içinde bulunduğu geleneğin de etkisiyle kapalı kalmış ve ulaşılamadıkça okur için daha da büyük bir ilgi odağı haline gelmiştir. Yorumbilgisinin getirdiği bir tavırla tasavvuf metinlerine nüfuz edilebileceği düşüncesi ise halen tartışmalıdır.

İnceleyeceğimiz çalışma Henry Corbin'in *Tanrının Yüzü, İnsanın Yüzü: Yorumbilgisi ve Tasavvuf* eseridir. İsminden de anlaşılacağı üzere Corbin farklı alanları bir araya

* Tercüme eserle karşılaştırmalı kullanılan nüsha: Henry Corbin, *Face de Dieu, Face de L'homme: Herméneutique et soufisme*, (Paris, Flammarion, 1983.).

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, E-mail: ozkannaciye539@gmail.com-Orcid: 0000-0001-6821-8231

¹ Eserin dili Fransızcadır. Tercüme doğrudan Fransızcadan yapılmıştır. Henry Corbin kitabında Fransızca kullanım olan "*Herméneutique*" kelimesini seçmektedir. Türkçeye yapılan tercümede ise karşılığı olarak yorumbilgisi ifadesi kullanılmıştır. TDK'ya göre Fransızca *hermetique* kelimesinin Türkçe karşılığı hermetiktir. (TDK, Erişim 23.10.2022)

² H.G. Gadamer, "Hermeneutik", çev. Doğan Özlem, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar (Gadamer, Habermas, Misch, Riedel, Bollnow, Japp)*, haz. Doğan Özlem, (Anlara, Ark Yayınevi, 1995), 11.

getirerek çok yönlü ve analogik bir eser ortaya koymuştur. Çalışma yazarın 1964 ile 1967 yılları arasında yazdığı denemeleri ve araştırmalarını ihtiva etmektedir. Yazar kitabın başında okuyucuyu Şii düşünceye ait harita üzerinde bulamayacağımız ve ancak davet edilenlerin görebileceğine inanılan bir diyar olan *Nâ-kojâ-Âbâd* ile tanıştırır. Fakat Corbin'in bu çalışmadaki amacı okuyucuyu bu diyara benzer başka bir diyarı gösterebilmek, tanımasını sağlamak ve daha önce yapılmamış bir karşılaştırmayı gözler önüne sermektir. Yazarın kendi ifadesiyle karşılaştırmalı bir ruhani yorumbilgisi projesi olarak İsmâîlî irfan ile İsveçli büyük vizyoner Swedenborg³'ün düşüncelerini karşılaştırmış ve eserle aynı ismi taşıyan bir başka bölümde de çalışmanın amacını nihayete kavuşturmuştur.

Öncelikle Corbin'in eserindeki yorumbilgisi ifadesi hakkında bilgi verilmelidir. Corbin eserinde iki tip yorumbilgisinden bahseder. İlki girişte tanımını yaptığımız aynı zamanda ilahi kitapların yorumlanmasında yardımcı olan yorumbilim disiplini, ikincisi ise Şii kaynakların kendi metinleri içerisinde geliştirdikleri bir yorumbilgisi anlayışıdır.

Eser beş bölümden oluşmaktadır. Her bölümün birçok alt başlığı bulunmaktadır. Bölümler hakkında bilgi verirken alt başlıkların işaret ettiği kavramlara da değinmeye çalışacağız. İlk dört bölüm *Tanrının Yüzü İnsanın Yüzü* bölümü çerçevesinde şekillenirken son bölüm ise ilk dört bölümle elde edilen neticeyi yepyeni bir başlık olan Faraklit fikri ile birleştirmektedir. Bu noktada devreye birçok Şii âlim girmekte ve Faraklit fikri onların düşünceleri üzerinden değerlendirilerek aktarılmaktadır.

Faraklit fikriyle ilgili bilgi vermek gerekirse, Corbin'in eserinde bu kavram daha çok Şii geleneğin de etkisiyle Hristiyanlığın, Yuhanna İncil'i temel alınarak yorumlanmasıyla bağlantılıdır. Corbin'e göre Faraklit, Yuhanna İncil'inde İsa devrindeki insanların tahammül edemedikleri şeyleri söyleyen ve hakikate sevkeden kişi olarak tanımlanmıştır. Faraklit meselesine önem verilmesinin ve özellikle Şii kaynaklar ele alınarak tartışılmasının sebebi Faraklit'in son peygamber Hz. Muhammed mi yoksa Kıyamet İmamı mı olduğuna dair ikilemdir. Hatta bazı Şii metinlerde Faraklit fikri "Mesih" figürüyle "Başmelek Mikail" figürüne bölünmüştür. Mikail'e "ilk Faraklit" veya "Büyük Faraklit" gibi isimler verilmiştir.

³ Emanuel Swedenborg, bilim insanı, filozof, Hristiyan mistiği ve din bilimcidir. Bilim insanı olarak oldukça verimli bir kariyere sahiptir. Bunun yanında hayatının bir döneminde manevi bir uyanış yaşamıştır. Manevi duyuları açıldığında cennetin, cehennem ve aradaki ruhlar dünyasının sakinleriyle doğrudan etkileşime girmeye başladığını iddia etmiştir. On sekiz adet din bilimsel eser yayımlamıştır. 1769 yılında İsveç Krallığı tarafından sapkınlıkla suçlanmıştır. Önceden kendisine haber verildiği dile getirilen ölüm tarihi olan 29 Mart 1772'de hayatını kaybetmiştir. (Swedenborg Foundation, Erişim 24. 10. 2022) Daha fazla bilgi için bkz: Ernst Benz, *Emanuel Swedenborg*, (Münih: Naturforschers und Seher, 1948). Friedemann Horn, *Schelling und Swedenborg*, (Marburg, Inaug, Dissert, 1954). Swedenborg biyografisinin ayrıntılı bilgisi için verdiğimiz eserler Henry Corbin'in eserinde verdiği kendi önerileridir.

Corbin kitabında bu meseleyle ilgili özellikle Otto Betz'in çalışmalarını vurgulamıştır.

Kitabın önsözünde ise hemen ilk paragrafta önsözün yazarı C.J⁴, Corbin'in bu eserini bir başka çalışması olan *Tapınak ve Temaşa*'ya benzeterek ilgilenenler için (bulunması neredeyse imkânsız hale gelmiş) denemelerinin bir araya getirildiğini ifade etmiştir. Akabinde ise yazarın bu kitabı yazma niyetinin; İmamın, Faraklit'in ve muhayyel dünyanın üçlü işlevinin hâkim olduğu bir eser ortaya koymak olduğu C.J tarafından belirtilmiştir. Önsözün sonundaki şu ifade ise oldukça dikkat çekicidir. "Bu kitap, Henry Corbin'in tüm eserlerinde olduğu gibi ilahiyat ve metafizik araştırma arasındaki engelleri güçlendirmeye değil, tam aksine sınırları fethetmeye yazgılıdır."

İlk bölüm için "*Mundus İmaginalis* ya da Hayali ve Muhayyel" başlığı seçilmiştir. Yazar Latince olan *Mundus İmaginalis* ifadesini başlık olarak seçmesinin sebebini daha ilk sayfada bize açıklamaktadır. Bu ifadeyi uzun zamandır düşünen Corbin, *Mundus İmaginalis*'i hayal kavramı ile yorumlamanın bu başlık için yeterli olmayacağını, anlatmak istediklerini karşılayamayacağını düşünmüş ve *Mundus İmaginalis* ifadesini yerleştirmiştir. Daha sonra *Mundus İmaginalis* kavramının ne anlama geldiğini anlatabilmek için bize küçük bir ipucu vermiştir. O, İslam'daki hikmet sahiplerinin "Sekizinci İklim" olarak adlandırdıkları diyardır. *Mundus İmaginalis*, "Âlem-i Misal" dir. Yazar bize hayal kavramını aktarabilmek için ütopyik⁵ kelimesini işaret etmiş ve Farsçada ütopyik kelimesine karşılık gelebilecek onun bir nevi dilsel taklidi olan bir terimden bahsetmiştir. "*Nâ-kojâ-Âbâd*", "Neredesi-olmayan-diyar". Her bölümde yazar anlatımı güçlendirebilmek için farklı sembolik risalelere başvurmuş ve onları zikredip alıntılarda bulunmuştur. Yeri geldikçe eserdeki sembolik risalelerin isimlerini muhakkak belirtmeye çalışacağız.

İlk bölümde, "*Nâ-kojâ-Âbâd*" ya da "Sekizinci İklim" alt başlığı ile mezkûr ifadelerin işaret ettikleri noktalara dikkat çekilmiş ve ifadelerin zihinde daha iyi yerleşmesi sağlanmıştır. Corbin "Sekizinci İklim" kavramını "*Mundus İmaginalis*" olarak adlandırdığını ifade etmiştir. O halde bu başlık ile ütopyaadan belki de çok daha fazlasını anlatan "*Nâ-kojâ-Âbâd*" ifadesi de "*Mundus İmaginalis*"in karşılığıdır. Eğer "*Nâ-kojâ-Âbâd*" ifadesi ütopya kavramından çok daha fazlasını anlatıyorsa, Corbin'in ütopya ile özdeşleşen hayal kavramı ile yetinmeyip neden "*Mundus İmaginalis*"i seçtiğini gayet rahat bir şekilde anlayabilir ve ona hak verebiliriz. İlk bölüm üç alt başlığa ayrılmaktadır. Biz ilk alt başlıktan bahsetmiş bulduk. İkinci ve üçüncü alt başlıklarımız ise "Ruhani Muhayyile" ve "Sekizinci İklim Topografyaları"dır. Anlaşılacağı üzere ilk bölüm bize kitapta geçecek kavramlar ve diyarlar hakkında kısa bilgiler vermiş ve bizim diğer bölümleri anlamamızı kolaylaştırmıştır.

⁴ Kitabın orijinal metninde de önsöz yazarının ismi bu şekilde belirtilmiştir.

⁵ Kitabın orijinal dili Fransızcadır. Corbin kitabın her noktasında özellikle Fransızca kullanımdaki "*utopique*" kelimesine dikkat çekmiştir.

İkinci bölüm için ise “Karşılaştırmalı Ruhani Yorum Bilgisi” başlığı seçilmiştir. Bu bölümde kitabın bize sürekli anlattığı İran İslam’ını daha iyi kavramamızı sağlayacak bir karşılaştırma yapılmaktadır. Corbin, İsmâîlî İrfan ve İsveçli vizyoner Swedenborg’un düşüncelerini karşılaştırarak farklı bir dünya kurmaktadır. Bu bölüm iki alt başlıktan oluşmaktadır. İlki için “Swedenborg’da Ruhani Yorum Bilgisi” başlığı tercih edilirken ikinci başlık için “İsmâîlî İrfan” ifadesi ile yetinilmiştir. Öncelikle karşılaştırmalı ruhani yorum bilgisi projesi hakkında bilgi veren Corbin, *hikayat* ve *mimesis* kavramlarına değinerek yeni bölüm için bizi hazırlamaktadır. Daha sonra “Swedenborg’da Ruhani Yorum Bilgisi” başlığı altında bize “Mütekabiliyetler Teorisi” isimli yeni bir başlık açıp burada anlatacağı konuyu “*hierognos*” kavramı üzerine bina etmiştir. Bu bölümde yazar içsel insan ve dışsal insandan bahsetmiştir. Onların birbirlerine karşılık geldikleri gibi ruhani âlemde olanların, varlığa çıkmış olan âleme karşılık geldiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda içsel insan, ruhani âlemi temsil ederken, dışsal insan da doğal dünyayı temsil etmektedir. Yine bu bölümde aktarılmış olan ruhani körleşme bahsi birçok meseleye ışık tutacaktır. İlerleyen sayfalarda ruhani yorum bilgisinin ilkeleri ve ruhani insanın yaratılışı uzunca anlatılmıştır. İsmâîlî İrfan ile asıl karşılaştırmanın yapılacağı konular olan “Adem’in Tarihinin Ruhani Anlamı” ve “Nuh’un Tarihinin Ruhani Anlamı” ele alınmıştır.

“Swedenborg’da Ruhani Yorum Bilgisi” ile karşılaştırması yapılacak olan ve “İsmâîlî İrfan” ismini taşıyan diğer başlıkta da ruhani yorum bilgisine dikkat çekilmiş ve “Adem’in Tarihinin Batini Anlamı” ve “Nuh’un Tarihinin Batini Anlamı” konuları ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Bu bölümün ilk sayfasında “İslami düşünce, nebevîyet⁶ ve nebevîyete dair felsefeyi Şiiliğe borçludur.” ifadesi yer alır. Bu ifade özellikle Sünnî düşünce içinde tartışmaya açıktır. Ayrıca burada İsmâîlî düşünce ile ilgili metinlerde dışilin batınlılığı, erilin ise zahiriliği temsil ettiği de ifade edilmektedir. Bu bölümde son olarak İsmâîlî İseviyet⁷ alt başlığı ile Hz. İsa ve Meryem üzerinden Hristiyanlığa, bilinen Sünnî bilgilerin yanı sıra İsmâîlî düşüncedeki yorumlarla farklı bir pencere açılmıştır.

Üçüncü bölüm ise “Kahraman Destanından Mistik Destana” başlığı ile bizi karşılamaktadır. Bu bölüm bize aktarılan kahramanca destanların nasıl ve neden bir anda mistik bir destana dönüştüğünü anlatmaktadır. Bölümün devamında Sühreverdî’nin “Kutsal Kâşe Anlatısı”na uzunca yer vererek bu başlığın amacına ulaşması sağlanmıştır.

Özellikle bu bölümde sembolik ve mistik hikâyelere yer verilmiştir. Önceki bölümlerde de bir nevi bu bölüme destek oluşturmak için anlatılar tekrarlanmıştır. Eserin altyapısı hakkında fikir oluşturabilmesi için bu hikâyelerden bazılarını

⁶ Orijinal metinde “*prophétologie*” yani peygamberlik olarak kullanılan Fransızca kelime tercümede nebevîyet olarak karşılık bulmuştur.

⁷ TDK’ya göre İsevi kelimesi, Hristiyan anlamına gelmektedir. (TDK, Erişim 23. 10. 2022.)

zikretmekte fayda görüyoruz. Bunlar: *Akl-ı Surh*, Beyaz Denizdeki Yeşil Ada, Tomas'ın İşleri, İnci Ezgisi, *Kıssatu'l-Gurbet'il-Garbiyye'* dir.

Dördüncü bölüm eserle aynı ismi taşıyan "Tanrının Yüzü İnsanın Yüzü" başlığıdır. Bu bölüm dört alt başlıktan oluşmaktadır. İnsan, kendini imamın yüzü vasıtasıyla Tanrıya sunar ve Tanrı yine insanı, imam vasıtasıyla tanır. Tanrı bilinmezdir. Onu tahmin etmemiz ve dile getirmemiz imkânsızdır. Bu sebeple bir tecelli figürüne ihtiyaç vardır. Yani Tanrının tecelli edeceği bir yüz; İmamın kendisi, imamın yüzü. Corbin'in de ifadesiyle yüz, "antropomorfik" dediğimiz bütün sıfatları destekleyen zorunlu olarak bir tecelli figürüdür. Bölümün devamında imamet ve ademiyet karşılaştırması yapılmıştır. Bu bölüm Nietzsche'nin iç burkan dizeleriyle tamamlanmıştır: "Ah, bilinmez Tanrım benim, kederim, nihai mutluluğum geri gel."

Son olarak beşinci bölümde ise Faraklit fikri işlenmiştir. Seçilen başlık ise "İran Felsefesinde Faraklit Fikri" olmuştur. Bu bölüm yedi alt başlıktan oluşmaktadır. Girişte Faraklit fikri hakkında genel bir bilgilendirme yapılmış ve devamındaki altı başlıkta da farklı âlimlere ve düşüncelere göre değerlendirmeye alınmış ve okuyucuya sunulmuştur. Yine ilerleyen sayfalarda Faraklit fikri, Şii İsmâîlî imam anlayışıyla kıyaslanmıştır. Yer yer bu düşünce içinde Faraklit'i, İmam-ı Gayb olarak düşünmemize imkân tanıyacak bir soru sorulmuştur: "Faraklit son peygamber mi yoksa Kıyamet İmamı mı?" Bölümün devamında Sühreverdî'nin İshrâk felsefesine göre kısa bir değerlendirmede bulunulmuştur. Kaynak olarak ise sürekli Sühreverdî'nin "Nur Heykelleri" kitabı vurgulanmıştır.


Kitabın sonuna doğru ise Haydar Amoli, İbn Ebi Cumhur Ahsai, Kutbeddin Aşkevari ve Cafer Keşfi'nin Faraklit felsefesi üzerine düşünceleri paylaşılmış ve kitap bu bölümle nihayete kavuşturulmuştur.

Eserin yazarı olan Henry Corbin birçok defa İran İslam'ı ve Şii irfanı üzerine çalışmış bir isimdir. Bu eserde de anlayacağımız üzere iskeleti Şii düşünce oluşturmaktadır. Esere bir bütün olarak baktığımızda Sünni tasavvufi düşüncenin izlerine rastlanmamaktadır. Bazı bölümlerde ise zaman zaman Şii ve Sünni düşünce çok belirgin olmamakla birlikte karşı karşıya getirilmektedir. Eserde birçok alan aynı kaptan toplanmış ve harmanlanmıştır. Eserin ilk göze çarpan yanı çok yönlü oluşudur. Yazar meselelere eleştirel yaklaşımdan çok bir analogi kurmaya çabalamaktadır. Şii düşünce ile Hristiyanlık arasındaki benzerlikleri sorgulamaktadır. Sorgulamasına rağmen yazar ikinci bölümün sonunda bu karşılaştırmanın sonucunun nereye varabileceğini tahayyül edemediğini itiraf etmektedir. Eser, genel anlamda ilahiyat alanında çalışılabilecek, özeldense Şii düşünce, İshrâk felsefesi, yorumbilgisi (hermönetik) ve genişletilerek dinler tarihi ile İslam mezhepleri tarihi gibi alanlara yardımcı olabilecek nitelikte kaliteli ve faydalı bir eserdir.

Hamdi TAYFUR

Vahyin Tarihsel Mahiyeti

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017. 334 sayfa. ISBN: 978-605-9281-57-7.

■ Salih TUNA* 

1965 Kütahya doğumlu olan Hamdi Tayfur, lisansını İTÜ Maden Fakültesi Petrol Mühendisliği bölümünde tamamlamış, bir süre aynı ana bilim dalında araştırma görevlisi olarak çalıştıktan sonra ticaret hayatına atılmış, yazım ve yayın faaliyetlerini çeşitli dergilerde yazar ve editörlük yaparak devam ettirmiştir. Tayfur'un değerlendirmesini yapacağımız eserinin dışında "Akletme Üzerine" (2011) "Cemaat Diktatörlerinin Psikanalizi" (2012) "Kusay'ın Mekke Devrimi" (2015) isimli eserleri bulunmaktadır.

Vahyin mahiyetine yönelik yazılmış olan bu eser, Hamdi Tayfur tarafından 2017 yılında Ankara Okulu Yayınları tarafından kisse-i tab'a bürünmüştür.¹ Çalışmanın İslami ilimlerin birinci kaynağı olan vahyin mahiyetine yönelik olması ve bu hususta farklı bir perspektif sunması bu çalışmayı dikkate değer kılmaktadır.² Vahyin mahiyetine yüklenen tüm anlamların tarihsel olduğunu savunan eser (önsöz ve sonsöz hariç) sekiz müstakil bölümden oluşmaktadır. Kitapta İslam düşünce geleneğinde vahyin mahiyetine yönelik olarak şimdiye kadar yapılan farklı açıklamalar kronolojik olarak ele alınmıştır. Kaynak tarama metodu ve tahlil yönetiminin kullanıldığı eserin konusu itibarıyla asıl hitap

* Arş. Gör., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-posta: s.tuna3773@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3606-4367>.

¹ Hamdi Tayfur, *Vahyin Tarihsel Mahiyeti* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).

² Vahyin mahiyetine yönelik olarak yazılmış diğer bazı eserler için bkz. Sinan Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020); İbrahim Bor, *İlahî Kelâm'ın İmkân ve Tabiatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011); Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy, Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018); Yusuf Şevki Yavuz (ed.), *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: Kuramer, 2018); Mehmet Akif Ceyhan, "Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı," *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/11 (2018), 469-491; Recep Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine," *Milel ve Nihal (Dergi)* VIII/1 (2011), 21-47; Faruk Beşer, "Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi," *Usûl: İslam Araştırmaları* 3 (2005), 43-66; Harun Dündar Karahan, *Hristiyan ve İslamiyet'te Vahiy Anlayışı* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi) ABD), Doktora Tezi, 2020); Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy," *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012).

ettiği kitle akademik camiadır. Ancak yazım dilinin sade ve anlaşılır olması eserin akademi dışındaki camiaya da hitap eden bir hüviyet kazandırmıştır. Eserin ana kaynaklarına bakıldığında günümüzde vahyin mahiyetine dair müstakil olarak ele alınmış kitapların büyük bir kısmı kullanıldığı görülmektedir. Buna mukabil olarak Arap mitolojisi, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in vahiy algısı ile geleneğin vahiy yorumlarının anlatıldığı ilk dört bölümde birincil kaynaklara gidilmeyip ikincil ve üçüncül kaynak dahi sayıl(a)mayacak son dönem teliflerinden yararlanılması eserin bilimselliğine gölge düşürmektedir.³

Kritiğini yapacağımız eser önsöz ve sonsöz hariç sekiz bölümden oluşmaktadır. Tayfur, cahiliye döneminden başlayarak günümüze kadar uzanan geniş bir perspektifte vahyin mahiyetine yüklenen anlamları değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu minvalde (1) Arap mitolojisi, (2) Kur'ân'ın vahiy anlatısı, (3) Hz. Peygamber, (4) Sünnî gelenek, (5) Fazlur Rahman, (6) Abdülkerim Suruş, (7) M.M. Şebusteri ve (8) W. M. Watt'ın vahiy tasavvurları müstakil olarak ele alınmıştır. Kitap çok geniş bir yelpazeyi değerlendirmesi yönüyle önemlidir. Ayrıca yazarın bu kitabı yazmasında savunduğu bir "tez"inin olması ve tüm vahiy tasavvurlarını bu minvalde yorumlanması da eseri ayrıcalıklı kılan bir diğer husustur.

Tayfur'a göre vahyin mahiyetine dair yapılan bütün açıklamalar zaman ve mekândan bağımsız tarih üstü bir yapıda olmayıp, belli bir tarihte yapılmış subjektif yorumlardan ibarettir. Zira Kur'ân her ne kadar kaynağı itibari ile aşkın bir varlıktan neşet eden bir kitap olsa da zaman ve mekândan müstağni kalamayan bir topluluğu kendine muhatap kılmıştır. Bu topluluk yapısı ve fitratı gereği aşkın olanı anlamayı ve vahyi anlamlandırmayı, o zamana değin kesp etmiş olduğu bilgi, beceri ve yeteneği çerçevesinde kendi algısı ile yorumlayarak yapmaktadır. Buradan hareketle Kur'ân'ın vahiy anlatısı ile Hz. Muhammed'in Kur'ân vahyini betimlemesi de dâhil olmak üzere Kur'ân'ın nazil olmaya başladığı zamandan 21. yüzyıla değin vahyin mahiyetine dair yapılan tüm yorumlar tarihseldir ve hakikatin mutlak ve nihai ifadeleri değildir. (s. 7-10)

Şunu hemen belirtmek gerekir ki yazarın benimsediği görüşe göre bilginin tamamı tarihseldir. Zira yazara göre tarihsellik, tarihin belli bir zaman diliminde gerçekleşmiş olmasına rağmen etkisini hala sürdürmesidir. (s. 7)

3 Söz konusu durum geleneğin vahiy algısının anlatıldığı dördüncü bölümde açıkça görülmektedir. (s. 165-190) Zira Mu'tezile'nin vahiy algısı aktarılırken hiçbir Mu'tezilî esere, Eş'arîlerin vahiy algısı anlatılırken hiçbir Eş'arî metne, mutasavvıfların vahiy algısı aktarılırken de hiçbir sûfi metne yer verilmemiştir. Örneğin Mu'tezile'nin vahiy ve kelâmullah ile ilgili görüşlerine kaynak olarak Muhsin Demirci'nin "Vahiy Gerçeği" adlı eseri; (s. 169-170;) Meşşâî filozofların vahiy algısı anlatılırken Recep Kılıç'ın Vahiy: Mâhiyeti, İmkânı ve Doğrulanması üzerine" adlı makalesi (s. 183-185) verilmiştir.

Ancak Tayfur, tarihselcilik denilince ilk akla gelen isimlerden biri olan Fazlur Rahman'ın (1919-1988) benimsemiş olduğu tarihselcilik algısını eleştirir ve birçok çelişki barındırdığını ifade eder. “*Kur'ân hem tarihsel hem de evrensel mesajlar içerir; evrensel mesajlar sabit iken; tarihsel mesajlar ise değişkendir*” şeklinde ifade ettiği ve “*Fazlur Rahman tipi tarihselcilik modeli*” adını verdiği anlayış yazara göre tamamen yanlıştır. Çünkü ona göre “*Kur'ân evrensel olarak belirlediği ilkeleri vazedisinde tarih üstü olarak nasıl kalıyor?*” minvalindeki bir soruya Fazlur Rahman'ın vereceği bir cevabı yoktur. Yazar Fazlur Rahman tipi tarihselcilik modelinin içermiş olduğu çelişiklerden ancak *vahyin mahiyetine yüklenen bütün anlamları tarihsel kabul etmekle* kurtulunabileceğini ifade eder. (s. 9)

İslam'ın neşetinden bugüne kadar vahyin mahiyetini açıklamaya yönelik öne sürülmüş teoriler Tayfur'a göre *tutarsız ve çelişkilidir*. Daha açık bir ifade ile yazara göre şu zamana değin tutarlı bir “*vahyin mahiyeti*” teorisi üretilmemiştir. (s. 10) Zira sınırlı insan idraki ve onun sınırlı dil yapısı ile sonsuz ve mutlak hakikatlerin ifade edilmesi kaçınılmaz olarak çelişiklere yol açmaktadır. (s. 11) Diğer bir deyişle, insana ait bir dilin ifadeleriyle Allah'ı ve vahyi tanımlamaya çalışmak Cenâb-ı Hakk'a sınır koymaktır. Bu sınırlı ifadeler de asla hakikatın mutlak ifadeleri olmayacaktır. Ancak Tayfur'a göre Allah'a konulan bu sınırlar zaman içinde genişletilebilir. İnsanın yapması gereken bu sınırları genişletmenin yolunu aramaktır. (s. 12) Buradan yola çıkarak Tayfur, sınırlı insan diliyle Allah'ın betimlenmeye kalkışıldığından, Kur'ân'da bir sürü antropomorfik ifadelerin olduğunu ifade eder ve “*cümleleri ifade etmek zamansal bir ardışıklığı gerektirdiğinden Tanrı zamansal düzlemde konuşamaz*” şeklinde bir alıntıya eserinde yer verir. (s. 14) Ancak bize göre bu düşünce de sınırlı insan algısı ile oluşturulmuş antropomorfik bir Tanrı algısıdır. Zira Tanrı zâtı gereği insan gibi cümleleri ifade ederken zamansal bir ardışıklık gerektirmeksizin konuşabiliyor olsa gerektir. Aksi halde kendi yarattığı insan gibi belli şeylerin gerçekleşmesi için belli sebeplere bağlı olması gerekir. Örneğin Cenâb-ı Hakk'ın hayatta kalmak için -yarattığı canlılar gibi- yemek yemeğe ihtiyacı yoktur. Buradan hareketle de Allah'ın kelâm edebilmesi için harf ve kelimeleri zamansal bir ardışıklık içinde ifade etmesine gerek yoktur denilmesinde bir mahzur olmamalıdır. Cenâb-ı Hakk'ın öncelik-sonralık olmaksızın tek bir seferde ifade edebilme kabiliyetine evveliyetle sahip olması gerekir.⁴ Tayfur ayrıca vahyi “*yaratma*” olarak gören Mu'tezile'yi de -mezhebin ismini anmadan- eleştirir. Zira ona göre Allah'ın kitabı bir tür yaratma kabul edilirse, Allah ile elçisi arasında gerçekleşen,

⁴ Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, *Şerhu risâleti'l-İmam el-Adud fi sifati'l-keîâm*, critical ed. Muhammed Ekrem Ebu Guş (Amman: Dârü'n-Nurî'l-Mübîn, 2011); Eşref Altaş, “*Adudüddin El-İcî'nin Kelâmullah Hakkındaki Risâlesi,*” *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin El-İcî*, ed. Eşref Altaş (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 391–408.

iletişim değil bir doğal olgu olur. Cenâb-ı Hakk'ın kelâm etmesinin bir yaratma kabul edilmesi durumunda, vahiy hadisesini diğer doğal olaylardan farklı bir olgu olarak görmenin mantığı kalmamaktadır. (s. 14)

Yazar vahyin mahiyetini izah ederken Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farktan yola çıkan çelişkilerin çözümünü (i) vahyi Tanrı'dan yola çıkararak değil de insandan yola çıkararak açıklamak ve (ii) tüm İslam tarihi boyunca üretilmiş vahiy teorilerinin insani ve tarihsel olduğunu kabul etmekten geçtiğini savunur. (s. 15) Ancak Tayfur'un öne sürdüğü "vahyi insandan yola çıkararak açıklamak" şeklindeki iddiasına bakıldığı zaman, söz konusu yöntemin gerek Mu'tezile gerekse Sünnî kelimcilerinin en başından beri uygulayageldiği bir metot (kıyasu'l-gaib ale's-şahid) olduğu görülür. Yazar hem vahyin mahiyetine yönelik şimdiye değin yapılan görüşleri tutarsız ve çelişkili bulup hem de eleştirdiği zümrelerin metodunu önermesi de düşündürücüdür. Ancak yazarın bu görüşünün ileriki sayfalarda ifade ettiği bir bilgi hatasından kaynaklandığı görülür. Zira onun ifade ettiğine göre kelâmî ve teolojik yöntem Tanrı'dan yola çıkararak vahyin mahiyetini açıklar. (s. 17) Oysa bu bilgi hatalıdır. Çünkü kelimciler Allah ile insanın iletişimini açıklarken en önce kelâmın ne olduğundan yola çıkarlar ve Arap şiirleri ve mu'cemlerinde kelâm kavramına verilen tanımları tespit etmekle işe başlarlar. Daha açık ifadeyle kelimciler önce beşerî düzlemde kelâmın ne olduğunu ortaya koyar, sonra da Tanrı'ya bu kelâm isminin nasıl nispet edilebileceğini tartışırlar. Kelâmı, Mu'tezile kelimcilerinin Allah'ın bir fiili olarak görmesi de, Sünnî kelimcilerin Allah'ın bir sıfatı olarak görmesi de beşerî düzlemde kelâm kavramına yapılan tanımlar sebebiyledir.⁵

Bu eserin "Arap mitolojisi ve Vahiy" başlıklı birinci bölümünde İslam öncesi Arapların anlata geldikleri mitolojileri, cin ve rüya algıları ile Hz. Peygambere gelen vahiy olgusu arasındaki irtibat gösterilmeye çalışılmıştır. (s. 25-67) Bu bağlamda vahyin nazil olduğu dönemdeki Arapların peygamberlere yönelik yapmış olduğu itirazlarının, vahyin mahiyetine yönelik değil vahyin içeriğine yahut vahyin kendisine geldiği şahsa yönelik olduğu ifade edilir. (s. 26) Zira o dönemdeki Arapların dillerine pelesenk olan mitler, tanrı-insan, cin-ins gibi çeşitli zıtlıkları açıklama çabasıydı. (s. 40) Ayrıca İslam öncesi Araplar nezdinde mitler bugünkü anlamıyla efsane ve masal olmaktan öte yaşayan canlı bir gerçek olarak görülürdü. Bu mitolojiler sayesinde Araplar, insan zihninin

⁵ Allah'ın konuşması ve vahyin mahiyetine yönelik mütekellimlerin yapmış olduğu yorumlar hakkında ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Ceyhan, "Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı"; Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Vahiy," *Milel ve Nihal (Dergi)* VIII/1 (2011), 119–142; Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*; İbrahim Aslan, "Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2010), 131–150; Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı*; Hasan Türkmen, "Kelâm Kavramı ve Bu Kavrama İlişkin Teolojik Yaklaşım," *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29 (2014), 27–48; Hasan Türkmen, *Mu'tezile'de Kelamullah ve Mahiyeti* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014).

açıklayamadığı boşlukları doldurmakta ve dünya hayatını daha anlamlı bir hale getirmekteydi. (s. 29) Örneğin cin mitleri inanç, hayat ve varlığa dair birçok boşluğu doldurma noktasında önemli bir rol oynamaktaydı. Cinleri (i) hepsi hayırlı olanlar (melekler) (ii) hepsi şerli olanlar (şeytanlar) ve (iii) hayra da şerre de kabiliyeti olanlar (cinler) olmak üzere üç kısma ayıran Tayfur (s. 41) o dönem Araplarının, cinlerin gaipten bilgiler alabilme potansiyelinde olduğuna, şair ve kahinlerin de cinlerle irtibata geçtiklerine ve onlardan çeşitli bilgiler alarak insanlara ulaştırdıklarına inandıklarını belirtir. Hatta o dönemki yaygın mitlerden bazıları da (i) hastalığın, cinin herhangi bir insana musallat olması; (ii) insanların aklını kaybedip deli olmasının ise bir cinin insanı tümüyle ele geçirmesi sebebiyle olduğuna dair duyulan inançtı. Şair ve kahinlerin söylemiş olduğu sözlerin kendileri tarafından değil de onlara sahip olan cinler tarafından söylendiği, şairlerin bedenlerinin ise sadece bir aracı konumunda olduğu anlayışı hakimdi. (s. 42-47) Allah'tan vahiy getiren melek de bir tür cin olduğundan o dönem Arapları Hz. Muhammed'in peygamberlik iddia edışı ve getirmiş olduğu mesajın ihtişamı karşısında ona şair ve kâhin gibi yakıştırmalar yapmışlardır. Ancak Arapların bu benzetmeyi yapmasının sebebi Hz. Peygamber'i tahkir etme ve aşağılamak değil, cinlerle irtibatın herkes tarafından kurulamayacağı ve Hz. Peygamberin getirdiği mesajın şairlerin sözlerine yakın bir mahiyete sahip olmasından dolayıdır. Buna mukabil olarak Kur'ân, şair ve kahinlerin her zaman doğru söylemeyeceklerini, yalan ve yanlış bilgiler getirebileceklerini, Hz. Muhammed'in getirdiği mesajın ise tamamen ilâhî boyutlu olup içeriğinin tamamen doğru olduğunu, hatta (onların algısı ile) şair ve kahinlere sahip olan cinlerin dahi bu mesajı duymak için çeşitli yollara başvurduklarını (istirâk-ı sem') ancak bunda muvaffak olamadıklarını beyan eder. Dolayısıyla yazara göre Kur'ân'da cinlerin anlatıldığı ayetlerin inzal sebebi, Hz. Peygamber'in yalancı cinlerle değil güvenilir cinlerden olan bir melek (Cibril) vasıtası ile gaypten haber verdiğini ve Allah ile iletişim kurduğunu o dönem Araplarına ispat etme amacına binaendir. (s. 50-53) Böylece Kur'ân o dönem Araplarının bilgisinde olan şair-kâhin ve cin algısından hareketle vahyin mahiyetini açıklamaya ve muhatabının zihnine yakınlaştırmaya çalışmıştır. Ancak yazarın ifade ettiğine göre vahyin mahiyetine yönelik yapılan bu açıklamalar hakikatin mutlak ve son ifadeleri değildir. İnsan zihni ve algısı geliştikçe yeni vahiy teorileri ifade edilmelidir. Bu sebeple Tayfur'a göre günümüzde vahyin mahiyeti mitolojik öğeler ile değil psikoloji, nöroloji, bilimsel ve matematiksel soyutlamalarla açıklanmalı ve bu yöntemle günümüz insanının idrakine daha net bir şekilde hitap eder hale getirilmelidir. (s. 32, 65)

Çalışmanın "Dil, Kur'ân ve Vahiy" isimli ikinci bölümünde Kur'ân'ın vahyi nasıl açıkladığına dair kullandığı dilin özelliklerinden bahsedilir. Bu bağlamda dilin kendisi tarihsel olmakla birlikte *Tanrı'nın insan dilinde yazılan kitabı olan Kur'ân'ın* da bu tarihsellikten kurtulamadığı savunulur. Yazarın bu husustaki

görüşünü en iyi şu sözü özetlemektedir: “Dil, ilahî ve kutsal bir olgu değil beşerî ve tarihi bir fenomendir.” (s. 67) Dil ile anlam arasındaki ilişkiye değinen yazar, her bireyin dile etkisi olduğunu ve her kuşağın dilde değişiklik yaptığını ancak bu değişikliğin kelimelerin kendisinde değil de anlamlarında ortaya çıktığından kolayca fark edilemeyeceğini söyler. (s. 69) Kur’ân’ın vahiy tanımlarken seçmiş olduğu kelimeleri, mutlak anlamlar ve her asırdaki sorunlara ışık tutacak mutlak hakikatler olarak görmek yazara göre doğru değildir. Zira Kur’ân söz konusu kelimeleri kullanırken sonraki muhataplarının soru(n)larına cevap olması için değil ilk muhataplarının anlayabileceği şekilde kullanmıştır. Dolayısıyla geleneğin yaptığı Kur’ân kelimelerini mutlaklaştırma faaliyeti yazara göre doğru değildir. (s. 71) Yazarın bu bakış açısının altında, Kur’ân kelimelerini tayin edenin Allah değil de Hz. Peygamber olduğu şeklindeki bir ön kabulü yatıyor olmalıdır. Zira Tayfur’a göre Kur’ân, Hz. Peygamber’in zihninin dışı yansımasıdır. Onun zihninde yer alan değişimler Kur’ân’a yansımıştır. Vahiy peygambere sahip olmadığı ya da çaba göstererek sahip olamayacağı hiçbir bilgi yüklememektedir. Buradan yola çıkan yazar şunları söyler:

“Kur’ân’da verilen bazı bilgi hataları ancak böyle izah edilebilir. Bu hataları Kur’ân Allah kelamıdır diye atfetmek büyük bir iftiradır. Çünkü, Allah hatadan münezzehtir. Bu örneklerde görülen hata ve karışıklıklar Hz. Muhammed’in bilgisindeki hata ve karışıklıklardır.” (s. 83)

Ayrıca Tayfur, Kur’ân’ın vahiy anlatımında kullandığı ruh ve buna ilişkin kavramları açıklarken ruh konusunda Hz. Peygamber’in bir neticeye ulaşmadığını ifade etmektedir. (s.83) Hz. Peygamberin Hristiyanlarla girdiği diyaloglardan sonra *ruhu’l-küdüs* ve *ruhullah* gibi ifadeleri; Yahudilerle girdiği diyaloglar da işin içine girince ruha Cibril adının da verildiğini ve bunları sonradan öğrenen Hz. Peygamber’in bu kelimeleri Kur’ân’a eklediğini ifade etmektedir. (s. 84) Yazarın bu ifadelerinden onun benimsemiş olduğu vahiy anlayışının Sünnî geleneğin kabul ettiği vahiy algısından oldukça farklı olduğu görülmektedir. Ayrıca yazar nüzul-inzal-tenzil kavramlarında farklı bir ayrıma gidilmemesi gerektiğini ve inzalin fiziksel olarak gerçekleştiğini; (s. 85-89) *levh-i mahfûz* kavramının bir mekâna işaret etmekten çok “vahyin şeytan müdahalesinden korunmuş güvenli bir kaynakta” olmasını; (s. 90) kelâm-kavl ve nidâ kelimelerinin ise Allah için kullanımının antropomorfik bir Tanrı anlayışını doğurduğunu ve Kur’ân anlatımında Tanrı’nın adeta insanlaşmış bir Tanrı olarak betimlendiğini vurgular. (s. 91-100)

Vahyin mahiyetinin tarihsel bir yapıda olduğunu söyleyen yazar kendisi gibi tarihsel düşünceyi benimseyen Mustafa Öztürk’ün lafız-mana ayrımını “temelsiz” bir ayırım olarak nitelemesi ise dikkate şayandır. (s. 101) Zira yazara göre lafız-mana ayrımı somut dünyada hiçbir karşılığı olmayan teorik ve zihinsel bir ayırımdan ibarettir. (s. 103) Tayfur’un benimsediği görüşe göre

“insan lafızdan bağımsız olarak düşünemez bile”. Öztürk’ün mana olarak inzal edildiğini söylediği kavramların (ahiret-adalet-fazilet) tümü hem lafız hem de mana olup bunlardan en az birinin; örneğin “adalet” kavramının” zihinde lafızdan bağımsız bir şekilde nasıl canlanabileceği gösterilmedikçe söz konusu iddianın havada kalan bir iddia olmaktan öte geçemeyeceği ifade edilir. (s. 103-104)

“Hz. Muhammed ve Vahiy” başlıklı üçüncü bölüm, yazarın ifade ettiği haliyle, “*Hz. Peygamber’in yürüyen, canlı-kanlı bir Kur’ân olduğu kadar, Kur’ân’da söze dönüşmüş ve satılara dökülmüş Hz. Muhammed’dir*” düşüncesinden hareketle kaleme alınmıştır. Yazara göre vahiyde tek yönlü bir etkilenme değil çift yönlü bir etkileşim söz konusu olup Kur’ân Hz. Peygamber’in bilgileri, düşünceleri, arzuları, rahatsızlıkları, kıskançlıkları, nefret ve kızgınlıkları gibi duyguları ile şekil almış bir metindir. Dolayısıyla Tayfur’a göre Hz. Peygamber’in Kur’ân’dan etkilendiğinden daha fazla Kur’ân Hz. Peygamber’den etkilenmiştir. (s. 107, 163) O, bu yorumuyla Ehl-i sünnet itikadındaki Kur’ân ve vahiy algısıyla örtüşmeyecek bir iddia ortaya koymuş ve Kur’ân ayetlerinin oluşumunda bir beşerin (Hz. Peygamber) dahilinin olduğunu açıkça ifade etmiş olmaktadır. Bu algıdan hareketle yazar peygamberin ilk vahiy tecrübesini rüyasında yaşadığını, başka ifadeyle ilk inen ayet ve surelerin (Alak –Müddessir -Müzzemmil) peygambere rüyasında geldiğini ifade eder. (s. 110-111) Ayrıca yazar bu surelerde yer alan “ikra’, rattil” gibi bazı kavramları da gelenekten farklı yorumlayarak oldukça farklı bir sonuca ulaşır. Tayfur’a göre اقرا (ikra’) kelimesi “kalbinde, zihninde toplananı oku” demektir. (s. 120) Müddessir suresinde geçen رتل (rattil) kelimesi de Kur’ân’da “oku” değil “düzenle” anlamındadır. Diğer bir deyişle Allah peygambere “Mekke halkına yapacağın duyuruyu hazırla, belli bir düzene koy, çarpıcı ifadeler kullan” şeklinde emretmiş peygamber de bun emrin gereği olarak gece kalkıp gündüz Mekke ahalisine duyuracağı mesajları, zihninde yer alan düşünceleri sıralayıp belli bir şablona yerleştirmiş, bir nevi bilgileri inşa etmiştir. Bunun doğal neticesi olarak peygamber vahiy olgusunda pasif bir alıcıdan çok aktif bir oluşturucu konumundadır. (s. 121-127) Ancak söz konusu durumda peygamber kendi düşünce ve ifadelerini Allah’ın sözleri olarak muhataplara iletmış olmaktadır. Yazar, peygamberin oluşturduğu bu sözlerin ancak vahiyyle (nur-ilham) taçlanması durumunda Allah sözü olarak aktardığını, peygamberin vahiyyle taçlanmayan hiçbir sözü Allah sözü olarak nitelemediğini ifade eder. (s. 127-130) Tayfur, vahiy bir onaylama, vahiy esnasında peygamberde görülen fiziksel değişimleri de (yüzünün sararması, kızarması ve bir ağırlık çökmesi gibi) vahyin kaynağını harekete geçirme olarak yorumlamaktadır. Başka bir deyişle peygamber önce kendi zihnindeki kelimeleri belli bir tertibe koyar sonra bunları vahyin kaynağına onaylattırmak için vahiy kanalı ile iletişime geçmeye çalışır. Bu iletişim sonucunda söz konusu

fikirlerinin vahiy kanalı tarafından onaylandığına mutlak anlamda emin olan peygamber bunları Allah sözleri olarak Mekke ahalisine aktarır.

Tayfur ayrıca, Mekkî ve Medenî ayetlerde görülen üslup farklarının idealizm-realizm çatışması olduğunu iddia etmektedir. Buradan hareketle Hz. Peygamberin Medine dönemindeki faaliyetlerini idealist düşünceden çıkıp realist düşünceye geçmesi olarak yorumlar. Bunun pratik sonucu olarak da kible değişiminin dahi dini bir olgu olduğu kadar siyasi bir stratejinin sonucu olduğunu ifade etmektedir. (s. 139-154) Son olarak yazar peygamberin elliye yakın kadınla evlilik irtibatı kurduğunu, on altı cariyesinin bulunduğunu kaynak (!)⁶ göstererek aktarır ve bunu kendi görüşlerine mesnet kılar. (s. 156-157) Oysa söz konusu kaynakta bu bilgiler savunulduğu veya doğru olduğu için değil, asılsız ve bilimsel verilere dayanmayan bilgiler olarak eleştirmek üzere verilmiştir.⁷ Yazar ise peygamberin aile hayatı gibi ciddi bir hususta ya sehven ya da bile isteye en iyi tabirle ciddi bir okuma hatasına düşmüştür. Tayfur sadece bununla da kalmayıp Peygamberin oğlu Hz. İbrahim'in asıl babasının (!) kim olduğuna dair imaları ve Hz. Peygamber'in evlatlığı Hz. Zeyd'in eşi olan Hz. Zeynep'i yazarın kendi tabiriyle *"peygamberin onu uygunsuz bir kıyafetle, muhtemelen yarı çıplak gördüğünü"* ve Hz. Zeynep'ten etkilendiğini; bunun neticesi olarak da *"İslam'da evlatlık gibi müessesenin olmadığı ve evlatlıklarından boşanan eşleriyle üvey babanın evlenebileceği"* minvalindeki hükümlerin Kur'an'da yer aldığını ifade etmesi de yazarın peygamber ile Kur'an arasındaki etkileşiminin hangi düzeyde olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. (s. 157-159)

"Gelenek ve Vahiy" başlıklı dördüncü bölümde, Ehl-i hâdis, Kelâm, Meşşâî Felsefe ve Tasavvuf ekollerinin her birinin Kur'an kelimelerine, vahyin nazil olduğu dönemden farklı anlamlar yükledikleri tezinin savunusu yapılmaktadır. (s. 167) Bu minvalde yazara göre fiziksel olmayıp tamamen içsel ve ruhî bir tecrübe olan vahiy olgusu (s. 167) Ehl-i hadîs tarafından Cibril hadisi "üretilecek" fiziksel bir mahiyette olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. (s. 168) Ehl-i hadîs bununla da kalmayıp Kur'an'ın mevsukiyetine gölge düşürmemek ve ona bir beşer sözü karışmadığını göstermek için birçok rivayet "üretmiş" ve bu rivayetleri çeşitli versiyonlarla destekleyerek meşhur derecesine çıkarıldığı iddia edilmiştir. (s. 169) Halku'l-Kur'an olayı da Arap-Mevali çatışması üzerinden okunmuş, genellikle Kur'an mahluktur diyenlerin Mevâlî, mahluk değildir diyenlerin ise Arap oldukları belirtilmiş; halku'l-Kur'an'ı destekleyen Me'mun'un mevâlî ile arasının iyi olduğu, halku'l-Kur'an'a karşı çıkan Mütevekkil'in ise daha Arapçı ve mevali karşıtı olduğu ifade edilmiştir. (s. 177-179) "Tarihi, krizler üzerinden okumak" şeklinde formüle etmekte mahzur

⁶ Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010).

⁷ Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 419–423.

görmediğim bu okuma yöntemi tarihsel süreçte pek çok radikal grubun doğmasına zemin teşkil etmiştir. Zira bazı gruplar tüm İslam Tarihini “hilafet ve kerbela” olayı üzerinden okumuş ve bunun neticesi olarak da kendilerini Müslüman cemaatinin ekseriyetinden bambaşka bir mevkiye konumlandırabilmişlerdir. Oysa tarih sadece kriz ve çatışmalardan ibaret olmamasına ilaveten bu krizler tarihte, kriz olmayan zaman ve durumlara nispetle daha az bir hacme sahiptir. Ayrıca yazarın bu husustaki iddialarını iddia olmaktan öteye geçiren sağlam delillere dayandığı da söylenemez. Bununla birlikte eserin bu bölümünde göze çarpan en önemli eksikliği de ana kaynaklara inilmeyip görüşlerin ikincil derece bile olmayan ve çoğunluğunun günümüzde yazılan eserlerden oluşmasıdır. Yazar ana kaynaklara inmemiş; Mu‘tezile’nin vahiy algısı anlatılırken hiçbir Mutezilî kaynağa, Eş‘arîlerin vahiy görüşü ifade edilirken hiçbir Eş‘arî metnine, Filozofların görüşleri anlatırken hiçbir felsefî kaynağa, mutasavvıfların görüşleri anlatırken de hiçbir tasavvuf metnine eserinde yer vermemiştir.

Yazar, diğer müstakil bölümlerde Fazlur Rahman’ın (1919-1988), Abdülkerim Sürüş’un, M. Müçtehid Şebuşteri’nin ve Watt’ın (1909-2006) vahiy algılarını dakik bir şekilde özetlemiş olması da dikkate şayandır. Tayfur Sürüş ve Şebuşteri’nin vahiy hakkındaki görüşlerini Fazlur Rahman’a nispetle daha tutarlı ve sistematik bulmaktadır. (s. 272) Watt’ın vahiy tasavvurunun ele alındığı son bölümde ise vahiy güncel psikolojik veriler ışığında ele alınmış, rüyalar hakkında kuşatıcı bir özet yapıldıktan sonra vahiy ile rüya tecrübesi arasında bir benzerliğin bulunduğu ifade edilmiştir. (s. 290)

Eserin sonuç kısmında, geçmişimiz ve Kur’ân algımız ile yüzleşilmesi gerektiği, her şeyin bir yorumdan ibaret olmasına binaen Müslümandan ayrı bir İslam’ın, yorumdan ayrı bir Kur’ân ve Sünnetin, tarihten ayrı bir dinin olmadığı vurgulanır. Tayfur’a göre en radikalinden en ılımlısına varıncaya kadar Müslüman coğrafyada ortaya çıkan mezhep ve gruplar öyle ya da böyle kendilerini Kur’ân ve Sünnete dayandırırılar. Bu sebeple tarihsel İslam ile saf/öz İslam’ın birbirinden ayrılamayacağı, (s. 310-311) bazı Müslüman coğrafyalarda görülen şiddet, baskı ve terörün sebebinin hakikatin mutlak sahibi olduğuna dair duyulan kesin inançtan kaynaklandığı ifade edilir. Buradan hareketle O’na göre tüm Kur’ân yorumlarımızla birlikte vahyin mahiyetine yüklenen anlamların hepsinin de mutlak ve ezeli hakikatler değil, indi ve tarihsel yorumlar olarak kabul edilmesi gerekir. (s. 315) Böyle kabul edilmedikten sonra bu coğrafyada baskı, şiddet ve terör ortadan kalmayacak, bunlar hakikate getirilecek yeni yorumların da önünde engelleyici bir set olarak kalmaya devam edecektir. (s. 316)

Kaynakça kısmına bakıldığında çalışmanın yüz civarında eserden istifade edilerek oluşturulduğu, bir İngilizce kaynak dışında kullanılan kaynakların Türkçe dilinde yazılmış yahut Türkçe’ye tercüme edilmiş eserler olduğu

görülmektedir. Buradan hareketle çalışmanın dil, üslup ve meramını ifade etme açısından yakalamış olduğu başarıyı yabancı dilde kaynak kullanma noktasında yakalayamadığını söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Özellikle Arap dili, Kur'ân, Hz. Peygamber ve Geleneğin vahiy anlatısının yapıldığı ilk dört bölümde ana kaynaklara gidilmeyişi belki de eserin en büyük eksiği olarak karşımızda durmaktadır.

Genel olarak bakıldığında eserde, Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin kısaltılmasının yanlış yazılması⁸, ikilemelerin yazımında araya hiçbir noktalama işareti konulmaması gerekirken araya virgül konulması⁹ gibi bazı yazım ve noktalama hatalarına ilave olarak Varaka b. Nevfel'in Hz. Hatice'nin amcası olarak ifade edilmesi (s. 114-115) gibi bazı bilgi hataları da göze çarpmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın bazı ifadelerini "iç bütünlüğü olmayan ifadeler" (s. 166) olarak takdim eden kitabın çeşitli yerlerinde çelişik bazı yargıların yer alması da dikkate değerdir. Zira bir yerde "vahyin; peygamberin bilgileri, düşünceleri, arzuları, rahatsızlıkları, kıskançlıkları, nefret ve kızgınlıkları gibi duyguları ile şekil almış bir metin" olduğu söylenirken (s. 107,163) başka bir yerde "peygamber kendi kişisel arzu ve menfaatlerini vahye dahil etmediği" (s. 291) ifade edilebilmiştir. Bir başka örnekte ise eserin bir yerinde "kelâmî ve teolojik yöntemin Tanrı'dan yola çıkarak vahyin mahiyetini açıkladığı, şahit alemden hareket edilmediği" (s. 17) ifade edilirken başka bir yerde "Eş'arî kelimcilerin kelâmullahı açıklarken şahit alemin kıstaslarını kullandığı" (s. 172) dile getirilmiştir. Son olarak yazarın kendi iddialarını tarihsel ve indi çıkarımlar olarak görmesi sahip olduğu anlayışa binaen gayet makul bir tutumdur. Bunun neticesi olarak geleneğin içerisinde yapılan tüm vahiy yorumlarının kurgu ve uyarlamaya (s. 189) olduğunun ifade edilmesi de yazarın *kendi iddialarının indi ve şahsî yorumlar* olduğu şeklindeki görüşünü destekler niteliktedir. Ayrıca bu eser, ilahiyat ve medrese formasyonu alınmadan, çeşitli dini kitaplar okuyarak İslam adına konuşmanın ne gibi sonuçlar doğuracağını da gözler önüne sermiştir. Tüm bunlara mukabil olarak Tayfur'un kendi düşüncelerini açık bir yüreklilik, düzgün akıcı bir üslup ve güzel bir Türkçe ile ifade etmesi ise çalışmanın takdire şayan meziyetleri arasında sayılabilir.

⁸ TDVİA (s. 85) Ancak Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi kendi isminin kısaltılmasını "DiA" şeklinde tayin etmiştir: https://islamansiklopedisi.org.tr/genel_kisaltmalar

⁹ Örnekler için bkz. tek tek yerine "tek, tek" (s. 25) sık sık yerine "sık,sık" (s.297), kul köle yerine "kul, köle" (s. 316)

Muhammed Muhammed EBÛ MÛSÂ

Mürâca'ât fi Usûli'd-Dersi'l-Belâgî

Kahire: Mektebetü vebhetün li't-tiba'ati ve'n-neşr. Genişletilmiş Yeni Baskı, 2016. 464 sayfa. ISBN: 978-977-225-427-98.

■ İsmail ARAZ* 

Cahiliye Arapları bir portreyi, olay ya da nesneyi başarılı bir şekilde lafız ve anlama sığdırmada üstün bir merhaleye ulaşmışlardı. Öyle ki Cahiliye dönemi şairi, uzun pasajlarla anlatılacak ya da tasvir edilecek herhangi bir temayı anlamı yoğun, lafzı öz birkaç beyitle ifade edebilmekteydi. Ancak Arapların sahip oldukları ve çoğu yerde gurur vesilesi olarak gördükleri beyan ve belagat tasavvurları, Kur'an'ın nüzülüyle beraber vahiy dilinin mu'ciz/erişilmez üslubu sayesinde farklı bir aşamaya evrilir. Farklı ölçeklerdeki meydan okumalara rağmen erişilmez olan kelâm-ı ilâhî'ye karşı koyan ya da benzerini getirmeye çalışan kimse çıkmaz. Arapları derinden etkileyen ve belagat yetilerini yeniden şekillendiren bu i'câz olgusu hakkında I./VII. asırda doğrudan bir çalışma yapılmaz. Ancak cem ve tedvin çalışmalarının ağırlık kazandığı süreçte ilimlerin teşekkül etmesi, beraberinde "*Kur'an'ı mu'ciz kılan husus ne olmuştur?*" sorusunu gündeme getirir. Bu soru kaçınılmaz bir şekilde Kur'an'ın geldiği dönemin Araplarının beyan ve belagat seviyelerini incelemeye tabi tutan bir dizi çalışmayı tetikler. Zira Kur'an'ın i'câzı, dönemin Arapçasının üstünlüğünü pekiştiren en önemli hadisedir. Söz konusu üstünlüğün saptanabilmesi ise tabii olarak ilgili dönemin edebî ürünlerinin tetkikini gerektirir. Bu farkındalıktan hareketle erken dönemden itibaren bir yandan Kur'an'ın hususi özelliklerini irdelemeyi esas alan tefsir ve i'câz çalışmaları, diğer yandan ise Cahiliye dönemi şiiirlerinin karakteristik özelliklerini belirlemeye ve anlamaya çalışan şiiir eleştirisi eserleri telif edilir. Câhiz'in (öl. 255/869) belagat ve şiiire dair konulara yer verdiği *el-Beyân ve't-tebyîn*'i, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (öl. 471/1078-79) şiiir eleştirisi ile i'câzı tam anlamıyla iç içe işlediği *Delâ'ilü'l-i'câz*'ı ve şiiir eleştirisi meselelerini belagat konu olan kavramlarla ele aldığı *Esrârü'l-belâga*'sı bu tür eserlere örnek verilebilir.

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, E-posta: ismailaraz@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3482-0483>.

Bu açıklamalardan hareketle değerlendirme konumuz olan Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın *Mûrâca'ât fi usûli'd-dersi'l-belâgî* eseri, Kur'an'ın erişilmez yönünü yansıtmada büyük işleve sahip belagat ve belagatin en başarılı şekilde temsil edildiği ürünlerden bir tanesi olan şiirin önem ve gerekliliğini vurgulayan bir eser olarak karşımıza çıkar. Ezher Üniversitesi'nin önemli araştırmacılarından biri olan Ebû Mûsâ, belagat, şiir eleştirisi ve i'câzü'l-Kur'ân disiplinlerinde otorite âlimlerin eserleri üzerinden bu vurguyu yapar. Eser, zengin ve nokta atışı bilgilerle dolu mukaddimeler serisinin yanında birçok alt başlık içeren sekiz ana bölümden oluşur. Hülasa edecek olursak eser; Cürcânî'nin belagate yaklaşımı ve metin tahlilindeki yöntemi, anlamın anlamı (مَعْنَى الْمَعْنَى) kavramının delaleti, metinlerin arka planına ulaşmanın yolu, Cahiliye şiirinin orijinal olmadığı iddialarına karşı Mahmûd Muhammed Şâkir'in (öl. 1997) tutumu, Şâkir'in benimsediği tezevvuk metodu (مَنْهَجُ التَّذْوُقِ), İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) nahve dair görüşleri, Cürcânî ile Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) arasındaki lafız-anlam meselesi, Kâdî'nin sözdizime (nazım) dair açıklamalarının Cürcânî'nin sözdizimi nazariyesiyle benzerliği, Cürcânî'nin metinleri tahlil etmede büyük önem verdiği zevkiselimin işlevi, Cahiliye şiiri ve Kur'an'ın i'câzı arasındaki bütünlük, Bâkîllânî'nin (öl. 403/1013) Kur'an'ın i'câzına yaklaşımı, Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) *el-Burhân* isimli eseri gibi birçok konuya yazarın sade dili ve akıcı üslubu eşliğinde yer verir.

Eserin adında geçen *ed-Dersü'l-belâgî* (الدَّرْسُ الْبَلَاغِي) terkihi her ne kadar ilk bakışta belagat ilmini çağırırsa da yazar bu terkiplerle genel anlamda edebî değeri yüksek metinlerin tahlilini ve saklı bilgilerin derinlikli bir analiz yöntemiyle açığa çıkarılmasını kasteder. Dolayısıyla o, eser boyunca klasik dönem âlimlerinin metinlere nasıl bir titizlik ve dikkatle yaklaştıklarını ortaya koymaya çalışır. Bu bakımdan eserin, belagat ilmine vurgu yapmaktan ziyade belagati muhtevî metinlerin -âlimlerin yaklaşımlarından hareketle- nasıl okunması gerektiğine odaklanan metin tahlili merkezli bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür. Yazar, metinlerin tek taraflı okunmasının yanlış olduğu; ilmî usullere uygun çok yönlü metin okumasının, metinlerdeki incelikleri keşfeden ve müellifin zihin dünyasına ulaşmayı sağlayan canlı bir okuma olduğu görüşündedir. Eserin tüm bölümlerine hâkim olan bu görüş, salt kurallara veya belirli tanımlara sarılıp kalan günümüz belagat okurlarını farklı metinlere yönlendirmesi yönüyle önemlidir. Nitekim yazara göre belagatin usul ve esasları sadece belagat kitaplarında değil, bununla beraber birçok ilimde mevcuttur. Tefsir, hadis, fıkıh ve şiir eleştirisinde, hatta bizzat şiirin kendisinde belagatin izleri saklıdır (s. 5). Dolayısıyla *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât* gibi antolojiler, Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) ve Buhtürî'nin (öl. 284/897) *Hamâse* adını taşıyan seçkileri belagatin özüne sahiptir (s. 5-6). Yazarın iddiasına göre şiir eleştirisi ve edebiyata dair eserler, henüz

incelenmemiş birçok belagat inceliklerini konu edinir (s. 6). Bu iddiasını desteklemek ve araştırmacılara yeni çalışma alanı yaratmak amacıyla İbn Tabâtabâ'nın (öl. 322/934) *'İyârü's-şîr'* isimli eserindeki bazı meselelere değinir. Böylece belagatin sadece kurallardan ibaret olmadığına, bunun da ötesinde bir metin tahlili ve keskin bakış açısıyla şiirlere nüfuz etme faaliyeti olduğuna dikkat çeker (s. 6-8). Belagat çalışmalarında ilk dönem âlimleri tarafından uygulanan ancak günümüzde göz ardı edilen husus da bunu teyit eder niteliktedir. Nitekim kadim ulema seçili şiirler üzerinde enikonu durmak (teemmül), bu şiirleri iyice incelemek ve derinlemesine ele almak bakımından ciddi gayret sarf etmişlerdir (s. 9). Bu bağlamda yazar, belagati muhtevi şiirleri incelemek için elzem olan, klasik dönem dil ve edebiyat âlimleri tarafından da uygulanan derin ve keskin bakış açısı üzerinde durur.

Belagat ve şiir eleştirisinde göz ardı edilen ve günümüzde çalışılması gereken meselelere atıf yaptığı bir dizi mukaddimeden sonra eserin *"Mürâca'ât fi cüzûri'd-dersi'l-belâgî"* isimli birinci bölümüne geçen yazar, burada kitapların nasıl okunacağını ve ilmin hangi usullerle tahsil edileceğini serimlemek amacıyla Cürcânî'nin *Delâ'il*'inden bir pasaj aktarır (s. 95). Ona göre âlimlerden her biri yazdığı anda, kendisinden önceki âlimlere katkı sağlamayı amaçlamıştır. Aslında bu yaklaşımıyla yazar, camit ve işlevsiz bir araştırma perspektifinin İslam medeniyetinin ilim geleneğinde yeri olmadığına atıf yapar. Onun halef selef arasındaki bu etkileşime ve sonra gelenin kendisinden öncekinin ilmini geliştirerek devam ettirmesine atıf yapması, günümüz araştırmacılarının üretici ve yapıcı bir ilim sürecine girmeleri gerektiğine yönelik ayrıca bir telmihtir. Eserin temel misyonu da klasik dönem âlimleri üzerinden bu üretici ve yapıcı ilim sürecinin zaruretini ortaya koymaktır. Dolayısıyla yazar, dikkat çektiği ince ve titiz inceleme faaliyetini Cürcânî'nin metinlere yaklaşımı üzerinden tasvir etmeye çalışır.

Unutulan veya ihmal edilen belagat köklerine dikkat çektiği *Usûlün belâgîyye tâihe* isimli ikinci bölümde yazar, metinlerdeki üstün edebî değerlerin anlaşılmasında idrak kabiliyetine ve dilin gramer yönünün hazmedilmesiyle beraber metinlerin tadılması anlamına gelen tezevvuk yetisinin önemine dikkat çeker (s. 131-133). Bu konuda Câhiz (öl. 255/869) ve Mahmûd Şâkir'den alıntılarda bulunan yazar, müphem metinlerin izaha kavuşması için aktif bir zihin ameliyesinin elzem olduğu kanaatindedir. Ona göre sorgulama ve eleştirinin hâkim olduğu dinamik metin okuması, okuyucunun faal akli ile metnin müellifinin faal zihin dünyasını bir araya getiren interaktif bir özelliği haizdir. Okuyucu ile müellifi bir araya getiren böyle bir okuma ise, tekrardan ziyade orijinal sonuçların ortaya çıkmasına olanak sağlar (s. 139). Yazar, müellifin zihin dünyasına yani bilgiyi inşa eden faal akla ulaştıran okuma sürecinin, aleyhte iddiaları çürütmede ve ilmî veriler elde etmedeki işlevine dikkat çekmek üzere Mahmud Şâkir'in Cahiliye şiirinin otantikliği meselesi

bağlamında yaptığı okumaları izaha geçer. Yazara göre Cahiliye şiirinin otantikliği aleyhinde ileri sürülen iddialar, Şâkir'i uydurma olduğu söylenen şiir başta olmak üzere sair İslami metinleri derinlikli bir şekilde okumaya sevk etmiştir (s. 140). Bu okuma sonucunda zahiri anlamlardan hareketle perdelenmiş anlamlara ulaşan Şâkir, metinleri tek taraflı değil, müellifin zihin dünyasını da hesaba katarak okumuştur. Yazar burada Mahmûd Şâkir'in okuma metodu üzerinden edebî değeri yüksek belîğ metinlerin her lafız ve anlamı üzerinde durarak derununa ulaşmayı sağlayan *tezevvuk* (ilmi tatma ve özümseme) eksenli okuma usulünün katkılarına atıf yapar (s. 140-149).

Günümüzde bazı akademik çalışmalarda nazım nazariyesi ve fesahatin mahiyeti gibi meselelerde karşı karşıya getirilen Kâdî Abdülcebbar ile Cürçânî'nin konuyla ilgili görüşlerini ele aldığı bölümde yazar, nazım teorisi ve fesahatin kaynağı konularında Cürçânî'nin -belki de farkında olmayarak- Kâdî'nin izinden gittiği görüşündedir (s. 231). Diğer bir anlatımla Cürçânî, Kâdî'nin nazım ve fesahate dair söylediklerinin aksini beyan etmemiştir. *Delâ'il*'de fesahate dair bazı pasajların doğrudan Kâdî'nin açıklamalarının eleştirisi olduğu görüşünde olan Mahmûd Şâkir'in açıklamalarına da yer veren yazar, onun bu konuda isabet etmediğine zımnen atıfta bulunur. Ona göre Kâdî'nin fesahat ya da sözün meziyetiyle ilgili aktardığı ve -kimi araştırmacıya göre- Cürçânî'nin tepkisine sebep olan açıklamaları, aslında muhaliflerinin ve Cürçânî döneminde yaşayan bazı Mu'tezilîler'in sözlerinden ibarettir (s. 235). Dolayısıyla Cürçânî, Kâdî'nin *Muğnî* isimli eserini okumamış, ona muttali olmamıştır. Sadece Mu'tezile'den bazı kesimlerin Kâdî'ye isnat ettiği görüşlerden haberdar olmuştur. Kâdî'nin görüşlerinin dezenformasyona uğratarak dönemin ilim merkezlerinden biri olan Cürçânî'de alanında tecrübe sahibi olmayan kişiler tarafından dillendirilmesi, Cürçânî'nin eleştirisine zemin hazırlamıştır. Yazarın bu çıkarımı *Delâ'il* ile *Muğnî*'de geçen bazı pasajların aynı olmasının sebebine de ışık tutar. Buna göre Cürçânî, Cürçânî'de dillendirilen iddialar ile Kâdî'ye isnat edilen görüşlerin birbirine karışması dolayısıyla aslında Kâdî'nin de benimsemediği, hatta karşı çıktığı görüşleri tenkide tabi tutmuştur (s. 239). Dolayısıyla Cürçânî'nin eleştirilerinin muhatabı hakikatte Kâdî değildir. Buradan hareketle nazım ve fesahat konularında Kâdî ile Cürçânî'nin görüşlerinin birbiriyle insicamlı olduğu sonucuna varan yazar, bu sonucu teyit etmek için her iki müellifin konuyla ilgili açıklamalarını aktararak beyânî yaklaşımın baskın geldiği bir yöntemle ayrıntılı olarak tahlil eder (s. 240-253). Bu konunun devamı niteliğinde olan eserin diğer bölümlerinde ise Cahiliye şiiri ve i'câz arasındaki bağlantıya (s. 287), Bâkılânî'nin i'câz anlayışına (s. 329) ve Zerkeşî'nin *Burhân* isimli eserindeki bazı meselelere değinen yazar (s. 383), alanda çalışmalarını sürdüren araştırmacıları yakından ilgilendiren birbirinden zengin açıklamalarda bulunur.


KİTAP TANITIMI

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Muhammed Ebû Mûsâ'nın *Mürâca'ât fî usûli'd-dersi'l-belâgî* isimli eseri, alanında uzman bir âlimin metinlere yaklaşımını yansıtan bir hususiyet taşır. Meselelere itinayla yaklaşan âlimlerin görüşlerini tetkik eden ve yorumlayan uzman bir âlimin açıklamalarından oluşan eser, klasik dönemde yazılmış pasajları şümulü bir şekilde izah etmesinin yanı sıra bu eserlere dönük çalışmalar yürüten günümüz araştırmacılarını aydınlatacak bilgileri haizdir. Bu özellik sayesinde eserin birbiriyle ilintili birçok alana hitap ettiği söylenebilir. Daha ayrıntılı ifade edilecek olursa eser; belagatin salt kurallar manzumesi olmadığına dikkat çekmesiyle belagat araştırmacılarına, edebiyat eserlerinin önemini vurgulamasıyla edebiyat araştırmacılarına, şiir eleştirisine yer vermesiyle şiir münekkitlerine, i'câzü'l-Kur'ân meselesini ele almasıyla müfessir ve kelamcılara, son olarak dil felsefesine değinmesiyle de nahivcilere hitap eder. Bunun yanında yazarın benimsediği berrak ve sade dil sayesinde eserin, söz konusu alanlara ilgi duyan talebelerin de dikkatini çekmeye aday olduğu ortadır. Ancak eser incelenmeden önce Ebû Mûsâ'nın, İslam medeniyetinde yer edinmiş âlimlere yaklaşımının idrak edilmesi gerektiği hatırlanmalıdır. Aksi hâlde İslam medeniyetinin zenginlikleri ve âlimlerin ilmî birikimleri üzerinde ayrıntılı olarak durduğu pasajların gerektiği gibi anlaşılması muhtemeldir.

Sıddık KORKMAZ

Türklerin İslâm Düşüncelerine Katkıları Mâtürîdî, Yesevî ve Türk Dünyası Üzerine Çalışmalar

İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Baskı, 2021. 240 sayfa. ISBN: 9786053265542.

■ Muhammed Fatih EREN* 

Türkler, İslamiyet'le tanışmalarıyla birlikte büyük oranda eski dini inanışlarından sıyrılarak ve İslam dinini içselleştirerek, siyaset, ilim ve kültür sahalarında çok önemli katkılar sunmuşlardır. Siyasi açıdan özellikle Selçuklu ve Osmanlı devletleriyle birlikte İslam dünyasının sınırları genişlemiş, bu durum kültürel ve ilmi bir zenginliğe de zemin oluşturmuştur. Türkistan coğrafyasındaki ilmî derinliği ve üretkenliği yüksek bazı âlimler ise bu süreçte lokomotif görevi görmüştür. Bu durumun en bariz örneği Ebû Hanîfe ve düşüncesinin sistemleştiricisi olan İmam Mâtürîdî'dir. Bununla birlikte Ahmet Yesevî, Bîrûnî, Mûsâ Cârullah gibi isimler Türk coğrafyalarında yetişmiş, muhtelif alanlarda ihtisas sahibi âlimlerden sadece birkaç tanesidir.

Sıddık Korkmaz, "*Türklerin İslam Düşüncelerine Katkıları Mâtürîdî, Yesevî ve Türk Dünyası Üzerine Çalışmalar*" isimli eserinde Ebû Hanîfe-Mâtürîdî düşüncesini ele alırken bunun yanında Yesevîlikle olan ilişkilerini ve etkileşim noktalarını da irdelemektedir. Aynı zamanda Türk dünyasına dair yapılan çalışmaları ele alan Korkmaz, özelde Türk dünyasını ele alırken genelde ise İslam dünyasının düşünsel seyrine ışık tutmaktadır. Eser, Türk dünyası ve araştırmaları bağlamında yapılan çalışmaların bir arada bulunması ve daha kolay erişilebilmesi amacıyla farklı zaman ve mekanlarda sunulmuş sempozyum tebliğlerinin, dergilerde yayımlanmış makalelerin derlemesinden oluşmaktadır.

Eser, sonunda yer alan eklerle birlikte üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm beş, ikinci bölüm ise yedi alt başlıktan meydana gelmektedir. Müellif,

* Arş. Gör., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Kalam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı. E-posta: fatiheren56@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2100-7805>.

ekler bölümünde ise Celâddin Devvânî veya Erzincanlı Süleyman Efendi'ye ait olduğu düşünülen *İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi-Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği* başlıklı risaleyi okuyucu ile paylaşmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünün ilk başlığı olarak Türklerin İslam'ı anlamada merkez noktası olan Ebû Hanîfe ve düşüncesinin Yesevî sûfliğine etkileri ele alınmıştır. Bu bölümde Ebû Hanîfe ve Ahmet Yesevî arasındaki benzerlikler ve düşünsel etkileşim farklı tezahürleri açısından ele alınmıştır. Hanefî-Mâtürîdî çizgisinin bir takipçisi olarak kabul edilen Ahmet Yesevî'nin geliştirdiği öğretilerde Ebû Hanîfe'den ne derece etkilendiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda itidal merkezli bir din anlayışı geliştirmeleri Ebû Hanîfe ve Ahmet Yesevî'nin ortak noktalarıdır. Yesevî, aşırılıklardan uzak, itidali merkeze alan bir yaklaşımı hikmetlerine yansıtmıştır. Aynı şekilde Ebû Hanîfe ve Ahmet Yesevî'nin öğretilerinde insan merkezli bir yaklaşım hâkimdir. İnsanın İslam-iman ilişkisini benimsemesi bağlamında günah meselesini de ele alan Ebû Hanîfe ve Ahmet Yesevî'nin iman-amel ilişkisi hususunda aynı çizgiye sahip oldukları vurgulanmıştır. Ahlak merkezli bir sûflik anlayışını benimseyen Ahmet Yesevî, ilim temelli bir öğretiyi inşa ederek ilimsiz şeyhliğin kabul edilemeyeceğini ve şeriata riayet etmenin önemini vurgulamıştır. Gösteriş ve kibrin Ebû Hanîfe tarafından yerildiğine, Yesevî'nin ise ahlakı esas alan vurgularına dikkat çekilmiştir.

Çalışmanın gündeme getirdiği önemli konulardan biri olan Mâtürîdî öğretisinin Yesevî sûfliğindeki yansımaları ikinci alt başlıkta ele alınarak iki düşünce arasındaki itikadî, ahlaki ve siyasi konulardaki etkileşime dikkat çekilmiştir. Buna göre itikadî konularda Mâtürîdî'nin nakil ve akıl dengesi üzerine kurduğu teoloji sistemi Ahmet Yesevî tarafından da benimsenmiştir. Müellif aynı şekilde zahir ve batın ayrımında Mâtürîdî'nin takip ettiği yöntemi benimsendiğine ve ilgili ayetin benzer şekilde yorumlandığına işaret etmiştir. Yazara göre Mâtürîdî sisteminin Yesevî sûfliğindeki en önemli yansıması iman-amel meselesinde kendini göstermiştir. Siyasi konularla ilgili ise Yesevîliğin zulme bakışını ele alan müellif, dervişlerin günahı ile zulmü bir kabul ettiğini kaydetmiştir. Siyaset denilince ilk akla gelen konulardan biri olan din ve devlet ilişkileri hususunda Mâtürîdî, ilgili yerlerde ehil insanların görevlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Aynı şekilde siyasetin en belirgin meselelerinden olan sahabe ve hulefâ-yi râşidîne bakışla ilgili ortaya konan yaklaşımın Mâtürîdî ve Yesevî düşüncede paralel olduğunu, Şii'lerden ayrıldıklarını ifade etmiştir.

Birinci bölümün diğer alt başlıklarından biri Mâtürîdî'nin duyular ve tecrübeye dayalı bilgi hakkındaki görüşleridir. Müellif bilgi kaynağı meselesinde rasyonalistler, sensualistler, empiristler ve entüisyonistler olmak üzere dört temel yaklaşım olduğunu kaydetmekte, Mâtürîdî'nin de en yakın olduğu kesimin bilginin duyulardan kaynaklandığı savunan sensualistler olduğunu

ifade etmektedir. Bilgi kuramı Mâtürîdî'ye göre üç temel üzerine oturmaktadır. Bunlar; duyular, haberler ve akıldır.

Müellif bir diğer alt bölümde Hanefî literatürde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî eleştirisi başlığı altında Mâtürîdîlerin Eş'arîlerden farklarını incelemiştir. Bu bağlamda Allah'ın fiilleriyle ilgili ihtilaf edilen başlıkları sıralamıştır. Allah'ın kelamının kendi zatının bir parçası olduğunu savunan Eş'arîler, Pezdevi tarafından eleştirilmiştir. Bir diğer fiil ise tekvindir. Eş'arîlere göre tekvin ve mükevven birdir. Buna göre Eş'arîler var etmenin sonradanlığını ve tekvin sıfatını ayrı bir sıfat olduğunu kabul etmemektedirler. Eş'arîlerin ayrıştığı bir diğer husus iman kavramına yüklenen anlamdır. Eş'arîlere göre iman; kalp ile tasdik, dil ile ikrardır ve bu ikrar farzdır. Oysaki Hanefî-Mâtürîdîlere göre konuşmaya güç yetiremeyen bir insan da iman sahibi olabilir. Nitekim küfrü dillendirmek için zorlanan kimse ikrar merkeze alındığında iman dairesinden çıkmış olacaktır. Korkmaz, Mâtürîdîlerin Eş'arîlere getirdikleri eleştirilere devam ederek icmali ve tafsili iman, saîd ve şakî, mukallidin imanı, kendisine davetçi gelmeyen kişinin imanı, nübüvvet, imamet ve siyaset, ruh ve hava, ehl-i bid'at konularındaki ihtilaf edilen noktalara temas etmektedir.

Birinci bölümün son başlığında ise Mâtürîdîliğin Türk dünyasındaki medeniyet arayışlarına ne yönde ve nasıl katkılar verdiği, Türk dünyasının coğrafi olarak hangi bölgelere tekabül ettiği ortaya konmaktadır. Buna göre Çin sınırları içinde yer alan Doğu Türkistan bölgesinden başlayan ve çoğunluğu Rusya sınırları içerisinde yer alan, batıda Balkanlara kadar uzanan, güneyde Hindistan'ın kuzeylerine kadar bir Türk dünyasının varlığına işaret edilmektedir. Yaşadıkları coğrafyada tarih boyunca sahip oldukları bilgi, birikim ve tecrübelerle medeniyet inşa eden Türkler, Müslüman olduktan sonra da İslam dünyasına ilim, kültür, siyaset ve askeri sahalarda çok önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda Türkler, Selçuklular, Osmanlılar ve Timur İmparatorluğu gibi farklı devletler kurarak İslam dünyasına on asra yakın bir süre hizmet etmişlerdir. Müellife göre Türklerin sahip oldukları akıl, mantık, şecaat medenilik gibi insani ve ahlaki değerler Hanefî-Mâtürîdî çizgi ile birleşmiş, bu din anlayışı asırlar boyu varlığını sürdüren bir mezhebe dönüşmüştür.

Müellif daha sonraki alt bölümlerde Mâtürîdîliğin tanımını, İslam dünyasına katkılarını detaylı bir biçimde ele almaktadır. Aynı şekilde Mâtürîdîliğin Türk dünyasının medeniyet arayışlarına katkıları da zikredilmektedir. Müellife göre bilgi temelli bir din anlayışı, dinin alet edilmediği bir siyaset perspektifi, ahlak temelli sosyal ve ekonomik hayat düzenlerinin kurulabilmesi Hanefî-Mâtürîdî çizginin Türklere kattığı kazanımlardan bazılarıdır. Din ve dünya dengesinin doğru bir zeminde kurulması, tevhidin hayatın her anına yansıtılması, insanın özgür iradeye sahip bir varlık olarak sorumluluklarını tanıyabilmesi gibi hususlar dinin doğru anlaşılmasında Mâtürîdîlerin Türklere katkı sunduğunu

gösteren parametrelerdir. Aynı şekilde siyasetin yorumunda adalet kavramına yüklenen anlam, din, devlet ve mülk arasındaki ilişki ağının doğru bir zemin üzerine inşa edilmesi Mâtürîdî anlayışın marifetiyledir.

Müellif, devam eden alt başlıklardan birinde sosyal hayatın düzenlenmesinde Mâtürîdîliğin katkısına değinirken, ekonomiyle ilgili temel paradigmanın başkasına muhtaç olmamak olduğu vurgulanmaktadır. Mâtürîdîlikteki sosyal hayata dair temel ilkelere bakıldığında iyilikten yana olma, kötülükten sakınma, çalışkan ve üretken olma ve ahlaklı bireyler olmanın önemli olduğu, Türklerin bu ilkelerden olumlu yönde etkilendiği görülmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Türk Dünyası üzerine araştırmalar başlığı altında farklı zaman ve coğrafyalarda yaşamış, eser ve düşünceleriyle İslam dünyasına önemli katkılarda bulunmuş bazı isimlere ve çalışmalarına yer verilmiştir. Bunlardan ilki *İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi-Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği* isimli risaledir. Bu bölümde risalenin muhtemel müellifleri ve risalenin içeriği hakkında detaylı bilgi verilmiştir. İkinci alt başlıkta ise İbn Sadruddin eş-Şirvânî'nin hayatı ve eserlerini ele alan müellif, klasik İslam mezhepleri tarihi yazıcılığının örneklerinden biri olan *Tercümânü'Ümem* isimli eser çerçevesinde yazarın itikadî mezhepler hakkındaki görüşlerini ele almıştır. Bir diğer bölümde ise İdil-Ural bölgesinde son iki asırda ortaya çıkan Cedidcilik hareketinin tarihsel arka planı ve temel anlayışları irdelenmiştir. Buna göre bölgedeki âlimler din ve eğitim alanlarında yenileşme düşüncesine yani Cedidcilik hareketine ve İslam'ın evrensel mesajının mezhepler tarafından belirli bir zaman dilimine hapsedilmesine karşı çıkmışlardır. Gerekteğinde sûfilere, filozoflara ve diğer büyük âlimlere müracaat ettikleri, Kur'an ve sünnetin gelenekle birlikte yeniden anlaşılmasını savundukları kaydedilmiştir.

İkinci bölümün diğer alt başlıklarından birisi olarak Türk İslam dünyasının son iki asrına şahitlik etmiş önemli isimlerden olan Mûsâ Cârullah Bigiyef'in hayatı ele alınmış, İslam, Kur'an ve sünnet yaklaşımı irdelenmiştir. İslam birliği meselesine özel olarak eğilen Bigiyef, İslam hukuku alanında da çalışmalar yaparak fikhin güncellemesini, imanın taklitten tahkike dönüşmesi gerektiğini savunmuştur. Cedidcilik hareketi mensuplarından olan ve hayatının önemli bir bölümünü ilim yoluna hasreden Mûsâ Cârullah'ın elde ettiği birikimi yaşadığı coğrafyanın insanıyla paylaşmak için seyahatler gerçekleştirdiği ifade edilmiştir.

Müellif ikinci bölümün dördüncü alt başlığında siyasi bir ilhakin olumsuz etkileri üzerine değinmektedir. Rusya'nın Kırım'ı ilhak etmesiyle sonuçlanan gelişmeleri tarihi arka planıyla birlikte ele alan Korkmaz, Tatar Türklerinin vatani olan Kırım'ın ilhakinin bölge coğrafyasında hangi dinamikleri etkilediğini etraflıca işlemektedir. Rusya'nın gerçekleştirdiği bu ilhaka Türk

KİTAP TANITIMI

devletlerinden ne düzeyde tepki verildiğini ve uluslararası ölçekteki yansımalarını ele almaktadır. “Türk Dünyasını Birleştiren Unsurlar” müellifin ikinci bölümde yer verdiği beşinci başlık olmuştur. Türk dünyasının akrabalık, dil, din, tarih, coğrafya ve kültürüyle beraber küresel medeniyet arayışlarına katkı sunabilecek bir niteliğe sahip olduğunu kaydeden Korkmaz, bu unsurları Türk dünyası bağlamında ele almıştır.

İkinci bölümün son başlığında ise Mâtürîdîlik hakkında yapılan çalışmalara yer verilmiştir. Müellif bu başlıkta İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik hakkında yapılan akademik çalışmaların gelmiş olduğu son noktanın tespit edilebilmesini, konuya ilgi duyanlar için önemli görmektedir. Yapılan çalışmaların büyük çoğunlukla Batı kaynaklı olması sebebiyle İngilizce, Almanca, Fransızca, Rusça eserler müellif tarafından toplanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte Türkiye’de yapılan çalışmaların yeterli olmadığını fakat son zamanlardaki ilginin artışından duyduğu memnuniyeti ifade eden Korkmaz, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğe dair yapılacak çalışmalara dair birtakım önerilerde de bulunmaktadır.

Sonuç olarak İmam Mâtürîdî, Hoca Ahmet Yesevî ve Türkî coğrafyalarda İslam düşüncesine katkı sunan isimlerden bir kısmına dair üretilen sempozyum bildirileri ve makalelerin derlemesinden oluşan bu eser, özellikle Mâtürîdîlik ve Türk dünyası araştırmalarına ilgi duyanlar için önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Eserde Türklerin İslamiyet’i kabulüyle birlikte İslam düşüncesine ve ilim havzasına sunduğu çok yönlü katkılar muhtelif isimler üzerinden işlenmekte, bu isimlerin düşünce dünyalarına dair bir mukayese imkânı sağlanmaktadır. Tüm bunlarla birlikte Mâtürîdîlik düşüncesi ve Türk dünyası araştırmaları bağlamında önemli birçok âlim ve eser, ilgili araştırmacılar marifetiyle gün yüzüne çıkartılmayı beklemektedir.

Mehmet Macit SEVGİLİ

İmamü'l-Haremeyn Cüveynî

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2021. 266 sayfa. ISBN: 9786258023190.

■ Hasan DEMİR* 

Yazar Mehmet Macit SEVGİLİ, Siirt İmam-Hatib okulunda lise, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans ve bahsi geçen üniversitede yüksek lisans ve doktorasını yapmış olup hali hazırda Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda Dr. Öğr. Üyesi olarak görev yapmaktadır. Yazarın Cüveynî üzerine yaptığı birçok çalışmasından hareketle onun Cüveynî uzmanı olduğu söylenebilir.

İslam medeniyetinde gerek yaptığı çalışmalarla gerekse yetiştirdiği öğrencilerle sonraki kuşakları etkileyip kayda değer hizmetler ifa eden ilmî şahsiyetler bulunmaktadır. Bunlardan biri Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Kiyâ el-Herrâsî (öl. 504/1110) gibi âlimleri yetiştiren, ömrü ilim ve tedrisât ile geçen, kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh gibi alanlarla iştigal eden hemen herkesin kendisinden bir şekilde yararlandığı İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir (öl. 478/1085). Değerlendirmesini yaptığımız çalışmada da Cüveynî'nin hayatı ve ilmi kişiliği kapsamlı olarak ele alınmaktadır. Eser, dört ana bölümden müteşekkil olup birinci bölümde Cüveynî'nin doğumu, eğitim hayatı, siyasal ve mezhepsel tecrübeleri, karakteri ve mensup olduğu aile yapısı üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümde Cüveynî'nin hocaları, öğrencileri, eserleri ile birlikte onun fikhî, kelâmî, felsefî, tasavvufî ve edebî yönleri incelenmektedir. Üçüncü bölümde Cüveynî'nin görüş değiştirdiği konular mütalaa edilmektedir. Dördüncü bölümde Cüveynî'yi itham ve tenkit edenler, bunlara cevap verenler ile birlikte ilgili konular irdelenmektedir. Eseri bu şekilde kısaca tanıttıktan sonra katkı babından şunlar söylenebilir:

Eserde, çalışmanın alanda yapılan diğer araştırmalardan farkını ve alana yapılan katkıyı gösteren giriş bölümü bulunmamaktadır. Çalışmanın amacı, önemi, sınırlandırılması ve sunulmasıyla ilgili kısa da olsa bir giriş olsaydı, konu veya problem hakkında okuyucular ön bilgiye sahip olurlardı. Yazarın sonraki baskılarda giriş bölümü ve bahsettiğimiz başlıkları eklemesi okuyucular açısından daha istifadeli olacağı ifade edilebilir.

Klasik bir âlim biyografisini aktarmak yerine, Cüveynî'nin yer aldığı ilmî gelenekten, teneffüs ettiği ilmî muhitten bahseden ve mezhep içindeki konumu ile içtihat

* Arş. Gör., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

E-posta: demirhasan733@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5881-1293>.

derecesini tartışan müellifin ilgili eserinin Cüveynî'yi tanımak isteyenler için müstağni kalınmaması gereken önemli bir başvuru kaynağı olduğunu belirtebiliriz. Şu kadar var ki şayet yazar, Cüveynî'nin usûl ve furû' konularında İmâm Şâfiî'den ayrıldığı görüşleri ele alsaydı veya bunlara dair bir çalışma olup olmadığını varsa alıntılar yapmak suretiyle değinseydi yoksa da yapılmasının gerekliliği ile ilgili kanaatini paylaşıyor olsaydı okuyucular açısından daha da istifâdeli olabilirdi. Nitekim eserde "Cüveynî'nin mensup olduğu Şâfiî mezhebinden ayrıldığı görüşler var mı? Veya buna dair çalışmalar var mı? Eğer varsa nelerdir" gibi soruların yanıtı bulunmamaktadır. Sonraki baskılarda yazarın ilgili soruları bir başlık altında ele almasının okuyucu açısından daha faydalı olacağı söylenebilir.

Yazar, İslam kültür tarihinde önemli eserlere imza atan Cüveynî'nin eserlerini kısa ve öz tanıtır onlar hakkında açıklayıcı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yer yer kitaplara dair yapılan değerlendirmelere de yer verip okuyuculara mukayese yapma fırsatı sunmaktadır. Cüveynî'nin, kendisiyle aynı alanda eser telif eden bazı âlimlere yönelttiği ağır eleştiriler de dikkat çekmektedir. Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Ahkâmü's-sultânîyye*'sine dair yaptığı şu eleştiri örnek olarak verilebilir: "Anlayışı ve ilmi böyle (sınırlı) olan birinin, kitap tasnif etmeye nasıl yeltenebildiğini keşke bilseydim." (s. 91-92) İslam düşüncesi açısından baktığımızda ötekileştirmeye kaçmadan, sorgulama ve geliştirme amacıyla bazen sert bazen de yumuşak ifadelerle eleştirinin yapıldığı görülmektedir. Düşünce geleneğimizde kimi zaman bilimsel gayelerden uzak, taassup içeren kişisel duyguların ağır bastığı öznel eleştirilere de rastlamak mümkündür. Hem öznel hem de nesnel eleştiri sahâbe dönemine kadar götürülebilir. Sahâbeden sonraki dönemlerde de eleştiri kültürünün devam ettiği müşâhade edilmektedir. Bu noktada Cüveynî'nin eleştirisinin yazarın ifade ettiği gibi itidalin elden bırakıldığı sert bir eleştiri olduğu söylenebilir.

Erken dönem müellifleri ve eserlerini çalışmak, birçok noktada zorluklarla karşılaşmayı göze almak demektir. Mesela çalışılan yazara nispet edilen her eserin aidiyeti isâbetli olmayabilir. Bunun tespit edilmesi müellife hatalı eser nispetinde bulunulmaması açısından önem arz etmektedir. Bu gibi hatalara mümkün mertebe düşmemek için eserlerin aidiyetine yönelik hakkıyla tahkikât gerekli olmaktadır. Sevgili de çalışmasında Cüveynî'ye nispet edilen hatalı eserleri tespit etmeye çalışmaktadır. Örneğin bazı modern araştırmalarda, Cüveynî'ye *Risâle fî Zikri Halîş-Şeyh er-Reis Ebû Ali İbn Sinâ* adlı bir çalışma nispet edilmektedir. (s.110) Yazar, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Esad Efendi, Demirbaş No. 3688) söz konusu yazmayı tetkikinden sonra, bunun Cürcânî'ye (ö. 816/1413) ait olduğunu tespit etmektedir.

Tarihe "Nişabur/Kündüri Fitnessi", "Mihnetü'l-Eşâ'ira" gibi isimlerle geçen, Selçuklu veziri Ebû Nasr Amîdülmülk el-Kündürî'nin (ö. 456/1064) Eş'arî âlimlerine şiddetli baskı kurması ve onların ilmi faaliyetlerini yasaklamasından birçok âlim etkilenmiştir. Cüveynî de bunlardan bir tanesidir. Kündüri fitnessinin Mu'tezileye ve Eş'âiriliğe

etkisi, fitneden etkilenen âlimler ve ilmî serüvenleriyle bu fitnenin sonraki dönemlere ve dahi günümüze yönelik tesirine dair çok az çalışma bulunmaktadır. Sevgili'nin çalışması, Kündüri fitnessıyla ilgili okuyuculara ufuk açması ve konuyla ilgili detaylı çalışmaların yapılmasına imkân sunabilir.

Yazarın, Cüveynî'nin görüş değiştirdiği konuları ele alması dikkat çekicidir. Bununla birlikte bu bölümde yer alan bazı konular izaha muhtaçtır. Ahvâl teorisi başlığı buna örnek olarak verilebilir. (s. 154) Bu teoriyle ilgili "kelam ilminde hakikati bilinmeyen üç meseleden/maddeden biri" olduğu bilgisini veren yazar, ilgili teorinin kısaca ne olduğuna hiç değinmemekte; sadece okuyucuyu ilgili makalesine yönlendirmektedir. Dolayısıyla ilgili başlıkta müphemlik olduğu söylenebilir.

Sevgili'nin, Cüveynî'nin değişim geçirdiği görüşlerinin seyrini belirtmesi, okuyucunun hangi görüşün onun en son görüşü olduğunu bilmesine katkı sağlamaktadır. Örneğin Cüveynî'nin "teklif-i ma la yutak" a dair görüşlerinin seyrini yazar şu şekilde belirtmektedir: "*Telhis (Telhîs) adlı eserinde "teklif-i ma la yutak"ın caiz olduğunu ifade etmiş, daha sonra yazmış olduğu İrşâd adlı eserinde bunun "aklen caiz olduğu ve şer'an da vuku bulduğunu vurgulamıştır. Burhân ve 'Akidetü'n-Nizâmiyye adlı eserlerinde ise, "teklif-i ma la yutak"ın imkansız olduğunu savunmuştur."* (s. 154) Otorite sahibi bir âlim olan Cüveynî'nin görüşlerinde ısrar etmeyip değişikliğe gitmesi, belirli bir ideolojiye saplanan ve fikirlerine karşı bir savaş vermeyi düşünmeyen kimselerin kendilerini sorgulamaları için ufuk açıcı olduğu söylenebilir.

Çalışma, yaşadığı yerler ve zamanlar keskin siyasal ve mezhepsel çatışmalara sahne olan Cüveynî'nin entelektüel biyografisine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Cüveynî'ye yönelik kaynaklarda yer alan bazı bilgilere de bilimsel eleştiriler yapılmaktadır. Yazarın şu ifadeleri buna örnek olabilir: "*Kaynakların çoğunda, Cüveynî'nin Nizâmiye Medresesi'nde otuz yıl boyunca ders verdiği vurgulanmaktadır. Ancak bu bilginin sağlıklı olmadığı söylenebilir. Çünkü Nizamiye olduğu göz önüne alındığında, onun bu medresede ancak yirmi bir yıl kadar ders verebildiği sonucu çıkmaktadır."* (s. 20) Yapılan eleştirel analizlerin, esere ciddi zenginlik kattığı söylenebilir.

Yazar, Cüveynî'ye dair aykırı teorilere ve söylemlere delilleriyle birlikte yer vermekte, ardından söz konusu teorileri ve söylemleri yorumlamaktadır. Mâzerî (öl. 536/1141), Ebyarî (ö. 616/1219, İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zehebî (ö. 748/1348) ve Taceddin es-Sübkî'ye (ö. 771/1370) karşı yazarın yorumlarının genel itibarıyla objektif olduğu söylenebilir. Bununla birlikte tıpkı Taceddin es-Sübkî gibi Cüveynî'yi savunma mahiyetinde değerlendirmelerinin de olduğu görülmektedir. (s. 170, 174) Örneğin İbn Teymiyye ve Zehebî'nin Cüveynî'ye yönelttikleri eleştirilerde yazar, Taceddin es-Sübkî gibi eleştirilerin "onların itikad bakımından Cüveynî'den farklı bir çizgide durmalarından" kaynaklanmakta olduğunu belirtmektedir. (s. 179) Hararetli bir Cüveynî savunucusu olan Taceddin es-Sübkî'yi de yer yer tenkit ettiği ifadeler bulunmaktadır. (s.182, 215) Yazarın yer verdiği şu ifadeler, buna örnek olarak verilebilir: "*Sübkî, Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî'yi içten içe çekemediğini ifade*

etmektedir. Ancak bir hocanın, kendi eseri/meyvesi olan öğrencisini kıskanabileceği konusu, mülâhazalara ve sorgulamaya açıktır.”(s. 51)

Yazar, bölümlerin yazımında, muhtemelen metnin akıcılığının bozulmaması için bazı önemli bilgileri dipnotta vermeyi tercih etmiş; bu da dipnotların uzun olmasına neden olmuştur. (s. 5, 6, 146, 180) Dipnotlarda yer verilen bilgilerin uzun olması hasebiyle her ne kadar okuyucuyu sıkabilme ihtimali olsa da meselenin derinlikli anlaşılmasına imkân verdiği söylenebilir. Özellikle Cüveynî'nin etkileşimde bulunduğu kişiler ve içinde bulunduğu çevre veya ortamlarla ilgili aktarılan anekdotlar, okuyucunun zihninde eserin kalıcılığını arttırabilir. Bu tür bilgilerin eserde ustaca serpiştirilmesi çalışmanın güçlü yönlerindedir. Yazarın yer verdiği şu ifadeler, açıklayıcı olması açısından örnek olarak verilebilir. *“Cüveynî, Gazzâlî'ye bir gün 'Ey Fakih!' şeklinde hitap eder. Gazzâlî'nin yüz renginin değiştiğini hisseder. Söz konusu hitap Gazzâlî'ye biraz dokunmuş ve bu betimlemeyi kendisi için azımsamış gibidir. Bunun üzerine Cüveynî, Gazzâlî'ye "Şu odayı aç." der. Gazzâlî açar ve söz konusu yerin kitaplarla dolu olduğunu görür. Bunun üzerine Gazzâlî'ye şöyle der: "Bütün bu kitapları okumayınca kadar bana 'Ey Fakih!' şeklinde hitap edilmedi." Bu anekdotun hocaların gözde öğrencileriyle iletişimlerinde başarılı bir örnek olduğu da söylenebilir.*

Kitapta Cüveynî'nin temel düzeyde de olsa çok boyutlu olarak ele alındığı müşâhede edilmektedir. Dolayısıyla biyografi ve ilmî kişilik açısından yazarın çalışması yeterlidir. Cüveynî'yi çalışacaklar veya onun hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler için eserin çok yönlü bir okuma sağlayacağı belirtilebilir. Çalışmada hem klasik kaynaklardan hem de çağdaş araştırmalardan yararlanan yazarın, batı dillerindeki çalışmalardan ise çok etkin yararlanmadığı görülmektedir. Nitekim eserin kaynakça kısmında İngilizce veya başka batı diliyle yazılmış eserlerin sayısı azdır. Bununla birlikte eserin metin ve kavram örgüsünün de açık ve sağlam olduğu söylenebilir.

Cüveynî'ye dair konuları ve tartışmaları sistemik şekilde inceleyen Sevgili, literatürdeki bilgileri bilimsellik kriterleri çerçevesinde sistemli bir şekilde okuyuculara sunmaktadır. Kitapta yer alan bilgilerin, bölümlerin sıralamasının ve diziliminin bütüncül bir şekilde olduğu görülmektedir. Eski Türkçe sözcüklerle modern dili başarılı şekilde harmanladığı müşâhede edilen yazarın kullandığı dil akademiktir. Dolayısıyla dini bilimlerde temel düzeyde bir müktesebatı olmayan kimselerce kitabın anlaşılması zordur. Akıcı ve etkin bir dile sahip olan eserden, İslâm hukukunda temel alan bilgisine sahip olanların faydalanabileceği söylenebilir.

Hülâsa-i kelâm Sevgili, çalışmasında ansiklopedik bir âlim olan Cüveynî'yi ve ona dair başlıca meseleleri panoramik olarak ele almıştır. Yazarın çalışması, Cüveynî'ye yönelik interdisipliner çalışmaların yapılmasına katkı sağlayabilir. Çalışma, kanaatimizce Cüveynî'nin ilmî kişiliğiyle ilgili alandaki boşluğu doldurmaktadır. Ayrıca Cüveynî mesâbesindeki âlimlerin çalışılması hususunda yeni araştırmacılara ve fıkıh severlere yol gösterici niteliktedir. İlim dünyasına sunduğu çalışması nedeniyle yazarı tebrik ederiz.

Yazım İlke ve Kuralları

Guidelines

النشر قواعد

Dergi Hakkında

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN), İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özeldede İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmaları yılda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

MİZAN, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Mizanü'l-Hak, İsnad Atif Sistemi'ni (İSNAD-Dipnotlu) kullanmaktadır.
<http://www.isnadsistemi.org>
2. Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, TDV İslam Ansiklopedisi'nin imlâ kaideleri esas alınır.
3. Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
4. Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özetleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de özet eklenmelidir. Özetler, yazının amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özeti ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özetlerin dilinde 10 punto Times New Roman ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10.000 sözcüğü, kitap incelemesi 1.500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özetlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Çalışma; yazım Editörleri tarafından şekil ve dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelenir ve daha sonra alan editörleri tarafından *iThenticate* programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması şartı aranır. Alan editörleri aynı zamanda gönderilen yazıyı akademik dil ve üslup açısından da inceler. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir. Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar. Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli durumlarda yazardan tashih istenir.
12. İSNAD Atıf Sistemi kullanılmayan makaleler tashih için yazara iade edilir.
13. MİZAN tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne aittir.

YAZIM İLKELERİ

14. Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 6 (2018) sayısından itibaren yayın başvurusu yapılmış bütün çalışmalar için hakem değerlendirmesi sürecine geçmeden önce iThenticate yazılımı ile benzeşme taraması yapılmaktadır. Hakem sürecinin başlatılabilmesi için bir yazının benzerlik oranının üst sınırının %15 olması beklenir.
15. Başvurusu yapılmış çalışmanın benzerlik oranının %15'den yüksek olması durumunda:
 - Yazı, editör tarafından yeniden düzenleme için yazarlara gönderilebilir;
 - Söz konusu yazı editör tarafından reddedilebilir.

İSNAD DİPNOTLU ATIF SİSTEMİ

The Isnad Citation Style

<https://www.isnadsistemi.org/>

Author Guidelines:

1. Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of The Isnad 2 (Author-title system). Further information and samples can be found in the web page of Isnad: <https://www.isnadsistemi.org/en/>
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in TDV Encyclopedia of Islam.
3. The paper format for submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in Microsoft Office Word, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstract should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.

6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added at the submission of translation, simplification, and transcription.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables, and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. This information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.
10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is made by the editor. Later the Editorial Board decide whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board is sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of of the materials published by MIZAN is Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies.

قواعد النشر:

- ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دورية نصف سنوية محكمة تصدرها كلية العلوم الإسلامية في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- الاسم المختصر للمجلة هو "ميزان".
- يتم التقييم العلمي للرسائل المقدمة لمجلة "ميزان" في إطار مبدأ التحكيم المُخفي لهوية الطرفين (الكاتب والمحكم). لهذا السبب، لا يتم نشر أسماء الحكام في مجلتنا. كما يجب على كلا الطرفين؛ الحكام والمؤلفين، عدم الكشف عن أسمائهم. وتسجيل أعمالهم بدون إظهار هويتهم لبعضهم البعض.
- تقبل مجلة "ميزان" نشر الدراسات الدينية (الاجتماعية والإنسانية) بشكل عام، والدراسات التي أجريت في جميع مجالات العلوم الإسلامية بشكل خاص. بالإضافة إلى ذلك، تقوم المجلة بنشر الأعمال الأخرى ذات الصلة بهذه المجالات مثل دراسات الشرق الأوسط، والدراسات العثمانية، وتعليم ثقافة الدين والأخلاق.

YAZIM İLKELERİ

- تنشر مجلة ميزان، الدراسات العلمية من تأليف وترجمة (بعد موافقة المترجم وتقديمه)، وتدوين وتبليغ وتعريف بالكتب والمقالات والأطروحات والمشاريع، وتقييم الوثائق والاجتماعات والندوات العلمية، والمقالات التعريفية (مثل الكتب والرسائل الجامعية واللقاءات العلمية).
- ينبغي أن تكون البحوث المقدمة لمجلة "ميزان" غير منشورة أو غير مقدمة للنشر في مكان آخر.
- المسؤولية العلمية والأخلاقية والقانونية عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث.
- وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان في حالة قبول البحث للنشر.
- ينبغي للكاتب أو الكتاب (إذا كان عددهم أكثر من كاتب)، التوقيع على نموذج نقل حقوق النشر الذي يقر بعدم نشر البحث أو إرساله إلى أي مكان آخر وتقديم هذا النموذج مع البحث لمجلة ميزان.
- جميع الآراء الواردة في الأعمال المنشورة في مجلتنا تخص مؤلفيها؛ ولا تعكس وجهات النظر الرسمية للوحدات الفرعية والموظفين في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- تصدر ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية باللغة التركية. كما يتم قبول الأعمال المكتوبة باللغة العربية والإنجليزية وفقاً لإستراتيجية مجلتنا الدولية. أما الأعمال الواردة بغير هذه اللغات فيتم تقييمها بشكل منفصل.
- أما في الأعمال التركية، فعلى الكتاب أن يعتمدوا في قواعد اللغة والإملاء على القاموس التركي الحالي ودليل قواعد الإملاء الصادر عن مؤسسة اللغة التركية.
- ينبغي كتابة أسماء الأشخاص والمؤسسات القائمين بجميع أنواع المساعدة والدعم في هامش الصفحة الأولى من المقال.
- لا تدفع أية أجره للمؤلفين مقابل أبحاثهم المنشورة في مجلتنا.

قواعد الكتابة:

- تستند مجلة ميزان الحق، في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ 16 من أسلوب إسناد - نظام الاقتباس في الحاشية السفلية. وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل " Isnad Atif Sistemi 2. Edison (The Isnad Citation Style)" و / أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-2-yazim-kilavuzu/>
- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و / أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- يجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4 ، الجزء العلوي: 3.5 سم، يسار: 3.5 سم، أسفل: 3 سم، يمين: 3 سم؛ إن كان النص مكتوب بالحروف اللاتينية فالخط: تايمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: 12 نقطة، وفي الهامش: 10 نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم 14 نقطة. تباعد

الفقرات: قبل: 0 نقطة بعد: 3 نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي. Traditional Arabic وينبغي محاذاة النص من الجانبين.

- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فيجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجيته / وأسلوبه، ونتائجه الأساسية، وأصالته / وقيمه؛ تكون في حدود "100-150" كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال، وملخصه، وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز الـ 5 كلمات) بلغة الملخص ويخط تايمز نيو رومان Times New Roman ويحجم 10 نقاط.
- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة 10000 كلمة، وتحليل الكتب 1500 كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات، فهئة التحرير تعطي القرار النهائي.
- يجب أن يكون عرض الصفحة 12 سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجم.
- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقا في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلميّة، والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني للباحث في وثيقة مرفقة خارج العمل المقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات بيبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق موقع الإلكتروني للمجلة: (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mizan>).
- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق تدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكامين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه الهيئة التحرير.
- عند قبول البحث للنشر تُثقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية "ميزان الحق".