

# HAKKARİ İLAHİYAT DERGİSİ

Hakkari Journal of Theology



Aralık 2022



# **HAKKARİ İLAHİYAT DERGİSİ**

Sayı, 1

(Aralık 2022)

<https://hakkari.edu.tr/ilahiyatdergi/tr>

# **Hakkari Journal of Theology**

Issue, 1

(December 2022)

<https://hakkari.edu.tr/ilahiyatdergi/tr>

# HAKKARİ İLAHİYAT DERGİSİ

Sayı 1, Aralık 2022

## Yayıncı/Publisher

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Hakkari University Faculty of Theology

## Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına İmtiyaz Sahibi/Owner

Prof. Dr. Yakup Çiçek

## Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Nurettin Çiftçi

## Baş Editör/ Head Editor

Prof. Dr. Hasan Aksoy (Hakkari Üniversitesi)

## Editörler/Editors

Arş. Gör. Emrullah Kurt (Hakkari Üniversitesi)

Arş. Gör. Muhammed Kaya (Hakkari Üniversitesi)

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak (Hakkari Üniversitesi)

## Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Hasan Aksoy (Hakkari Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa Akman (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Akdoğan (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mahsum Aslan (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Saim Gündoğan (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zekerya Sarıbulak (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Kaplan (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Arş. Gör. Eyüp Akdoğan (Hakkari Üniversitesi)

Arş. Gör. Muhammed Cahid Yılmaz (Hakkari Üniversitesi)

Arş. Gör. Mehmet Duran (Hakkari Üniversitesi)

Arş. Gör. Osman Şenlik (Hakkari Üniversitesi)

Arş. Gör. Yusuf Tekin (Hakkari Üniversitesi)

### **Alan Editörleri/Field Editors**

Prof. Dr. Hasan Aksoy (Hakkari Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa Akman (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zekerya Sarıbulak (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Bilal Kartal (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Abalı (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mahsum Aslan (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Majed Haj Mohammad (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mazhar Tunç (Hakkari Üniversitesi)

Öğr. Üyesi. Mehmet Aktaş (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Bahattin Alphan (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Şahin (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Arş. Gör. Mehmet Fatih Demirdağ (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Usluer (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Akdoğan (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Nurettin Çiftçi (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özcan Oğur (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Saim Gündoğan (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Kaplan (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Tan (Hakkari Üniversitesi)

Öğr. Gör. Veysi Turun (Hakkari Üniversitesi)

### **Dil Editörleri/Linguistic Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Majed Haj Mohammad (Hakkari Üniversitesi)

Dr. Arş. Gör. Eyüp Akdoğan (Hakkari Üniversitesi)

Arş. Gör. Emrullah Kurt (Hakkari Üniversitesi)

Arş. Gör. Muhammed Kaya (Hakkari Üniversitesi)

Arş. Gör. Yusuf Tekin (Hakkari Üniversitesi)

### **Mizanpaj Editörü / Layout Editor**

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak (Hakkari Üniversitesi)

### **Danışma Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Tanyıldız (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Yılmaz (Uşak Üniversitesi)

Prof. Dr. Alim Yıldız (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Ashirbek Kurbanoviç Muminov (Eurasian National University)

Prof. Dr. Celal Erbay (Yeni Yüzyıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz (Sabahattin Zaim Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Osman (Suudi Arabistan Ummu'l-Kura Üniversitesi)

Prof. Dr. Hidayet Aydar (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ilhomjon Bekmirzaev (Ozbekistan Uluslararası İslom Akademisi)

Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. İlyas Çelebi (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail Erünsal (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail Safa Üstün (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail Yiğit (Marmara Üniversitesi-Emekli)

Prof. Dr. Mehmet Akkuş (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet İşpirli (Medipol Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin Yurdagür (Kastamonu Üniversitesi)

Prof. Dr. Murtaza Bedir (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi- Emekli)

Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa Uzun (Marmara Üniversitesi- Emekli)

Prof. Dr. Nejdettosun (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Nuran Öztürk (Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer Çelik (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Raşid Küçük (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Başkanı)  
Prof. Dr. Sabbah Berzenci (Irak Süleymaniye Üniversitesi)  
Prof. Dr. Suat Mertoğlu (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şükrü Özen (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yaşar Kandemir (Marmara Üniversitesi-Emekli)  
Prof. Dr. Ziya Kazıcı (Sabahattin Zaim Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ziya Yılmaz (Şırnak Üniversitesi)  
Doç. Dr. Zaylabidin Acımamadov: (Kırgızistan Osh State University Teologia Faculty)  
Doç. Dr. Abdulaziz Kalbardiyev (Kırgızistan Osh State University)  
Doç. Dr. Abdulkerim Öner (Dicle Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ahmet Temel (İstanbul Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ali Jusubaliyev (Kırgızistan Osh State University)  
Doç. Dr. Meliha Yıldırım Sarıkaya (Marmara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Muhammed Abay (Marmara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Niyazali Aripov (Kırgızistan Osh State University)  
Doç. Dr. Sayidmukhtor Okilov (International Islamic Academy of Uzbekistan)  
Doç. Dr. Timur Kozukulov (Kırgızistan Osh State University)  
Dr. Beyza Lorenz (University of California)  
Dr. Öğr. Üyesi Nuri Özcan (Medipol Üniversitesi)

**Yazışma Adresi / Correspondence Address**

Hakkari Üniversitesi - İlahiyat Fakültesi  
Keklikpınar Mah., Pınarlar Cd., Zeynelbey Yerleşkesi Kampüsü  
30000 Merkez/HakkâriYerleşkesi

E-posta: [ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr)

Site: <https://www.hakkari.edu.tr/ilahiyatdergi/tr>

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

### EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

- 1- **“Çanakkale’de Namaz” Şâiri Ahmet Nedim Servet Bey**  
“Prayer at Çanakkale” Poet Ahmet Nedim Servet Bey  
**Mustafa Uzun.....11-44**
  
- 2- **Erken Dönem Eş‘arî Düşünce Sisteminde Allah Tasavvuru**  
The Understanding of God in The Early System of Ash‘ari Thought  
**Mehmet Keskin.....45-74**
  
- 3- **Kur’an’ın Örf ve Geleneğe Yaklaşımı**  
The Qur’an’s Approach to Customs and Tradition  
**Abdulkerim Bingöl.....75-99**
  
- 4- **أثر البصمة الوراثية في النسب**  
Genetik Parmak İzinin Soy İspatındaki Etkisi  
**Abdulbari Aziz Othman.....100-119**
  
- 5- **İç Bağlamın Kur’ân Âyetlerinin Anlamına Etkisi**  
The Impact of The Internal Context on the Meaning of The Qur’an  
**Nurettin Çiftçi.....120-138**
  
- 6- **Sezgi ve Sezgisel Düşünmeye Din Psikolojik Bir Bakış**  
A Religious Psychological View of Intuition and Intuitive Thinking  
**Ayşegül Konar.....139-154**
  
- 7- **Doğu Medreselerinde Eğitim Gören Öğrencilerin Şiddet Eğilimlerinin İncelenmesi**  
Examination of Violence Tendencies of Students Studying in Eastern Madrasahs  
**Bilal Kartal.....155-170**

## KİTAP İNCELEMESİ | BOOK REVIEW

8- Kasım Şulul, Siyer Usûlü, Siyer Yayınları, İstanbul 2021, 3. Baskı, 463 s.

Abdulkerim Dik .....172-176



EDİTÖR'den

Hakkari İlahiyat Dergisi olarak ilk sayımızı okuyucularla buluşturmanın mutluluk ve heyecanını yaşıyoruz. Dergimiz, yayın hayatına atıldığı bu ilk sayıdan itibaren, akademik etik ve ilkelere bütünüyle riayet etme düsturuyla yola çıkmıştır. Gerek yeni araştırmaların gerek eleştiri ve önerilerin; akademik bilginin üretilmesi ve paylaşılmasında katkı sağlayacağını düşündüğümüz Hakkari İlahiyat Dergisi'nin gelişimi için önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Bu sayımızda yedi araştırma makalesi ve bir kitap incelemesi yer almaktadır. Dergimizin bu birinci sayısında yer alan **“Çanakkale’de Namaz Şâiri Ahmet Nedim Servet Bey”** adlı ilk makalede, mücadele döneminin önemli simalarından biri olan Ahmed Nedim Servet Bey’in kendi hatıraları ve notlarından derlenen bilgilerin yanı sıra sicil kayıtları ve çeşitli başka belgelerden istifade edilerek onun hayatı, ailesi ve eserleri hakkındaki yanlış bilgilerin tashihi yapılmakta ve ardından telif ettiği eserler tanıtılmaktadır. Ayrıca bu makalede “Çanakkale’nin Ölmez Hatıralarından: Namaz” şiirinin, çeşitli mecmua, risâle ve kitaplarda yer alan farklı versiyonlarından yola çıkılarak doğru ve tam bir metin tesis edilmektedir. **“Erken Dönem Eş’arî Düşünce Sisteminde Allah Tasavvuru”** adlı ikinci makalede, Eş’arîliğin kurucusu kabul edilen İmam Eş’arî başta olmak üzere erken devir Eş’arîliği olarak nitelenebilen ilk dönem veya klasik dönemin ilk üç-dört nesil Eş’arîler’in Allah tasavvuru ele alınmaktadır. **“Kur’an’ın Örf ve Geleneğe Yaklaşımı”** adlı üçüncü makalede, ilahî bir metin olan Kur’an’ın örf ve geleneğe yaklaşımı ve etkisi irdelenmektedir. **“Genetik Parmak İzinin Soy İspatındaki Etkisi”** isimli dördüncü makalede, nesebi ispatlamak ve inkar etmek için bilinen çeşitli yöntemlerin yanında son zamanlarda ortaya çıkan ve modern bir bilimsel yöntem olarak bilinen genetik parmak izi veya “DNA”nın soyu ispatlamak veya inkar etmek için ya da bunun ihtilafı çocuk üzerindeki etkisinin yanı sıra konu hakkındaki güncel görüşler ele alınmaktadır. **“İç Bağlamın Kur’ân Âyetlerinin Anlamına Etkisi”** adlı beşinci makalede, Kur’ân’daki kelime, cümle ve âyetlerin siyâk-sibâkının Kur’ân âyetlerinin anlamına etkisi değerlendirilmektedir. **“Sezgi ve Sezgisel Düşünmeye Din Psikolojik Bir Bakış”** adlı altıncı makalede, sezgi kavramı, sezgisel düşünme ve bütünsellik, sezgisel düşünme ile insanın bütünselliği arasındaki ilişki, sezgisel veya bütüncül düşünmeye ulaşmada etkili olan süreçler, din psikolojisi verileri ışığında tahlil edilmektedir. **“Doğu Medreselerinde Eğitim Gören Öğrencilerin Şiddet Eğilimlerinin İncelenmesi”** adlı yedinci makalede, Hakkari ve Van illerindeki medreselerde eğitim gören ve aynı zamanda dışarıdan lise

eğitimine devam eden 156 medrese öğrencisinin nicel araştırma yöntemlerinden olan betimsel tarama modeliyle şiddet eğilimleri incelenmektedir. Derginin son çalışması ise Kasım şulul tarafından kaleme alınan **Siyer Usl** adlı kitabın kritiğidir.

Dergimize yazılarıyla katkıda bulunan değerli yazarlarımıza ve değerlendirmelerinden dolayı kıymetli hakemlerimize teşekkür ederiz. Dergimizin yayımlanmasında fedakrca çalışan arkadaşlarımıza teşekkürü borç biliriz.

İlgiyle okuyacağınızı umduğumuz dergimizin hayırlı olmasını niyaz ederiz.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Prof. Dr. Hasan AKSOY



## “ÇANAKKALE’DE NAMAZ” ŞÂİRİ AHMET NEDİM SERVET BEY

*“Prayer at Çanakkale” Poet Ahmet Nedim Servet Bey*

**Mustafa UZUN**

uzunmis@gmail.com

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı Emekli  
Öğretim Üyesi

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 02.12.2022

**Kabul Tarihi/ Accepted:** 27.12.2022

**Yayın Tarihi/ Published:** 31.12.2022

**Yayıncı/ Published by:** Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

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

**Atıf/Citation:** Uzun, Mustafa. “Çanakkale’de Namaz’ Şâiri Ahmet Nedim Servet Bey/ ‘Prayer at Çanakkale’ Poet Ahmet Nedim Servet Bey”. Hakkari İlahiyat Dergisi/ Hakkari Journal of Theology 1 (Aralık, 2022): 11-44.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

## “Çanakkale’de Namaz” Şâiri Ahmet Nedim Servet Bey

### Özet

Çanakkale savaşında yürütülen topyekûn mücadele sadece silahla olmamış, bunun yanında basın-yayın yoluyla da mücadele verilmiştir. Dönemin münevverleri yazı, şiir vb. vasıtaları kullanarak bu mücadeleye destek vermiş ve toplumda bilinç uyandırmaya çalışmışlardır. Ahmed Nedim Servet Bey, yazdığı şiirleriyle savaşın basın-yayın yoluyla yürütülen boyutuna katkı sağlamanın yanında, mücadelenin önemli bir kolu olarak azınlıklara karşı yapılan boykot uygulamalarına sağladığı katkıyla da temâyüz etmiş sivil ve askerî bir bürokrattır. Ayrıca o, verdiği eserlerle, bu mücadeleye katkı sağlayacağını düşündüğü izcilik gibi kurumlara da destek olmuştur. Ahmet Nedim Servet Bey, şiirlerinde savaş halindeki bir toplumun ihtiyaç duyduğu millî ve mânevî değerleri işlemiştir. Bu çalışma, Ahmed Nedim Servet Bey’in, kendi gibi önemli görevlerde bulunmuş olan aile efrâdını kısaca ele almaktadır. Kendi hatıralarında ve notlarında bahsettiği bilgilerin yanı sıra hakkındaki sicil kayıtlarından ve çeşitli belgelerden istifadeyle hayatı hakkında bilgiler vermekte, daha önceki bazı yanlış bilgileri tashih etmeyi hedeflemekte ve telif ettiği eserleri genel olarak tanıtmaktadır. Ahmed Nedim Servet Bey’in verdiği eserler içinde en çok ön plana çıkanı, bu makaleye konu olan “Çanakkale’nin Ölmez Hatıralarından: Namaz” adlı şiiridir. Bu şiir çeşitli dönemlerde farklı basın-yayın organları tarafından neşredilmiş olup çok ilgi gören eserlerinden biridir. O bu şiiri, savaşın sürdüğü dönemlerde seyahat etmiş olduğu Çanakkale’de gördükleri ve yaşadıklarının sonucu olarak hissettiği duyguları yansıtmaya gayesiyle kaleme almıştır. Bu makalenin diğer bir hedefi “Çanakkale’nin Ölmez Hatıralarından: Namaz” şiirinin, çeşitli mecmua, risâle ve kitaplarda yer alan farklı versiyonlarından yola çıkarak doğru ve tam bir metnini tesis etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmet Nedim Servet [Tör], Birinci Dünya Savaşı, Balkan Savaşları, Çanakkale Zaferi, Türk Savaş Edebiyatı.

## “Prayer at Çanakkale” Poet Ahmet Nedim Servet Bey

### Abstract

The total struggle in the Çanakkale War was not only fought with weapons, but also through the press and media. The intellectuals of the period supported this struggle through writing, poetry, etc. and tried to raise awareness in the society. Ahmed Nedim Servet Bey was a civilian and military bureaucrat who, in addition to contributing to the press-publication dimension of the war with his poems, and was also distinguished for his contribution to the boycott practices against minorities as an important branch of the struggle. He also supported institutions such as scouting, which he thought it would contribute to this struggle with his works. In his poems, Ahmet Nedim Servet Bey emphasized the national and spiritual values needed by a society at war. This study briefly discusses the family members of Ahmed Nedim Servet Bey, who, like him, served in important positions. In addition to the information he mentions in his own memoirs and notes, it provides information about his life by utilizing registry records and various documents, aims to correct some previous misinformation, and introduces his works in general. Among the works of Ahmed Nedim Servet Bey, the most prominent one is his poem "From the Immortal Memories of Çanakkale: Prayer", which is the subject of this article. This poem was published by different media organs in various periods and is one of his works that attracted a lot of attention. He wrote this poem with the aim of reflecting the feelings he felt as a result of what he saw and experienced in Çanakkale, where he traveled during the war. Another aim of this article is to analyze the poem "From the Immortal Memories of Çanakkale: Prayer", based on different versions of the poem in various journals, treatises and books, and to establish an accurate and complete text.

**Keywords:** Ahmet Nedim Servet [Tör], World War I, Balkan Wars, Çanakkale Victory, Turkish War Literature.

## Giriş

Milletimizin, her yönüyle dünya harp tarihine geçen en mühim zaferlerinden biri şüphesiz Çanakkale savaşıdır. Osmanlı asker ve sivilleri savaşta, İngiliz ve Fransızların, deniz, hava ve kara ordularıyla Çanakkale Boğazı’nı geçmek için yaptığı saldırıları, canı bahasına püskürten başarılı bir müdafaa yapmıştır. Ahmet Nedim Bey ise zaferin ardındaki ruhu, cepheye sıcağı sıcağına bütün derinliğiyle duyarak hissiyatını şiir ve yazılarıyla ortaya koymuş kıymetli Osmanlı münevverlerinden biridir.

Hakkında bir yüksek lisans tezi yapılmış<sup>1</sup> olsa da günümüzde kimliği ve eserleriyle yeteri kadar tanınmamış meçhul kahramanlar arasında yer alan bu himmetli, gayretli kalem erbabını yeni bilgi ve belgelerle tekrar ilim dünyasının dikkatlerine sunmak gerekli olacaktır. Bilhassa Osmanlı Arşivindeki sicill-i ahvâl defteri ve diğer evrakın sağladığı bilgi ve belgelerle konuya tekrar eğilmek, eserleri ve kimliği hususundaki bilgileri, nerdeyse 20 seneden beri biriktirdiğimiz farklı kaynaklardaki malumatla zenginleştirmek, hakkında tekrar edilip duran bazı yanlışları tashih etmek, bunları ilim âlemi yanında geniş kitlelere aktarmak, bu makalenin hedefleri arasındadır.

Onun dikkatlerden kaçan bir diğer özelliği de II. Meşrutiyet’in ilânından sonra gelişen dış hadiselerin tetiklemesiyle ortaya çıkan “boykot” hareketlerindeki rolüdür. Kurulan hükümetler vasıtasıyla siyasi gücü elinden bulduran İttihat ve Terakkî Fırkası’nın desteğiyle gittikçe gelişen “boykot” uygulamalarının önemli ve velûd yazarlarından olmasıdır. Nitekim başta Rumlar ve Bulgarlar olmak üzere Osmanlı tebaası olan azınlıklar, ticaret yoluyla yaşadıkları yerlerdeki Müslüman halktan devşirdikleri kazançları, kendi milli menfaatlerini gerçekleştirmek üzere gizli-açık faaliyetlere aktarmaya girişmişlerdi. Buna karşı Osmanlı münevverleri de basın yayın vasıtalarıyla halkın onları boykot etmeleri için devletçe de desteklenen neşriyata önyak olmuşlardır.

Ahmed Nedim Bey’in bir başka özelliği de, “Çanakkale savaşının ölmez hâtıraları” alt başlığıyla unutulmaması gerektiğine işaret ettiği “Namaz” şiirini de kaleme almış, savaş edebiyatımızın güçlü simalarından olmasıdır. Şiirle karşılaştığımız ilk yıllardan bu yana bilhassa konferanslarımızda ve bazı yazılarımızda üzerinde durduğumuz bu uzun şiirin tamamını okuyuculara arz ederken hedefimiz, müellifin yayımladığı risale ile devrin aynı yıl neşredilen mecmuaları yanında daha sonraki dergilerde mevcut farklılıklara da işaret suretiyle bir tür metin tesisi yoluna gidilmesidir.

<sup>1</sup> Nur Doğan, *Ahmed Nedim Tör ve Şiirleri* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

“Namaz” şiiri, şairin birer tablo çizer gibi başarıyla tasvir ettiği Çanakkale’de namaza duran bir erin, Mehmed Âkîf’in:

*Alınır kal’a mı göğsündeki kat kat iman?*

*Hangi kuvvet onu, hâşâ edecek kabrına râm?*

gibi ölümsüz mısralarında tasvir ettiği imanyla, patlayan bombalara, etrafı kasıp kavuran şarapnel ve mermilere aldırmadan namaza duruşunu, âbid bir mü’min hâlet-i ruhiyesi içinde Rabbine yönelişini anlatmaktadır. Namaz şiiri, Mehmed Âkîf’in bir edebiyat mucizesi olan Çanakkale şiiri kadar olmasa bile, onu daha kuvvetle anlamayı sağlayan, başarılı ve açık ifadesiyle herkesin kolay anlayabileceği bir manzûmedir. Şiir, türlü değerlerimizin erozyona uğradığı zamanımızda, terörün sivil-asker demeden vahşice tedhişlerini önlemek için vatan uğruna canlarını feda etmekten çekinmeyen şehitlerimizin, genç-ihthiyar-kadın-erkek-çoluk-çocuk bütün toplumun her zamankinden çok muhtaç olduğu değerlerin ana hatlarını ihtivâ etmektedir.

Şairimizin hayatı hakkında aşağıda verilecek kısa bilgiler ise bir taraftan onun nasıl yetiştiğini ve -günümüz tabiriyle- aldığı değerler eğitiminin mâhiyetini gösteren ana unsurları daha iyi anlamayı sağlarken diğer taraftan hâtıralarından yaptığımız aktarımlar devrin havasını teneffüs etmemizi sağlayacak belgelerdendir. Bu itibarla özellikle *Hatıralar*<sup>2</sup> dikkatle incelendiğinde, din psikolojisi ve sosyolojisi alanlarına değerli malzemeler sağlayacak kıymettedir.

### 1. Ahmed Nedim’in Tarihçe-i Hayatı:

Başbakanlık Arşivi’nde mevcut, Osmanlı memurlarının kimlikleri hakkında resmî bilgilere yer veren *Sicill-i Ahvâl Defteri*<sup>3</sup>’ndeki kayda göre Ahmet Nedim, Osmanlı Yedinci Ordu-yı Hümâyün Levâzım Dâiresi Reisi Hacı Mehmed Servet Paşa (ö. 1918)<sup>3</sup> ile İfâkat Hanım’ın (ö. 1919)<sup>4</sup> üç çocuğunun en büyüğü olarak 1288 Zilka’de’sinde (1871) İstanbul’da doğmuştur.

Ahmet Nedim Servet Bey, kitaplarında kullanmamakla beraber, kardeşleri gibi babalarının ikinci adını da taşıırken bir taraftan Osmanlı geleneğinde yerleşik bir ananeyi uygulamış, diğer taraftan aile irtibatına işaret etmiştir.

<sup>2</sup> Ahmet Nedim Servet Tör, *Nevbât’ın Günlüğü “Defter-i Hâtırat” Yaşantı*, haz. Kaya Şahin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 16.

<sup>3</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezâreti Sicill-i Ahvâl Komisyonu Defterleri [DH.SAİD.d]*, No. 48, 215. Bundan sonra kısaca *Sicil* olarak anılacaktır. Bazı araştırmacılar Paşa’nın ismini “Ferit Mehmed Servet” olarak kaydetmişse de bu durum Vedat Nedim Tör’ün vefat ilânında (*Milliyet Gazetesi*, “Vefat İlânı” (11 Mart 1985), dedesinin askeri kimliğini belirtmek için zikredilen “Yemen ve İzmir kumandanı merhum Ferit Servet Paşa” unvanında “Ferik” olması gereken kelimenin yanlışlıkla “Ferit” suretinde yazılmasından kaynaklanmış görünmektedir.

<sup>4</sup> Tör, *Hâtırat*, 16.

Kardeşi, Mustafa Edip Servet Bey (1881-1960) de bir Osmanlı askeri olup sonradan “İttihat Terakkî” adını alacak olan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti’nin Selanik’teki çekirdek kadrosu kurucularından bir ittihatçıdır. Cumhuriyetin kuruluşundan sonra, TBMM’nin ikinci devresinden itibaren yedi dönem CHP milletvekilliği yapmış, Atatürk’e çok yakın bir isimdir.<sup>5</sup>

En küçük kardeşleri ise Dr. Fikri Servet Bey (1892-1955), Balkan ve Çanakkale savaşlarında başarılı hizmetlerde bulunmuş, gazetedeki vefat ilanından anlaşıldığı kadarıyla, İstanbul Üniversitesi Sağlık Merkezi Hekimi iken 29.3.1955’te vefat etmiş bir tabiptir.<sup>6</sup>

Ahmet Nedim, babasının görevle bulunduğu sırada Adapazarı Rüşdiyesi’nden mezun olmuş, yüksek tahsilini ise İstanbul’da Mülkiye-i Şâhâne’yi bitirerek tamamlamıştır.<sup>7</sup> Mezuniyetinin ardından 1307 Safer ayının 22’sinde (6 teşrîn-i evvel 1305) on dokuz yaşında iken Yedinci Ordu-yı Hümâyûn Erkân-ı Harbiye dairesi ikinci şubesi sivil memurluğuna tayin edilerek devlet hizmetine girmiştir.<sup>8</sup> Sicil defterindeki kayıtlara göre

“1310’da, Mubâsebât Dâiresi Tahriât Kalemî’nde görevlendirildiği, 1313’te Alasonya Ordu-yı Hümâyûn-ı Erkân-ı Harbiyyesi Başkâtâbeti’ne gönderildiği, burada bir sene kaldıktan sonra İstanbul’daki vazifesine döndüğü” anlaşılmaktadır. Defterdeki kayıtların devamında şu bilgiler mevcuttur: “1317’de ikinci sınıf memurluğa terfî ederek Mubâsebât Dâiresi Tahriât kalemine geçmiş, 1319’da birinci dereceye yükseltilerek Şifre kalemünde vazifelenmiştir. 1320’de Teftîş-i Askerî Komisyonu Kâtâbeti’ne tâyin olmuş ardından 1324’te Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Dâiresi Başkâtâbeti’ne getirilmiştir.”

1327’de nezâret kadrolarında gerçekleştirilen personel azaltılması sırasında vazifede kalan az sayıdaki isimlerden olmuştur.”<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Babası gibi bir asker olan Mustafa Edip Servet Bey, *Londra Sulb Konferansı Askerî Müşavirliği, Veliabı Yusuf İzzettin Efendi’nin Seryaverliği, Üçüncü Kurmay Başkanlığı, İstanbul Ordu Dairesi Başkan Yardımcılığı, Mütâreke ve Üserâ Encümeni üyeliği, Suriye Sınır Tayini Encümeni Başkanlığı, Beyoğlu Mutasarrıf Vekilliği, Halife Seryaverliği* gibi görevlerde bulunmuştur. *Maden Müdürlüğü, Bahya Karaaydın Madenleri Müşavirliği*, gibi idareciliklerden sonra, Atatürk’ün yakın arkadaşlarından olması hasebiyle, II. ve III. Dönem İstanbul; IV., V., VI., VII. ve VIII. Dönem Gümüşhane Milletvekili olarak TBMM’de yer almıştır (bkz. *TBMM Albümü*, 2012, s. 152). Milletvekili iken, Atatürk tarafından Mekke’de yapılan İslam Konferansı’na fotr şapka giyerek “*Mekke’ye gidip beni temsil edeceksin. Türksün, Müslümansın! Türklük, Müslümanlığın öncüsü ve kalavuzudur. Mekke’ye şapka ile gireceksin. Seni parçalamaya bile kalksalar başını vereceksin ama eğilmeyeceksin.*” talimatıyla gönderilmiştir (Hülâgü, 1998: 37-43). Ayrıca Ankara Farmason locasının önde gelen bir üyesi olup “1927-1930 yılları arasında Büyük Üstatlık” yapmıştır. (Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar Büyük Locası sitesi: <https://www.mason.org.tr>. Erişim tarihi 19.11.2022). Ayrıca “Nöbet Defterleri” üzerinde yapılan bir araştırmaya göre “Paşanın mütâd işret sofralarına en fazla dâvet edilenlerden olup, “1932 ilâ 1938” arasında toplam 304 defa bu sofralarda hazır bulunmuştur (Mehmet Soydan, “Atatürk’ün Sofrasına Çağrılı Olanlar”, *Milliyet Gazetesi* (13 Kasım 1981), 7.). Servet Tör ve Tör ailesi hakkında dikkat çekici başka bilgiler Alparslan Yasa’nın *Yeni Söz*’deki yazısında yer almaktadır. Bk. Alparslan Yasa, “Mustafa Kemâl’in Hastalığı, Ölümü, Cenâzesi 73”, *Yeni Söz* (01 Aralık 2018).

<sup>6</sup> *Milliyet Gazetesi*, “Vefat İlanı” (30 Mart 1955), 2. Dr. Fikri Bey, İstanbul Üniversitesi Sağlık Merkezi Hekimi iken 29 Mart’ta Kireçburnu’ndaki evinde vefat etmiş, ertesi gün Beşiktaş Sinan Paşa camiinde öğleyin kılınan cenaze namazının ardından Yahya Efendi Dergâhı hazîresindeki aile sofasına defnedilmiştir. Damadı Hasan Refik Ertuğ kayınpederinin kütüphanesinde bulunduğu bir defterden hareketle onun zengin bir kitaplığa sahip olduğunu belirtmektedir. (Geniş bilgi için bk. Adnan Ötügen, “Eski Bir Defter. 60 Yıl Önceki Türk Kütüphaneleri”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 11/3-4 (1962), 156-179.

<sup>7</sup> BOA, [DH.SAİD.d], No. 48, 215.

<sup>8</sup> BOA, [DH.SAİD.d], No. 48, 215.

<sup>9</sup> BOA, [DH.SAİD.d], No. 48, 215.

Ahmet Nedim Bey, Meşrutiyet'in ilânından sonra İstanbul'da Harbiye Nezâreti'nde 5 yıl başkâtiplik yapmış, görevindeki titizliği ve vazifesine devamı sebebiyle başarılı bulunmuş, âmirlerince sevilmiş ve derece almış bir kişidir. Enver Paşa'nın Harbiye Nazırı<sup>10</sup> olarak tayiniyle birlikte (3 Ocak 1914) burada yapılan düzenlemede emsâli tekâüt edilirken kendisine Harbiye Dairesi Riyâseti'nde askerî memur olarak yeniden görev verildiğini *Hâtırât*'ta şöyle anlatmaktadır:

*“Meşrutiyet'in ilânından sonra beni Erkân-ı Harbiye-i Umûmîye Dâiresi başkâtibi yapmışlardı... Beş seneden biraz fazla bir müddettir o vazife ile mükellef ve meşgul idim. Enver Paşa'nın Harbiye Nezâreti'ne tayiniyle beraber orduda görülen faaliyet ve icrâât, tabiatıyla Harbiye Nezâreti'ne de teşmil edilmek lâzım gelirdi... Edildi. Nezâret dâire ve şubeleri yeni bir teşkilâta tâbi tutuldu. Askerî ve mülkî pek çok kişi emekli edilerek veya işten çıkarılarak dâire mevcutları gözden geçirilip azaltıldı.*

*Bu hususta, Müşir Liman Sanders Paşa'nın başkanlığında Almanya'dan gelen bir Hey'et-i İslâhiye'nin etkisi görüldü.<sup>11</sup> Birtakım dâirelerin ve bazı memûriyetlerin düzenlenmesi veya ortadan kaldırılması sırasında başkâtiplikler de lağvolundu. Birçok arkadaşım emekli edildilerse de Mektupçu [Ali] Bey'le<sup>12</sup> benim göreve devamım uygun görülmüş olacak ki bize ilişmediler ve beni, şimdilik, Harbiye Dairesi Riyâseti'ne verdiler...*

*Evet kızm; şimdîye kadar sivil bir kâtip olan baban bundan sonra bir asker kâtip oluyor.”<sup>13</sup>*

Anlaşıldığına göre Enver Paşa'ya yakınlığı sebebiyle Ahmet Nedim Bey'in bundan sonraki hayatı, Harbiye Nezâreti'ndeki katiplik dışında, kendisine verilen ve aşağıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre bir kısmı gizli çeşitli görevleri başarıyla yerine getiren bir asker memur olarak geçmiştir. Devrin tabiriyle, “kalem erbâbından” olduğundan makalenin ilerleyen bölümlerinde her biri kısaca tanıtılacak olan manzum-mensur risâleler kaleme almış ve bilhassa “boykot risâleleri” olarak anılabilecek olanlar<sup>14</sup> dahil kendi imkânlarıyla bastırıldığı bu hacimsiz ama etkili kitapçıklarla beraber birçok esere imza atmıştır. Bunlar aynı zamanda devrin yazar ve şairleri arasına girmesini de temin etmiştir. Özellikle Çanakkale savaşlarıyla ilgili manzum metinlerin, Harbiye Nezâreti'nce Çanakkale'de görevlendirilmesinden, vazifesi dolayısıyla ordunun çektiği sıkıntıları iyi bilmesinden ve cephede bizzat şahit olmasıyla askerlerden dinlemesinden kaynaklanmış görünmektedir. Aşağıda “Seyahatleri” başlığı altında bu mühim görevlendirmelerin başlıcalarına işaret ederken onun önemli hizmetleri hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak mümkün olacak, eserlerinde aktardıklarının bu dikkatli müşâhedelerden kaynaklandığı kolayca anlaşılacaktır.

<sup>10</sup> Talat Paşa kabinesinin istifası ile Enver Paşa'nın da Harbiye nâzırlığı görevi 14 Ekim 1918'de sona ermiştir.

<sup>11</sup> Liman von Sanders Paşa'nın bu çalışmaları 1913-1918 arasını kapsamaktadır (Geniş bilgi için bk. Muzaffer Tepekaya, “Osmanlı Alman İlişkileri (1870-1914)”, *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel (Ankara, 2002).)

<sup>12</sup> Harbiye Nezâreti Mektupçusu Ali Bey.

<sup>13</sup> Tör, *Hâtırât*, 132-133.

<sup>14</sup> Ahmet Nedim, *Müslümanlara Mabsus Kurtulmak Yolu* (İstanbul, 1329/1913); Ahmet Nedim, *Tatlı Ümitler Acı Sözler* (İstanbul, 1329/1913); Ahmet Nedim, *Erbâb-ı Hamîyyet ve Basîrete: Gazeteler Ne Diyor?* (İstanbul, 1330/1914).



## 1.1. Seyahatleri:

*Hâtırât*’taki bilgiler Ahmed Nedim’in üstlendiği bazı vazifeler sebebiyle zaman zaman İstanbul’dan ayrıldığı ve bu vesile ile payitaht dışındaki Osmanlı coğrafyasını tanıma imkânı elde ettiğini göstermektedir. Sayısı üç olan bu tür seyahatlerde, farklı zaman ve zorlu şartlar altında yola çıkarak, harplerle perişan olan memleketin pek çok bölgesini gezmiş, muhârebe alanlarında bulunmuş; savaşın acımasız tahribatını müşâhede etmiş, cemiyet ve fertler üzerinde açmış olduğu yaraları bizzat görmüştü. Bu tür vesileler, şahsen şahit olduğu savaş anlarından kaynaklanan acıları, yüreğinin derinlerinde hissetmesine imkân verdiği gibi, samimi duygularını manzum eserleriyle okuyucularına da hissettirmiştir.

### 1.1.1. Çanakkale Seyahati:

Gezileriyle ilgili *Defter-i Hâtırât*’a düştüğü kayıtların ilki 7 Kasım 1915 tarihini taşımaktadır.

*“Yine bu defterde birçok akisleri bulunan, diinkü Balkan Harbi fâcialarının acı ve siyah hâtıralarını şan ve şerefle örten ve babamı kırkımdan sonra, kardeşini de gençlik yıllarının başlangıcında birer saz şairi yapan Çanakkale müdâfaalarının cereyân ettiği yerleri yakından görmek ve her karış toprağı yüzlerce Türk kanına mal olan o kanlı harp sahalarını baştan başa dolaşıp ziyâret etmek en büyük emelim idi. Ortaya çıkan bir fırsatı kaçırmadım. Teşrinievvelin birinci perşembe günü Sirkeci’den bindiğim trenden Murath’da inerek, karadan Tekirdağı, Gelibolu yoluyla üç günde harp sahasına ulaştım ve ondan sonra on beş gün kadar Çanakkale boğazının Rumeli ve Anadolu yakasındaki askeri mevkiileri dolaşarak top ve tüfek sesleri arasında pek heyecanlı fakat câzîp günler geçirdim.”<sup>15</sup>*

Bilindiği gibi Enver Paşa, Çanakkale muhârebelerini ve Mehmetçiğin burada canı ve kanı bahasına gösterdiği destânî başarıları sanatçı duyarlılığı ile etkili bir biçimde anlatmak, tarihin altın sayfalarına en güzel biçimde kazımak niyetiyle cepheye edebî bir heyet göndermişti.<sup>16</sup> Bu edebiyatçılar arasında, müellifimizin ağabeyi Mustafa Edip Servet Bey askeri danışman, kardeşi Dr. Fikri Servet Bey de heyetin doktoru olarak yer almıştır.<sup>17</sup> Fakat heyette Ahmet Nedim’in bulunmadığı bilindiğinden, onun *Hâtırât*’ta sözünü ettiği “fırsatın” ne olduğu açıkça anlaşılamamaktadır. Fakat cepheyi neredeyse karış karış gezdiğini ve pek çok kahramanlık hikâyesi dinlediğini, ancak defter müsâit olmadığı için günlüğe nakledemediğini, görüp işittiklerini şürlerinde aktaracağını: “Oralarda dinlediğim fedâkârlıklara ait menkıbeleri, oralarda iftiharla şâhid olduğum kahramanca hayatları tafsilâtıyla anlatmaya defterim müsâit değil. Bunların bende meydana getirdiği bazı hisleri, bundan sonra yazacağım manzûmelerimde göreceksin.”<sup>18</sup> cümleleri açıklamaktadır.

<sup>15</sup> Tör, *Hâtırât*, 206-207.

<sup>16</sup> Geniş bilgi için bk. Beşir Ayvazoğlu, *Edebiyatın Çanakkale’yle İmtihanı Arıburnu ve Seddülbahir’de On Gün* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021).

<sup>17</sup> İbrahim Alâettin Gövsa, *Çanakkale İzleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1989), 10-11.

<sup>18</sup> Tör, *Hâtırât*, 207.

Nitekim aşağıda tanıtacağımız *Namaż*<sup>19</sup> ve *Hediye*<sup>20</sup> risâleleri ile *Cenk Destanı*<sup>21</sup>, bu seyahatin etkisiyle ortaya çıkmıştır.

### 1.1.2. Erzurum Seyahati:

Ahmed Nedim'in İstanbul dışında gerçekleşen ikinci seyahati Erzurum'a gitmesidir. *Defteri Hâtrâta*'a 6 Aralık 1915 tarihiyle kaydedilen bu bilgi oğlu Vedat Nedim'in [Tör] yazısıyladır.<sup>22</sup> Kendisi İstanbul'da bulunmadığı bu devrede, kızı için kaleme aldığı günlükteki notları devam ettirme vazifesini oğlu Vedat Nedim'e bırakmış, o da bu seyahatle ilgili olarak sadece şu notu düşmüştür:

*“Erzurum Üçüncü Ordu Kumandanı Mahmut Kâmil Paşa, Harbiye Nezâreti'nden, ordu mensuplarının maaşlarını ödemek ve gerekli malzemeleri temin için iki yüz bin lira istemiş... Fakat oralara (kışın bütün vahşetiyle yaşandığı bir zamanda) kimse gitmeye cesâret edememiş... Yalnız yaradılışı itibarıyla seyahati pek seven ve Mahmut Kâmil Paşa'ya cidden pek samimî bir muhabbetle bağlı olan babama bu bir vesile olmuş ve hemen bu mühim meblağı götürmeyi üstlenmiş...”*<sup>23</sup>

Müellifimizin bu seyahati hakkında dönüşünde deftere aktardığı bilgilerden biraz daha geniş malumat elde etmek mümkündür:

*“Kızım, Erzurum'a kadar yaptığım seyahatin ve o havâlideki gezintilerimin tafsilatıyla defterini doldurmuyacağım. Yalnız Ulukışla'ya kadar şimendiferle ve oradan Kayseri, Sivas ve Erzurum yoluyla Erzurum'a kadar arabalarla ve en seri bir sûrette ondokuz günde Anadolu'yu baştan başa kat ederken yollarda gördüğüm hallerin ve mânen duyduğum acıların pek elem verici olduğunu belirtmeliyim...”*<sup>24</sup>

### 1.1.3. Arabistan Seyahati:

Ahmet Nedim Bey'in, üçüncü ve son seyahati hakkında günlüğe düştüğü 31 Aralık 1916 tarihli nottaki bilgiler daha geniştir:

*“Filhakîka, dört buçuk ton sıkletindeki yetmiş seksen parçalık mühim bir hamûlenin ağır mes'uliyetini yüklenerek, şimendifer, araba, otomobil gibi çeşitli vasıtalarla nakliyesi ve birçok aktarmalar ile karadan bir Arabistan yolculuğu yapmaktaki müşkilât ancak serseri ve âvâre bir ruha sâhip kişi tarafından ibtiyâr ve iktibâm olunabilir?”*<sup>25</sup>

*“... Ancak Şam'a kadar uzayacak bir seyahatten faydalanarak -Nasreddin Hoca'nın, hamam için izin alıp da Bursa'ya giden karısı gibi- ben de ne Medine'yi bıraktım ne de Kudüs'ü! Medine'de, Kudüs'te, Şam'da, Cebel-i Lübnan'ın birkaç yerinde, Beyrut'ta, Halep'te, Adana ve Tarsus'ta asgarî üçer dörder ve azamî onar gün kalmak şartıyla üç ay kadar hemen bütün Suriye ve Filistin'i dolaştım.”*<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Ahmet Nedim, *Namaż* (İstanbul, 1331/1915).

<sup>20</sup> Ahmet Nedim, *Hediye* (İstanbul, 1331/1915).

<sup>21</sup> Ahmet Nedim, *Cenk Destanı* (İstanbul, 1331/1915).

<sup>22</sup> Tör, *Hâtrât*, 211.

<sup>23</sup> Tör, *Hâtrât*, 209.

<sup>24</sup> Tör, *Hâtrât*, 212.

<sup>25</sup> Tör, *Hâtrât*, 209.

<sup>26</sup> Tör, *Hâtrât*, 209.

Ahmed Nedim Bey bu seyahatinde Hac mevsimine rastlamış olmalı ki, bazı arşiv kayıtlarında kendisinden Hacı olarak bahsedilmektedir.<sup>27</sup> Emekliliğinden sonra İstanbul’da yaşamaya devam ederek 13 Nisan 1947’de vefat etmiş, Ortaköy sırtlarındaki Yahya Efendi Camii hazîresinde bulunan aile kabristanına defnedilmiştir.

Ahmet Nedim Bey, Emine Behice Hanım ile evlenmiş olup ilk çocukları Cumhuriyet dönemi basın-yayın hayatının tanınmış isimlerinden Mekteb-i Sultânî (Galasaray Lisesi) mezunu Vedat Nedim Tör’dür. İki kızından büyüğü *Defter-i Hâtırat* kendisi için yazılmış olan Hatice Nevhiz [Türkmen] hanım,<sup>28</sup> küçük kızı ise Gülgûn [Aysay] Hanım’dır.<sup>29</sup>

Vedat Nedim Tör’ün<sup>30</sup> 1985 yılındaki vefatı dolayısıyla *Milliyet Gazetesi*’nde<sup>31</sup> çıkan ilânda yer alan bilgiler ana hatlarıyla Ahmet Nedim ailesi ve yakın çevresiyle ilgili resmî belgeleri doğrulamaktadır.

## 1.2. Şairliği ve Yazarlığı:

Ahmed Nedim Bey’in edebiyata meraklı olduğu, hatırı sayılır bir kütüphaneye sahip bulunduğu, gazetelerde, çalıştığı daire adına makaleler neşrettiği ve manzum-mensur eserler kaleme aldığı hâtıratındaki uzun-kısa kayıtlardan anlaşılmaktadır. Ancak şiirle meşguliyetinin ne zaman başladığı, elimizdekilerden başka yayımlanmış şiirleri varsa, nerelerde neşredildiği, hangi konularda kaleme alındığı vs. hakkında yeterli bilgiye sahip olamadığımızı<sup>32</sup> belirtmek gerekir. *Nevhiz’in Günlüğü*’nde kızının doğumuyla ilgili kaleme aldığı tarih manzûmesinin başında yer alan aşağıdaki

<sup>27</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Mütenevvî Maruzât Evrakı [Y.MTV]*, No. 171, 104.

<sup>28</sup> Hatice Nevhiz Hanım (1912-1993), müzisyen ve bestekârdır. İstanbul Teknik Üniversitesi hocalarından Yüksek Mühendis Ord. Prof. Abdullah Türkmen (1907-1966) ile evlenmiş, bu evlilikten iki çocuğu dünyaya gelmiştir.

<sup>29</sup> Gülgûn Hanım, Op. Dr. Faik Aysay ile evlenmiştir.

<sup>30</sup> Kendini gerçek Kemalist olarak tanıtan Vedat Nedim Tör, Cumhuriyet döneminde ortaya konan inkılapları topluma mal etmek için canla-başla çalışan (bk. Cumhurbaşkanı Celal Bayar’a yazdığı 26.06.1951 Mektup, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Cumhuriyet Arşivi nr. 030.01) tanınmış başarılı bir bürokrat, yayıncı, gazeteci, kültür ve sanat adamıdır. Almanya’daki tahsili sırasında Komünist Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkasının kurucularından olmuş, 1926 yılında da partinin genel başkanlığını da yapmıştır. Ancak Türkiye’ye döndükten sonra 1927 yılında partiden ayrılarak elindeki bütün gizli evrakı polise teslim ettiği gibi 1927 tevkifatında TİÇSF aleyhine şahitlik yaparak berâet etmişti. Komünist çevrelerce “dönek” olarak tanınsa da *Kadro Dergisi*’nin kurucu ve yazarları arasına yer almıştır. 1933-1937 arasında Matbuat Müdürlüğü yaparken *La Turquie Kemaliste* dergisini çıkaran yazar, matbuat müdürlüğü sırasında Ömer Rıza Doğrul’un “*Bizler ne şekil ve ne surette olursa olsun memleket dâbilinde dinî neşriyat yapılarak dinî bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dinî bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz.*” cümlelerini yazarak hem hükümet politikasını, hem de şahsi kanaatini ortaya koymuştur. (Geniş bilgi için bk., Hikmet Yaman, *Bir Cumhuriyet Aydını: Vedat Nedim Tör*, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>31</sup> Vedat Nedim Tör (ö. 1985). Vefat ilânında “*eski basın yayın umum müdürlerinden basın yayın câmiasının ve edebiyatımızın mümtaz simalarından eski radyo evi müdürü ve Türk folklorunun büyük insanı*” olarak tanıtılmış bir cumhuriyet bürokratıdır. *Milliyet Gazetesi*, “Vefat İlânı”, 11 Mart 1985.

<sup>32</sup> Nitekim Ahmed Nedim Bey hakkında *Ahmed Nedim Tör ve Şiirleri* adlı bir çalışma yapmış olan Nur Doğan da eski şiirlerini tesbit edemediğini belirtmiştir (Doğan, *Ahmed Nedim Tör ve Şiirleri*, IX.). Ancak biz “İzci Keşşaf şiirini devrin batıcılık cereyanının nâşir-i efkârı yayınıyla tanınan *İctihad* mecmuasında tesbit ettik. Bk. Ahmed Nedim, “İzci Keşşaf Türküsü”, *İctihad* 109 (05 Haziran 1330). Bu da söz konusu mecmua ile devrin diğer yayın organları dikkatle gözden geçirildiğinde başka şiirlerine de rastlamanın mümkün olduğunu göstermektedir.

bilgiler, şiirle daha önceki yıllarda meşgul olduğu şeklinde yorumlanmaya müsaitse de çok açık değildir:

*“Nazım ve şiirle, hele on beş, yirmi seneden beri hiç meşgul değilim. Fakat bulunması dât-i müşkilât tarîh mes’alesi, şu sûretle pek subûletle halledildikten sonra iş kolaylaşmış sayılırdı. Varsın baba yâdigârı olarak kızımin bir de manzûm tarîh-i velâdeti bulunsun dedim. Vakîit buldukça, öncesi ve ertesi gün uğraşarak, yevm-i velâdetinden bir hafta sonra şu manzûmeciği vücûda getirebildim.*

*Allâhu ekber Allâhu ekber  
Bir lutf-i nevle olduk mübeşşer*

*Cism-i latîfî, nâzende gül-i ter  
Mahsûl-i ömrüm, bir nazlı dubter*

*Mehd-i vücûda bahşetti zîver  
Etvârî şîrîn enzâr-ı dülber*

*Dîdârî boş-bû bir verd-i ahmer  
Feryâdî gûyâ savt-ı kebûter*

*Bir nûr-ı zî-râh bir râh-ı ezher  
Her tavrî câzîb her hâli hoş-ter*

*Yümn-i kudümü ihsân-ı dîger  
Hamden kesîran Allâhu ekber*

*Bir geldi fikre târîh-i cevher:  
Hatîce Nevhîz olsun mu’ammer?<sup>33</sup>*

Bir tarih manzûmesi için epey başarılı görünen bu şiirin, daha önce bu işle hiç uğraşmamış, aruz bilmeyen ve tarih düşürmekte hiç tecrübesi olmayan bir kalemden çıkması yahut onun ilk kalem tecrübesi olması epey zor görünmektedir. Nitekim Ahmet Nedim Bey’in yukarıya alınan satırlarda “on beş yirmi seneden beri şiir yazmadığımı söylemes?” dikkat çeken önemli bir beyandır. Bu ifade gerçek olarak kabul edilir ve günlüğü 1912 yılında yazmaya başladığı göz önüne alınırsa, şairimizin önceki yıllarda da manzûmeler yazdığını söylemek mümkündür. Bu başarıyı pek çok Osmanlı münevverinin aldıkları kuvvetli eğitim sebebiyle nazım ve nesirde belli bir seviyeyi yakalamış olmalarıyla izah etmek de bir zorlama sayılsa da mümkündür. Ayrıca *Sicil* defterinde yer alan “*Türkçe kitâbete kâdirdir.*” kaydı bir kâtip için mâlûmu ilâm sayılacağından bu vurgunun şairliğini de kapsayabileceği hatıra gelebilirse de daha çok neşrettiği mensur risâlelerinden kaynaklanmış olması akla daha uygundur.

Bütün bunlar Ahmed Nedim Bey’in gençliğinde mahlas veya takma ad kullanarak manzûmeler neşretmiş olabileceği ihtimâlini hatıra getirmektedir. Ancak yazar ve eserleri hakkında bir yüksek lisans çalışması hazırlayan Nur Doğan’ın “*elimize o dönemin süreli yayınlarında [neşredilmiş]*

<sup>33</sup> Tör, *Hâtrât*, 34.

*herhangi bir şiiri geçmediği için bu zaman aralığında yazdığı şiirlerini yayımlayıp yayımlamadığı konusunda kesin bir sonuca varamıyoruz.”*<sup>34</sup> şeklindeki ifadesi mâkul görünmekle beraber konuya ihtiyatla yaklaşmak ve şimdilik başka manzûmelerine ulaşamadığını söylemek yanlış görünmemektedir.

Netice olarak Millî edebiyat dönemi şair ve yazarları arasında değerlendirilen Ahmet Nedim Bey’i, Harbiye Nezâreti’ndeki görevi dışında kalemiyle milletine, memleketine, halkına ve dolayısıyla orduya büyük hizmetleri olmuş bir asker olarak kabul etmek gerekir.

Bunun yanında hâtırâtta bir nottan, boş vakitlerinde kitap okumanın yanında kendisinin “Kafkas kuşağı” adıyla andığı bir kuşak çeşidi yapımında mâhir olduğu, böylece el sanatı/zenâatı ile uğraştığı anlaşılmaktadır.

### 1.3. Eserleri

Ahmet Nedim Bey bir şair ve müellif olarak adını, Balkan, Çanakkale ve Kurtuluş savaşları sırasında yazdığı manzûmelerinden daha çok -kendi ifadesiyle söylenecek olursa- “propaganda risâleleriyle” duyurmuş ve toplumu etkilemiş bir isimdir. Eserlerini *Defter-i Hâtırât*’ın verdiği bilgileri öne alarak, kronolojiye uygun bir şekilde kısaca tanıtmak hayat hikâyesini tamamlayacaktır. Bu eseri öne almamızın bir sebebi de yazarın aşağıda her birini kısaca tanıtacağımız risâleler hakkında burada çeşitli bilgilere yer vermesidir.

#### 1.3.1. *Nevhiz’in Günlüğü: Defter-i Hâtırât*:<sup>35</sup>

Yazarın 1912 ile 31 Aralık 1916 arasında<sup>36</sup> *Defter-i Hâtırât* başlığıyla bir deftere yazdığı notlar, *Nevhiz’in Günlüğü “Defter-i Hatırât” Yaşantı*, adıyla Kaya Şâhin tarafından günümüz alfabesine aktarılarak 2000 yılında kitap halinde yayımlanmıştır. Kitap, Ahmed Nedim’in diğerlerine göre en son neşredilmekle beraber daha erken kaleme aldığı eserlerdendir.

*Hâtırât*, yazarın kızı Hatice Nevhiz’in 1912 yılındaki doğumundan itibaren başlayarak üç yaşına kadar olan hayatı merkeze alınarak tutulmuş bir günlüktür. Yazar deftere, kızının doğumundan yirmi beş gün sonra başlamış ve günü gününe not tutmak yerine değişik zaman aralıklarında bazen geçmişe dönerek tamamlamıştır. Bu sebeple eserde eşinin hâmileliğinin ilk aylarından başlayan bilgiler vermiş, daha çok kızını merkeze alarak onun için bir günlük şeklinde yazılar kaleme almıştır. Kızının doğumu, isim konulması, sütanneleriyle olan mâcerâlar, bebeğin adım adım gelişimi, geçirdiği hastalıklar, bu arada ailenin karşılaştığı önemli olaylar, devrin sosyal ve siyasî meselelerine temaslar, devrindeki İstanbul yangınları gibi pek çok konu üzerinde durulmuştur.

<sup>34</sup> Doğan, *Ahmed Nedim Tör ve Şiirleri*, 10.

<sup>35</sup> Tör, *Hâtırât*.

<sup>36</sup> Defterdeki tarih (hicri: Muharrem 1331, rûmî: Kânûn-ı Evvel 1328)’dir.

Ahmet Nedim, bu yaşında tabîi olarak dış dünyada olan bitenden haberdar olmayan Nevhîz ile konuştuklarını anlayabilirmiş gibi sohbet tarzını benimsemiş, tuttuğu kayıtlarda, sosyal ve siyasî meselelere neden yer verdiğiyle ilgili şu açıklamayı yapmıştır:

“Şu defteri, okuyup anlayacak bir çağa geldiğin zaman, seni pek ilgilendirmeyen bu tarihî sahifelerin varlığını, belki fazla göreceksin ve ‘Acaba babam, bu lüzumsuz şeyleri niçin yazmış?’ gibi bazı düşüncelerde bulunacaksın kızım. Evet, senin için bakıkatte boş ve faydasız şeyler. Fakat kızım, eğer sen, bu satırların yazıldığı günlerde his ve anlayış bakımından biraz gelişmiş bir yaşta bulunsan idin, babanı mâzur görecektin. Öyle felâketli bir tarihî anda bulunuyoruz ki, ihtimâl ömrümüzün bu acılı günleri bile, ‘Geçmiş zaman olur ki hayâlî cihân değer!’ cümlesini hasretle tekrarlamaya uygun bir zemin teşkil edecek!”<sup>37</sup>

Eser, dönemini yansıtmaya açısından olduğu kadar, yazarımızın, kendisi ve eserleriyle ilgili kıymetli bilgiler vermesi bakımından da önemlidir. Kitap Nevin Meriç tarafından bir inceleme makalesine konu edilmiştir.<sup>38</sup>

Yazar ve eserleri üzerinde Yüksek Lisans çalışması hazırlamış Nur Doğan *Defter-i Hâtrâî*’ta 1913-1916 yılına ait toplam 112 gün, tarih ve kayıt yer aldığını ve eserin 1916 yılına ait beş metinle sona erdiğini” belirtmektedir.<sup>39</sup> Oldukça sade ve akıcı bir dil ile kaleme alınmış hâtrâî’nin bir diğer önemi yazarın kimi kitapları hakkında verdiği bilgiler bakımındandır. Anlatılanların yer yer çoğu oğlu Vedat Nedim Tör tarafından çekilmiş aktüel resimlerle desteklenmiş olması eseri oldukça dikkat çekici kılmıştır.

### 1.3.2. *Müslümanlara Mahsus Kurtulmak Yolu, (İstanbul 1329/1913), 48 s.*

Ahmet Nedim Bey’in 1913 yılında kaleme alınmış, kırk sekiz sayfalık bu mensur risâlesi hakkında bilgi vermeden önce eserin konu içindeki yeri ve önemini daha iyi kavramayı sağlamak için bu yıllarda ortaya çıkan “Boykot” hareketini kısaca hatırlatmak faydalı olacaktır.

Bilindiği gibi, II. Meşrutiyet dönemindeki ilk boykot hareketi, Bosna-Hersek’i topraklarına kattığını ilan eden Avusturya mallarına karşı halkın büyük ölçüde katıldığı bir ekonomik uygulama olarak başlamıştır.<sup>40</sup> 8 Ekim 1908 tarihinde başta medrese öğrencileri ve İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri olmak üzere binlerce kişi, Harbiye Nezareti önünde toplanarak protestolarda bulunmuştu. Ardından İstanbul ve Selanik’teki liman işçileriyle mavnacıların Avusturya Lloyd firmasına ait gemilerden yük taşımayı reddetmesiyle devam etmiş, buna halkın bilhassa giydikleri fesleri satın almayarak Avusturya mallarına karşı giriştikleri boykotla yaygınlaşmıştı. Bunun üzerine ciddi

<sup>37</sup> Tör, *Hâtrâî*, 29-30.

<sup>38</sup> Nevin Meriç, “Ahmed Nedim ve Nevhiz’in Günlüğü: Başkasına Yazılan Bir Günlüğün Anatomisi”, *Otur Baştan Yaz Beni Oto/Biyografiye Taze Bakışlar*, haz. Abdülhamit Kırmızı (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 91-127.

<sup>39</sup> Doğan, *Ahmed Nedim Tör ve Şiirleri*, 12.

<sup>40</sup> II. Meşrutiyet dönemindeki bu ilk boykot hareketi hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Elmacı, *Bosna-Hersek’in Avusturya Tarafından İlhakı ve Doğurduğu Tepkiler (1908-1912)* (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

ekonomik zararlara uğrayan Avusturya, 26 Şubat 1909 tarihindeki anlaşmaya göre Osmanlı Devleti’ne ciddi bir tazminat ödeyince boykot da son bulmuştu.

Bu devredeki ikinci boykot hareketini<sup>41</sup> 1909-1911 yıllarında Yunanistan’ın Girit adası üzerindeki isteklerinden vazgeçmemesi ardından gelişen olaylar tetiklemiştir. Nitekim, Yunan hükümetinin, Osmanlı vatandaşı olan Rumları, kendi siyasal amaçlarına doğrultusunda gizli-açık faaliyetlerde bulunmaya teşvik etmesi sonucunda, bunun gözle görülür elle tutulur neticelerini de ortaya çıkarmıştı. Asırlarca aynı devlet çatısı altında yaşayan Rumların, Osmanlı ülkesinde yaşayan Müslümanlardan elde ettikleri kârlarla biriktirdikleri paraları donanmalarını güçlendirmek üzere Yunanistan’a aktarmışlar bu durum toplumda büyük bir infiale sebep olmuştu. “Averof” adında Görice’li bir Rum tüccarın, Yunanistan’a hediye ettiği zırhlı yüzünden Osmanlı Donanması Ege Denizi’ne açılmadığından Rumeli topraklarına asker sevk edememesi bardağı taşıran son damla oldu. Mesele basına intikal edince, boykot Rumlar dışında nerdeyse bütün gayrimüslim tüccarlardan alışveriş yapmamaya dönüşerek gazete ve dergilerde boykotu destekleyen yazılar çıkmaya başlamış, hatta Rum ve diğer azınlıklara ait ticarethanelerin listelerinin yayımlanmasına kadar varmıştır.

İttihat ve Terakki Hükümetleri tarafından da desteklenen boykot hareketi, Ahmed Nedim gibi bazı kalemlerin ortaya koyduğu risalelerle iki koldan ilerlemiş, bir taraftan halk yerli ve millî olan mallara yönlendirilmiş, diğer taraftan da Müslüman ve Türk tüccarlardan alışveriş yapılması konusu bunlarda kuvvetle işlenmiştir. Hatta, İttihat ve Terakki, toplumun temeli olan genç neslin de boykot şuuruyla yetişmesini sağlamak için dönemin çocuk dergilerinde bile konunun sıkça işlenmesini sağlamıştır.

Bu durum kısa zamanda karşı tepkileri doğurmuş, azınlıklar boykota karşı kendi efkâr-ı umûmiyelerini harekete geçirmekle kalmamış, yabancı devletlerin de Osmanlı devleti üzerinde baskı kurmalarına imkân vermiştir.

Nur Doğan’ın “bildiri” olarak adlandırdığı<sup>42</sup> metin, Ahmed Nedim’in risâlesine dönecek olursak, genel özellikleri itibariyle Osmanlı Devleti’nin XX. yüzyılın ilk çeyreğinde karşılaştığı dâhilî ve hâricî sıkıntılara dikkat çekmek ve bunlardan kurtulmak için halkı ikaz maksadıyla kaleme alınan “boykot risâleleri” arasında<sup>43</sup> çok etkili olmuş örneklerdendir.<sup>44</sup> Bu tarz risâleler, çoğu kere dinî ve

<sup>41</sup> Yunanistan’a karşı yapılan boykot hareketi hakkında geniş bilgi için bk. Hasan Taner Kerimoğlu, *İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin Rum Politikası 1908–1914* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 190-206.

<sup>42</sup> Doğan, *Ahmed Nedim Tör ve Şiirleri*, 15.

<sup>43</sup> Bunların önemlilerinden biri *Rum Patriki’ne Açık Mektup Boykot Müslümanların Hakke Değil midir?* adlı risâledir: Hüseyin Kazım Kadri, *Rum Patriki’ne Açık Mektup Boykot Müslümanların Hakke Değil midir?* (İstanbul, 1330/1914).

<sup>44</sup> Bu konuda bir kısmı tanınmayan isimler tarafından hazırlanmış pek çok risâle olduğunu Enderun’daki sahaflık günlerimizde görmüş ve sadece risâle toplayan kitap meraklılarıyla karşılaşmıştık. Seyfeddin Özege (1903-1981) M. Şevket Eygi, M. Ertuğrul Düzdağ, Turgut Kut bu isimlerden hatırladığımız bazılarıdır. Basın yayın tarihimiz bakımından olduğu kadar Osmanlı son devrindeki dinî, millî, fikrî hareketler hakkındaki çeşitli konuların incelenmesi için üzerinde ayrıca durulması ve araştırılmasının gerekli olduğunu düşündüğümüz bu risâleler, konularına göre bir araya getirilip,

millî konularda, münevver kimliğine sahip çeşitli isimlerin, devlet ve milletin kurtuluşu adına yapılması gerekenleri anlaşılır şekilde belirtmek, bazen halkı boykota yönlendirmek, gerçekleri doğrudan halka seslenerek bir konuşma veya hitâbet edâsıyla aktardığı, parasız (meccânen) dağıtılan küçük broşürlerdir.<sup>45</sup> Ahmed Nedim'in bu risâlesi de kapağında yer verilen "Parasız dağıtılır" ibaresiyle de bu tür örneklerden biridir.

Yazar, bu risâleyi kaleme alma gayesini *Hatırât*'taki 27 Teşrinisânî 1913 tarihli notunda açıklamıştır:

*"Bulgarlar ve Yunanlılarla barış anlaşması yapıldı. Harp münâsebetiyle memleketlerine giden birçok Bulgarlarla Yunanlılar peyderpey İstanbul'a gelmeye başladı. Zâten Müslümanları iktisâden pek kuvvetli bir çember içine almış olan gayr-i müslimler ve özellikle Rumların ve Yunanlıların bizim topraklarımızda kazanmış oldukları paralarla Yunan hükümetine öteden beri yaptıkları para yardımları sayesinde elde edilen gâlibiyet, gönümüzde pek ağır gelmişti. Câbil halkımızın, bunca felâketlerden sonra yine o mağâzalardan ayrılmayacakları da pek tabîî görülmüyordu. Belki kızm, siz, yerli mallarımızı hakîr görmenin ne demek olacağını takedir edemeyeceksiniz. Hâlbuki biz, yani şu zamanın adamları, başımızdaki festen, kurdeleden ayaklarımızdaki çoraplara, kunduralara varıncaya kadar kâmilen Avrupa mallarını kullanıyoruz ve bunları da bir Müslümandan değil, Hristiyandan ve hâssaten Rumlardan alıyoruz. Onlar da, bizden kazandıkları paralarla Yunan hükümetine zırbhlular bediye ediyorlar!*

*Halkımızı artık biraz da yerli mallarına rağbet etmeli ve ticarî kazançlarını yine bizim memlekette kullanacak Müslüman tüccar ve esnaflardan alış-veriş etmeleri için ikaz etmek lâzım idi. Gazetelerin üstü kapalı yazdıkları şeyler ve buna dair neşredilen eserler, bemen hiçbir tesir yapamıyordu. Ben, büyük kısmı ve bilbassa kadınları gazete okumayan ve hele para ile satılır kitaplara metelik vermeyen bu koca şehir halkına, maksadımı zor ile anlatacak bir çâre düşündüm. Felâketlerimizi ve sebeplerini gayet açık bir lisân ile yazarak bedava dağıtmaya karar verdim ve derhâl Müslümanlara Mabsûs diye küçük bir risâlecik yazdım... İki bin nüsha bastırdım ve herkese dağıtmaya başladım. Az zamanda gördüğüm tesir o kadar büyük oldu ki, bu risâlecige biraz şey daha ilâvesiyle ve tahkik edebildiğim kadar Müslüman ticarethânelerinin dahi bir cetvelini tanzim ile yeniden bastırmaya karar verdim. Baskı masrafları bazı ticarethânelere de paylaşılarak şimdilik yirmi bin nüsha meydana çıkarabildik. Fakat bunun yakında birkaç yüz bin nüsha basılacağına ve bütün Anadolu'ya dağıtılacağına pek eminim. Çünkü gelen talep o kadar çok ki, bir milyon nüsha bile yetismeyecek ve tesirleri o kadar büyük olacak ki, bütün ticarethâneler ister istemez yardım edecek. Zâten ben, bundan hiçbir maddî karşılık beklemiyorum, halka bedava dağıtıyorum, fakat tüccarlara para ile veriyorum."*<sup>46</sup>

*Müslümanlara Mabsus Kurtulmak Yolu*'nun başında Ahmet Nedim'in, "Rica" başlığı altında bir paragraflık notu mevcuttur:

*"Memlekete, millete küçük bir faydası olur ümidiyle yazıp masraf ederek bastırduğumuz ve parasız olarak dağıttığımız şu risâlecige alanlar okuduktan sonra yırtıp atmasın... Kendisi*

haklarında tez çalışmaları yapılacak kadar zengindir. Nitekim İsmail Kara, "Hilâfet" konusu ile ilgili risâlelerin bir kısmını toplamış ve yayınlamıştır: İsmail Kara, *Hilâfet Risâleleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, I-VI 2006-2014).

<sup>45</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Zafer Toprak, "İslam ve İktisat: 1913-1914 Müslüman Boykotajı", *Toplum ve Bilim* 29-30 (1985), 179-199. 100 yıllık yakın geçmişimizin önemli sosyal, siyasî ve içtimâî meseleleriyle bunlar hakkında devrin aydınlarının düşünceleri ve ortaya koydukları çözümler vs. gibi konularla ilgili bilgiler veren, ilk bakışta çoğu devrinde etkili olmuş görünen bu tarz risâleler hâlen araştırmacıların ilgisini beklemekte ve günümüzde de bu tarz risâlelerin hazırlanıp parasız dağıtılmasının gerekli olduğunu düşündürmektedir.

<sup>46</sup> Tör, *Hatırât*, 122-123.



*gibi bir Müslüman’a versin. Okumak bilenler de bilmeyenlere okuyup anlatarak şu suretle,  
kendi de memleketin hayırına küçük bir hizmet etsin.”<sup>47</sup>*

Ahmed Nedim Bey bu risâleyi Yunan halkının kendi aralarında topladıkları paralarla Averof zırhlı gemisini satın alarak orduya hediye etmesi, bunun için Osmanlı vatandaşı olan Rumların da Müslümanlardan kazandıkları paralarla bu kampanyaya katıldıkları anlatılmaktadır. Bu durumdan haberdar olmayan halkın, bilinçsizce her biri kendi devlet ve ordusuna maddî destekte bulunan başta Rum ve Bulgarlar olmak üzere diğer din ve milletlerden azınlıkları boykot etmeye çağırılmaktadır. Ona göre yüz binlerce insanla birlikte koca koca ülkelerin de kaybedilmesine sebep olan Balkan savaşından sonra Selânik’te, Yanya’da ve diğer Balkan şehirlerinde Yunan bayrağının sallanıyor olmasının, sorumlusu Türk milletinin kendisidir. Çünkü “Çanakkale Boğazı’ndan dışarıya çıkamamanın, Selânik ve adalara imdad edememenin, Yunan’a karşı koyamamanın en önemli sebebi donanmamızın zayıflığı, Yunanlıların ise Averof adlı bir Rum’un Yunan Hükümeti’ne yaptığı bağış sonucu alınan “Averof zırhlısının” donanmamızı, yurdumuzu, milletimizi tehdit etmesinden kaynaklanmıştır. Böylece Yunanlıların koca bir savaşı kazanarak hem Yunanistan’ı hem de birçok Balkan milletini büyüttüğüne işaret eder.<sup>48</sup>

Yazar, halkın çok iyi bildiği dönemin İstanbul çarşılarını ve buradaki azınlık esnafı o kadar canlı anlatmıştır ki, bu onun müşâhade kuvvetini gösterir. Âdetâ Mehmed Âkif gibi “ne söylemişsem görüp de söylemişim” der gibidir. Bir farkla Âkif’in dili daha sanatkârane ve müşâhadeleri bilhassa edebî bakımdan daha kuvvetlidir. Ahmed Nedim bazı müşâhadeleri bakımından ona yaklaşırsa bile manzum-mensur eserlerini halk edebiyatı şekil, tarz ve diliyle, biraz daha senli benli bir üslupla yazmıştır.

Halkın yerli malı kullanması hususunda göstermesi gereken önemin ve dikkatin altını her fırsatta çizen Ahmet Nedim, insanlardan gereken fedakârlığı yapmalarını rica eder. Onun bu noktada hem sorumluluğu hem de suçu daha çok kadınlara yüklemesi de dikkat çekicidir.

Risâlenin ikinci ve son kısmı “*Tüccar ve Esnafımızdan Bir Büyük Ricâ*” başlığını taşır. Bir sayfalık bu kısım yazarın, Müslüman tüccar ve esnaftan isteklerine ayrılmıştır. Bunlardan ilki, “Müslümanların da gazeteler ve benzeri iletişim organlarına ilân vermelerini istemesidir. Her gün gazetelerde Rum mağazalarına ait pek çok ilan gördüğünü, Müslüman esnafın bu konuda geri durduğunu vurgulamaktadır. Bu bahis yazarın iktisâdî hayata dair bilgi ve dikkatini gösterir. Memleketimizde ilan ve reklam faaliyetinin önemi 1970’lerden sonra kavranmış, özellikle televizyon ve sosyal iletişim vasıtalarının yaygınlaşmasından sonra gittikçe artmıştır. Yazar daha o yıllarda bu hususa dikkat çekmekle uzak görüşlü bir münevver olduğunu da ortaya koymuş olmaktadır. Ancak

<sup>47</sup> Ahmed Nedim, *Kurtulmak Yolu*, 2.

<sup>48</sup> Ahmed Nedim, *Kurtulmak Yolu*, 7.

bununla da kalmayarak, ilan için verilen paraların boşa gitmeyeceğini, harcanan paranın bin mislini kazanabileceğini vurgulamakla birlikte, sosyal ve ticârî hayat yanında ahlâk bakımından da müşteriye elde tutmanın esnafın, nezâketli ve güler yüzlü olması gereğini vurgulamakta, beş kuruş fazla kazanmak için müşterinin aldatılmasının zararını belirtmesidir.

Yazarın dükkân adlarına temas ederken söyledikleri de önemlidir: Dükkânlarda tabela bulunması, sahibinin Müslüman olup olmadığının anlaşılmasını sağlar. Ancak bunun yeterli olması için babalarının adını da mutlaka kendi adlarından önce belirtmek gerekir. Nitekim bazı azınlıklar kimi Müslüman tüccarlardan para karşılığı isim satın almışlardır. Bu yüzden halk, aslında Rumlara ait olan dükkânlardan bilmeden alış-veriş yapmak durumunda kalmaktadır. Bunu yok etmek için Ahmet Nedim böyle bir tedbirin bu hilekârlığın önüne geçebileceğini düşünmüştür.<sup>49</sup>

### 1.3.3. *Tatlı Ümitler Acı Sözler, (İstanbul 1329/1913), 46 s.*

Ahmet Nedim Bey'in "Elden Ele... Müslüman Hediyesi" notuyla yayımladığı bu kitapçık, işlediği konular açısından *Müslümanlara Mahsus Kurtulmak Yolu* risâlesinin devamı denebilecek fikrî ve edebî özellikler taşımaktadır. Nitekim eserde de millî ekonominin kalkınması ve bu uğurda yapılması gerekenler konu edilmiştir.

*Defter-i Hâtrâf*'ın 28 Ocak 1914 tarihli kaydında yer alan ifadelerden ilk eserin gördüğü rağbet ve etkisi sebebiyle adını vermeden bu risâlenin neşir hazırlıklarına giriştiği anlaşılmaktadır:

*"Ben de geceleri bermûta Mektupçu Bey'le vakit geçiriyor ve gündüzleri, vazîfe-i resmîyeden ibtilâs edebildiğim zamanları 'propaganda'cılıkla geçiriyordum! İki ay kadar evvel yazıp neşrettiğim küçük risâlecîğin hâsıl ettiği yangını körükleyerek bir kat daha alevlendirmek için ikinci bir risâle daha tertip etmek lâzım geldi. Birçok notlar toplayarak, onu da yazdım... Hattâ baskı masraflarını da temin ettim. Bu hafta içinde matbaaya vereceğim, on beş, yirmi gün sonra da İstanbul'a ve Anadolu'ya yayılacak."*<sup>50</sup>

Bu kayıta eserin adı belirtilmese de 24 Nisan 1914 tarihli notta risâlenin adı verilmiştir: "Tatlı Ümitler... Acı Sözler namını verdiğimiz bizim ikinci kitap neşredildi."<sup>51</sup>

Ahmet Nedim, birinci risâlesinin memleketini seven ve geleceğini düşünen pek çok Müslümanın olduğunu görmesine sebep olduğunu ve emeklerini boşa çıkartmadığı için Tanrı'ya şükrettikten sonra gençlerin ve çocukların bu işin önemini kavradığına dair örnekler verir ve ekler:

*"Hele yarınki memleketi idare için, bugünkü mektep sıralarında kendilerine bir ilim ve irfan sermâyesi toplamakla meşgul olan çocuklarımız... Yarınki memleketimize lâyık evlâtlar yetiştirmek için, bugünkü erkek kardeşleri kadar çalışsan, mini mini kızlarımız, küçük*

<sup>49</sup> Günümüzde bile yabancı dillerde yazılmış dükkân tabelaları konusu, çeşitli bakımlardan gündemde olduğuna göre, Ahmet Nedim Bey'in bu meselenin o devirdeki yaygın bir yanına temas etmesi ileri görüşlülüğüne işaret değil midir?

<sup>50</sup> Tör, *Hâtrâf*, 127.

<sup>51</sup> Tör, *Hâtrâf*, 135.

*akılları, büyük kalpleriyle -memleket aşkının, din ve millet aşkının- ne demek olduğunu daha çok ve daha iyi anladılar.”<sup>52</sup>*

Esnaf ve tüccarlara nasihat ve dualarını ilettikten hemen sonra “İğneli Havadisler” başlıklı İstanbul’da çıkan gündelik gazetelerin haberlerinden tezini destekleyen olaylar nakleder. Halkı “yerli malı kullanmaya” teşvik eder.

Kırk altı sayfadan oluşan eserin son kısmı “Son Sözler” başlığını taşımaktadır. Bu kısımda risâlenin tamamında uzun uzadıya, gazete haberlerinden örneklerle üzerinde durduğu konuları özetleyerek, son eklemelerini yapmıştır. “*Yazılarım, az uzunca oldu. Belki okuyanların ve dinleyenlerin başlarını ağrıttım. Fakat bunları söylemek ve sizinle, ikinci defa olarak, biraz daha derleşmek lâzım idi. O vazîfeyi de şu risâlecikle yapmış oldum.*”<sup>53</sup>

#### 1.3.4. *Erbâb-ı Hamiyyet ve Basîrete: Gazeteler Ne Diyor?* (İstanbul 1330/1914), 63

s.

Ahmet Nedim’in bu eserinin özelliği, diğer eserlerine destekleyici özellikler taşımakla birlikte bir aylık kısa bir zaman diliminde *İkdâm*, *Tanîn* ve *Tasvîr-i Efkâr* gibi devrin önemli gazetelerinden topladığı haberleri, fıkraları ve makaleleri derlemeye dayanmış olmasıdır. Ahâlinin gazetelerde okuyup sonra bir köşeye attığı yazıların onların zihninde ne kadar yer ettiğini merak ederek bir tür antoloji oluşturmaya çalışmıştır. Risâlesinin başında yer alan “Birkaç Söz” başlıklı iki sayfalık kısa girişte, her gün pek çok insanın mutlaka bir veya birkaç gazete okuduklarını, bu gazetelerde ciğerlerini sızlatacak sayısızca küçük küçük fıkraların, makalelerin ve haberlerin, yürekte bıraktığı etki, sadece bir günlük olduğuna ve okunanların da unutulup gittiğine işaret etmiştir. Bunun önüne geçmek için gazetelerden kestiklerini bir defterde biriktirmeye karar verdiğini ifade eder. 23 Şubat 329 tarihinde başladığı küpür biriktirme işini 23 Mart’a kadar devam ettirebildiğini belirtir. Bu risâleciliği bütün “Türk ve Müslüman Erbâb-ı hamîyyete” takdim etmesinden ötürü de eserinin adını *Erbâb-ı Hamiyyet ve Basîrete: Gazeteler Ne Diyor?* koymuştur. Ayrıca topladığı yazıların görüp işitilenler olduğunu, divan-ı harpçilerin bildiklerini de buraya ekleyebilseydi güzel ve hacimli bir eser ortaya çıkabileceğini, şimdilik bununla yetindiğini söyler. Nitekim böyle bir eser hazırlayacağı bilgisini önceki risâlede vermiştir:

*“...Bu fedakârlıklar o kadar çoktur ki yalnız gazetelerin şu sekiz on seneden beri yazdıkları -akıl edilip de toplanmış olsaydı- koca bir cilt kitap yapardı.”<sup>54</sup>*

<sup>52</sup> Tör, *Hâtırât*, 7.

<sup>53</sup> Ahmed Nedim, *Tath Ümitler Acı Sözler*.

<sup>54</sup> Ahmed Nedim, *Tath Ümitler Acı Sözler*, 23.

Ayrıca *Defter-i Hâtrâf*'ta, “Birtakım gazete makûlularından ibâret olan üçüncü kitap da hazırlandı.”<sup>55</sup> cümlesiyle risâlesinin hazırlandığını haber vermiş ve 7 Ağustos 1914 tarihli kayıta deftere not düşmekteki gecikmeyi anlatırken diğer risâleleri yanında bu kitapçıktan da bahsetmiştir:

“Bu teahhurun başlıca sebebi, benim, şu aralık matbûat ve matbaalarla fazlaca iştigalim oldu. “Gazeteler Ne Diyor?” İsmindeki üçüncü kitapla “İzci Türküsü - Ah Rumeli ve Türk'ün Destanı” nâm manzûmelerin tab' ve tevzîi ve icrâat-ı askeriyeye müteallik yazılan bazı makalelerin gazetelerle neşri gibi birtakım özel meşgûliyetler ve yarı resmî işler, beni, seninle hasbîbâlden uzunca müddet mahrum bıraktı.”<sup>56</sup>

Ahmet Nedim, eseri hakkında bu kısa bilgilendirmeyi yaptıktan sonra çoğu Balkanlarda ve Osmanlı topraklarında yaşayan Rum esnafın, Müslümanlara yaptıkları haksızlıklar ve zulümlerle ilgili bazı gazete haberlerini derlediğini belirtir. Müslümanların Rum dükkânlarını boykot etmesi ve bunların Müslüman dükkânları karşısındaki durumu, Rum dükkânlarının kapanmaya başlaması üzerine Rumların zulme uğradığı iddiasıyla yola çıkan Rum Patrikhanesi'nin çalışmalarıyla ilgili küpürler dikkat çeker.

Risâlenin sonunda esere alınan yazıların parça parça aktarıldığı ve bunun maddî imkânsızlıktan kaynaklandığı belirtilerek kitapçık tamamlanır.

Yukarıda kısaca tanıtılmaya çalışılan üç risâlede Ahmed Nedim'in ana hatlarıyla ve öncelikle “Müslümanlık, millî ekonomi, Türklük, millî şuur, olan biten hadislerden ibret almak” gibi pek çok dînî ve millî kavrama dikkat çektiği görülmektedir. Özellikle Müslüman halkın daldıkları uykudan uyanmalarını istemiş, memleketin ve milletin içine düştüğü sıkıntılardan kurtulabilmesi için neler yapmaları gerektiğini açıkça anlatmış ve âdetâ ilgili konularda birer reçete yazmakla kalmamış, bunlara uyulmasını tavsiye etmiştir.

### 1.3.5. *İzci Keşşaf Türküsü–Ah Rumeli, İstanbul, 1330/1914*<sup>57</sup>.

Bilindiği gibi, II. Meşrutiyet döneminde, çocukların hem beden hem aklen savaşa hazır hale gelmeleri için İttihatçı hükümetler gençlik dernekleri kurulmasını teşvik etmiş, çocukların spor ve jimnastik faaliyetleri yapmasını sağlayacak etkinlikler düzenleyerek izcilik uygulamalarını başlatmıştır. Bunun bir sebebi de bu yıllardaki savaşlarda asker sıkıntısı baş gösterdiğinden devreye, silah kullanımı hariç bir bakıma askeri eğitim vererek gençleri eğiten izci teşkilatlarından faydalanmak yoluna gitmekti. 9 Nisan 1914'de “İzci Büyük Ortası” kurulabilmiş ve Enver Paşa “Baş İzci” seçilmiş, Belçika İzcilik Teşkilatından uzman Harold Partfitt<sup>58</sup> ise vekil olmuştur. Orta

<sup>55</sup> Tör, *Hâtrâf*, 135.

<sup>56</sup> Tör, *Hâtrâf*, 154.

<sup>57</sup> Ahmet Nedim, *İzci Keşşaf Türküsü–Ah Rumeli* (İstanbul, 1330/1914).

<sup>58</sup> Bu uzman, *Tatbikatlı İzci Muhtırası* adlı bir kitap yazmıştır. Bk. Harold Partfitt, *Tatbikatlı İzci Muhtırası*, çev. M. Raif Ogan (İstanbul, 1330).

koldaşlıklarına Doktor Nazım, Eyüp Sabri (Toprak) ve Burdur Milletvekili Atıf, Trabzon Milletvekili Rasûhi ve Ziya Beyler seçilmiştir.<sup>59</sup> Önceleri “keşşaflık” adıyla anılan izcilik faaliyetleri gittikçe yurt sathında yaygınlaşmış,<sup>60</sup> bunu teşvik içinde devrin çocuk mecmualarında teşvik edici yazılar ve marşlar yayınlanması temin edilmiştir.<sup>61</sup>

Şu noktaya işaret etmekte fayda vardır ki keşşaflık ve izcilik, Osmanlı coğrafyasındaki misyoner ve azınlık okullarınca çok iyi değerlendirilmiştir. İzcilik, “Bugünkü anlamda saf izci kuruluşu olmaktan çok, Osmanlı azınlıklarının dinî ve millî değerleri itibariyle bir arada tutma amacı yanında yabancı ve misyonerlerin okullarındaki keşşaf ve izci teşkilatları üyelerini, kendi hedef ve inançlarına bağlamalarını teşvik edici” şekilde düzenlenmiştir.”<sup>62</sup> Nitekim, bunların okullarında, kurduğu izci teşkilatlarına inanç farkı gözetmeden bütün talebelerinin katılmasını mecbur tutmuşlardır.<sup>63</sup>

Bütün bunlara rağmen sadece İstanbul’da değil, Anadolu’daki okullarda da kurularak faaliyetlerde bulunan izcilik guruplarından Balıkesir ve Çanakkale izcilerinin dahi Çanakkale savaşına katılarak orduya büyük hizmetlerde buldukları bilinmektedir.

Ahmed Nedim Bey’in bu kabil mahdut sayıdaki kitapçıkların içinde yer alan risalesi, kapağıyla sekiz sayfadan ibarettir. Bu küçük risalesinin içinde biri *İzci Keşşaf Türküsü* (s. 2-4), diğeri *Ab Rumeli* (5-8) isimli iki manzume bulunmaktadır.<sup>64</sup> Yazarımız şiirlerin ilkinde izciliğe pek iyi gözle bakmayan Müslüman halka<sup>65</sup> konunun önemini anlatmak ve izciliğin hayatını vatanına, milletine vakfeden nesillerin yetişmesinde önemli bir teşkilat olduğunu belirtmek ve gençleri bu işe yöneltmek maksadıyla bu risalesini kaleme almıştır.

<sup>59</sup> İsmail Güven, “Osmanlı’dan Günümüze İzciliğin Gelişimi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 36/1 (2003), 67.

<sup>60</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Erol Akcan, *İttihat ve Terakki Fırkasının Paramiliter Gençlik Kuruluşları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022).

<sup>61</sup> Nitekim, Ahmed Nedim Bey’in de aynı adla yazdığı “Keşşafın Türküsü” adlı manzumesine benzeyen “*Ben bir keşşafım; bacağım, kolum, Gözüm, dimağım, her yerim sağlam*” beytiyle başlayan marş güftesi, *Talebe Defteri* adlı çocuk dergisinde yayımlanmıştır (Ahmed Nedim, “Keşşafın Türküsü”, *Talebe Defteri* 10 (26 Eylül 1329), 151.

<sup>62</sup> Güven, “İzciliğin Gelişimi”, 69-70.

<sup>63</sup> Bu hususun da İlahiyat Fakültelerinin ilgili anabilim dallarınca incelenmesi gereken bâkir bir alan olarak araştırmacısını beklediğine işaret edelim.

<sup>64</sup> Şiir, “İzci-Keşşaf Türküsü” başlığıyla İctihad Mecmuasında da neşredilmiş olup (Ahmed Nedim, “İzci Keşşaf Türküsü”, 163.), başlangıç beyti hariç 13 bent halinde numaralanmıştır.

<sup>65</sup> Bu bakış açısında iki önemli nokta dikkat çekmektedir. İlki konunun yukarıda işaret edildiği gibi misyoner ve azınlıklar tarafından istismar edilmesi, ikincisi ise yabancı kaynaklı oluşu yanında kılık-kıyafettir.

Şiirin başında “bestelenmiştir”<sup>66</sup> kaydı, sonunda ise “Şubat 329”da kaleme alındığı notu bulunan, manzûme, hecenin 4+4=8’li kalıbıyla yazılmış 15 bent halindedir.<sup>67</sup>

“ -Başlangıç-

*Vatanımız kollarını* *Açmış bizçi çağırıyor*  
*‘Evlâd! Hasta vâlîdeye* *Hizmet vazîfedir’ diyor*

Münferiden

*Ben izciyim, durur muyum* *Çağırırken herkesi*  
*-Allah için imdâd- diye* *Vatanımın acı sesi*

Müctemian:

*Haydi izci haydi bağır*  
*Herkesi hizmete çağır!*

*Ben keşşâfım, bayatımı,* *Vakfetmişim vatanıma.*  
*Anam, babam, kanım, canım* *Fedâ olsun bâkânıma.*

*Yürü haydi, keşşâf yığıt:*  
*Vatanına hizmetler et!*

*Ben izciyim, gittiğim yol:* *Pek dikenli, taşlı yoldur.*  
*Bu yollarda arkadaşım,* *Demir bacak, çelik koldur.*

*Durma yürü izci nefer.*  
*Âlemlere ibret göster.”<sup>68</sup>*

Risâlede ikinci olarak yer alan, hecenin 6+5=11 kalıbıyla üçer beyitlik on altı bentten ibaret ‘*Ab Rumelî*’ şiirinin başında da “bestelenmiştir” kaydı vardır. Ahmet Nedim’in neredeyse her eserinde temas ettiği Balkan Savaşı ve kaybedilen Rumeli toprakları üzerine yazılmış bir ağıt mâhiyetindedir. Manzûmede koca Rumeli topraklarının elden çıkması ve Müslüman halkın bu sırada karşılaştığı zulümler, işkenceler etkili bir biçimde anlatılmıştır. Üzerindeki kayıttan bestelendiği anlaşılan bu türkünün de notasına ulaşamadığını belirtmek gerekir.<sup>69</sup>

Bir fikir vermek için ilk bentlerini aktaralım:

*“Altın ovalarda gümüş dağlarda... Gezen süürülerden nişan kalmamış.*  
*Zümrüt mabsüllü şiirin bağlarda... Öten bülbüllerde figan kalmamış.*

<sup>66</sup> Maalesef hangi bestekâr tarafından bestelendiğini ve notasını tesbit edemediğimiz Ahmed Nedim Bey’in bu marş dışında, “*Ben bir keşşâfım; bacağı, kolum/ Gözüm, dimağım, her yerim sağlam/ Padişabıma, yurduma kavlim/ Düşmanuma kalbim besler intikam!/ Susalım fakat, şöyle yürekte/ Hep andımız edelim tekrar/ Düşmanlar bilsin, ki çok Geçmeden, intikam alır küçük keşşâflar!*” güfteli keşşâf/izci marşı, Nezih Bey (Mustafa Nezih Albayrak?), Kâzım Uz, İzzeddin Hümâyî Elçioğlu, Ziya Aydın, Muallim İsmail Hakkı Bey gibi bestekârlar tarafından bestelenmiştir.

<sup>67</sup> Şimdilik notasına ulaşamadığımız bu şiirler hakkında araştırmalarımız devam ettiğinden elde ettiğimiz bilgileri ileride ilim dünyasına arz etmek emelindeyiz.

<sup>68</sup> Ahmed Nedim, *İzci Keşşâf Türküsü–Ab Rumelî*, 2.

<sup>69</sup> Maalesef hangi bestekâr tarafından bestelendiğini ve notasını tesbit edemediğimiz bu marş dışında da, Mehmet Zati Arca, Rıza Bey’in Rumeli marşı bestelediği bilinmektedir.

*Ab Rumeli seni gönül unutmaz,  
Derdin Türk oğlunu inan uyutmaz;*

*Kalmamış köylerde hayattan eser      Gelin odaları hep mezar olmuş.  
Bu harap illerde akan dereeler      Mazlum Kurbanların kanıyla dolmuş.*

*Ab Rumeli sana cihan ağlıyor  
Talibsiz evlâdın kara bağlıyor.”<sup>70</sup>*

### 1.3.6. *Cenk Destanı, İstanbul, 1331/1915.*

Alt başlığında yer alan “*Çanakkale’de Demir Orduya*” ithafı bu risâlede ilki hece vezniyle yazılmış 42 dördlükten ibaret “Cenk Destanı” ikincisi aruzun *fe’îlâtün/fe’îlâtün/fe’îlâtün/fe’îlîn* kalıbıyla kaleme alınmış 12 beşlikten meydana gelen ‘*Ölecek... Dönmeyecek*’ adlarını taşıyan iki şiir bulunmaktadır. Çanakkale deniz zaferinin kazanılması ardından yazılan şiirleri ihtivâ eden risâle, Yaşar Akdoğan tarafından bir makale ile tanıtılmıştır.<sup>71</sup>

### 1.3.7. *Namaz, İstanbul, 1331/1915.*

Neşir tarihi sıralamasına göre, yazarın 7. eseri olan bu olan bu risale hakkında daha geniş bilgi verileceğinden tanıtımı aşağıya bırakılmıştır.

### 1.3.8. *Hediye, İstanbul, 1331/1915, 35 s.*

“Büyük ordularımızın sevgili neferlerine” ithaf edilmiş eserde Ahmet Nedim’in “Bolayır, Ben Bir Türküm, Yılan Masalı, Yaralı, Kırık Kundak” adlarını taşıyan beş manzûmesi yer almıştır. “*Türklerin büyük şehzâdesi Süleyman Paşa’ya*” ithafını taşıyan “Bolayır” şiiri ilk bakışta Bolayır Muhârebesi’nin Türk ordusu tarafından kazanılması üzerine yazılan bir destan gibi görünmekteyse de şekil olarak destan ile hiçbir benzerliği yoktur. Manzûme 8’li, 9’lu, 10’lu ve 11’li hece ölçülerini kullanarak ikili, üçlü, dördlü, beşli ve altılı mısralardan meydana gelmiştir.

“Ben Bir Türk’üm” başlığını taşıyan ikinci şiir 14’lü hece ölçüsü ile yazılmış on bir dördlükten meydana gelmektedir.

“Yılan Masalı” adlı diyaloglara dayalı 7’li, 8’li, 14’lü ve 15’li hece ölçüleri ile yazılmış üçüncü manzûmede ise Birinci Dünya Savaşı ve Çanakkale Muhârebesine hangi şartlar altında ve kimin teşvikiyle girişildiği bir fabl tarzında işlenmiştir. Osmanlılar “aslan-hilâl”, Almanlar “kartal” olarak zikredilirken, düşman devletlerden İngilizler “sarı yılan”, Ruslar “koca ayı” Fransızlar “maymun”, İtalyanlar “sütlü koyun” olarak anılmıştır. Savaşın İngilizlerin etrafına topladığı diğer hayvanların desteğiyle çıkarıldığı şu mısralarda ifade edilmektedir.

<sup>70</sup> Ahmed Nedim, *İzci Keşşaf Türküsü–Ab Rumeli*, 5.

<sup>71</sup> Yaşar Akdoğan, “Çanakkale Şehitler Haftası’nda Hayırlı Bir Tesadüf Cenk Destanı”, *Yeni Düşünce* 126 (16 Mart 1984).

*“(Sarı yılan) böylece, her kapıyı dolaşmış  
Küçük büyük bir sürü hayvanlara sataşmış*

*Kimisini korkutmuş, o zehirli diliyle..  
Kimisini okşamış, kendi soğuk eliyle.*

*Yer yüzünde en âdî, akrep, çyan, karınca,  
Maymun, şebek - ne varsa-, tâ sineğe varınca..*

*(Ayı) ile (koyuna) bakıp, bütün cihânın  
Hayvanları inanmış sözlerine yılanın?”*

“Yaralı”, risâledeki dördüncü şiiirdir. 8’li ve 9’lu hece ölçüleriyle yazılmış olup, diğerlerine nisbetle daha kısa bir manzûmedir. Burada da kıt’alar farklı sayıda mısralardan meydana gelmiştir.

“Kırık Kundak” risâlenin son şiiiridir. Ahmet Nedim’in cepheyi dolaşırken başından geçen bir hâdiseyi anlattığı bu şiiirinde genel olarak altı mısralardan oluşan bentler kullanılsa da sekiz ve on iki mısralılarına da rastlanmaktadır. Ayrıca 13’lü, 14’lü ve 15’li hece ölçüleri tercih edilmiştir. Bu durumda ölçü bakımından da şiiirde bir birlik olmadığı ortaya çıkıyor.

Anlaşıldığına göre Ahmet Nedim Bey, şiiirlerinde kâidelere sıkı sıkıya bağlı kalmak yerine hadiseleri heyecanlı bir dille, etkileyici bir ifade bütünlüğü içinde anlatmayı hedeflemektedir.

### 1.3.9. *Türk’ün Destanı, İstanbul 1332/1916*<sup>72</sup>.

Ahmet Nedim Bey bu manzûmesinde Osmanlı Devleti’nin kuruluşuna kadar geri giderek geçmiş tarih ile yaşadığı yılları karşılaştırmakta, milletin ve memleketin içinde bulunduğu durumu değerlendirip, bazı tenkidlere yer vermektedir.

Bazen övgü, yer yer ise tenkid ve hatta hicve varan ifadelerin bulunduğu eserde halkı bilinçlendirmeyi, milleti gafletten uyandırmayı esas alan şair bu sözleriyle millî şuuru harekete geçirmeyi hedeflemiş ve kullandığı dil ve anlatımla da başarılı olmuştur.

“Oğuz neslinin şanlı yavrusuna” hitap ettiği bu manzûmesinde şairin daha milliyetçi, hattâ Türkçü bir görüşle konuya yaklaştığı söylenebilir. Ayrıca gençlerin Plevne’de hâlâ anlatılmakta olan şanlı direnişi hiçbir zaman unutmamalarını ve bu yurdu kuran Fâtih’leri, Murat’ları, Yavuz’ları, Kılıç Aslan’ları ve daha nice büyük kahramanları düşünmelerini isterken çalışmaya ve intikam almaya vurgu yapmaktadır.

Adından da anlaşıldığı üzere eser, 11’li hece ölçüsüyle yazılmış kırk dört dörtlük, bir beşlikten meydana gelen bir dstandır. Eserde yer alan “Ey Oğuz neslinin şanlı yavrusu!”, “Ey Türk

<sup>72</sup> Ahmet Nedim, *Türk’ün Destanı* (İstanbul, 1332/1916).



oğlu!”, “Ey büyük Osman’ın dünkü ordusu” gibi hitap cümleleriyle “unutma!, düşün!, çalış!” gibi komutlar, yazarın askerî kimliğinin etkisi yanında başarılı bir hitâbet üslûbunu göstermektedir.

“-1-

*Bir avuç yığıtle çıktın meydana  
Daldın ülkelere daldın düşmana  
Boyandı her yanın kırmızı kana  
Hâlâ bayrağında o kan Türkoğlu*

-2-

*Bir vakit âlemde şerefle gezdin  
Kaleler çiğnedin, ordular ezdin  
Karşına binlerce esirler dizdin  
Doldurdun âleme figan Türkoğlu*

-3-

*Bir vakit akının dehşet saçardı  
Orduna zaferler kucak açardı  
Düşmanlar, önünden, öyle kaçardı...  
Dönmezdi ardından sapan Türkoğlu”*

Destan üzerinde müstakil tek çalışma Elmas Şahin’in “Ahmet Nedim Servet Tör: Türk’ün Destanı” adlı makalesidir.<sup>73</sup>

## Namaz

“Çanakkale’nin Ölmez Hatıralarından” alt başlığı ile yayımlanan bu risâledeki tek şiir, kitapçığın da adını taşıyan ‘Namaz’dır. Bu şiir, on dörtlük ve on bir ikilikten meydana gelmiştir.

Şâir cephede karşılaştığı ve savaşın ortasında top sesleri arasında korkmadan, bir an bile ölümü düşünmeden namaz kılan, dua eden bir neferi, açık bir Türkçeyle, fevkalâde etkili bir biçimde tasvir ederek okuyucunun gözleri önüne âdetâ bir tablo çizer gibi nazmen anlatmıştır. Eserin metnini, neşrettiğimiz 1980’lerin başından beri yaptığımız radyo ve TV konuşmaları yanında yurt içinde ve dışında verdiğimiz “İmanın Zaferi Çanakkale” adlı pek çok konferansta, zaferin kazanılmasındaki inancın etkisini bu ve benzeri birkaç şiirle<sup>74</sup> pekiştirmiş ve dinleyicilerin ne kadar etkilendiğine defalarca şahit olmuştuk.

Nur Doğan tezinde bu şiir hakkında şunları söylemektedir:

*“Son olarak şunu eklemek istiyoruz ki, ‘Namaz’ şiiri daha yeni yeni anılmaya başlansa da üzerine yapılmış bir çalışma, inceleme mevcut değildir. ‘Yeni yeni’ diyoruz; çünkü şu zamana kadar Türk’ün Destanı kadar anılan bir eser değildi. Zaten Ahmet Nedim dendiği zaman ilk akla gelen de ‘Türk’ün Destanı şairi’dir; ancak son zamanlarda Çanakkale Zaferi’ni anma haftası vesilesiyle kıyıda köşede kalmış bir, iki dergide ‘Namaz’ şiiri yayımlanmıştır.”*

<sup>73</sup> Geniş bilgi için bk. Elmas Şahin, “Ahmet Nedim Servet Tör: Türk’ün Destanı”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 2/2 (15 Haziran 2013), 203-218.

<sup>74</sup> Bunlardan bir diğeri, Manastırlı Hasib’in *Harb Mecmuası*’nda neşredilmiş “Nâme-i Teşci yahut Hasan Çavuşun Anasından Mektup” adlı manzûmedir.

Bu ifadeleri bir yönüyle, maksadını aşan sözler olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü şiir henüz muhtevâsı ve edebî değeri bakımından bir incelemeye konu olmamakla birlikte 1915'ten bu yana Çanakkale ile ilgili bütün yayınlarda yer almış, hattâ deniz zaferinin kazanılması dolayısıyla yazılmış *Cenk Destanı*'ndan daha çok dikkat çekmiştir.<sup>75</sup> Şiirin, önceki yayınlarda gördüğümüz farklılıklarına da işaret ederek eksiksiz metnini yazımızın sonuna ilave suretiyle bundan sonraki yayınlarda hatâlı aktarımlar yapılmasının önüne geçmeye çalıştık.

Tekrar işaret etmekte fayda vardır. Yazarın küçük bir risâle olarak neşrinde<sup>76</sup> aşağıdaki metin üzerinde işaretlendiği gibi şiirin kısa hali yer almıştır. Tamamı ise *Harb Mecmuası*'nda<sup>77</sup> yayınlanmıştır. Daha sonra yapılan neşirler ise hem başlığına hem de muhtevâsına müdahale edilerek aktarıldığından bu tür farklılıklara metin üzerinde yeri geldikçe işaret edilmiştir. “Namaz” şiirinin yayımlandığı bu dergilerden bazıları şunlardır: *İslâmın Nuru*<sup>78</sup>, *Altınoluk Dergisi*.<sup>79</sup>

Şiir ayrıca son yıllarda açılan Çanakkale Müzesi'nde de bir levha halinde yer almıştır<sup>80</sup>:

**Metin:**

“Çanakkale”nin Ölmez Hâtıralarından:

**Namaz**<sup>81</sup>

*İngiliz'in vakit vakit, gemilerden, siperden..*

<sup>75</sup> Ahmed Nedim üzerinde derli-toplu bir çalışmaya imza atmış olan Nur Doğan'ın, şiirin son zamanlarda “*kayıda köşede kalmış bir, iki dergide*” yayımlandığını belirtmesi, söz konusu dergileri hafife almak sayılmasa bile ciddi bir zühuldür. Çünkü bu dergiler benzerleri arasında yüksek tirajlı ve çok okunan periyodiklerdir. Ayrıca, manzume risâle halinde neşrinin yanında yazıldığı yılların önemli mecmualarından *Harb Mecmuası* ile oradan alınarak, *Yeni Mecmuası'nın Çanakkale Nüsha-i Fenkaladesi*'nde (İstanbul 1331, c. V, s. 84-85) de yer bulmuştur. Ardından Millî Savunma Bakanlığı tarafından 1954'te neşredilen *Çanakkale'de Türk* adlı kitapta şiirin eski yazı baskısında yer alan bazı beyitleri çıkarılarak, orada bulunmayan son bölümü *Harb Mecmuası*'ndaki neşrinden tamamlanarak günümüz alfabesiyle neşredilmişti. Ben, asistanlığımın ilk yıllarında, bu yayında rastladığım manzumeden çok etkilenmiş, yukarıda işaret ettiğim gibi birçok konuşmamda metnini dinleyicilere sunmuştum. Daha sonra TDV İslâm Ansiklopedisine (Mustafa İsmet Uzun, “Çanakkale Muharebeleri (Edebiyat)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/208.) yazdığım Çanakkale (Edebiyat) maddesinde eseri, “*Ayrıca Ahmed Nedim'in “Çanakkalenin Ölmez Hatıralarından” üst başlığı ile yayımlanan ve ateş altında süngüsünden kurduğu mibrap öniinde namazını kularak Kanlısirt'taki nöbetine koşan eri tasvir eden “Namaz” adlı uzun şiiri bir iman ve vatan destanı olarak kabul edilmiş ve büyük rağbet görmüştür.*” cümlesiyle kısaca tanıtmıştım. Ardından “İmanın Zaferi Çanakkale” başlıklı ve zaferin edebiyata akislerinden meydana gelen eserlerin isimlerini derleyen bir girişle, o yıllarda 100 bini aşan bir tiraja sahip *İslâm Mecmuası*'nda da neşretmiştim (İstanbul 1993). Son olarak Diyanet İşleri Başkanlığının Çanakkale Zaferi için neşrettiği bir kitapta şiirinin metnine tekrar yer vermişim: Mustafa İsmet Uzun, “İmanın Zaferi Çanakkale ve Edebiyatımıza Akislerinden Birkaç Damla”, *Bir Millet'in Yeniden Dirilişi Çanakkale* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015). Son neşir hariç, genç araştırmacının herhalde çocukluk yıllarına rastlayan önceki yayınları göremediği anlaşılmaktadır. Çalışmasında çok daha eski kaynaklara inebilen araştırmacının, bu yeni tarihli yayınları zikretmemesinin doğurduğu bibliyografik eksiklik bir yönüyle bu bilgilerle tamamlanmış olmaktadır.

<sup>76</sup> Ahmed Nedim, *Namaz*.

<sup>77</sup> Ahmed Nedim, “Çanakkale'nin Ölmez Hatıralarından: Namaz”, *Harb Mecmuası* 4 (1331/1915), 56-57.

<sup>78</sup> Ahmed Nedim, “Cebhede Namaz”, *İslâmın Nuru* 2/13 (Mayıs 1952), 21.

<sup>79</sup> Ahmet Nedim, “Cebhede Namaz”, *Altınoluk Dergisi* 217 (Mart 2004), 38.

<sup>80</sup> [http://www.canakkalemuzesi.com/defaultmain.asp?inc=poem\\_read&SID=78&sxID=164&listz=listspoems](http://www.canakkalemuzesi.com/defaultmain.asp?inc=poem_read&SID=78&sxID=164&listz=listspoems) (Erişim tarihi: 30.11.2022).

<sup>81</sup> *İslâmın Nuru* mecmuasında “Cebhede Namaz” başlığı konulmuş, ayrıca metinde yer yer kelime değişiklikleri yapılarak bazı müdahalelerde bulunulmuştur. Bk. Ahmed Nedim, “Cebhede Namaz”, 21.

*Yine bolca gülle, bomba savurduğu bir gündü.  
Hızlı hızlı geçiyordum<sup>82</sup>, tehlikeli bir yerden  
Birdenbire gözlerime büyük bir şey göründü.*

*Böyle büyük görünen şey küçücük<sup>83</sup> bir insandı,  
Fakat bana çok dokundu, ayaklarım bağlandı.*

\*

*Ateşlerin yaladığı bu düzlükten geçenler,  
Güllelerin cehennemlik yağmurundan kaçarken..  
Yolun biraz kenarında, tek başına bir nefer,  
Pervâsızca bombalardan, ateşlerden, her şeyden..*

*Kendisine, süngüsünden bir mibrâpçık kurmuştu.  
Sonra onun karşısında namazına durmuştu.*

\*

*Ne, havada ıslık çalan.. Ve düştüğü yerlere  
Kızgın çelik dahmelerle ölüm saçan güller..  
Ne, semâda ifrit gibi, vızıldayan tayyâre...  
Ne dünyâlık bir düşünce, ne bir korku, ne keder*

*Onun demir yüreğini oynatmaktan âcizdi.  
Sanki toplar, şarapneller tehlikesiz... Sessizdi!*

\*

*Potinleri yanındaydı... Onun büyük saygısı,  
Kundurallı ibâdeti görmüyordu muvâfık.  
Böyle temiz bir yüreğin bütün işi, kaygısız,  
Elbet Hakk’ın rızasına olmalıydı mutâbık.*

*Kuru toprak üzerinde, kundurasız kulınan  
Bu namazın, pek uygun bir kubbesiydi âsumân!*

<sup>82</sup> Bu kelime T.C. Millî Müdafaa Vekâleti Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti Harb Tarihi Dairesi Başkanlığı tarafından hazırlanan *1915’de Çanakkale’de Türk*, adlı yeni yazıyla ilk neşirde “geçiyordu” şeklindedir (T.C. Millî Müdafaa Vekâleti Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti Harb Tarihi Dairesi Başkanlığı, *1915’te Çanakkale’de Türk* (Ankara: Deniz Basımevi, 1957), 50.

<sup>83</sup> Aynı eserde kelime “küçük” şeklindedir (bk. T.C. Millî Müdafaa Vekâleti Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti Harb Tarihi Dairesi Başkanlığı, *1915’te Çanakkale’de Türk*, 50.

\*

*Bir çam, ona gölgesinden yapmış idi seccâde.  
Sanki tekbîr alıyordu, vakit vakit, top sesi..  
Gözlerinin sâde akı beyaz kalan yüzünde  
Parlıyordu, o sarsılmaz îmânının gölgesi*

*Bir Müslüman nasıl olur? Bu levhadan anladım,  
Hürmetlerle -yavaş yavaş- sokuldum beş on adıma<sup>84</sup>*

\*

*Başındaki kabalağın gölgesine gömülen  
Süzük gözler, dikilmişti o süngüden mibrâba.  
Hakk'ın büyük<sup>85</sup> dîvânında, eli bağlı, dururken  
Artık o, can kaygısını almıyordu besâba.*

*Allah Allah, bu ne yüksek bir îmândır yâ Rabbi  
Bir Müslüman, ne büyük bir kabramandır yâ Rabbi!<sup>86</sup>*

\*

*Kabramandır, çünkü toplar etrafında patlarken  
Zerre kadar titremedi, namazımı bozmadı.  
Dört yanına ateş saçan, türlü türlü âfetten  
Sanki onu koruyordu bir meleğin kanadı.*

*Onun, böyle tevekkülü bana pek çok dokandı.  
Yüreğimi bir şey ezdi.. İki gözüm sulandı.*

\*

*Ey medenî İngilizler! Daba varsa getirin  
İnsanları, küme küme öldürecek şeyleri..  
Getirin de şu cenneti, cebenneme çevirin,  
Bakın<sup>87</sup> onlar korkutur mu, bir Müslüman neferi?*

---

<sup>84</sup> Bu beyit 1915'te Çanakkale'de Türk adlı eserde bulunmamaktadır.

<sup>85</sup> Bu beyit 1915'te Çanakkale'de Türk adlı eserde bulunmamaktadır.

<sup>86</sup> Bu beyit 1915'te Çanakkale'de Türk adlı eserde bulunmamaktadır.

<sup>87</sup> Bu kelime Yeni Mecmua'da (18 Mart Çanakkale Nüsha-i Fevkalade, İstanbul 1915, s. 85) "bak" şeklindedir.

*Bunu, hâlâ anlamıyor ne (Hamilton)<sup>88</sup> ne (Grey)<sup>89</sup>*

*Müslümanı korkutamaz Allah’ından başka şey.<sup>90</sup>*

\*

*Böyle dalgın, düşünerek geçerken ben yanından*

*Sağa sola selâm verdi, namazını bitirdi.*

*Sonra, biraz kımlıdandı.. Ellerini -Yaradan*

*Tanrısına duâ için- gökyüzüne çevirdi.*

*Şimdi, artık, Allah’ına döküyordu derdini*

*Gözlerini kapamıştı.. Unutmuştu kendini*

\*

*Tanrısına karşı, boynu bükük duran bu nefer*

*Korku bilmez bir yığitti.. Hüretlerle eğildim!*

*Duâsına, mutlak âmîn diyorlardı melekler.*

*Kendimi pek fazla gördüm.. Usul usul çekildim!*

*Ben giderken, kulağıma değdi onun sadâsı:*

*(Allahümme salli alâ seyyidînâ...) duâsı.*

*Şimdi, hâlâ nerde bir kabalaklı askeri,*

*Görse gözüm, hatırlarım o kahraman neferi!<sup>91</sup>*

Teşrinisani 331 Ahmed Nedim

\* \* \*

*Çekilmiştim; fakat hâlâ geriye*

*Bakıyordum ne yapıyor o diye,*

*Ben merakla böyle durup bakarken*

<sup>88</sup> Çanakkale’ye saldıran İngiliz donanması komutanı General Ian Hamilton (1853-1947).

<sup>89</sup> Çanakkale’de çarpışan ve savaş sırasında bir kolu ile bir bacağına bir kısmını, kaybederek Fransa’ya dönen General Henri Joseph Étienne Gouraud (Guro) (1867-1946).

<sup>90</sup> Bu bend 1915’te Çanakkale’de Türk adlı eserde bulunmamaktadır.

<sup>91</sup> Ahmed Nedim Bey’in 1331 yılında yayımladığı *Namaz* risâlesiyle *Yeni Mecmua’nın Çanakkale Nüsha-i Fevkalâdesi’nde* (s. 85) manzûme bu beyitte bitmektedir. Ancak şüirin yeni yazıyla tam olarak yayımlandığı ilk eser olarak bildiğimiz kitapta ise (bk. 1915’de *Çanakkale’de Türk*, s. 52-53), en sonda yer almakta ve “Şimdi hâlâ, nerde görsem kabalaklı bir asker / Hatırıma gelir hemen namaz kılan o nefer” şeklindedir.

*O, doğruldu silkinerek yerinden*

*Tanrısıyla hesabım bitirdi*

*Süngüsünü kılıfına geçirdi.*

*Gidiyordu... Arkasından seslendim*

*Dönüp baktı, cevap verdi:*

*- Efendim*

*Uğur ola, acelen ne hemşerim*

*Biraz eğlen, gel cigara içelim*

*- Yok efendi, afedersin işim var*

*Öyle çokluk eğlenemem vakit dar*

*- Adam sen de ne olurmuş, gel biraz*

*Şuracıkta oturalım..*

*- Olamaz*

*Sonra belki yetişemem nöbete*

*Buradan daha epey sürer şu tepe*

*Başka vakit görüşürüz inşallah*

*- Selâmetle kaç yığdım*

*- Eyvallah<sup>92</sup>*

*- Fakat bâri, şu paketi olsun al!*

*- Eksik olma, tütün içmem, hoşça kal!*

*- Bir söz daha: Neredesin?*

*- İlerde*

*Kanlı Sirt'in önündeki siperde..*

*Böyle deyip şâhin gibi süzüldü*

---

<sup>92</sup> Bu kelime “eyvah” şeklinde yazılmıştır. (bk. 1915'de Çanakkale'de Türk, s. 52).

*Sanki bağı bir arslanı çözüldü*

\* \* \*

*Kanlı Surt’un önlerinde eğlenirmiş bu arslan  
Fakat bilmem, bu toprağın kansız yeri neresi  
Düşmanlar da şâbittir ki, seller gibi çağlayan  
Türk kanyla yoğrulmuştur bütün dağ, deresi*

*Sen de işte o fedakâr erlerdensin ey yiğit  
Vazifen pek mukaddestir, aman durma hadi git!*

\* \* \*

*Adı neydi, nereliydi? Soramadım kendine  
Fakat onun Türk olduğu lisanından belliydi*

*Adı Mehmed, ya Ahmed’miş anlamağa hâcet ne,  
Oradaki yiğitlerin hepsi de bir hâlliydi*

*Hepsi dindar, hepsi nâzik, hepsi tosun, hepsi mert  
Hepsinde de (düşman kini) bir onulmaz acı dert*

\* \* \*

*Selâm size; ey Bursa’nın, Ankara’nın, Konya’nın..  
Vatan için ölümleri şeref bilen evlâdı*

*Emin olun, sizden akan bir damlacık al kanın  
Elemiyle bir milletin bütün rûhu kanadı.*

*Şimdi hâlâ, nerde görsem kabalaklı bir asker  
Hatırma gelir hemen namaz kılan o nefer.*

Teşrinisani 331 Ahmed Nedim

### **Kaynakça**

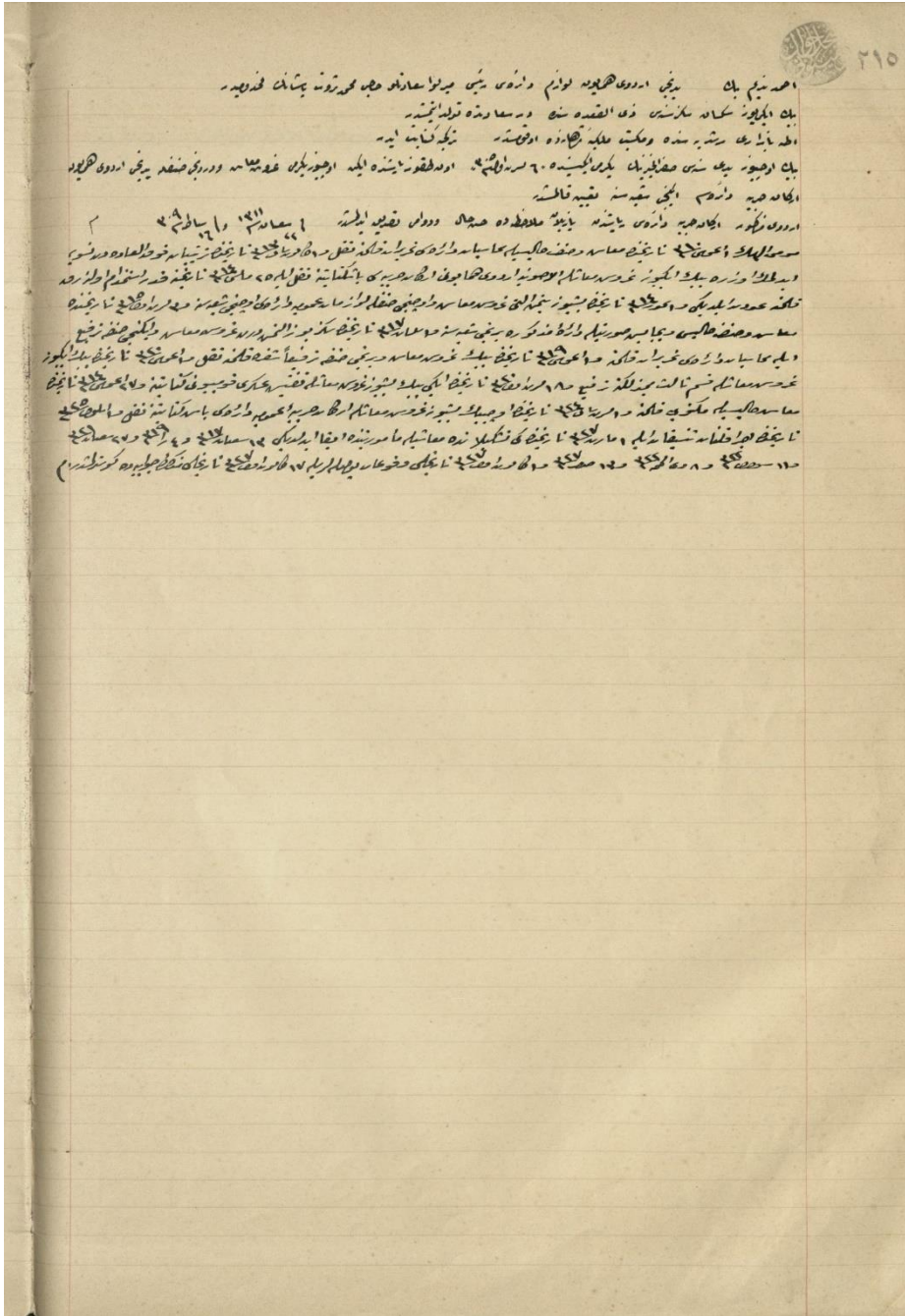
- Ahmed Nedim. “Cebhede Namaz”. *İslâmın Nûru* 2/13 (Mayıs 1952).  
Ahmed Nedim. *Cenk Destanı*. İstanbul, 1331/1915.

- Ahmed Nedim. “Çanakkale’nin Ölmez Hatıralarından: Namaz”. *Harb Mecmuası* 4 (1331/1915), 56-57.
- Ahmed Nedim. *Erbâb-ı Hamiyyet ve Basîrete: Gazeteler Ne Diyor?* İstanbul, 1330/1914.
- Ahmed Nedim. *Hediye*. İstanbul, 1331/1915.
- Ahmed Nedim. “İzci Keşşaf Türküsü”. *İctihad* 109 (05 Haziran 1330).
- Ahmed Nedim. *İzci Keşşaf Türküsü–Ab Rumeli*. İstanbul, 1330/1914.
- Ahmed Nedim. “Keşşafın Türküsü”. *Talebe Defteri* 10 (26 Eylül 1329).
- Ahmed Nedim. *Müslümanlara Mahsus Kurtulmak Yolu*. İstanbul, 1329/1913.
- Ahmed Nedim. *Namaz*. İstanbul, 1331/1915.
- Ahmed Nedim. *Tatlı Ümitler Acı Sözler*. İstanbul, 1329/1913.
- Ahmed Nedim. *Türk’ün Destanı*. İstanbul, 1332/1916.
- Ahmet Nedim. “Cebhede Namaz”. *Altınoluk Dergisi* 217 (Mart 2004).
- Akcan, Erol. *İttihat ve Terakki Fırkasının Paramiliter Gençlik Kuruluşları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022.
- Akdoğan, Yaşar. “Çanakkale Şehitler Haftası’nda Hayırlı Bir Tesadüf Cenk Destanı”. *Yeni Düşünce* 126 (16 Mart 1984).
- Ayvazoğlu, Beşir. *Edebiyatın Çanakkale’yle İmtihanı Arburnu ve Seddülbahir’de On Gün*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dabiliye Nezâreti Sicill-i Ahvâl Komisyonu Defterleri [DH.SAİD.d]*. No. 48.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mütenevvi Maruzât Evrakı [Y.MTV]*. No. 171.
- Doğan, Nur. *Ahmed Nedim Tör ve Şiirleri*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Elmacı, Mehmet Emin. *Bosna-Hersek’in Avusturya Tarafından İlhakı ve Doğurduğu Tepkiler (1908-1912)*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Gövsâ, İbrahim Alâettin. *Çanakkale İzleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1989.
- Güven, İsmail. “Osmanlı’dan Günümüze İzçiliğin Gelişimi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 36/1 (2003), 65-73.  
[https://doi.org/10.1501/Egifak\\_0000000077](https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000077)
- Hüseyin Kazım Kadri. *Rum Patriki’ne Açık Mektup Boykot Müslümanların Hakkı Değil midir?* İstanbul, 1330.
- Kara, İsmail. *Hilâfet Risaleleri*. 6 Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Kerimoğlu, Hasan Taner. *İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin Rum Politikası 1908–1914*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.



- Meriç, Nevin. “Ahmed Nedim ve Nevhiz’in Günlüğü: Başkasına Yazılan Bir Günlüğün Anatomisi”. *Otur Baştan Yaz Beni Oto/Biyografiye Tazve Bakışlar*. haz. Abdülhamit Kırmızı. 91-127. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Ötüken, Adnan. “Eski Bir Defter. 60 Yıl Önceki Türk Kütüphaneleri”. *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 11/3-4 (1962), 156-179.
- Partfitt, Harold. *Tatbikatlî İzci Muhtırası*. çev. M. Raif Ogan. İstanbul, 1330.
- Soydan, Mehmet. “Atatürk’ün Sofrasına Çağrılı Olanlar”. *Milliyet Gazetesi* (13 Kasım 1981).
- Şahin, Elmas. “Ahmet Nedim Servet Tör: Türk’ün Destanı”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 2/2 (15 Haziran 2013), 203-218. <https://doi.org/10.7884/teke.147>
- T.C. Milli Müdafaa Vekaleti Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti Harb Tarihi Dairesi Başkanlığı. *1915’te Çanakkale’de Türk*. Ankara: Deniz Basımevi, 1957.
- Tepekaya, Muzaffer. “Osmanlı Alman İlişkileri (1870-1914)”. *Türkler*. ed. Hasan Celâl Güzel. 8/40-56. Ankara, 2002.
- Toprak, Zafer. “İslam ve İktisat: 1913–1914 Müslüman Boykotajı”. *Toplum ve Bilim* 29-30 (1985), 179-199.
- Tör, Ahmet Nedim Servet. *Nevhiz’in Günlüğü “Defter-i Hâtırât” Yaşantı*. haz. Kaya Şahin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Çanakkale Muharebeleri (Edebiyat)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/208-209. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uzun, Mustafa İsmet. “İmânın Zaferi Çanakkale ve Edebiyatımıza Akislerinden Birkaç Damla”. *Bir Millet’in Yeniden Dirilişi Çanakkale*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Yaman, Hikmet. *Bir Cumhuriyet Aydını: Vedat Nedim Tör*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yasa, Alparslan. “Mustafa Kemâl’in Hastalığı, Ölümü, Cenâzesi 73”. *Yeni Söz* (01 Aralık 2018). <https://www.yenisoz.com.tr/yazarlar/mustafa-kemal-in-hastaligi-olumu-cenazesi-73/> (Erişim tarihi: 05.11.2022)
- Milliyet Gazetesi*. “Vefat İlânı” (30 Mart 1955).
- Milliyet Gazetesi*. “Vefat İlânı” (11 Mart 1985).
- <https://www.mason.org.tr>. (Erişim tarihi 19.11.2022)
- [http://www.canakkalemuzesi.com/defaultmain.asp?inc=poem\\_read&sID=78&sxID=164&listz=listspoems](http://www.canakkalemuzesi.com/defaultmain.asp?inc=poem_read&sID=78&sxID=164&listz=listspoems) (Erişim tarihi: 30.11.2022).

EKLER:



Sicil defterinin Ahmed Nedim'e ayrılan sayfası

Harb Mecmuası

صفحه ۵۶ - ۵۷

شعر:

دیجان قشمت آفرین غلظت مازن:

غاز



قره دگرند؟ روس دوئاسنک قرالیبه نیجه اتن ایلك عاربة بحریهمن : ساقده روس فیلیسی یاوز ایله مقلاتک مرسی طوفانی آتنده چالغانیون.

پشتدک قایلاقت کرکنسه کیمون  
سوزدک لوزره دیکیمندی او سوئگورن غرام.

پرستان عمل اولور بو زیمهمن آکادم.  
خرطوق - یواش یواش موفوقه بش اون آوم

انگیزه وقت کوزن سپردن...  
یتیم پناهگاهه بیماساوردی بر کوشی.  
جانی حقی کیموردن نیکلار بر پردن  
پردن کوزنمه یوک بری کوزدندی.

یو یوک کوزدن نی کوزدک بر ساندی.  
عط بکا یوق دولدی، آقارم بالاندی.

الشارک بالایی بو دوزگن کیمیز.  
گوهلرک سینهکده همونن چاپرکن...  
یوقه بر از کاندن، نکه چاشنه بر سر،  
پرواندرجه بیواندن، انشون، هر شین.

کیمیز، سوکسمن بر مانیق لورندی.  
سکره اولک قارینده نازنه طورندی.

نه، حواده ایمنی جالان، دوششکی برله  
قیون چوکده غلظت لوروم صابان گوهلر...  
نه، سده هریت کی، ویرلایان طیاره...  
نه دنیا یقین پرونده، نه برغوروه، نه کور

اولک دیم یوزدن آریناقلن چاپری.  
سانک یوزلر، انیقلر نیچکیم، سس سوزی.

پنجاری باشندی... اولک یوقه صابیس،  
فوجرمل عادی کورموردی موافق.  
یوقه بر یوزمک یوتون ایمن، قایسی،  
الیت خطه وحاشه اولقیی مغانی.

قورو غلظتی اوزنده، فوجروروم، قیلان  
بو نازره، یق ایلون بر قیاسی آسنان.

پرچم باغدا کرکنسمن ایش ایز سادو.  
سانک کیم ایلوردی بو نشفه طور سوسون.  
کوزنک سادو اقیانوس ایلان بر نشفه  
ایلوردی، او اوسانسلار ایلتک کرکنسه.

حکمت یوک دوانده، ایل باقی، طوردن  
افراق اولر جان دیمسی آیلوردی سابه،  
الله الله، بو، نه یوکک بر ایاندن یازی  
پرستان، نه یوکک بر اورمانو یازی!

فهرمانو: چونکه طویز ایلر فده یلکارکن  
فده فده نیشیمی، غازی یوزادی،  
دوت یاتنه آتین ساین، دوز دوز آقتن  
سانک ایلن فوجروردی بر ملکه فادی.

اولک، یوقه توکل بکا یق چوق دولدی  
یوزمکی بری لزی، سانک کوزم صولادی.

ای، سنی انگیزا دعا وارسه کیمیز  
الشارکی کومه کومه اولدورمک شیری...  
کیمیزده شو جانی، نه یوزمک  
یانت ایش فوجروردی، پرستان غری!

یون، آلا کیمیز (امامین)، (غری)  
مشار اورنودن هلقن باشنه نی.

یوقه داتین، دوزخه کیمیزکین پانندن  
ساده سوله سلام ویردی، غازی یقیدی.  
سکره، بر از فادی، غری - یزادان  
ناکیمه دما ایچون کورک یوزنه چوریدی.

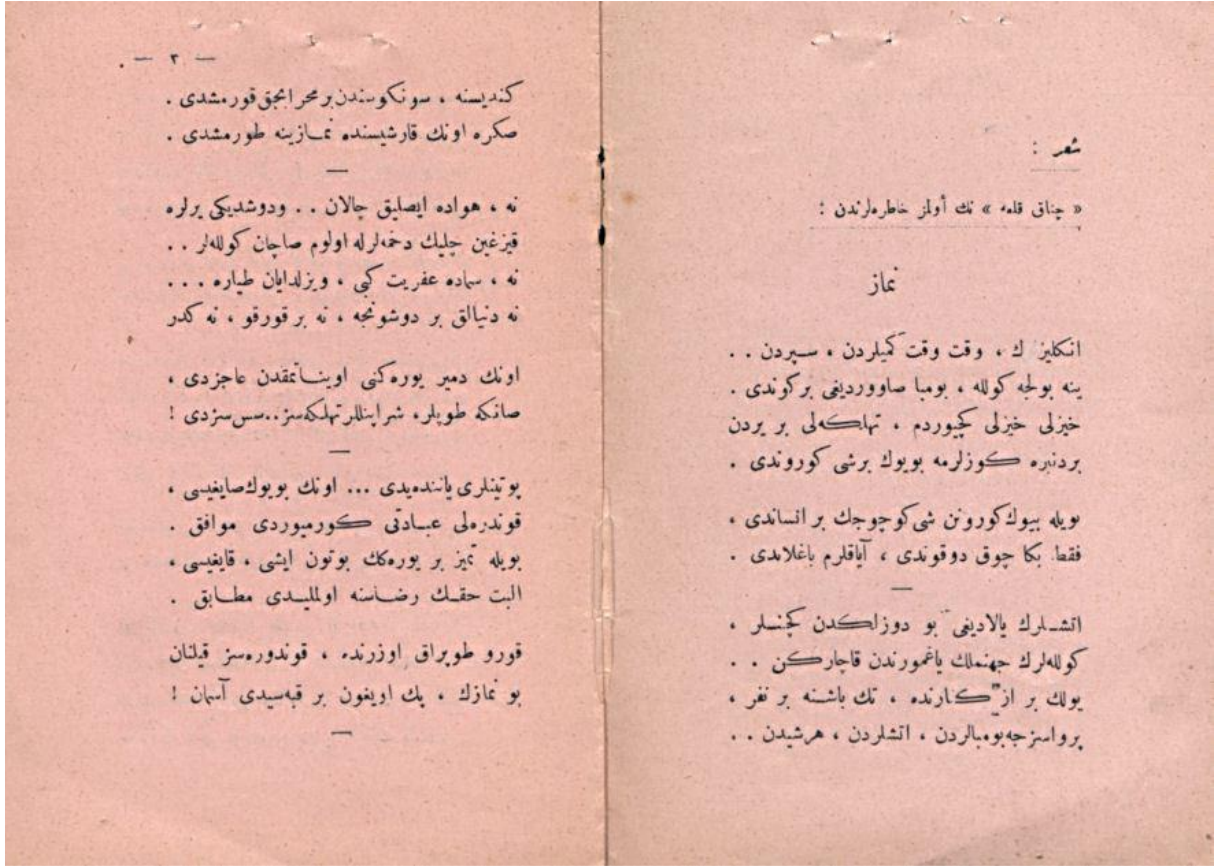
شیمی، اوق، هلقه دوزجوردی، دینی  
کوزلری فایندی.. اولونندی کشتی

ناکیمه فانی، ویم یوکک لورون برتر  
اولونین بریکادی... حریفه اکیما  
دشمنه ملحق کیم شیزوردی ملک  
کندری شفته کوردم، اولون لورول کیمیم!

ین کیمیزک، قولاغ، دنگی اولک سانس،  
(هلقه سل علی سید،...)، دغاس.

شیدر، جالانده بر قلاقلی سکره،  
کوزنه کوزم، سطر آوم او فرمان غری!  
غری ای ۳۳۱

Namaz şiirinin tamamının neşredildiği *Harb Mecmuası*, s. 4, 56-57.



Namaz şüirinin müstakil bir risâle olarak yapılan baskısının (İstanbul 1331) ilk sayfaları.



## ERKEN DÖNEM EŞ'ARÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE ALLAH TASAVVURU

*The Understanding of God in The Early System of Ash'ari Thought*

**Mehmet KESKİN**

Orcid.org/ 0000-0003-4830-2588 | mkeskin@yyu.edu.tr

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi

Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Van, Türkiye

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 25.11.2022

**Kabul Tarihi/ Accepted:** 17.12.2022

**Yayın Tarihi/ Published:** 31.12.2022

**Yayıncı/ Published by:** Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

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

**Atıf/Citation:** Keskin, Mehmet. "Erken Dönem Eş'arî Düşünce Sisteminde Allah Tasavvuru/ The Understanding of God in The Early System of Ash'ari Thought". Hakkari İlahiyat Dergisi/ Hakkari Journal of Theology 1 (Aralık, 2022): 45-74.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.



## Erken Dönem Eş'arî Düşünce Sisteminde Allah Tasavvuru

### Özet

İslam Düşünce Tarihinde her ne kadar İslam dairesi içinde mütalaa edilen mezheplerin birbirine benzer Allah tasavvurları var ise de izahta ve detaylarda bazen ana hatlarda belirgin bazen de detayda açık bir şekilde birbirlerinden farklı ve kendine özgü anlayışları mevcuttur. Şüphesiz Eş'arîlğin de kendine has bir Allah tasavvuru vardır. Doğduğu gündən beri İslam dünyasında yükselişini sürdüren ve neredeyse Ehl-i Sünnet kelamı yahut inancı denildiğinde ilk akla gelen mezhep Eş'arîliktir. Kendisini Ehl-i Sünnet'in temsilcisi gören muhatapları tarafından önemsenen ve Müslüman toplumun kahir ekseriyetinin benimsediği, Malikilik ve Şafilik gibi iki fıkhî mezhep ve birçok tarikatın itikatta kendisine intisap ettiği bir mezhep olan Eş'arîliğin İslam inancının en temel ve ilk esası olan tevhid bakışı önem arz etmektedir. Tevhidin özü şüphesiz ki Allah tasavvuru oluşturur. Bu Makalede Eş'arîlğin kurucusu olarak kabul edilen İmam Eş'arî başta olmak üzere erken dönem Eş'arîlik olarak nitelenebilen ilk dönem veya klasik dönemin ilk üç-dört nesil Eş'arîlerin Allah tasavvuru incelenmiştir. Bu çalışma konuyu anlamayı ve objektif olarak ortaya koymayı gaye edinmektedir. Bu gayeye matuf olarak çalışmada tasviri/betimleyici metodun kullanılması ve "neyse o" olarak incelenmesi esas alınmıştır. Bu nedenle herhangi bir tenkide eleştiriye yahut dini açıdan doğrulama ve yanlışlamaya gidilmemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhep, Eş'arî, Eş'arîlik, Eş'ariler, Erken Dönem, Allah Tasavvuru.

### The Understanding Of God In The Early System Of Ash'ari Thought

#### Abstract

In the History of Islamic Thought, although the sects considered within the scope of Islam have similar conceptions of God, they have different and unique understandings, sometimes evident in the main lines and sometimes clearly in the details. Undoubtedly, the Ash'arism also have a unique understanding of God. It is a sect that has been on the rise in the Sunni Islamic world since the day it was born. The first sect that comes to mind when talking about the belief or Kalam of Ahl as-Sunnah it is Ash'arism. The sect that sees itself as the representative of Ahl as-Sunnah and adopted by the overwhelming majority of the Muslim community is Ash'arism. It is the sect of faith of two fiqh sects such as Mâlikîyya and Şafî'îyya and many Sufi movements. The Ash'arism's view of tawhid, which is the most basic and first principle of the Islamic faith, is important. Undoubtedly, the essence of tawhid is the imagination of Allah. In this article, the understanding of God by Imam Ash'ari and the first four generations of Ash'arites has been examined. This study aims to understand the subject and present it objectively. For this purpose, the use of the descriptive method in the study and its examination as "whatever it is" are based on. For this reason, no criticism or religious confirmation or denial has been made.

**Keywords:** Sect, Ash'ari, Ash'arism, Ash'arites, Early Period, The Understanding of God.

#### Giriş

İslam düşünce ekolleri olan siyâsî ve itikâdî mezheplerin üzerinde durduğu temel konuların başında Allah'ın varlığı birliği ve sıfatları gibi meselelerin yer aldığı tevhid konusu gelmektedir. Zaten İslam inanç sistemi tevhid, nübüvvet ve meâd olmak üzere üç temel esas üzerinde incelenmektedir. Bu üç esasın ilki tevhid olup bunun üzerine diğer iki esas bina edilmektedir. Haliyle tevhid İslam mezheplerinin en çok üzerinde durduğu ve anlaşılması için yorumlarda bulunduğu konuların başında gelir. İslam dairesi içinde kalan bütün mezhepler Allah'ın var ve bir olup isim, sıfat ve fiil sahibi olduğuna inanmakla beraber bunların neler olduğu ve nasıl olduğuna dair izahları

farklılık göstermektedir. Bu nedenle İslam ortak paydasında buluşan mezheplerin birbirinden farklılaşan Allah tasavvurları mevcuttur. Özellikle detaylarda bu farklılıklar daha da belirgindir.

Erken dönem Eş'arî mezhebinde Allah tasavvurunun nasıl olduğunu ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmada temel kaynak olarak Eş'arî kaynaklar esas alınmış olmakla birlikte farklı mezhep mensuplarına ait kaynaklara da yeri geldikçe başvurulmuştur. Çalışmanın hedefine uygun olarak betimleyici/tasviri metot kullanılmıştır. Bu nedenle elden geldiğince Eş'arîlerin Allah tasavvurunun anlaşılmasına yönelik çaba sarf edilmiştir. Aksine Eş'arî mezhebinin Allah tasavvurunun eleştirisine gidilmemiştir. Ancak yer yer konunun vuzuha kavuşmasına katkı sağlayacağı düşünülen mezhep içi ve mezhep dışı fikri mukayeselere yer verilmiştir.

## 1. Allah'ın Varlığı, Birliği ve Sıfatları

Burada başta mezhebin kurucusu olan Eş'arî olmak üzere Erken dönem Eş'arî düşüncesinin önde gelen isimlerinin de görüşü esas alınarak Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlama yöntemlerine özetle değinilecektir. Allah'ın sıfatları meselesi ayrı bir başlıkta ele alınacaktır.

### 1.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği

Eşrefi mahlûkat olan ve evrende en mükemmel varlık olan insandan hareketle Eş'arî Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışır. Ona göre anne rahminden itibaren başlayan, yaşlılığa kadar süren ve ölüm ile sonuçlanan bütün bu aşamalar ve bir sonraki aşamaya geçmek şeklinde gerçekleşen değişim insanın elinde değildir. Çünkü insan gücü ve kuvveti yerindeyken bile bunu başaramadığı görülür. Şayet çocukluk evresi gençlik evresi ihtiyarlık evresi gibi merhaleler insanın kendi elinde olsaydı kendisinden yaşlanmayı, düşkünlüğü ve acizliği giderirdi. Mademki bunu insan yapamıyor. O halde insanı çocukluk döneminden gençliğe gençlik döneminden olgunluğa olgunluk döneminden yaşlılık dönemine geçirerek insanda değişiklikler meydana getiren kudret sahibi yüce bir varlığın olması gerekir. İşte bu varlık Allah'tır.<sup>1</sup> İnsanı kendisi ve evrendeki varlıklar üzerinde düşünmeye sevk ederek Allah'ın varlığına ulaşma şeklindeki bu delil Kur'anî metoda dayanmaktadır. Hem kevnî hem de gâî delille Eş'arî'nin Allah'ın varlığını ispata yöneldiği görülmüştür.

Erken dönem kelimcilerin kullandığı hudûs delilini de Eş'arîler Allah'ın varlığını ispatlamada kullanmışlardır.<sup>2</sup> Allah dışında var olan her şey yani âlem, cevherler ve arazlardan meydana gelmektedir. Bunların ikisi de sonradan var olmuşlardır. Cevherlerin bir araya gelmesiyle

<sup>1</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' fi'r-red ala eblî'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Richard J. McCarthy (Beirut, el-Matbaatü'l-Katülikiyye, 1953), 6; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risale ila Ebi's-Sağr*, thk. Muhammed Seyyid el-Celyend (Kahire: 1987), 35-38; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi (Beirut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1992), 12.

<sup>2</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrisrânî, *Nihayetu'l-ikdâm fi' l'ilmî'l-kelem*, thk. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 11; Takıyyüddin İbn Teymiyye Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî, *en-Nubuvât*, (Kahire: el-Matbatü's-Selefiyye, 1386/1966), 42.

oluşan cisimler de hâdistirler. Çünkü sonradan meydana gelenlerden önce var olmadıkları gibi onlardan ayrılmazlar. Sonradan var olanlardan önce var olamayan ve onlardan ayrılamayan da hâdistir. Âlemi oluşturan cevher, araz ve cisimler hâdis olduğuna göre bunların bir muhdisinin olması gerekmektedir. İşte bu muhdis her şeyi yaratan Allah'tır.<sup>3</sup>

Eş'arî'nin kullandığı delillere ilave bir kanıtlama yöntemini mezhebin geleneğine Bâkılânî (ö. 403/1013) eklemiştir. Bu cüz-i lâ yetecezzâ (atom) nazariyesine dayanır. Bu cisimlerin bölünmeye devam ederek en son bölünemeyen bir parçaya ulaşmasıdır. Bölünemeyen cüz (atom) da muhdes olunca parçaların oluşturduğu âlem de muhdes olur. Âlem muhdes olduğuna göre onun bir muhdisinin olması gerekir.<sup>4</sup> Daha sonra gelen Eş'arîler felsefecilerin kullandığı imkân ve vücûd delilini de kullanmışlardır. Cüveynî (ö. 478/1085) ise mümkün ve cevaz fikrine dayanmaktadır. Ona göre âlem sonradan var olduğuna göre varlığı mümkün olan şeylerdendir. Varlığı mümkün olanın varlığı da yokluğu da caizdir. Akıl bu nitelikte olana var olma ayrıcalığını veren bir muhassısın varlığını gerekli görür.<sup>5</sup> Cüveynî burada vâcibü'l-vücûdu (zorunlu varlık) ile mümkünü'l-vücûd (varlığı mümkün) ve mümkünün var olabilmesi için bir vâcibe ihtiyaç duyması şeklinde felsefecilerin Allah'ın varlığının ispatında kullandıkları delillerden etkilendiği ve bunu Eş'arî düşüncesine taşıdığı görülmektedir.<sup>6</sup> Râzî ise hem kelamcılarının âlemin hudûsu üzerinden inşa ettikleri deliller ile hem de felsefecilerin "imkân" usulünü birleştirerek kullanmaktadır.<sup>7</sup> Bütün bunlardan Eş'arîlerin zamanla felsefi kavramlardan etkilendikleri ve kelâmî delillere ek olarak felsefi delillere de itimat ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>8</sup>

Eş'arî Allah'ın birliğini ispatta kelamcılarının meşhur "temânu" delilini kullanmakta ve bunu "Eğer yerde gökte Allah'tan Başka ilâhlar (tanrılar) olsaydı, ikisi de bozulurdu"<sup>9</sup> ayetine dayandırmaktadır. Ona göre Allah'ın bir olmasının zorunludur. Çünkü nizam üzerinde iki ilâhın tedbiri cari olmadığı gibi ahkâm da uyumsuz ve düzenli olmaz. Bu nedenle birine veya her ikisine aczin ilhak etmesi gerekir. Çünkü ilâhlardan birinin bir insanı yaşatmayı dilemesi, diğerinin ise o insanı öldürmeyi dilemesi durumda iki şıktan başka ihtimal olmaz. Ya her iki ilâhın muradı gerçekleşir ya da bir ilâhın muradı gerçekleşir diğerinki gerçekleşmez. Ölüm ve hayat gibi birbirine zıt olan iki şeyin bir insanda aynı anda gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira aynı anda bir cisim hem canlı hem ölü

<sup>3</sup> Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhidü'l-evâil ve telhisü'd-delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar (Beyrut: Muessesetü'l-Kutubu's-Sakafiyye, 1987), 41 vd.

<sup>4</sup> el-Bâkılânî, *Temhid*, 37 vd.

<sup>5</sup> İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Muâli Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, thk. Es'ad Temim (Beyrut: Muessesetü'l-Kutübü's-Sakafiyye, 1985), 40-41.

<sup>6</sup> Ali Abdulfettah el-Mağribî, *el-Firaku'l-keîmiyyeti'l-İslamiyye*, (Kahire: Mektebe Vehbe, 1986), 286.

<sup>7</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 147-150.

<sup>8</sup> el-Mağribî, *el-Firaku'l-keîmiyye*, 290.

<sup>9</sup> Enbiya, 21/22.



olamaz. Şayet her iki ilâhın da muradı gerçekleşmezse o halde ikisi de acizdir. Aciz olan ise ilâh olamayacağı gibi kadîm de olamaz. Şayet ilâhlardan birinin muradı gerçekleşir. Diğer ilâhınki gerçekleşmez ise o zaman dileği gerçekleşmeyen ilâhın aciz olması lazım gelir. Aciz olan varlık ise ilâh da olamaz. Kadîm de olamaz.<sup>10</sup>

Ayrıca bu ilâhlardan her biri diğer ilâhın kadir olduğu şeyi o ilâhın yerine yapmaya kadir olur ya da olmaz. Şayet her bir ilâhın diğer ilâhın yapmaya kudretli olduğu eylemi onun yerine yapmaya gücü var ise o zaman bu ilâhlardan hiç biri kendisine bırakılmadıkça diğer ilâhın kadir olduğu eylemi gerçekleştiremez. Hiçbir ilâh diğeri kendisine işi bırakmadıkça hiçbir eylem yapamıyorsa o halde her bir ilâhın diğerini yapmayı irade ettiği fiilden men etmesi de mümkün olur. Engellenip irade ettiği fiilleri yapmaktan men edilmesi caiz olan kadir değil acizdir. Şayet ilâhlardan hiçbiri diğerinin makdûrunu yapmaya gücü yoksa o zaman her iki ilâhın hem aciz olması hem de kudretlerinin muhdes olması gerekir. Aciz olan veya muhdes bir kudretle iş yapan tanrı olamaz.<sup>11</sup> Neticede bütün bu durumlar bir tek ilâhın var olmasını gerekli kılar.

## 1.2. Allah'ın Sıfatları

Sıfatlar konusuna geçmeden önce Allah için kullanılacak isimler konusunda Eş'arî şer'î kabulü şart koşar. Ona göre Kur'an'a, Sünnete ve icma'a dayanmayan bir ismin Allah için kullanılması caiz değildir. Bu nedenle O'na cevher veya cisim denilemez. Vele ki cisimden boyut ve bileşenleri olmayan bütün arazlardan soyutlanmışlık kastedilse bile, bu caiz değildir.<sup>12</sup> Böylece Eş'arî'ye göre Allah'ın isimlerinin kaynağı nass olup akıl değildir. Ancak Eş'arî mezhebinin esmâ konusundaki tercihi kıyâsîlik yerine tevkîfî olmakla beraber mezhep içinde farklı düşünen bazı âlimler de mevcuttur.<sup>13</sup> Eş'arî tecsîm, teşbih ve ta'tîl'den uzak bir tenzihi savunmaktadır. Eş'arî Allah'ın ezeli sıfatlarının olduğunu söyleyerek sıfatları ta'tîl eden Mu'tezile'den, Allah'ın ne zatında ne isimlerinde ne de sıfat ve fiillerinde hiçbir mahlûka benzemediği söyleyerek teşbih ve tecsîme giden Müşebbihe ve Mücessime'den de uzaklaşarak Ehl-i Sünnet'in inandığı bir tenzihi savunmuştur. Her ne kadar *el-İbâne* eserinde nasslarda yer alan insanbiçimci tasvirlerin teşbih içermediğini, dolayısıyla onların te'vil edilmesinin doğru olmadığını savunarak selefte uymuşsa da<sup>14</sup> onların bilâkef olduğu kabul ederek teşbihe düşmekten kaçınmıştır.

<sup>10</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 8; el-Eş'arî, *Risale ila ehlî's-Sağr*, 41; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 70.

<sup>11</sup> el-Eş'arî, *Risale ila ehlî's-Sağr*, 41-42; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 70.

<sup>12</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 9-10.

<sup>13</sup> Bkz. Ruhullah Öz, "Tevkîfîlik-Kıyâsîlik Bağlamında Molla Ahmed el-Cezerî'nin Esmâ Nazariyesi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/19 (2022), 165.

<sup>14</sup> Ruhullah Öz, *Fabreddîn e-Râzî'nin Perspektifinden Antropomorfizm ve Tenzih*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 203.

Eş'arîler, Allah'ın sema veya arşta olduğunu söyleyen başta Ashâbu'l-Hadîs gibi gruplara karşı çıktığı gibi zatı ile değil ilim ve tedbiri ile Allah'ın her mekânda olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye karşı da çıkmışlardır. Onlar Allah'ın ister zahiri anlamda ister ilim ve tedbir anlamında olsun bir mekânda veya her mekânda olmasını reddederek Allah'ı mekândan tenzih etmişlerdir. Çünkü Allah cisim ve cevher olmadığı gibi onun bir sınırı ve nihayetinde yoktur. Temas ancak nihayeti olan cevher ve cisimler için söz konusudur. Allah için bunlar sahih değildir. Allah'ın insan veya benzeri yahut herhangi bir yaratılmışa hulul etmesini de Eş'arîler caiz görmemişlerdir.<sup>15</sup> Netice itibariyle Eş'arîler, zatına layık olan sıfatları Allah'a vermeyi esas almış olmakla birlikte Mu'tezile karşıtlarının düştüğü teşbihi reddetmişlerdir. Böylece cisim ve insana ilişkin her şeyden Allah'ı tenzih etmeyi başarmıştır.<sup>16</sup>

### 1.2.1. Zat Sıfat İlişkisi

İlahi sıfatların Allah'ın zatıyla olan ilişkisi konusu tevhid ilkesinin temel direği olduğu gibi İslam mezheplerinin de asırlar boyu üzerinde tartışma yaptığı temel bir konudur. Tartışmanın boyutları zaman zaman değişkenlik gösterse de bu durum günümüze kadar devam edegelmiştir. Müteahhir dönemde zati sıfatlar olarak sayılan vahdaniyet, kıdem ve beka gibi sıfatlarının bir benzeri evrende bulunmadığından bu sıfatların Allah ile ilişkilendirmesinde mezhepler arasında tartışma oluşturmamıştır. Çünkü bu sıfatları taşıdığı anlama sadece Allah sahiptir. Âlemde bu anlamlarla nitelenen bir varlık yoktur. Sonraki dönemlerde maânî veya sübûtî sıfat olarak zikredilen hayat, ilim, kudret ve irade gibi sıfatların Allah ile ilişkilendirmesinde birbirinden farklı izahlar yapılmıştır. Çünkü bu sıfatlar yani ilim, hayat, kudret, irade, kelam, sem' ve basar'ın ilâhî sıfatlardan tamamen farklı olsalar da başta insan olmak üzere Allah dışındaki varlıklarda mevcuttur. Bu durum söz konusu sıfatların Allah'ın zatı ile ilişkisinin izahında ciddi sorunları ve buna bağlı olarak ekollerin birbirini dalalet ile hata bazen küfür ile suçlayan tartışmaları beraberinde getirmiştir. Sıfatlar ya zatla aynı olup başka bir varlığı yoktur. Ya da zattan gayrı olup ayrı ve bir varlığı vardır. Şayet sıfatlar zatın aynıdır denilirse âlemde ilim ve hayat gibi zattan ayrı bir mananın varlığı nasıl izah edilecektir. Zattan gayrı olup Allah'ın sıfatları oldukları için kadîmdir denildiğinde ise "taaddüdi kudema (kadîm birkaç varlığın olması)" demek olur ki tevhide aykırıdır. Bu nedenle Ehl-i Sünnet kelmacıları Allah'ın zatı ile bu sübûtî sıfatların ilişkisini ayn ve gayr arasında bir ara formula izah etmişlerdir. Eş'arî ve taraftarları, Allah için isbat edilen bu ezeli sıfatların Zatın kendisi olmadıkları gibi Zattan başka da olmadıklarını ifade ederler. Eş'arî tarafından bu "la hiyye huvve vela hiyye gayruhu (sıfatlar

---

<sup>15</sup> Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, (Beirut, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1981), 77.

<sup>16</sup> T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, İngilizceye çev. Edward R. Jones, Darya Ganj (Delhi: Cosmo Puplication, 1983), 56.

O değildir, gayrı da değildir” şeklinde formüle edilmiştir.<sup>17</sup> Sonraları bu “ne ayndır ne gayrdır” şeklinde şöhret bulmuştur. Mu'tezile ise bu ara forma karşı çıkararak bunun anlamsız ve çelişik olduğunu söylemiştir. Onlara göre, bir şeyin başkası olduğunu söylemek mümkün değilse o zaman o şeyin kendisi olması gerekir. Zira varlık ile yokluğun ve kıdem ile hudûsun arasında orta bir form veya bir şey olmadığı gibi söz konusu sıfatlar ile zat arasında bir orta veya ara form yoktur.<sup>18</sup> O halde sıfatlar ya zâtın ayındır veya zâtın gayrıdır. Bundan başka üçüncü bir şık yoktur.

Müteahhir kelimcilerin sübûtî veya maânî sıfat olarak zikrettikleri yedi sıfatı Eş'arî selefleri gibi zati sıfat olarak adlandırır. Onları ne Allah'ın zâtı olduklarını ne de Zâtından gayrı olduklarını söylemiştir. Fiili sıfatlar ise Eş'arîlere göre Allah'ın zâtından ayrı olup muhdestirler. Böylece Eş'arî zati dediği sıfatlarda Ebû Hanife (ö. 150/767) gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinin<sup>19</sup> yolunu izlerken fiili sıfatlar konusunda tamamen onlardan ayrılarak Mutezileye yakınlaşmıştır. Ayrıca Eş'arîler ilâhî sıfatları *zati* ve *fiili* sıfat olarak taksim etme açısından Mutezileye uymuşlardır. Ancak zati sıfatların ezeli ve kadîm olması ile onların sayısı konusunda ise Mutezileden ayrılmışlardır.<sup>20</sup>

### 1.2.2. Zati Sıfatlar

Erken dönem Eş'arîlere göre zati sıfatlar, ezelden beri Allah'ın sıfatları olup sonsuza kadar onlarla mevsuf olacağı ve bu sıfatların zıddıyla nitelenmesinin mümkün olmadığı sıfatlardır.<sup>21</sup> Söz konusu sıfatlar zati ve ezeli yedi tane sıfattır. Bu hususu Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) şöyle izah eder: “Allah'ın bir hayat ile hay, bir kudret ile kadir, bir ilim ile âlim, bir irade ile murîd, kulak olmayan bir sem' ile semî', göz olmayıp görme olan bir basar ile basîr, harf ve ses cinsinden olmayan bir kelim ile mütekellim olduğu ve bu yedi sıfatın ezeli olduğu hususunda ashabımız birleşmiş ve onlara kadîm demişlerdir.”<sup>22</sup> İmam Ebû Hanife de zati sıfat olarak bu yedi sıfatı sayar.<sup>23</sup> Eş'arîlere göre zati sıfatlar zâtı ile aynı olmayıp zat üzerine zaid sıfatlardır. Böylece onların zattan bağımsız olmasa da bir varlıkları vardır. Bunu kanıtlarken *kezyasu'l-gâib ale's-şahid* ilkesini kullanırlar. Şöyle ki müşahede edilen âlemde bir kulun âlim olmasının nedeni ilimdir. O halde görünmeyen âlemde de bu durum aynı olmalıdır. Âlim denildiğinde ilmin kendisiyle kaim olduğu kişi kastedilir.<sup>24</sup>

<sup>17</sup> Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mucerredü Makâlâtî's-Seyb Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1987), 38; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-ikdâm*, 262.

<sup>18</sup> Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tenhîd ve'l-adl*, nşr. Taha Hüseyin-İbrahim Medkûr (Kahire: ts.) 7/126.

<sup>19</sup> Örneğin İmam Ebu Hanife zati sıfat olarak zikrettiği yedi sıfatın tamamı Eş'arî de aynı şekilde zati sıfat olarak kabul eder. Bkz, Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, thk. Zahid el-Kevserî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 619. (el-Akaid ve'l-Kelam adlı mecmua içinde).

<sup>20</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 17-19; el-Bâkallânî, *Temhid*, 261-262.

<sup>21</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 17-19; el-Bâkallânî, *Temhid*, 298.

<sup>22</sup> el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 90; Krş., el-Eş'arî, *Risale ila ehli's-Sağr*, 66-67.

<sup>23</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, 619.

<sup>24</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 12; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-ikdâm*, 182.

Şayet Mutezilenin iddia ettiği gibi O'nun hay, âlim ve kadir olmasının anlamı Allah'ın zatının kendisi ise o halde Allah'ın bu sıfatları taşımasının anlamı olmaz. Çünkü ilim ve kudret zatın kendisi olunca zat olma itibariyle ilim de kudretin kendisi olur. Diğer sıfatlarda da durum aynıdır. O halde bu sıfatlar zat ile aynı değil zat üzerine zaid birer sıfat olmalıdırlar.<sup>25</sup>

Eş'arîlere göre zati sıfatlar kadîm olup hâdis olmaları caiz değildir. Çünkü bu sıfatların hâdis olması durumunda aynen yaratılmışların sıfatı gibi olur ve zıtlarının var olması gerekir. Zıtlar kadîm olunca zati sıfatların kendisi kadîm olması imkânsız olduğu gibi Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmesi de imkânsız olur.<sup>26</sup>

#### a. Hayat Sıfatı

Eş'arîler Allah'ın bir hayat ile hay olduğunu insandan hareketle ispatlamaya çalışmışlardır. Nasıl ki insan ölüyken kendisinden fiil vb. sadır olmuyorsa hayat sahibi olmayan bir tanrıdan da bu muazzam evrenin sadır olması mümkün olmaz. Ayrıca madem Allah âlim, kadir ve faildir. O halde hay olması gerekir. Hay olmayan birinin âlim, kadir ve fail olması imkânsızdır. Çünkü ancak hay olan, âlim, kadir ve fail olabilir.<sup>27</sup> O zaman hayat sıfatı Allah'ın zatı ile kaim olan kadîm bir sıfattır. Eş'arîler hayat ile ruhu birbirinden farklı görürler. Çünkü hayat sıfatı ruhlar ise cisimdirler. Kur'an'da Cebrail ve Hz. İsa gibi Allah'a nisbet edilen ruhlar yaratılmış varlıklar olup ilâhî sıfat olan hayat ise ezeldir.<sup>28</sup>

#### b. Semî' ve Basar Sıfatları

Eş'arîlere göre, Allah kadîm bir işitme ile semî' ve kadîm bir görme ile basîrdir. İşitilen bütün varlıklara taalluk eden muayyen tek bir sem' ve görülebilen her varlığa taalluk eden muayyen tek basar vardır. Allah'ın işitmesi, mahlûkların işitmesi gibi duyulara bağlı bir işitme değildir. Aynı şekilde Allah'ın görme sıfatı olan basar sıfatı da yaratıkların görmesi gibi değildir.<sup>29</sup> Hayat sahibi bir varlığın şayet işitme ve görme engeli yoksa işitilebilen ve görülebilen bir şey var olduğunda onu görür ve işitir. Allah için sağırlık, körlük gibi afetler caiz olmadığına göre o Allah semî' ve basîr'dir. Allah, ezelde hayat sahibi olmasına rağmen şayet ezelden beri işiten ve gören olmasaydı, işitmenin zıddı olan sağırlık, görmenin zıddı olan körlük ile muttasıf olması gerekirdi ki bu mümkün değildir.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-İci, *el-Mevâkef fi ilmi'l-kelem*, (Beyrut: ts.) 480.

<sup>26</sup> el-Eş'arî, *Risale ila ehli's-Sağır*, 67-68; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-ikdâm*, 245.

<sup>27</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 10-11; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/82.

<sup>28</sup> el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 105.

<sup>29</sup> Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib el-Bâkîllânî. *el-İnsâf*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar (Beyrut: Alemü'l-Kutüb, 1986), 58-59; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/82; Takıyyüddin İbn Teymiyye Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî, *Kutub ve resail ve fetâvâ İbn Teymiyye fi'l-akide (Fetâvâ)*, thk. Abdurrahman Muhammed Kasım en-Necdî (Riyad: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 8/343.

<sup>30</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 11-12; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-ikdâm*, 341.

Allah'ın hay olduğuna fiilleri delalet etmektedir. Hay olan bir varlığın bir afete maruz kalmadıkça semî' ve basîr olarak vasıflandırılması aklen caizdir. Allah bütün noksanlıklardan ve afetlere maruz kalmaktan uzak olduğundan semî' ve basîr olarak nitelenmesi gerekir.<sup>31</sup>

### c. Kelam Sıfatı

Eş'arîlere göre zatı ilâhîye ile kaim olan ezeli bir kelam ile Allah mütekellimdir. Kelam sıfatı yüce yaratıcıdan konuşamama ve sukut gibi afetleri kaldıran ezeli bir sıfat olup el-Mütekellim olarak nitelenmesinin anlamı da budur.<sup>32</sup> Şayet Allah ezelde mütekellim olmasaydı, kelam sıfatının zıddı olan sukut gibi bir özürle nitelenmesi gerekirdi. Âlemdeki varlıklar ilimle nitelenmediklerinde ilmin zıddı olan cehalet ile nitelendikleri gibi, Allah da kelamla nitelenmeyince onun zıddı ile nitelenmiş olur. Ezelde kelamın zıddı ile nitelenirse o zaman kelamın zıddı kadîm olur. Zıddının kadîm olması halinde onun zail olup Allah'ın mütekellim olması imkânsız olur. Böylece Allah, hiçbir şekilde buyuran, emreden, nehyeden ve söz söyleyen olamaz. Allah için böyle bir şeyin olması yanlış olduğu kadar imkânsızdır. O halde ezelde Allah'ın mütekellim olduğu ve ezeli kelam sıfatının olduğu sabit olmuş olur.<sup>33</sup>

İlâhî kelam için ibare ve tilavet kavramlarının kullanılması arasında fark görmeyen Eş'arî, hikâye kelimesinin kullanılmasını uygun görmediğinden Mushaflarda yazılı bulunan ilâhî kelamın Allah'ın ezeli kelamının hikâyesi değil ibaresi olduğunu söyler. Ancak Allah kelamını Hz. Musa'ya ibare ve kırâat olmadan vasıtasız olarak işittirmiştir. Aynı şekilde Hz. Muhammed'e (s.a.s.) de İsrâ gecesinde vasıta ve tercüman olmaksızın kelamını işittirmiştir.<sup>34</sup> Eş'arî'ye göre, Allah'ın kelamı Arapça olarak kırâati Kur'an, İbranice olarak kırâati Tevrat ve Süryanice kırâati ise İncil'dir. Kırâat okunandan farklı olup kırâat olunan Allah'ın kelamıdır. Ancak kırâat kendisi ise kalamullah değildir. Üstelik meşhur yedi farklı kırâat var olmasına rağmen okunan bir tek şey olup o da Allah'ın kelamıdır. Bu nedenle Asım'ın okuyuş tarzına Asım kırâati denilir. Fakat Asım'ın Kur'an'ı denilmez.<sup>35</sup> Nasıl ki malumat değişik olmakla birlikte ilâhî ilim sıfatı değişmeyip tek bir sıfat ise aynı şekilde kelamın taalluku, tilaveti ve dili değişmekle beraber kelam sıfatı birdir değişmez. Çünkü kelam şahitte de gaipte de harf ve sesler dışında bir manadır. Ses, harf, yazı ve işaretlerin kelam olarak isimlendirilmesi mecazi olup nefisle kaim olan manaya delalet ederler.<sup>36</sup> Eş'arîlere göre, hakiki

<sup>31</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 86.

<sup>32</sup> İbn Fûrek, *Mucereddu makâlât*, 44, 59; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Muessesetü'l-Kurtuba, 1406/1986), 2/360.

<sup>33</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 17; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an uulî'd-diyâne*, nşr. Hammad b. Muhammed el-Ensari (Medine: Merkez Şuunu'd-Da've, 1409/1988), 87-88.

<sup>34</sup> İbn Fûrek, *Muceredd*, 59-60; el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 143-146.

<sup>35</sup> İbn Fûrek, *Muceredd*, 63; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 106.

<sup>36</sup> İbn Fûrek, *Muceredd*, 65, 67; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, 8/343.

manada kelam, nefste (içte) var olan söz veya manadır. Uygun işaretler ve ibareler bu içteki söze veya manaya delalet eder. Bu işaretler ve emareler, bazen yazı bazen söylenen bir söz vb. olur.<sup>37</sup> Aslında kelam ses ve harfler değil bu nefste (içte) geçen düşünce veya manadır. Eş'arîlerin savunduğu bu kelamı nefsi görüşüne hem Mu'tezileden hem de başkalarından eleştiriler gelmiştir.<sup>38</sup>

Bütün Müslümanlar Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu hususunda ittifak edip birleşmiş olmalarına rağmen Kur'an'ın mahlûk olup olması hususunda ise ayrılmışlardır. Mu'tezileye ve ona uyanlara göre mahlûktur. Eş'arîler ve bu meselede onlar gibi düşünenlere göre mahlûk değildir. Eş'arîler İlahi kelamın kadîm olduğuna ve Kur'an'ın mahlûk olmadığına dair ileri sürdükleri belli başlı naklî ve aklî delillerin özeti şudur. "İlâhî kelamın kadîm ve Kur'an'ın mahlûk olmadığına, "bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman sözümüz sadece ona 'ol' dememizdir ve hemen olur"<sup>39</sup> ayetidir. Şayet Kur'an mahlûk olsaydı ona "kun" (ol) denilmeliydi ve o da olurdu. Şayet Allah kavle "kun" (ol) derse, bu söz için bir kavildir. Bu durum iki şıktan birini gerektirir. Ya Allah'ın kavlinin mahlûk olmadığına yorumlanır. Ya da her söz başka bir kavil ile vuku bulur ve bu sonsuza dek gider, bu da imkânsızdır. Bu mümkün olmayınca Allah'ın gayri mahlûk bir sözünün olduğu ispatlanmış olur."<sup>40</sup> "Kur'an, Allah'ın kelamı olup, sure, ayet, tanzim edilmiş harfler ve bir araya getirilmiş kelimelerden oluşmaktadır. Okunan, işitilen, başlangıcı ve sonunun olması ve Peygamberin mucizesi olması gibi bütün bu unsurlar onun hudûsuna ve mahlûk olduğuna delalet etmektedir' şeklindeki bir itiraza Eş'arîler, sure ve ayetlerden oluşan kadîm kelamı nefsi olmayıp onun hikayesi veya ibaresi olan Kur'an ile Allah'ın zatı ile kaim olan ezeli kelamı birbirinden ayırarak cevap verirler. Buna göre kelamı nefsi kadîmdir. Tilavet edilen, ezberlenen ve okunan Kur'an ise hâdistir."<sup>41</sup> Kur'an'la ilgili olarak Eş'arîler, iki şeyi bir birinden ayırmaktadır. Biri, Allah'ın yaratılmamış kelamı olup kadîm olandır. Diğeri ise harflerden teşekkül etmiş olan, seslerle okunan, bir zaman dilimi içinde Hz. Muhammed'e (s.a.s) indirilmiş olan ve insanların elinde bulunan kitaptır. İşte hâdis ve mahlûk olan bu ibare ve lafızlar olup medlulleri değildir. Çünkü medlulleri ezeli ve kadîmdir.<sup>42</sup> Eş'arîler, okunan ayetler ve onları oluşturan harflerin hâdis olduğunu; kelamı nefsinin ise kadîm olduğunu söyleyerek hem Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenlere hem de okunan, işitilen yazılan ve iki kapak arasında olanın ezeli ve gayri mahlûk olduğunu söyleyenlere karşı çıkmışlardır.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> Kâdi Ebu Bekr el-Bâkullânî, *el-İnsâf*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar (Beyrut: Alemü'l-Kutüb, 1986), 158; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 108.

<sup>38</sup> Bkz., İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, 6/296, 523.

<sup>39</sup> Nahl, 16/40.

<sup>40</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 15; el-Eş'arî *el-İbâne*, 86-87, 99-100.

<sup>41</sup> eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-ikdâm*, 309-311.

<sup>42</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/83.

<sup>43</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 128-130.

*d. İlim, Kudret ve İrade Sıfatları*

Eş'arîlere göre Allah bir ilimle âlim, bir kudret ile kâdir ve bir irade ile murîddir. Allah için var olan ilim, kudret ve irade sıfatları kadîmdirler.<sup>44</sup> Bu sıfatlar erken dönem Eş'arî düşüncenin Allah tasavvurunda öne çıkan sıfatlardır. Aşağıda "Eş'arîliğin Allah Tasavvurunda Öne Çıkan Unsurlar" başlığı altında bu sıfatlar genişçe ele alındığından burada bu kadarıyla iktifa edilmiştir.

**1.2.3. Haberi Sıfatlar**

Eş'arîye göre, yedeyn (iki el), vech (yüz) ve ayn (göz) gibi haber yoluyla Allah'ın sıfatlarından olduğu kabul edilenler haberi sıfatlardır. Bu sıfatların lafızlarının tespiti tamamen sem' iledir. Yedeyn, vech, ve ayn gibi ayetlerde geçen bu ifadeler Allah için birer sıfat olup 'bilâkeyf' kabul edilmelidir.<sup>45</sup> Böylece Eş'arî yedeyn ve vech gibi haberi sıfatları birer cisim olmalarını reddederek cismiyyetsiz olarak kabul etmede İbn Küllâb'ın (ö. 240/854) yolunu takip etmiştir.<sup>46</sup> İbn Mücahid (370/980), Bâhilî (IV/X. Asır), Ebû'l-Hasan et-Taberi (IV/X. Asır), Bâkılânî (403/1012), Ebû İshak el-İsferâyînî (418/1027) ve İbn Fûrek (406/1015) gibi erken dönem Eş'arî âlimler imamları olan Eş'arî'ye uyararak haberi sıfatlar olarak nitelene bu sıfatları tevilsiz ve keyfiyyetsiz olarak kabul etmişlerdir. Ancak sonraki nesil Eş'arî âlimler, içerdikleri zahiri anlam itibariyle teccîm ve teşbihe götürme ihtimali olan bu gibi sıfatları tenzihe hâle getirmeyecek şekilde yorumlama yoluna gitmişlerdir.<sup>47</sup>

Kur'an ve mütevâtir hadislerde yer alan sıfatları Eş'arî aynı şekilde bilâkeyf olarak alınması gerektiğini; âhâd rivayetlerle gelenleri ise kesin bir suretle olmaksızın haberde yer aldığı şekilde alınmasının caiz olduğunu söyler.<sup>48</sup> Mütevâtir olmayan hadislerle gelen haberi sıfatların ispat edilip edilmemesi hususunda Eş'arîlerde ortak bir ilkenin olmadığı söylenebilir.<sup>49</sup> Eş'arî arşa istivayı Allah'ın arşta ihdas ettiği bir fiil olduğunu belirterek meci' (gelmek) ve nüzul (inmek) gibi fiil cihetiyle nitelenen bu haberi sıfatların sadece sem' yoluyla lafızlarının belirlenebileceği, anlamlarının ise akıl ile ispat edilmesi gerektiğini ifade eder. Aksi halde bu nitelemelerin fiil olarak değil de vech (yüz) gibi birer haberi sıfat olarak kabul edilmesi durumunda havâdisin Allah'ın zatıyla kaim olup

<sup>44</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 11-12, 18-20; el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 55.

<sup>45</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 129; İbn Fûrek, *Mucered*, 41.

<sup>46</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Beyanu telbisi'l-Cebmiyye fi tesisi bide'ihimi'l-kelemîyye*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım (Mekke: Matbatü'l-Hüküme, 1392), 1/475.

<sup>47</sup> Ebu'l-Muâlî Abdulmelik el-Cüveynî, *eş-Şamil fi usuli'd-dîn*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 315-320; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 110-111,113; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 59-60, 146.

<sup>48</sup> İbn Fûrek, *Mucered*, 41.

<sup>49</sup> İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, 4/147.

var olmasına ve Allah'ın havâdisin mahalli haline gelmesine yol açar ki bu cisimlerin özelliklerinden olup Allah cisim olmaktan münezzehtir.<sup>50</sup>

Müteşâbih ayetlerin tevlini idrak edilip edilemeyeceği hususunda Eş'arîler arasında ihtilaf vardır. Bir kısım Eş'arîler müteşâbih ayetlerin tevlini Allah'tan başkasının bilmediğini belirten İbn Küllâb ve arkadaşlarını takip ederken bir kısmı ise her asırda müteşâbih ayetlerin tevlini bilen âlimlerin olması gerektiğini savunan Eş'arî'yi takip etmişlerdir.<sup>51</sup> Eş'arî'nin haberi sıfatlarla ilgili izahları göz önüne alındığında onun haberi sıfatlar yorumunun tenzihten çok teşbihe yakın olması ihtimali zayıflamaktadır.

#### 1.2.4. Fiili Sıfatlar

Fiili sıfatlar Allah'ın zatı ile kaim olmayan O'ndan başka ve munfasıl olan ancak râzık, âdil hâlık gibi fiillerinden türetilmiş ve Allah'a izafe edilmiş sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah'ın fiilleridirler. Allah'ın fiilleri yokken O ezelden bu fiillerle mevsuf değildi. Çünkü hiçbir fiil Allah ile kaim olamaz ve yaratma (halk) yaratılmışın (mahlûkun) kendisidir. Üstelik bu fiili sıfatların zıddı fiil olmadığı için failden fiili nefy etmekle zıddı mevcut olmaz.<sup>52</sup> Bundan dolayı Eş'arî, fiil anlamındaki *bikme't* ezeli sıfatlardan saymadığı halde ilim anlamındaki *bikme't* zati sıfatlar içinde mütalaa etmektedir. Aynı şekilde Allah'ın: "Ben halikim, razakım" demesini Eş'arîler ezeli kelam sıfatına bağlayarak bunun Allah'ın kelamı olduğunu ve ezeli kelam ile Allah'ın mütekellim olduğunu söylerler.<sup>53</sup> Böylece hâlık ve râzık gibi fiile dayanan nitelendirmeler Allah'tan gayrıdır.<sup>54</sup> Bağdâdî de hâlık ve ğâfir gibi fiillerinden dolayı Allah'ın sahip olduğu ve ilâhî fiillerden türetilmiş olan sıfatların Allah'ın ezeli isimleri sayılamayacağını belirtir.<sup>55</sup>

Bâkullânî'ye göre, fiili bir sıfat ile Allah'ın zatını nitelemesi kadîmdir. Fakat fiili sıfat failden türetildiği için muhdestir. Ancak vasıf kadîmdir. Bu vasfı Allah kendisine vermiş olduğundan o ilâhî kelamdır. Allah'ın kelamı ise ezelidir.<sup>56</sup> Bâkullânî'nin bu mevzudaki yorumu sıfat ile vasfın ayırımına dayanmaktadır. Fakat Eş'arî vasıf ile sıfat ayırımına gitmeden fiili sıfatların tümünün hâdis olduğunu söylemiştir. Gazzâlî ise bu konuda Aristo'daki kuvve ve fiil düşüncesine başvurur. Buna göre, kınındaki kılıç keskin olarak nitelendiği gibi onunla bir şey kesildiğinde yani eylem durumunda da keskin olarak nitelenir. Başka bir ifadeyle kılıç kında iken bi'l-kuvve keskindir. Kesmeyi

<sup>50</sup> İbn Fûrek, *Mucered*, 41, 326; İbn Teymiyye, *Minhâcî's-Sünne*, 2/640.

<sup>51</sup> el-Bağdâdî, *Usûlî'd-dîn*, 222, 223.

<sup>52</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 19; el-Bâkullânî, *Tembid*, 246.

<sup>53</sup> el-Bâkullânî, *Tembid*, 246, 262, 299; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabstratü'l-edille fî usûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/506.

<sup>54</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 137.

<sup>55</sup> el-Bağdâdî, *Usûlî'd-dîn*, 122.

<sup>56</sup> el-Bâkullânî, *Tembid*, 246, 299.



gerçekleştirdiğinde ise bi'l-fiil keskindir. Kınındaki kılıcın keskin olarak nitelenmesi anlamında Allah'a ezelde Hâlık adı verilir. Ancak kılıca kesme anında verilen keskin anlamıyla ezelde yaratmanın var olması doğru değildir.<sup>57</sup> Gazzâlî bu açıklamasına göre denilebilir ki, fiili sıfatlar bi'l-kuvve kadîm, bi'l-fiil ise hâdistirler. Bütün bunlar erken dönem Eş'arîlerin bu konudaki fikri gelişimini göstermektedir.

Allah'ın fiili sıfatlarının ezeli olduğunu savunan, Hanefilere ve Ashabu'l-Hadise Eş'arîler muhalefet etmişlerdir. Böylece Eş'arîler, fiili sıfatların muhdes olup Allah'la kaim olmayıp O'nun gayrı olduğunu savunan Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmışlardır.<sup>58</sup>

### 1.3. Rüyatullah

Eş'arî rüyeti (Allah'ın görülmesi) aklî yoldan üç aşamalı delille ispatlamaktadır. Birincisi, varlık ve yokluk üzerine kuruludur. Var olan bir şey bir şekilde görülmesi aklen mümkündür. O halde Allah var olduğuna göre akıl O'nun görülmesi mümkün görür. Böylece Allah görülebilir. Ma'dûmun (yok olan) görülmesi ise imkânsızdır. Çünkü bir şeyin görülmesinin illeti var değildir. Allah vardır ve kendi nefsinin de kullarına göstermesi mümkündür. İkincisi, Allah'ın görüleceğini söylemek O'nun için bir eksikliğin ispatını gerektirmediği gibi zat-ı ilâhîye uygun olmayan hudûs, teşbih, teccîm gibi muhdes varlıklardaki bir manayı da gerektirmez. Üçüncüsü, Allah hem eşyayı hem de nefsinin görür. Kendini göremeyen eşyayı da göremez. Nefsinin gören kendisini görmemizi sağlması veya kendisini bize göstermesi mümkündür. Nasıl ki, Allah eşyayı bildiğinden "âlimun bi nefsihi"dir. İşte rüyet de böyledir. Eş'arî rüyetin aklen mümkün olduğunu belirtmekle beraber ahirette sadece müminlerin Allah'ı görecekleri ise akıl ile değil nakil ve icma ile vacip olduğunu söyler.<sup>59</sup> Eş'arî'ye göre Allah'ın dünyada görülemez. Dünyadayken Allah'ı görmek sadece Hz. Muhammed'e (s.a.s) nasip olmuştur.<sup>60</sup> Ona göre, mekân ve cihet gibi bir şey olmaksızın Allah bilâkeyf olarak görülecektir. Böylece Eş'arî rüyatullahı savunmuştur. Ancak bu rüyetin cisimlerde olduğu gibi bir mekân, şekil, yön gerektirmediğini, görme vasıtasıyla oluşan bir çeşit marifet olduğunu ve şu an gördüğümüz gibi olmadığını savunur.<sup>61</sup> Görmeyi caiz gören Eş'arî, tatma, dokunma, koklama gibi şeyleri ise caiz görmez. Çünkü görmenin aksine bunların ispatı Allah'ta hâdis bir mananın var olmasını gerektirmektedir.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Ebu Hamid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, (Beyrut: Daru'l Kütüb, 1988), 101.

<sup>58</sup> Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV, 2002), 68; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 137; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VI, 521.

<sup>59</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 75-77; el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 247-248; De Boer, *Philosophy in Islam*, 56.

<sup>60</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 72, 76, 78; İbn Fûrek, *Mucerrred*, 81-85.

<sup>61</sup> İbn Fûrek, *Mucerrred*, 80, 82, 88.

<sup>62</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 33; İbn Fûrek, *Mucerrred*, 80.

Eş'arı'nın var olanın görülmesinin imkânı üzerine kurduğu bu akli delilini Fahreddin er-Râzî tenkit edip ve sorunlu görmüştür. Ona göre bu delil şahid âleme dayanmaktadır. Hâlbuki Allah'ın varlığı diğer varlıklardan farklı olup O'nun varlığı zatının kendisidir. Zati da diğer bütün varlıklardan ayrı ve farklıdır. O halde varlığı da diğer varlıkların varlığından farklıdır.<sup>63</sup> Eş'arı'nın rüyet konusunda ortaya koyduğu delilleri ve tespit ettiği ilkeleri erken dönem Eş'arîler de savunmuştur.<sup>64</sup>

## 2. Allah Âlem ve İnsan İlişkisi

Eş'arîler âlemin yaratılmış olduğunu üç yönden ispatlamaya çalışmışlardır. Birincisi, âlem cisimlerden mürekkeptir. Cisimler ise cevherin ve arazların bir araya gelmeleriyle oluşurlar. Arazlar değişkendir ve her değişken hâdistir. O halde cevherler de hâdistir. Böylece cevher ve arazlardan oluşan cisimler mahlûk olunca ondan meydana gelen âlemin de mahlûk ve muhdes olduğu ispatlanmış olur.<sup>65</sup> İkincisi; cisimler havâdisten önce var olmadıkları gibi onlardan da ayrılmazlar. Havâdisten önce olmayan ve ondan ayrılmayan her şey hâdistir. Âlem hâdis olduğuna göre onun bir muhdisinin olması gerekir. Çünkü her resmin/şeklin bir mussaviri ve her yazının bir yazarı mutlaka vardır. Bu muazzam âlemin şekli ve gezegenlerin hareketleri gibi şeyler onları yapan bir sâni'in olmasını zorunlu kılmaktadır. Üçüncüsü, âlem cisimlerden oluşur. Cisimler ise cüzlerin bir araya gelmesinden oluşurlar. Cüzler de kendinden daha küçük cüzlere bölünerek ta ki bölünemeyen en küçük parçaya ulaşır. Artık bölünmez olan bu küçük parçaya yani "el-cüz-i la yeteazza" ya ulaşır ki buna zerre (atom) denilmiştir. Bölünemeyen cüz de muhdestir. O halde muhdes parçalardan oluşmuş olan cisimlerin de muhdes olması gerekir. Cisimler muhdes olunca onlardan oluşan âlem de kadîm olmayıp muhdestir. Âlemin bir muhdisi olması gerekir. Bu muhdis Allah'tır.<sup>66</sup> Allah âlemin yaratıcısı olup hiçbir şekilde ona benzemez. "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"<sup>67</sup> ayeti ile "hiçbir şey O'na denk değildir"<sup>68</sup> ayetleri bunu açıkça ilan eder.<sup>69</sup> Muhdesatın tümü temelde üç olup bunlar cisim, cevher ve arazlardır. Bunların tümünü muhdes olup Allah tarafından yaratılmışlardır.<sup>70</sup>

Eş'arîlere göre, Allah mekânın alabileceği ve aktarın/yerlerin kaplayabileceği varlıklardan değildir. O zamanın da mekânın da yaratıcısıdır ve onlardan önce de vardı. Böylece Allah her mekânda olmadığı gibi gök vb. gibi muayyen bir yerde de değildir. Allah gökte değildir ve hulul anlamında "mustevin ala arşihî" (arşına istiva etmiş) değildir. Şayet Allah her yerde olursa bütün

<sup>63</sup> er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, 200 vd.

<sup>64</sup> el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 240-243, 247-248; el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 98-102; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 163-164, 168-171.

<sup>65</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 10; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 40; Şehristânî, *Nihayetu'l-ikdâm*, 11.

<sup>66</sup> el-Bâkîllânî, *Tembid*, 37, 41.

<sup>67</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>68</sup> İhlas, 112/5.

<sup>69</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 7-8.

<sup>70</sup> el-Eş'arî, *Risale ila ebli's-Sağr*, 66; el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 27.

varlıkların içinde olması ve mekânların artmasıyla artması gerekir. Ayrıca sağda, solda, arkada, önde gibi yönlerde olması ve kendisine yönelebilir durumda olması gerekir. Buna bütün Müslümanlar karşıdır.<sup>71</sup>

## 2.1. Hüsün Kubuh-Hayır Şer, Adl ve Cevr

Eş'arî'ye göre Allah bütün mahlukatın yaratıcısı olduğu gibi hayrın ve şerrin, tâatın ve günahın muhdisidir. Hayır gibi şer de Allah'tandır.<sup>72</sup> Bu ilke Eş'arîlerce de kabul edilmiştir.<sup>73</sup> Eş'arî, genel olarak iyi yahut kötü olsun âlemde ne varsa hepsinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu söylemekle birlikte tafsilatlı olarak şer olan şeylerin Allah'ın yarattığını doğrudan söylemeyi tercih etmez. Aksine bir nevi açıklama yaparak münasip bir yolla ifade eder. Örneğin o, Allah'ın küfrü kâfirden hudûsunu ve onun kesbi ve kötülüğü olsun diye yarattığını söyler. Eş'arî, bir kayıt düşülmeksizin mutlak bir şekilde, "Allah küfrü ve günahı dilemiştir" denilmesini uygun görmez.<sup>74</sup> Eş'arî'ye göre, "Allah kendisi için değil kulları için kötülüğü yaratmaktadır. Bu yüzden kullarının zulmünü yaratmakla da zalim olmaz. Şayet zulmü yarattığından dolayı Allah zalim olursa, bu durumda kullar arasında hiçbir zalim kalmaz. Başkasının zulmünü yaratan biri sadece zulmü yarattığı için zalim olmayacağına göre, Allah'ın da başkasının zulmünü yaratması O'nun zalim yapmaz. Allah'ın şerri yaratması onun şerir olarak nitelenmesi gerektirmez. Çünkü şerri kendisi için değil başkası için yaratmıştır."<sup>75</sup> Aynı şekilde emrettiği şeylerle Allah'ın nitelenmesi de caiz değildir. Çünkü Allah bizim namaz kılmamızı ve O'na itaat etmemizi emrettiği halde, O'nun namaz kılmaması ve itaat etmesi veya benzer şeylerle nitelenmesi caiz değildir. Ayrıca, namazı emretmesiyle, Allah'ın namaz kılmaması caiz olmaz.<sup>76</sup>

Eş'arî, ilâhî kudret ve iradeyi hiçbir şeyle sınırlamaz. Bu nedenle, Allah, iyinin de kötünün de yaratıcısıdır. Kötülük izafî olup yaratılışı ve özü itibarıyla kötü değildir. Bilakis dindeki duruma göre kötüdür, şerdir. Çünkü Allah onu böyle nitelemiştir. Hayır ve şer Allah'tandır. Şayet şer O'nun iradesi dışında meydana gelirse bu ya gafletten ya sehven ya da acizlik ve eksiklikten meydana gelmiş olur ki Allah için bunlardan hiçbiri uygun değildir.<sup>77</sup> O halde Allah hayrı yarattığı gibi şerri de yaratandır. Ancak Allah şerri yasakladığı halde hayrı emreder. İyi ve kötü her şeyin yaratıcısıdır.

<sup>71</sup> el-Bâkılânî, *Tembid*, 111, 301; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *el-Uluwu li'l-Âliyi'l-Gaffâr*, thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdulmaksud (Riyad: Mektebe Advâ'u's-Selef, 1995), 238.

<sup>72</sup> İbn Fûrek, *Mucerred*, 104.

<sup>73</sup> el-Bâkılânî, *Tembid*, 317-318; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 104. Eş'arî ekolünün, Allah'ın ne olup ne olmadığına dair düşüncelerinin özeti için bkz. Ruhullah Öz, "Fahreddin er-Razi'nin Tanrı Tasavvurunu Üzerine İnşa Ettiği Yedi Öncül", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/22 (2019), 236-247.

<sup>74</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 47; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 104, 145-146.

<sup>75</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 44. Krş., el-Bâkılânî, *Tembid*, 347-348.

<sup>76</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 52, 72, 74.

<sup>77</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 4, 25, 29.

Kötünün yaratıcısı olmakla birlikte yapılmasını istemez. Asıl kötülük, kötülüğü yaratmak değil onun kötü olduğunu bilerek işlemektir. Çünkü bir şeyin hayır veya şer olarak nitelenmesi Allah'ın irade edip onu yaratması ile değil, tamamen kulların kesbi ve onlara olan taalluklarıyla ilgilidir.

Burada kastedilen iyilik (hüsün) ve kötülük (kubuh), mizacın hoş karşılaması veya tiksinişi yahut bir nesnenin kâmil veya noksan olması şeklindeki aklî anlamı değildir. Çünkü bu iki anlamda da iyilik ve kötülük akla göre belirlenir. İnsana lezzet ve mutluluk gibi şeyleri verene akıl hüsün/iyi hükmünü, insanı elem ve gam gibi şeylere götürürse akıl kubuh/kötü hükmünü verir. Çünkü aklî doğrulama bunu gerektirir. Aklî olan bu hususta, Eş'arîler ile muhalifleri arasında bir ihtilaf yoktur. Asıl ihtilaf hüsün ve kubuhun şer'i anlamında olup kişinin fiiline sevap veya azap, övülme veya yerilmeyi mucip kılan dini kullanımınıdır. Burada fiillerde iyilik ve güzellik kötülük ve çirkinlik şer'e göre anlamlandırılır. İşte iyilik ve güzelliğin, kötülük ve çirkinliğin aklî olduğunu iddia eden Mu'tezile ile Eş'arî'lerin ayrıştıkları nokta budur.<sup>78</sup>

Eş'arî'ye göre, Allah'ın nehy edip yasakladığı fiilleri insan yaparsa bu kubuh olarak isimlendirilir. Şayet insan, Allah'ın emrettiği veya mendup kıldığı yahut mubah kıldığı fiilleri yaparsa bu hüsün olarak nitelenir.<sup>79</sup> O halde kulların kesb ettikleri şeylerin bir kısmına kabîh (kötü), bir kısmına ise hasan (iyi-güzel) denilmesinin nedeni sadece emre veya nehye olan uygunluğa göredir. Sevap yahut günah olarak nitelenmesi de emir ve nehye göredir.<sup>80</sup>

Eş'arî ve ashabına göre, iyilik ve kötülük izafî olup fiilin zati bir niteliği değildir. Ayrıca aklî vücubiyetle yahut nazar ve istidlal ile idrak edilemezler. Durum ve şahsa göre hatta bir şahısta bile değişkenlik göstererek bir açıdan iyi, başka bir açıdan kötü olabilmektedir. Ancak Allah'ın hiçbir fiili kötü ve çirkin olarak vasıflanamaz. Kullara ait fiillerin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi tamamen fiilin İlâhî emir veya nehiyle olan ilişkisine göredir. Aklî istidlal ile hiçbir şey vâcip kılınmaz. Vâciplik sadece semî'ile olur. Allah'ın var olduğuna ancak akıl ile ulaşılabilir olmasına rağmen Allah'ı tanımak ancak semî' yolla insana vâcip olur.<sup>81</sup> Böylece her ne kadar anlama ve kavrama açısından akıl etkili olsa da mükellef üzerine hüsün veya kubuh, tâat veya mâsiyet cihetiyle hiçbir şeyi vâcip kılamayacağından mükellefe bir şeyi vâcip kılmanın veya kılmamanın başka bir ifadeyle sorumlu tutup tutmamanın yegâne belirleyicisi akıl değil sem' olmaktadır.<sup>82</sup>

## 2.2. İnsan Özgürlüğü ve Kesb Teorisi

---

<sup>78</sup> er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, 221.

<sup>79</sup> el-Eş'arî, *Risale ila ehli's-Sağr*, 78.

<sup>80</sup> İbn Fûrek, *Mucered*, 96-97.

<sup>81</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/88.

<sup>82</sup> eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-ikdâm*, 171.

Eş'arî, Mu'tezilenin kulların fiillerini Allah'ın yaratmadığı, kulun kendisi fiillerine kudreti olduğunu bu nedenle fiillerin kula nisbet edilmesi gerektiği şeklindeki Mu'tezili görüşe karşı çıkmıştır. Eş'arî'ye göre Allah insanın fiilin faili ve yaratıcısıdır. İnsanın amelinin ise gerçek anlamda onun fiili olmayıp kesbidir. Kulların fiillerinin yaratıcısı kullar değil Allah'tır. Bu fiiller Allah'ın fiili ve mefulüdür. Böylece Eş'arî insana nisbet edilen fiilleri gerçek anlamda Allah'ın fiili kılmış. Fiilin insana nisbet edilmesini ise mecazi görmüştür. Ona göre hakikatte bu fiiller kulun fiili değil onun kesbidir. Eş'arî, fiil ile yani Allah'ın yaratma vb. fiilleri ile o yaratma vb. fiiller sonucunda var olan ve meydana gelen mefulü bir görmüştür. Böylece fiili, mefulle aynı gördüğünden kulların fiillerinin Allah'ın fiili olduğu sonucuna varmıştır. Aksi takdirde Allah'ın olan bu fiilleri -Dırâr b. Amr gibi- aynı zamanda insanların da fiili olduğu kabul edildiğinde, bir fiilin iki faili olmuş olur. Böyle bir durumu Eş'arî kesinlikle reddetmiştir.<sup>83</sup> Eş'arî ve Eş'arîler, fiil ile kesb arasındaki farka anlaşılır makul bir izah ortaya koyma hususunda başarısız olmakla suçlanmışlardır.<sup>84</sup>

Eş'arî, insan fiillerinin yaratıcısı ve failinin Allah olduğu şeklindeki görüşünü aklî ve naklî delillere dayandırarak izah etmektedir. Bu hususta temel iki kıyasi delil sunmaktadır.

Birincisi: İnsan kendi fiillerinin yaratıcısı olması durumunda Allah'tan başka bir yaratıcı var olur. Allah'tan başka bir yaratıcının bulunması ise mümkün değildir. Şayet insan kendi fiillerinin muhdisi veya mucidi olursa, o zaman kendi fiilini her açıdan bilmeli ve fiil de kişinin iradesine muvafık olarak gerçekleşmelidir. Eş'arî bunu şöyle açıklar: "Biz küfrü, kötü fasid, batıl, çelişkili ve hilaf olarak görürüz. İmanı ise yorucu ve elem verici olduğunu görürüz. Ancak bu durumda kâfiri, kendisini, küfrün güzel ve hak olmasının kastı, gayreti ve çabası içinde olduğunu görürüz. Ancak küfür onun kastına aykırı bir şekilde var olur. Aynı şekilde, mümin, imanı elem verici yorucu olmamasını dilemiş olsa da iman, onun irade ve isteğine göre olmamaktadır. Ayrıca, bir fiil, hakikati üzere ancak bir muhdisin ihdas ettiği nitelikte gerçekleştiği bilinmektedir."<sup>85</sup>

Durum böyle olunca, küfür fiili için onu kötü, batıl ve küfür olarak yaratan ve bu niteliklerde olmasını kasteden bir muhdisinin olması gerekir.<sup>86</sup> Bu muhdis küfrün doğru ve hasen/güzel olmasını dileyen kâfirin kendisi olamaz. Çünkü küfür onun istediği niteliklere sahip değildir. Şayet kafir, küfrün muhdisi olsaydı dilediği nitelikte onu ihdas ederdi. Aynı şekilde, imanın muhdisi imanın sıkıntılı, yorucu ve elem verici olmamasını dileyen mümin olamaz. Çünkü o imanın sıkıntılı, yorucu ve elem verici olmaması için ne kadar çaba gösterirse gösterebilir iman imana bu vasıfları veremez. O halde imanın sıkıntılı, yorucu ve elem verici olacak şekilde hakikati üzere ihdas eden

<sup>83</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 38 vd.; İbn Fûrek, *Mucerred*, 66, 94-96, 242.

<sup>84</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcî's-Sünne*, 2/297.

<sup>85</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 38; İbn Fûrek, *Mucerred*, 94-95.

<sup>86</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 38.

muhdis vardır. Mademki gerçek anlamda küfrü ihdas eden kâfirin bizzat kendisi değildir. İmanı da hakiki anlamıyla ihdas eden bizzat müminin kendisi değildir. O zaman hem imanın hem de küfrün gerçek muhdisi onları var oldukları vasıflarla yaratmayı dileyen Allah olmalıdır. Çünkü cisimlerin iman veya küfrü ihdas etmesi mümkün değildir. Aynı şekilde cisimlerin başka varlıklarda herhangi bir şey yapmaları da imkânsızdır.<sup>87</sup> Eş'arî burada şu husussa dikkati çekmektedir. İnsan ilâhî iradeden bağımsız bir şekilde fiilini gerçekleştirebilmesinin makul olabilmesi için onun yaptığı fiille dilediği vasfı verebilmesi gerekir. Vakıa hiçte böyle değildir. İnsanın hasen ve iyi olmasını dilediği bir şey kabîh ve kötü olabilmektedir. Bu da kulun gerçek anlamda fiilin faili olmadığını gösterir.<sup>88</sup>

İkincisi: Eş'arî, insanın iradesi dışında kendisinde meydana gelen ve Allah'ın fiili olarak kabul edilen ızdırari (istem dışı) hareketten yola çıkarak kulun fiillerini de Allah'ın yarattığını ispat etmeye çalışmıştır. Eş'arî'ye göre, insanda meydana gelen ızdırari hareketi Allah'ın yarattığına dair olan delilin aynısı, insandaki iktisabi olan iradeli hareketin de Allah'ın yarattığına delildir. “Çünkü Allah'ın istem dışı hareketi yarattığına delalet eden şey şayet o hareketin oluşması ise, iktisabi olan iradeli harekette de durum aynıdır. Eğer kulun istem dışı hareketini Allah'ın yarattığına delalet eden şey o hareketin bir mekân ve zamana olan ihtiyacı ise, bu durum iktisabi olan iradeli harekette de mevcuttur. Şu hâlde kulun istem dışı hareketinin Allah'ın mahlûku olduğuna delalet eden her kanıt aynı zamanda iktisab hareketinin de O'nun tarafından yaratıldığına delil teşkil etmektedir.”<sup>89</sup> Kulun hem ihtiyari hem de ızdırari hareketinin yaratıcısı Allah olduğuna göre, o halde insana ait olduğu söylenen fiillerin de yegâne ihdas edicisi Allah'tır.

Eş'arîler, kulların fiilleri meselesinde vasat yolu tutmayı arzulamış, ne Cebriyye mezhebinin insanın iradesiz oluşu söylemini ne de Mu'tezile mezhebinin insanın tamamen özgür bir iradeye sahip oluşu şeklindeki görüşlerini benimsemiştir. Eş'arî ve erken dönem takipçilerinin, insan için tam bir cebri savunan Cebriyye ile tam bir ihtiyari savunan Mu'tezile arasında orta bir yol tuttuğu görülür. Böylece Allah'ın mutlak ve sonsuz kudretinin gerçekleşmesi için fiil, yaratma yönünden Allah'a nisbet edilmiş, insandan sorumluluğun kalkmaması ve insanın yapıp ettiklerinden sorumlu tutulması için fiil, kesb yönüyle insana atfedilmiştir. Konu ile alakalı bütün fer'i görüşlerin bu prensibe göre cereyan ettiği görülür. Bu nedenle Eş'arîlere “cebr-i mutavasıt” (orta cebriyye) denilmiştir.<sup>90</sup> Çünkü onlar ne cebr-i mahz ne de ihtiyari mahzı savunmuşlardır. Böylece ihtiyar ile cebr arasında vasat bir yol tutmuşlardır. Bu tutumlarından dolayı onları ihtiyara değil de cebre yakın görmek ve onları cebr-i mütavasıt olarak nitelemek tartışmaya açık bir husustur.

---

<sup>87</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 39; İbn Fûrek, *Mucerred*, 94-95; el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 205.

<sup>88</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 39.

<sup>89</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 41.

<sup>90</sup> el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, 330.

Şayet fiil muhdes bir kudretle gerçekleşirse Eş'arî'ye göre bu kesb olarak adlandırılır. Kendisine Allah tarafından ihdas edilip verilen muhdes kudretle fiilin kendisinden vuku bulan muktesip, kadîm bir kudretle fiilin kendisinden meydana gelen ise fail ve hâlık olur.<sup>91</sup> Allah insanın fiilini yarattığı gibi onun kesbini de yaratır. Kesbi yaratan Allah kesbin gerçek faili ve hakikati üzere o fiili yoktan var eden yegâne kadîm kudret sahibidir.<sup>92</sup> Hakikatte her bir fiil onu yapacak bir faile muhtaçtır. Fakat onu iktisab edecek bir muktesibe muhtaç değildir. Üstelik kul Allah tarafından kendisine kesb olarak yaratılardan başkasını kesb etmez.<sup>93</sup> Eş'arîlere göre insanın, izdirari fiillere değil iradeli fiillere kudreti vardır. Muhdes ve kasib olan bu geçici kudreti insana bağışlayan Allah'tır. Başka bir ifadeyle insanın fiilleri Allah yaratıyor ve insana bu fiilleri kesb edecek muhdes bir güç ihsan ediyor. Bu nedenle insan bu fiillerin kasibi olsa da yine fiili gerçekleştirme gücü Allah'tandır. Allah tarafından yaratılan insan fiillerinin kesb olmasında etkili olan tek şey insanın fiili işleme ihtiyarıdır. Kulun kesbinden bazılarının kötü bazılarının da iyi olarak nitelendirilmesi, tamamen kesbin ilâhî emre ve nehye olan uygunluğuna bağlıdır.<sup>94</sup> Aynı şekilde kesbin tâat ve günah olarak nitelendirilmesi de kesbin ilâhî emir ve nehye olan uygunluğuna bağlıdır.<sup>95</sup> Zaten mükâfat ve ceza yaratılmış olan fiille değil kesbe bağlıdır.<sup>96</sup> O halde fiilin gerçek varlığında her ne kadar insanın muhdes kudretinin bir etkisi yoksa da insanın muhdes kudretle kasibi olduğu fiilin –emre veya nehye olan uygunluğuna göre- hasan veya kabîh olarak nitelenmesinde etkisi vardır. Çünkü insanın tâat sayılan hareket ile günah sayılan hareketi, hareket olma veçhiyle aynıdır. İki hareketin bir birinden tamamen ayrıldığı husus ilâhî emir ve nehye uygun olanın tâat, aykırı olanın günah olmasıdır. Ancak bizzat hareketin kendisi ve var olması ilâhî kudret ve icatladır. Fakat tâat yahut günah sıfatı alması ise insanın muhdes kudreti ve tesiriyledir.<sup>97</sup>

İnsana eylemlerini gerçekleştirme de tam bir hürriyet vermeyen Eş'arîlerin bu kesb teorisi bazı kimselerce Cebriyye mezhebinin yumuşatılmış ve yeni bir hüviyet kazandırılmış görüşünden başka bir şey değildir.<sup>98</sup> Erken dönem Eş'arîlerinin savunduğu bu kesb anlayışı, hem kesbin tanımı hem de fiil ile kesb arasındaki ilişkinin tam olarak anlaşılır olmaması, ayrıca bu kesb teorisinde

<sup>91</sup> İbn Fûrek, *Mucerred*, 92, 94. Krş., Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ibtilâfu'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden, Dârü'n-Neşr Franz Steiner, 1980), 542; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, thk. Muhammed Bedruddin. (Beirut: Daru'l-Fıkr, 1978), 130.

<sup>92</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 39, 43-44; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 2/297.

<sup>93</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 43.

<sup>94</sup> İbn Fûrek, *Mucerred*, 96.

<sup>95</sup> İbn Fûrek, *Mucerred*, 97.

<sup>96</sup> İbn Fûrek, *Mucerred*, 99.

<sup>97</sup> İbn Kayyım, *Şifau'l-alil*, 49-50.

<sup>98</sup> Cafer Subhâni, *Bubusun fi'l-milal ve'n-nibal*, (Kum: Lecne İdarti'l-Havze'l-İlmiyye bi Kum el-Mukaddese, 1411/1990), 2/35-36.

insanın muhdes kudretinin konum ve etkisinin net olarak ifade edilmemiş olmaması gibi hususlardan dolayı eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>99</sup>

### 3. Eş'arîliğin Allah Tasavvurunda Öne Çıkan Unsurlar

Erken dönem Eş'arîler, Allah ile insanı bir birinden tamamen ayrı ve hiçbir surette benzeşmeyen iki varlık olarak ele almaktadır. Onların düşüncesinde genellikle sorulan bir mevzuu biri Allah diğeri insan açısından olmak üzere iki farklı bağlamda ele alarak açıklarlar. Böylece birçok mesele, hem Allah açısından hem de insan açısından iki ayrı yönden ele alınmıştır. Eş'arî'nin hem Allah hem insan ile alakalı meselelerde iki farklı varlığı merkeze alarak her biri için ayrı ayrı açıklamalarda bulunması onun yüce yaratıcı konusunda teşbihe ve hataya yol açacak yorum ihtimallerinden kaçınma konusundaki hassasiyetini göstermektedir. Örneğin ilim konusunu ele alırken önce yaratılmamış olan ilâhî ilim ve yaratılmış olan insani ilim gibi bir ayırım yaparak ilâhî ilmi tenzih ederek ve insani ilimle karışmasının önüne geçerek bilgi ve bilgi edinme yollarını izaha çalışır.<sup>100</sup> Aynı şekilde kulun fiilinin yaratılmasındaki kudreti kadîm; kulun yaratılan fiili kesb etmesinde etkin olan kudreti hâdis şeklinde ikiye ayırır. Kadîm olan kudret Allah'a ait olup yaratma bu kudretle gerçekleşir. İnsan için yaratılan kudret ise muhdes kudret olup insanın kesbi onunla gerçekleşir. Anlam açısından istitâat kavramı her ne kadar kudret için de kullanılması uygun olsa da bu hususta nass olmadığından ilâhî kadîm kudret için Erken dönem Eş'arîler istitâat kavramının kullanmayı uygun görmemişlerdir. Eş'arî'nin kendisi insan için kudret kavramı yerine daha çok istitâat kavramını kullanmayı tercih etmiştir.<sup>101</sup>

Yukarıda değinilen husus açısından bakıldığında erken dönem Eş'arî düşünce sistemindeki Allah tasavvurunda kudret, ilim ve irade sıfatlarının öne çıktığı görülür. Gerek bu sıfatlara getirilen izahlar gerekse bu sıfatların etkisi ve özellikle âlem ve insan ile ilişkisi bağlamında ele alınan konular ve ortaya konulan düşünceler Eş'arîliğin Allah tasavvurunun adeta omurgasını oluşturmaktadır.

#### 3.1. Yaratma

Allah'ın varlığını en açık gösteren ve gerek kelamcılarının gerekse kelama karşıt olanların kullandığı ve Kur'anî delil olarak da adlandırılan ve müşahede edilen dış âlemden çıkarılan kozmolojik delil (hudûs ve imkân delili) ve teleolojik delil (nizam ve gaye delili) olarak sınıflandırılan delillerin tümü temelde Allah'ın yaratıcı olması hasebiyle var ettiği müşahede âlemine dayanmaktadır. Böylece yaratma sıfatı hem yaratanın varlığına hem de O'nun birliğine dair kesin kanıtlar sunmaktadır. Bu nedenle Allah'ın yaratıcı olma vasfı aynı zamanda O'nun varlığının ve

---

<sup>99</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 1/459, 2/297.

<sup>100</sup> İbn Fûrek, *Mucered*, 11-12.

<sup>101</sup> İbn Fûrek, *Mucered*, 94, 108.



birliğinin de ispat yoludur. Eş'arî düşüncesinde en önemli ilâhî vasıf Allah'ın yaratma kudretidir.<sup>102</sup> Çünkü âlemin yaratılması üzerinden Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları hem açıklanır hem de ispatlanır olmaktadır. Adeta yaratıcı olduğu için O vardır ve yarattığı âlemin muntazam ve muazzam bir düzen ve sistem içinde olması da O'nun hem zatında hem sıfat ve fiillerinde bir ve tek olduğunu, eşi benzerinin olmadığını göstermektedir.

Allah'ın varlığını ispatın başlangıcı yaratma olduğu gibi ilim hayat sem basar gibi kemal sıfatların da ispatının dayanak noktası burasıdır. Şöyle ki âlem kendiliğinden olmayacağına göre onun bir yaratıcısının olması gerekir. Yaratılmış olan bu âlemin muazzam bir yapısı muhkem şaşmaz bir işleyişi var. Bunu yapanın noksansız ve her açıdan mükemmel ve benzersiz bir ilme sahip olması gerekir. O halde Allah âlimdir. Böylece Eş'arî düşüncede ilim sıfatının ispatı yaratmaya dayanmaktadır. Kudret sıfatının ispatı da yaratmaya dayanmaktadır. Çünkü güçsüz biri bu muazzam, muhkem ve muntazam kâinatı yaratması imkânsızdır. Böyle bir âlemi yaratanın kısıtlı olmayan sonsuz ve mükemmel güç sahibi olması gerekir. Aksi halde bunları yaratamaz. Böylece kudret sıfatının ispatı da yaratmaya dayanmaktadır. Yaratılanların herhangi bir zaman, mekân ve şekilde değil de var oldukları zaman, mekân ve şekilde olmasını ilâhî irade sıfatının varlığına delildir. İrade sıfatı hudûsün tahsisini sağlar. Aynı şekilde hayat ve dolayısıyla sem ve basar da yaratmaya dayanmaktadır. Yaratıcı olan ilim ve güç sahibi ilâhın hayat sahibi olması gerekir. Hayat sahibi olanın mükemmel olup eksikliklerden uzak olması için semî ve basîr olması gerekir. Aksi halde kör ve sağır olan ilâh olmaz. Çünkü bu ciddi bir eksikliklerdir. Eksik olan ilâh olamaz. Yaratma Allah tasavvurunun merkezinde yer aldığına göre bu sıfatı gerçekleşmesi için üç ilâhî sıfatın ispatı gerekmektedir. Yaratma için kudret sıfatı gerekir. Ancak kudret sıfatı yaratma için yeterli olsa da mükemmel, muhkem, muntazam bir âlemi yaratmak için her şeyi kuşatan sonsuz ilâhî ilim sıfatı gereklidir. Çünkü yaratılanın muhkem ve noksansız olmasını ilâhî ilim sağlamaktadır. Yaratılacak olanın zaman, mekân ve şekil ve suretini ise ilâhî irade sıfatı belirlemektedir.<sup>103</sup> Böylece Kudret, İlim ve İrade sıfatları Eş'arî düşüncesindeki Allah tasavvurunda öne çıkmaktadır.

### 3.2. Güç ve Kudret

Eş'arî Allah'ın kudret sıfatını insandan hareketle ispatlama yoluna gitmiştir. Ona göre Kâinattaki bulunan varlıklar ancak kadir olan birinden meydana gelebilir. Çünkü acz içinde bulunan insandan bir şeyin zuhur etmesi imkânsız olduğu gibi kudreti olamayan bir tanrı da hiçbir şeyi meydana getiremez. Kâinattaki varlıklar Allah'ın kadir olduğuna ve onları Allah'ın yarattığının delilidir. O halde Allah bir kudret ile kadir olup el-Kadir olarak vasıflandırılmasının anlamı da

<sup>102</sup> eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-ikdâm*, 91.

<sup>103</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 11-12; el-Bâkillânî, *el-İnsâf*, 53.

budur.<sup>104</sup> Eş'arî'ye göre, "Allah ezelden beri kadirdir. Şayet ezelde Allah hayat sahibi olmasına rağmen kadir olmasaydı, o halde ezelde kudretin zıddı ile nitelenmiş aciz bir varlık olması gerekirdi. Böylece O'nun aczi kadîm olurdu. Ezelde aciz olandan fiillerin sudur etmesi ve bir şeye güç yetirebilmesi de imkânsız olurdu. Halbuki yaratıcının bu tür arızalara maruz kalması imkansız olduğu gibi bu çeşit eksiklikler hâdis varlığın özellikleridir. Allah'ın fiillerinin olması ve yaratıcı olması O'nun ezelden beri kadir olduğunun ispatıdır. İlâhî kudretin delili âlemin varlığıdır. Onun bir var edeni olmalıdır ki o da Allah'tır."<sup>105</sup>

Allah'ın ilim vb. diğer zati sıfatlar da olduğu gibi kendisine has olan bir kudret ile kadir olduğunu söyleyen Eş'arîler bu hususta 'kadirun li zatihi' olduğunu söyleyen Mu'tezileye diğer zati sıfatlar konusunda ileri sürdükleri aynı nedenlerle karşı çıkmışlardır. Fakat her iki grup da hem zat hem de sıfat itibariyle Allah'ın yaratılmışlardan farklı ve başka olmasından dolayı Allah'ın kudreti ile mahlûkun kudreti arasında hiç bir benzerliğin olmadığını söylerler. Eş'arîler kudreti, ilâhî sıfatlardan olan kadîm kudret ile insanlara ait olan ve insanların fiilleri kesb etmesi için Allah tarafından yaratılıp kula verilen muhdes kudret olmak üzere ikiye ayırırlar.<sup>106</sup> Allah'ın kudreti aklı olarak var olması mümkün olan bütün varlığa şamildir. Allah mümkünü'l-vücûd olan her şeyi var etmeye kadirdir olup yaratmasında ve icadında da müstakildir.<sup>107</sup> Eş'arî'ye göre yoktan var etme kudreti, Allah'ın en özel vasfıdır. Bu vasıfta kimse ona ortaklık edemez. Allah dışında hiç kimse bu sıfatla nitelenmez. Bu vasıfta Allah'a ortak kabul eden kimse iki ilâh kabul etmiş olur.<sup>108</sup> Çünkü Eş'arî'ye göre Allah'ın, ilâh/tanrı olmasının anlamı ulûhiyet olup bu da O'nun cisimleri oluşturan cevher ve arazları var etme kudretidir.<sup>109</sup>

### 3.3. İlim ve İrade

Eş'arîlere göre Allah'ın zati sıfatlarından olan ilim sıfatı ezeldir. Bu sıfat mahiyeti itibariyle bilinmesi gereken vâcip, mevcûd, câiz, ma'dûm ve müstehîl (imkansız) olan her şeye taalluk edip hepsini kapsayacak şekilde umumi bir sıfattır. İlminin taalluku çok çeşitli olmasına rağmen O bir ilimle âlim olup ilmi tektir.<sup>110</sup> Eş'arîlere göre "Allah'ın ilmi bir ve kadîm olup külli ve cüzi olan bütün mahlûkatı ihata eder. Kâinatın hudûsuyla teceddüt etmez. Zamanların değişmesiyle Zati ilâhî nasıl değişmiyorsa malumatın teceddüt etmesiyle de ilmi değişmez. Malumat her ne kadar değişik ve çeşitli iseler de malum olma hususunda ortaklıklar. Onların farklı olması ilmin taalluku ile ilgili değil

<sup>104</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 10-11; İbn Fûrek, *Mucered*, 44; el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 52.

<sup>105</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 11-12.

<sup>106</sup> Krş., el-Mağribî, *el-Firaku'l-keîmiyye*, 297.

<sup>107</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mealimu usûlü'd-dîn*, (Beyrut: ts.), 43; Krş., el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 51.

<sup>108</sup> eş-Şehristânî, *Nibayetu'l-ikdâm*, 91.

<sup>109</sup> İbn Fûrek, *Mucered*, 47; eş-Şehristânî, *Nibayetu'l-ikdâm*, 91.

<sup>110</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 11, 24, 45; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 95.

onların kendilerinin farklı olmalarındandır. Onların malum olması ise ilmin onlara taallukundan başka bir şey değildir. Bu ise değişmez. Bütün ezeli sıfatların taalluku da böyledir. Allah varlık ve yokluğu bir tek vakitte birlikte bilir denilemez. Çünkü bu muhaldir. Bilakis, yokluğu, yokluk anında, varlığı da varlık anında bilir.”<sup>111</sup>

Allah'ın âlim olmasını Eş'arîler insandan hareketle ispatlamaya çalışmışlardır. Nasıl ki insandan sadır olan hikmetli bir fiil insanın ilmine delalet ediyorsa Allah'tan muhkem fiillerin var olması da O'nun ilmine delalet eder. Çünkü insanlarda bile hikmetli fiiller bir düzen ve nizam içinde ancak âlim olan kimselerden meydana gelir. Üstelik ilâhî fiiller daha ince, daha muhkem ve daha sağlamdır. O halde evleviyetle bu fiillerin Allah'ın âlim olmasına delalet etmesi elzemdir.<sup>112</sup> Allah'ın ilmi ilâhî zatın aynısı olamaz. Şayet ilmi zatın kendisi olursa, mevsuf olan Allah ile sıfat olan ilim tek şey olur. Aynı zamanda sıfat da zatın kendisi olur. Bu ise hem akıl hem de mantık dışıdır. Böylece Erken dönem Eş'arîlerin “Allah bir ilimle âlimdir” görüşü Mu'tezilenin “Allah zatıyla âlimdir” şeklindeki görüşlerine muhaliftir. Çünkü Mu'tezile kadîm sıfatların varlığını kabul etmez. Ancak ister Eş'arîler gibi ilimle âlim ister Mu'tezile gibi zatı ile âlim olsun Allah'ın ilim sıfatının kabul edilmesi hususu her iki grubu birbirlerine yaklaştırmaktadır. Çünkü ortak nokta ilâhî ilmin ispatıdır. Bu açıdan bakıldığında farklılık azaldığı gibi zati sıfatlar meselesinde Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaki ihtilafın ne olduğu da görülmektedir. Çünkü onlardan hiçbiri mutlak anlamda sıfatların varlığını reddederek haşa! Allah'ın âlim olmadığını söylememiştir. Ayrıca bu iki mezhepten hiçbiri, ilâhî sıfatları Allah'ın zatı ile birlikte var olan kadîm şeyler olarak ispat etmemiştir. Bâkullânî, Mu'tezilenin ‘Allah zatı ile âlimdir’ görüşü ile Eş'arîlerin ‘Allah bir ilimle âlimdir’ görüşünü “âlimin malumu nefsiyle bilen olma ile onu ilmiyle bilen olma arasında fazla bir fark yoktur” diyerek birbirine yaklaştırmaya çalışmıştır.<sup>113</sup>

Eş'arîlere göre, Allah'ın bir irade sıfatı vardır. Allah bir irade ile murîddir. Allah'ın murîd olarak nitelenmesinin anlamı, O'nun iradesinin olması demektir. Çünkü yaratılanlardan her biri hem önce hem de sonra var olması mümkünken rastgele değil de özel ve seçilmiş bir vakitte meydana gelir. Ayrıca bu varlıkların herhangi bir mekânda değil belli ve muayyen bir mekânda var olması ve aynı şekilde bir şeyin bir şeyden önce olması ve bir şeyin bir mekânda diğer bir şeyin başka bir mekânda olması, bir şeyin bir şekilde başka bir şeyin de farklı bir şekilde olması Allah'ın iradesinin olduğunun kanıtıdır. Varlıkların muayyen bir vakte, mekâna ve şekle has olması, bir tahsis edicinin

<sup>111</sup> eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-ikdâm*, 218-219.

<sup>112</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 12; el-Bâkullânî, *el-İnsâf*, 53.

<sup>113</sup> el-Bâkullânî, *Temhid*, 239-240.

olmasını gerektirir. Bu muhassıs ilâhî iradedir. Hudûsun vaktini tayin ve tahsis eden bu ilâhî iradedir.<sup>114</sup>

Eş'arîler iradenin fiil olarak yorumlanıp fiili sıfatlar içinde sayılmasını reddederler. Allah'ın bir şeyi irade etmesinin anlamı "Allah onu yaptı", Allah bir şeyin murîdi olmasının anlamı da "Allah onun failidir", Allah'ın insan fiilleri ile ilgili iradesi ise "Allah'ın emridir", şeklinde irade için yapılan tevellere karşı çıkarlar.<sup>115</sup> Aynı şekilde Mu'tezilenin, Allah'ın kendi fiillerini irade etmesi yaratmasıdır. Kulların fiillerini irade etmesi ise onunla emretmesidir. Şeklindeki görüşünü de reddederler.<sup>116</sup> Eş'arî'ye göre, "Allah'ın başkasından meydana gelmesini emretmediği bir şeyin var olması, O'nun için bir zaaf gerektirmediği halde, başkasından irade etmediği bir şeyin meydana gelmesi durumunda ise zaafa uğrar. Ancak, Allah'ın meydana gelmesini irade ettiği halde emretmeyip yasakladığı bir şeyin meydana gelmesi ile O'na zaaf isnad edilemez."<sup>117</sup> Böylece, emir ile iradenin farklı neticelerini kendi bakış açılarıyla ortaya koymuşlardır.

Eş'arîler, Allah'ın iradesinin muhdes olduğunu söyleyen Mu'tezileye karşı çıkarak O'nun iradesinin kadîm olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, "Şayet irade muhdes olursa var olması için başka bir iradeye muhtaç olur. Bu da teselsül gerektirir."<sup>118</sup> Teselsül ise batıldır. O halde Allah ezelden beri murîddir. Çünkü hayat sahibi olan bir varlık hiçbir şekilde bir şey ile ilgili iradede bulunmazsa, o zaman iradenin zıtlarından olan zorlama, çekinme ve yanılma gibi bir sıfat ile nitelenmesi gerekir.<sup>119</sup> Allah iradeye zıt bir sıfatla ezelden beri nitelenirse bu zıt olan ezeli sıfatın kide mi zorunlu olur. Kadîm olanın hudûsu imkânsız olduğu gibi yokluğu da mümkün değildir. Bu durum hiçbir şeyi hiçbir şekilde Allah'ın irade edip yapmayı kast etmemesini gerektirir. Bunun fasit olduğu açıktır. O halde tek bir yol kalır o da Allah'ın iradesinin ezeli olmasıdır.<sup>120</sup> Allah'ın iradesi muhdesatın tümüne taalluk etmekle birlikte ilâhî irade tek bir iradedir. Bu irade hayır ve tâata, şer ve mâsiyete velhasıl ihtisasa kabil her şeye taalluk eden bir iradedir.<sup>121</sup> Allah, irade edilmesi mümkün olan her şeyin murîdidir. Nasıl ki ilim sıfatı mahiyeti itibarıyla bilinmesi gereken her şeyi kapsayacak şekilde genel bir sıfat olması gerekiyorsa aynı şekilde irade sıfatı da aklen irade edilmesi mümkün olan her şeyi kapsayacak şekilde genel bir sıfat olması gerekir. Allah'ın hâkimiyeti altında irade etmediği bir şeyin olması caiz değildir. Çünkü irade etmediği bir şeyin O'nun hâkimiyeti altında var olması iki şıktan birini gerekli kılar. İrade etmediği halde bir şeyin Allah'ın hâkimiyeti altında var

<sup>114</sup> İbn Fûrek, *Mucered*, 44; el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 55.

<sup>115</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 16, 29; İbn Fûrek, *Mucered*, 75.

<sup>116</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 79 vd.; eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-ikdâm*, 238-239.

<sup>117</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 31.

<sup>118</sup> er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, 193.

<sup>119</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 18, 20.

<sup>120</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 18.

<sup>121</sup> İbn Fûrek, *Mucered*, 69; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 102.

olması durumunda ya o şeyden habersiz, sehiv ve gaflettedir. Ya da ona ulaşmakta aciz, zayıf ve güçsüzdür. Allah hakkında bu iki şıkta caiz olmadığına göre, O'nun irade etmediği bir şeyin hâkimiyeti altında bulunması imkânsız olur.<sup>122</sup> Böylece erken dönem Eş'arîler, ilâhî irade umumi olup kulların fiillerine de şamil olduğunu söylerler. “Çünkü Allah'ın kullarından irade etmediği şeyin vuku bulması O'nun için zayıflık ve noksanlıktır ve bununla vasıflandırılması ise uygun değildir.”<sup>123</sup>

Eş'arîlere göre, “Evrende Allah'ın irade etmediği bir fiili olursa, O'na dilediğine ulaşma hususunda gaflet, sehiv, zaaf ve taksir vacip olacağı gibi aynı şekilde evrende başkasından vuku bulmasını irade etmediği bir fiil vuku bulunca da aynı noksanlıklar Allah için gerekli olur. Çünkü kanıtlar bütün hâdis varlıkların Allah'ın mahlûku olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın irade etmediği bir şeyi yaratması muhal olunca, O'nun irade etmediği bir şeyin başkasından meydana gelmesi de elbette imkânsızdır. Zira bütün fiiller Allah'ın eseridir. Şayet âlemde Allah'ın irade etmediği bir şey var olursa, O'nun, olmasından hoşlanmadığı ve istemediği bir şey var olurdu. Allah'ın olmasını kerih görüp istemediği bir şey var olursa, olmasını kabul etmeyip reddettiği şey olmuş olur. Bu durum, Allah istese de istemese de günahların var olmasını zorunlu kılar. Bu da güçsüz ve mağlup olanın sıfatıdır. Allah ise bundan münezzektir.”<sup>124</sup>

Eş'arî hubb (sevmek), buğz (nefret), meşiet (dilemek) ve rıza gibi kavramların irade ile alakalı olan kavramlar olduğunu ve irade anlamı taşıdığını ifade eder. İrade ile meşiet arasında fark görmez onları bir kabul eder. Böylece bir yönüyle fiili sıfatlar içinde yer alabilen rıza, gazap, muhabbet gibi nitelermeleri irade kapsamında mütalaa etmektedir. Bu nedenle Eş'arî, “Allah'ın iradesiyle her şey gerçekleştiğine göre” aynı zamanda “onun rızasıyla da olmuştur” sonucuna varmaktadır.<sup>125</sup> Erken dönem Eş'arî düşüncesinde muhabbet, rıza gibi terimlerin iradenin anlam kapsamında görülmesi, muhalifleri tarafından tenakuza düşmekle ve diğer İslam mezhepleri arasında hiçbir şekilde kabul görmeyen aykırı bir görüş serdetmekle Eş'arîlerin suçlanmalarına yol açmıştır.<sup>126</sup> Belki de Eş'arî, muhabbet ve rızaya irade anlamı vermesinden dolayı “Allah kulları için küfre razı olmaz”<sup>127</sup> ayetini “mümin kulları için küfre razı olmaz ve mümin kulları için fesadı hoş görmez”<sup>128</sup> şeklinde tevil etmiştir.

<sup>122</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 24.

<sup>123</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 29.

<sup>124</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, 25.

<sup>125</sup> İbn Fûrek, *Mucered*, 69, 76.

<sup>126</sup> Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcî's-sünne*, 7/360.

<sup>127</sup> Zümer, 39/7.

<sup>128</sup> İbn Kemal b. eş-Şerif, *el-Musayere*, (İstanbul: Dersaadet, ts.), 125.

## Sonuç

Eş'arî hem kevnî delil hem de gâî delille Allah'ın varlığını ispata yönelmiştir. Erken dönem kelimcilerin kullandığı hudûs delili, başta Eş'arî olmak üzere Eş'arîler tarafından Allah'ın varlığını ispatlamada kullanmışlardır. Eş'arî'nin kullandığı delillere ek olarak Bâkılânî farklı bir kanıtlama yöntemi olarak bölünemeyen cüz (atom) nazariyesini mezhebin geleneğine eklemiştir. Daha sonra gelen Cüveynî gibi mezhep âlimleri felsefecilerin kullandığı imkân ve vucûd delilini kullanarak bu konudaki delillerin Eş'arî gelenekte çeşitlenip gelişmesini sağlamışlardır.

Zatı ile sıfatların ilişkisinin izahı hususu İslam Mezhepleri arasında asırlar boyu devam edegelen ihtilaf konularının başında gelir. Eş'arîler, zat sıfat ilişkisine ayn ve gayr arasında bir ara forma ihtiyaç duymuşlardır. Eş'arî bu durumu “sıfatlar O değildir, gayrı da değildir” şeklinde özetlemiştir. Eş'arî zatı dediği sıfatlarda Ebû Hanife gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinin yolunu izlerken; Allah'ın fiili sıfatlarının ezeli olduğunu savunan, Hanefilere ve Ashâbu'l-Hadise muhalefet etmiştir. Böylece Eş'arîler, fiili sıfatların zattan gayrı ve muhdes sıfatlar olduğunu belirterek Mutezile ile aynı görüşü paylaşmış ve Maturîdilerdeki tekvin sıfatına karşı çıkmışlardır.

Eş'arîler, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia edenlere karşı çıktıkları gibi “Allah'ın kelamının okuduğumuz, işittiğimiz, iki kapak arasında olan, kelim ve harflerde oluşanın bizzat kelam olduğunu ve bu nedenle Allah'ın kelamı mahlûk olmayınca bu kelime ve harflerin de ezeli ve gayrı mahlûk olmaları gerekir” diyenlere de karşı çıkmışlardır. Eş'arîler, “okunan ayet ve harfler hâdistir. Ancak kelamı nefsi ise kadîmdir” diyerek kelamı lafzi ile kelamı nefsiyi birbirinden ayırmışlardır.

Müteşâbih ayetlerin tevili idrak edilip edilemeyeceği hususunda Eş'arîler arasında ihtilaf vardır. Bir kısım Eş'arîler müteşâbih ayetlerin tevili Allah'tan başkasının bilmediğini belirten İbn Küllâb ve arkadaşlarını takip ederken bir kısmı ise her asırda müteşâbih ayetlerin tevili bilen âlimlerin olması gerektiğini savunan Eş'arî'yi takip etmişlerdir. Haberi sıfatları tevil etmeden nasta yer aldığı şekliyle bilâkeyf tevilsiz kabul etmede erken dönem Eş'arîleri daha yakınken sonraki Eş'arîler uygun şekilde teville daha yakın tavır almışlardır. Bilâkeyf olarak mahal ve yön gibi bir şey olmaksızın ahirette müminlerin Allah'ı göreceklerini savunmuşlardır.

Âlem, zaman ve mekân yaratılmadan önce Allah'ın var olduğunu belirten Eş'arîler, Allah'a mekân isnadını reddetmişlerdir. Böylece Allah'ın arşta olduğunu söyleyen Hanbeliler ile Ashâbu'l-Hadise karşı çıktıkları gibi ilim ve tedbiri ile Allah'ın her yerde olduğunu iddia eden Mu'tezileye de karşı çıkmışlardır.

Eş'arî düşünce sistemindeki Allah tasavvurunda kudret, ilim ve irade sıfatlarının öne çıktığı görülür. Gerek bu sıfatlara getirilen izahlar gerekse bu sıfatların etkisi ve özellikle âlem ve insan ile

ilişkisi bağlamında ele alınan konular ve ortaya konulan düşünceler Eş'arîliğin Allah tasavvurunun adeta omurgasını oluşturmaktadır. Her ne kadar Eş'arî düşünce Tanrı merkezli ise de insanı da göz ardı etmemiş Allah'a tanrı insana insan konumunda yaklaşmıştır. İnsanı ihmal etmemiş ancak Allah'ı merkeze alarak insan ve insani olanı açıklamıştır. Eş'arî'de tenzih ön plandadır denilebilir. Muhtemelen bunda onun Mu'tezileden aldığı mirasın etkisi vardır. Ancak bu durum onun Ehl-i Sünnet'in tevhid yorumuna sıkı sıkıya bağlı kalmasına engel teşkil etmemiştir. Tevhid konusundaki açıklamalarının merkezinde akıl vardır. Çünkü önce akli çıkarımlarda bulunur. Sonra ilgili nasları yani ayetleri zikreder. Görüşleri incelendiğinde Eş'arî'nin birçok meselenin çözümünde orta yolu bulmaya çalıştığına dair izler rahatlıkla görülebilir. Eş'arî, akıl ile nassı bir arada kullanmıştır. Fakat akıl ile elde edilen bilgiyle, bu bilginin mükellefe sorumluluk yüklemesini birbirinden ayırmış ve bu hususta “Bütün meârif akılla tahsil edilir. Ancak sem' (nass) ile vâcip olur” prensibini esas almıştır.

Eş'arîlere göre evrende iyi ve kötü her ne varsa yaratıcısı Allah'tır. Ayrıca kadîm olan kudret yaratıcı kudrettir. Muhdes kudret ise kesb edici kudret olup yaratıcı değildir. Ancak yaratılmış olanlar arasında insanın neyi kesb edeceğini ihtiyar eder. Eş'arî iyi olsun kötü olsun meydana gelen bir eylemi iki farklı yönle izah eder. Yaratma cihetiyle fiil Allah'ındır. Kesb açısından ise insana aittir. O halde Allah yaratıcı kul ise kâsıptır. İyi veya kötü fiillerin insana izafesi ise mecazi olup gerçekte kainatta tek bir fail vardır. O da Allah'tır. Eş'arî Allah'ın en özel vasfının yaratma ve icâd etme kudreti olduğunu savunur. Ancak kudret yaratmak için temel sıfat olmasına rağmen yaratılacak şeyin zaman, mekân ve nitelik tahsisini yapamaz. Bunun için ilâhî irade sıfatı gereklidir. Neyi yaratacağını her ne kadar irade sıfatı belirliyorsa da buna dair bilgi gereklidir. İşte bu bilgiyi de ilim sıfatı sağlamaktadır. İrade hudûsun, varlığın vaktini ve vasfını tayin ve tahsis ettiğinden en az kudret sıfatı kadar Eş'arî düşüncede önemlidir. Böylece iyi kötü ne varsa her muhdesin mürîdi Allah'tır. Şayet insanın fiili insanın kendi kudreti ile olursa evrende kadiri mutlak olan Allah'ın iradesi ile insanın iradesi çatışır. Hâlbuki Allah'ın iradesi bir olup hayır, şer, tâat veya günah olsun ihtisasa kabil her şeyle alakalıdır. Allah, irade edilmesi aklen imkân dâhilinde olan her şeyin mürîdidir. Allah'ın irade etmediği bir şeyi yaratması muhaldir. Böylece Eş'arîler iyi ve güzel, kötü ve çirkin her şeyi iradeye dâhil ederler.

İlâhî fiillerin tümü hikmet ve adalet ürünüdür. Ancak irade sıfatına göre gerçekleşirler. Fakat ilâhî fiiller için herhangi bir hikmet zorunluluğu yoktur. Erken dönem Eş'arîler, ilâhî fiillerde hikmetin var olması ile Allah'ın fiillerini gerçekleştirmesine hikmetin neden olması ve bu nedeni gözetmenin Allah üzerine vacip olması durumunu birbirinden ayırırlar. Onlara göre ilâhî fiillerde elbette hikmet bulunmaktadır. Ancak hikmet veya maksadın Allah'ın fiillerini gerçekleştirmesine neden kılınması caiz değildir. Çünkü böyle bir durum O'nun fiillerini yapmak için bir şeye (hikmete-maksada) muhtaç olmasına yol açar ki bu Allah'ın şanına aykırıdır.

Eş'arî'nin düşünce sistemi başata nass yokmuş gibi akli istidlalle yola çıkar ancak sonsözü nass söyler. Bu nedenle akıl iyi veya kötüyü kavrayabilir. Ancak bir şeye iyi ve kötü hükmü veremez. Buna nass karar verir. Aynı şekilde Allah'ı bilmenin yolu akıldır. Ancak Allah'ı tanımakla mükellef olmak için nassta yer aldığı gibi davetin ulaşması şarttır. Ayrıca Allah fiillerinde insanların faydasını gözetmek zorunda değildir. O faili muhtar olup, dilediğini yapmaya veya yapmamaya, dilediğini dilediği şekilde yapma hakkına sahiptir. Allah'ın üstünde O'na sınır çizecek kural koyacak, emir ve hüküm verecek veya bir şeyi vacip kılacak hiçbir varlık yoktur. Böyle bir varlık olmadığına göre hikmete veya benzeri bir şeye riayet etmediğinde haksız veya zalim olmaz. Çünkü hâkimi mutlak, faili muhtar ve maliki mülk O'dur. Mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunmaya hakkı vardır. Bu nedenle Eş'arî, Allah'ın yaptığı her şeyi adalet olarak görür. Allah'tan gelen hiçbir şeyin kötü olarak nitelenemeyeceğini belirtir. Çünkü her şey Allah'ın mülkü olup Malik mülkünde dilediği gibi tasarruf etme hakkına sahiptir.

Erken dönem Eş'arîler, insan fiilleri meselesinde orta yolu tutmayı arzulamışlardır. Bir yandan Cebriyyenin insanın tamamen iradesiz oluşuna öte yandan Mu'tezilenin insanın tamamen hür iradeye sahip oluşu görüşlerine karşı çıkmışlardır. Eş'arîlere göre Allah'ın iradesi ve kudreti karşısında insanın kendi fiillerinin faili olmadığı gibi fiilin meydana gelmesinde de insanın ne irade ne de kudretinin etkisi vardır. İnsanların hem fiillerinin hem de kesbinin yaratıcısı Allah'tır. Böyle bir durumda insan eylemlerinden nasıl sorumlu tutulabilir? Sorusuna Eş'arîler, Eş'arî'nin sistemleştirdiği meşhur kesb teorisiyle cevap verirler. İnsan yaratılmış olan kudretle fiili kesb eder. Böylece kulun işlediği fiil yani kesbi ilâhî emre uygun ise kul sevabı, muhalif ve mugayir ise kul ikabı (cezayı) hak eder. Yaratılış itibarıyla fiil ne sevap ne de ikaptır. Çünkü Eş'arîye göre hayr-ı mahz ve şerr-i mahz yoktur. Başka bir ifadeyle hüsün ve kubuh, hayır ve şer, iyilik ve kötülük yaratmada değil varlığa olan taalluku ile ilgilidir. Şayet fiil ilâhî emre uygun yapılırsa hüsün ve hayr, uygun yapılmazsa kubuh ve kötüdür. Böylece iyilik ve kötülük ilâhî emre ve nehye göredir. İnsan bizzat fiilin varlığı ve özüne bu niteliği veremez. Çünkü fiili yaratan Allah'tır. Ancak kul kesbi o fiile günah ve ikap olma niteliğini verir. Ceza veya mükâfat da fiilin yaratılması ile ilgili değildir. Fiilin ilâhî emre uygun kesb edilip edilmemesiyle alakalıdır. Sevap veya günah niteliğini muhdes kudretle yaptığı kesbe insan verebiliyorsa, kulun ceza görmesi veya mükâfat alması da buna göre gerçekleşiyorsa o zaman insan kesb olarak yapıp işlediklerinden sorumlu olur. Eş'arî'nin izahı her ne kadar cebr ve ihtiyar arasında vasat ve bir görüş gibi görünüyorsa da fiilin meydana gelmesinde kula verilen muhdes kudrete hiçbir etki vermemesi, ayrıca kulun kudretinin hem o fiile hem de o fiilin zıddına uygun olmadığını söylemesi, Eş'arî'nin "cebr-i mutevassıt" olmakla itham edilmesine yol açmıştır.



### Kaynakça

- Adududdin el-İci, Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkef fi ilmi'l-kelem*. Beyrut: ts.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed. *Usûlü'd-din*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 3. Basım, 1981.
- el-Bâkılânî, Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib. *el-İnsâf*. thk. İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986.
- el-Bâkılânî, Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib. *Tembidu'l-evâil ve telhisu'd-delâil*. thk. İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Muessetü'l-Kutubu's-Sakafıyye, 1987.
- el-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Muâli Abdulmelik. *Kitabu'l-irşad*. thk. Es'ad Temim. Beyrut: Muessesetü'l-Kütübü's-Sakafıyye, 1985.
- el-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Muâli Abdulmelik. *eş-Samil fi usuli'd-din*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- De Boer, T. J. *The History of Philosophy in Islam*. İngilizceye çev. Edward R. Jones, Darya Ganj. Delhi: Cosmo Puplication, 1983.
- Ebu Hanife. *el-Fıkhu'l-ekber*. thk. Zahid el-Kevserî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004 (el-Akaid ve'l-Kelam adlı mecmua içinde).
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an Usuli'd-diyâne*. nşr. Hammad b. Muhammed el-Ensari. Medine: Merkez Şuunu'd-Da've, 1409/1988.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitabu'l-Luma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katülikiyye, 1953.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ibtilâfu'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Dâru'n-Neşr Franz Steiner, 1980.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risale ila ebi's-Sağr*. thk. Muhammed Seyyid el-Celyend. Kahire: 1987.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Daru'l Kütüb, 1988
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mucerredu makâlâti's-Şeyb Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1987.
- İbn Kayyım el-Cevziyye. *Şifâü'l-alîl*. thk. Muhammed Bedruddin. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1978.
- İbn Kemal b. eş-Şerif. *el-Musayere*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani. *Kutub ve resail ve fetâvâ İbn Teymiyye fi'l-akide (Fetâvâ)*. thk. Abdurrahman Muhammed Kasım en-Necdi. Riyad: Mektebetu İbn Teymiyye ,ts.
- İbn Teymiyye. *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*. nşr. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Muessesetü'l-Kurtuba, 1406/1986.

- İbn Teymiyye. *en-Nubuvvât*. Kahire: el-Matbatü's-Selefiyye 1386/1966.
- İbn Teymiyye. *Beyanu telbisi'l-Cehmiyye fi tesisi bide'ibimi'l-kelemiyye*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım. Mekke: Matbatü'l-Hüküme, 1392.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan b. Ahmed. *el-Muğnâ fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. nşr. Taha Hüseyin-İbrahim Medkûr. Kahire: ts.
- el-Mağribî, Ali Abdulfettah. *el-Fıraku'l-kelemiyyeti'l-İslamiyye*. Kahire: Mektebe Vehbe, 1986.
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV, 2002.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Öz, Ruhullah. "Fahreddîn er-Râzî'nin Tanrı Tasavvurunu Üzerine İnşa Ettiği Yedi Öncül", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/22 (2019), 232-249.
- Öz, Ruhullah. *Fahreddîn e-Râzî'nin Perspektifinden Antropomorfizm ve Tenzih*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Öz, Ruhullah, "Tevkîflik-Kıyâsîlik Bağlamında Molla Ahmed el-Cezerî'nin Esmâ Nazariyesi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/19 (2022), 161-185.
- er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mealimu Usûli'd-dîn*. Beyrut: ts.
- Subhâni, Cafer. *Bubusun fi'l-milel ve'n-nihal*. Kum: Lecne İdareti'l-Havze'l-İlmiyye bi Kum el-Mukaddese, 2. Basım, 1411/1990.
- eş-Şehrisrânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi, Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2. Basım, 1992/1413.
- eş-Şehrisrânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *Nihayetu'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*. thk. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- ez-Zehabî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-Uluvu li'l-Âliyi'l-Gaffâr*. thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdülmaksud. Riyad: Mektebe Advâü's-Selef, 1995.

## KUR'AN'IN ÖRF VE GELENEĞE YAKLAŞIMI

*The Qur'an's Approach to Customs and Tradition*

**Abdulkerim BİNGÖL**

Orcid.org/ 0000-0002-2476-2742 | akerimbingol@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arapça  
Anabilim Dalı  
Hakkari, Türkiye

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 29.11.2022

**Kabul Tarihi/ Accepted:** 23.12.2022

**Yayın Tarihi/ Published:** 31.12.2022

**Yayıncı/ Published by:** Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

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

**Atıf/Citation:** Bingöl, Abdulkerim. "Kur'an'ın Örf ve Geleneğe Yaklaşımı/The Qur'an's Approach to Customs and Tradition". Hakkari İlahiyat Dergisi/ Hakkari Journal of Theology 1 (Aralık, 2022): 75-99.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

## Kur'an'ın Örf ve Geleneğe Yaklaşımı

### Özet

Binyılların birikimi olan “örf, adet ve gelenek”, bütün medeniyetlerin teşekkülünde müspet veya menfi şekilde etkisi olan bir olgudur. Toplumların yaşam biçimini etkileyen, içtimaî hayatın değer yargılarının oluşmasında etkisi bulunan gelenekler, bir anda oluşmayıp süreç içerisinde beşer tarafından tecrübe edilerek tekamüle erer ve muteberlik raddesine ulaşır. Örfî kaide ve kuralların oluşumunda doğa, iklim, coğrafya, üretim ilişkileri, toplumsal ve ailevi bağlar, cinsiyet, sınıfsal farklılıklar, yönetim biçimi, çıkar ilişkisi veya çatışması gibi unsurların etkisi olduğu gibi bu süreçte inanç olgusunun da etkili olduğu inkâr edilemez bir gerçekliktir. Bahusus inanç-örf ilişkisinin düzeyi diğer unsurların ilişkisinden daha kuvvetli ve bu iki unsurun ilişkisi diğerlerine nazaran daha iç içedir. Semavî olsun beşerî olsun bütün inanç sistemlerinde örfün iz düşümüne rastlamak mümkündür. Öte taraftan konuya bir başka perspektiften yaklaşıldığında örfte de inancın etkisini görmek keza olağan bir vakiydir. Bu realiteye binaen denebilir ki, inanç sistemleri ile örfî birikimler arasında karşılıklı etkileşim söz konusudur. Bu manada inanç olgusu, örf ve adetlerin teşekkülünde etki ettiği gibi örfî müktesebat ve adetler de inancı şu ya da bu şekilde etkilemiştir. Semavî dinler ve mukaddes kitaplar; hitap ettiği toplumların dilini, kültürünü, yönetim şeklini ve sair ilişkilerini dikkat-i nazara aldığı gibi yılların birikimi olan adet, gelenek ve göreneklerini de itibara almıştır. Semavî kitaplar zincirinin son halkası Kur'an, ilk muhatap kitlesi olan Arap toplumunun şahsında kitlelerin örf ve adetlerini görmezden gelmeyip dikkate almıştır. Bu manada Kur'an; ilk temas ettiği toplum şahsında yerleşik adet ve gelenekler hakkında kimi vakit takrir eden, kimi vakit düzelten kimi vakit hüküm beyan etmeyen ve kimi vakit de şiddetle karşı çıkan bir tutuma sahip olmuştur. Buna göre Kur'an, bazı adet ve gelenekleri ipka ederken bazısını sakıncalı addedip ortadan kaldırmıştır. Kur'an'ın gelenek ve göreneklere yaklaşımı; örfe karşı kimi vakit negatif kimi vakit pozitif tutumu, daha açık bir ifade ile, bazı gelenekleri ortadan kaldırmaya çalışması bazısına dokunmaması hatta olumlu karşılması hikmete dayanan bir yaklaşım olup Kur'an'ın gelenek olgusunu toptancı bir şekilde ele almadığının bilakis meseleyi konu odaklı mülhaza edip değerlendirdiğinin göstergesidir.

**Anahtar kelimeler:** Örf, Gelenek, Değişim, Tutuculuk, Kureyş.

### The Qur'an's Approach to Customs and Traditions

#### Abstract

“Manners, customs and traditions”, which is the accumulation of millennia, is a phenomenon that has an effect in one way or another on the formation of all civilizations. Traditions, which affect the lifestyle of societies and have an impact on the formation of value judgments of social life, do not burst onto the scene, but evolve and reach the level of validity by being experienced by human beings in the process. It is an undeniable reality that factors such as nature, climate, geography, production relations, social and familial ties, gender, class differences, management style, relationship or conflict of interest have an impact on the formation of rules of manners, and the phenomenon of belief is also effective in this process. In particular, the level of the relationship between manners and belief is perhaps stronger than the relationship of other elements, and the relationship of these two elements is more intertwined than the others. It is possible to find the projection of custom in all belief systems, whether celestial or human. On the other hand, when the subject is approached from another perspective, it is also a normal phenomenon to see the effect of belief in manners. Based on this reality, it can be said that there is a mutual interaction between belief systems and knowledge of manners. In this sense, the phenomenon of belief has an effect on the formation of customs and traditions, as well as customs and traditions have affected belief in one way or another. Abrahamic religions and sacred books have taken into account the language, culture, management style and other relations of the societies to which they address, as well as the manners, customs and traditions that have accumulated over the years. The Qur'an, the last link in the chain of heavenly books, did not ignore the customs and traditions of the masses in the Arab society, which was its first interlocutor. Therefore, the

Qur'an had an attitude that sometimes approves, sometimes corrects, sometimes does not declare and sometimes strongly opposes the established customs and traditions in the society it first contacted. Accordingly, while some customs and traditions were preserved in the Qur'an, others were found to be objectionable and were abrogated. The Qur'an's approach to traditions and customs, its sometimes negative and sometimes positive attitude towards custom, more precisely, its attempt to abolish some traditions, leaving some untouched, and even welcoming some positively, is a wisdom-based approach and an indication that the Qur'an does not deal with the phenomenon of tradition in a totalistic manner, but rather deals with and evaluates the issue in a subject-oriented manner.

**Keywords:** Custom, Tradition, Change, Conservatism, Quraysh.

## Giriş

İnsanlık ailesi, toplumsallaşma sürecinde gerek bireyin birey ile gerekse toplum ile ilişkilerini düzenleyen birtakım kaideler belirlemiştir. Bu kaidelerin teşekkülünde beşerî ve ilahî birçok unsurun etkisi vardır. Süreç içerisinde bu kurallar uyulması zorunlu olan ve süreklileşen bir form kazanmıştır. Zamanla, toplumsal ilişkileri zedeleyen yeni durumların ortaya çıkması, mevcut kurallarda deformasyonun meydana gelmesi, farklı etkenler ile fert ve toplumun yaşamını kötüleştiren kaidelerin benimsenmesi veya bu ilişkileri daha da iyileştirme ihtiyacının hasıl olması nedeniyle kimi müdahaleler söz konusu olabilmektedir. Söz konusu müdahalelerin bir kısmı yine insan eliyle gerçekleşirken bir kısmı da ilahî tasarruf ile gerçekleşmiştir. Bu manada peygamberler vasıtasıyla insanlığa gönderilen kutsal metin ve kitaplar, demin dile getirilen hususlarda toplumsal düzeni kendi ilkeleri doğrultusunda zapturapt altına almak için kimi müdahalelerde bulunmuştur. Bu süreçte kutsal kitaplar, kimi vakit kurulu düzenin bir ilkesini reforma etmiştir kimi vakit tamamen ortadan kaldırmıştır kimi vakit ise ilgili bir ilkeyi olduğu gibi muhafaza etmiştir.

Kutsal metinlerin sonuncusu olan Kur'an'ın inmeye başladığı Mekke döneminde ilk temas ettiği Mekke toplumsal yapısının, aynı şekilde devamında hitap etmeye devam ettiği Medine toplumsal yapısının bağlı olduğu bir düzen var idi. Aralarında farklar olmakla beraber neredeyse bütün Arap yarımadası, yüzyıllardan beri biriken örf ve adetlere sahip idi. Çoğunluğu atalardan gelen ve her birisinin kendisine göre kat ettiği aşamaları olan bu örf ve adetlerin bir kısmı itikadî, ahlakî ve içtimaî yönden arızalar barındırdığı bir kısmı da bu noktalarda daha mazbut bir forma sahip olduğu değerlendirilmektedir. Bundan ötürü olacak ki Kur'an, içtimaî bir yapı oluşturmaya çabalarken birçok alanda büyük yenilikler getirmekle beraber yerleşik adetler ve örf konusunda geçmişin üzerine tamamıyla sünger çekmemiştir. Muhatap toplumun kültürel birikimini oluşturan unsurlardan olan örfün bazı ritüellerini ortadan kaldırırken bazısına dokunmamıştır.

Yaşamın her alanıyla ilgili olan; inanç esaslarından ahlakî prensiplere, yönetim süreçlerinden toplumsal ilişki kurallarına, aile nizamından bireyin zihin dünyasının faaliyetlerine, canlıların hukukundan çevre yasalarına kadar insan hayatını ilgilendiren konularda genel bir çerçeve çizen ve bu doğrultuda maddî ve manevî kurallar manzumesi ortaya koyan Kur'an, inanan kitlenin fert ve

toplum hayatını kendi prensipleri doğrultusunda inşa etmek ve bu hal üzere zapturapt altına almak istemiştir. Bu minvalde Kur'an, ilk temas ettiği kitle olan Arap yarımadasındaki toplumun ve devamında İslam'ın girdiği topraklardaki kitlenin inancını, ahlakını, dünya görüşünü, perspektifini vs. temelden değiştirmiş ya da reforme etmiştir.

Bu ve benzeri sebeplerden dolayı olacak ki muhatap unsurlar, evveleminde Kur'an'ın ilkelerine büyük bir şüphe ile yaklaşmış ve var olanı koruma refleksiyle geçmişe sarılmıştır. Kur'an ise demin de belirtildiği gibi muazzam değişim ve dönüşüm ortaya koymakla beraber geçmişin izlerini tamamen yok etmek veya hayatı sıfır noktasından başlatmak tutumuna sahip olmamıştır. Aksine olaya ve olguya odaklı olarak niteliğine göre toplumsal sabitelerin bir kısmını ortadan kaldırarak, bir kısmını ıslah ederek yeni bir hayatı kurmaya çabalamıştır.

Bu noktada Kur'an'ın örfe yaklaşımının kodlarını tespit etmek, kabul ve ret ölçülerini ortaya koymak, Kur'an'ın sunduğu alternatifi öğrenmek muhatap kitle açısından mühimdir. Kur'an'ın örf olarak nitelendirilebilen olguya kabul veya reddedici yaklaşımının hikmetinin ne olduğu ve bundan ne gibi hükümler çıkarılması gerektiği hususu keza önemlidir. Bundan ötürü örfe müteallik olan ayetlerin ortaya koyduğu yargıyı irdelemek, müspet ve menfi tutuma göre ilgili ayetleri tasnif etmek, bu ayetlerin konu ettiği örfün niteliğini çözümlenmek suretiyle Kur'an'ın bu meseleye dair konumunu tespit etmek ve Kur'an'ın bazı adetleri tenkit bazısını tasdik etmesinin hikmetinin açığa kavuşturulması önemlidir. Zira Kur'an eksenli şekillenen daha doğru bir ifade ile Kur'an'ın şekillendirdiği toplumsal yapılar, kendi yerel kültürlerinin oluşmasında tesiri bulunan örf ve adetlere karşı tutumlarının nasıl olması gerektiği hususu açığa kavuşturulması gereken bir durumdur. Örfi kaideleri, bir bütün olarak kabul mü yoksa ret mi etmelidir? Ya da bir kısmını kabul bir kısmını ret mi etmelidir? Bu durumda hangi niteliğe sahip olanını makbul, hangisini gayri makbul saymalıdır? Bütün bu soruların cevapları ancak Kur'an'dan alınabilir.

## 1. Örf ve Gelenek

Toplumların teşekkülünde önemli bir misyona sahip olan ve toplumsal ilişkileri dizayn etmesi özelliğiyle bir anlamda toplumun manevî şahsiyetini var eden geleneksel kültürler, tabular, efsaneler, alışkanlıklar ve bağlılıklar vardır. Zamanla kutsallık atfedilerek veya değer yargısı formu verilerek yüceltilen bu olgular; toplumlar nezdinde geçmişten gelen, yaşanan çağa anlam katan ve geleceğe dair tasavvur oluşturan birer mit haline gelir. Kuşaktan kuşağa aktarılmak suretiyle istemrar sağlayan ve bu yönüyle gelenek formu kazanan söz konusu olgu, maziye ana taşıyan ve gelecek

kuşaklara aktaran devridaim mekanizması görevini yerine getirir. Bu sürekliliği sağlayan en önemli husus, her bir neslin hiç tanımadığı önceki nesillerin icraatlarının doğru olduğuna dair inançtır.<sup>1</sup>

İnanç, geçmişe bağlılık vs. hususlar üzerinde kendisini inşa eden gelenek, her zaman ve her zeminde kendisini kamil ve eksiksiz olarak tanımlar. Bu açıdan ortaya atılan yeni fikir veya husule gelen yeni olgular geleneksel anlayış tarafından hoş karşılanmaz ve reddedilir. Kadim ataların bilemediği ve gelecek kuşaklara aktarmadığı bir fikir veya adet güvensiz ya da tehlikeli sayılır. Çünkü her yeni, zımnen gelenekte bir eksiklik var olduğuna işaret eder. Bu ise ona kutsallık atfeden toplumlar için kesinlikle atalara ihanetle eşdeğer ve kabul edilemez bir şeydir.<sup>2</sup>

Sosyal yaşamın düzenlenmesinde ve bireylerin hayat tarzının tecessüm etmesinde alışkanlıkların önemli bir rolü vardır. Etkileşim yoluyla insan türü, aynı durumlarda aynı şekilde davranır ve bu davranışlar tipik reaksiyonlar olarak zamanla alışkanlık karakterini kazanır. Bu durum, birey ve toplulukları her bir olay karşısında davranışını belirlemek üzere yeniden seçim yapmak ve karar vermek külfetinden kurtardığı için hayatı kolaylaştıran bir misyona sahiptir.<sup>3</sup>

Geçmiş ile an arasında bağlantı görevini haiz olan, fert ve toplum hayatını etkin bir biçimde şekillendiren örfün, ayrıca kendi hukukunu oluşturmasına ve kimi durumda bazı hukuki sonuçlar doğuruyor olmasına rağmen konvansiyonel olma özelliğiyle hukuk normlarından ayrılır. Örf, yürürlük kazanırken kendisine tabi olanların rızası söz konusu olduğu halde hukukun yürürlüğü tabilerinin rıza göstermesine bağlı değildir. Hakeza örfi normlar, bağlayıcılığı kesin olmayan kuralları ifade ederken hukuk normları bağlayıcı ve kesin kuralları ifade eder.<sup>4</sup>

Toplumsal hayatın şekillenmesinde etkili olmasından mütevellit olarak örf ve adetler kimi durumda İslam hukukunun referans kaynaklarından birisi olur. Zira ortak akıl tarafından kabul edilen ve bilinçli bir şekilde toplum tarafından süreklilik kazandırılan<sup>5</sup> ve böylece gelenek formuna kavuşan örfi kurallar İslam hukukunun kaidelerini belirlemede muteber kaynaklardan birisi kabul edilir.

### 1.1. Kavramsal Çerçeve

Sözlükte iyi olan, yadırganmayan, makul karşılanan, art arda gelen şey anlamlarında Arapçada urf kelimesinin Türkçedeki söylenişi olan örf; bir şeyi ve onun ortaya çıkardığı eseri

<sup>1</sup> İbrahim Yıldız, “Kur’ân-ı Kerim’de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/ 26, (2015), 178-179.

<sup>2</sup> Yıldız, “Kur’ân-ı Kerim’de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi”, 198-199.

<sup>3</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/87.

<sup>4</sup> Dönmez, “Örf”, 87.

<sup>5</sup> Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf fi Binai Ba'di'l-Ahkâm ale'l-Urf*, Mecmuatu'r-Resail, yy.: ts. 2/ 114; Ahmed Fehmi Ebû Sunne, *el-Urf ve'l-Ade fi Re'yi'l-Fukaha*, (Kahire: Matbaatu'l-Ezher, 1947), 8.

üzerinde derinlemesine düşünerek kavrama, idrak etme anlamına gelmektedir. Bu kökten türeyen maruf kelimesi, güzelliği akıl veya dinî kaynaklar aracılığıyla bilinen her türlü fiil anlamına gelmektedir.<sup>6</sup>

Örf, birçok fıkhi kuralın tespit edilmesinde kendisine atıfta bulunulan belli nitelikteki sosyal olguları ve özel gayret gösterilerek yerleşik alışkanlık haline getirilen adetleri ifade eder. Bu yönüyle ‘özel bir çaba harcamaksızın bir işi alışkanlık haline gelinceye kadar tekrar etmek’ anlamındaki gelenek, adet ve Arapça karşılığı bir hadis terimi olarak literatüre giren anane olan olgudan farklılık arz etmektedir. Günlük kullanımda her ne kadar örf ve adet kelimeleri yaygın olarak aynı manada kullanılıyor olsa da ikisi arasında hem mahiyet hem teşekkül noktasında hem de doğurduğu sonuçlar itibarıyla fark vardır.<sup>7</sup> Zira mahiyet hususuyla adet ya da gelenek her türlü bilgiyi, birikimi, kuşaktan kuşağa aktarılan kültürel değeri ve bu değerler etrafında oluşan davranışları ifade ederken<sup>8</sup> örfle kastedilen ise ilgili birikimden yalnızca makbul ve makul olanıdır.<sup>9</sup> Keza örfi kaidelerin oluşmasında hususi çaba gerekli iken adette böyle bir gereklilik yoktur. İslam fikhında örfün doğuracağı kaideler varken adetin böylesi bir etkisi bulunmamaktadır.

Örf kelimesi ile birlikte çokça kullanılan ve mahiyet bakımından neredeyse örf ile aynı şeyi ifade eden “gelenek” kavramı, bir toplumun tarihten devraldığı, getirdiği düşünce (dünya görüşü, doktrin, ideoloji), davranış kalıpları ve kurumların toplamını ifade eden bir cins isim (kavram)dir. Tarihte ve günümüzde birden çok gelenek vardır.<sup>10</sup> Dayandığı referansa göre geleneğin bir kısmının olumlu bir kısmının olumsuz olarak nitelendirilmek mümkündür. Buna göre sahih gelenek, dayanağı müspet olan gelenektir. Gayrisahih gelenek ise içerik ve dayanak olarak olumsuz forma sahip olmaktadır. Buna binaen geleneği konu odaklı ele alıp onu sahih ve gayrisahih olarak niteleyebilmek ve buna göre bir kısmını kabul bir kısmını reddetmek doğru bir tutum iken doğru bir yaklaşım tarih boyunca toplumun bazı kesimlerince geleneğin tamamının meşru görülmesinin nedeni geçmişte olanı mutlak doğru kabul etmektir.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadr, 1993), 9/238-240; Mustafa, Günay, “Örfün Tanımı, Delil Oluşu ve İmam Ebû Hanife'nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/32, (Temmuz–Aralık 2014), 27; Dönmez, “Örf”, 87.

<sup>7</sup> Dönmez, “Örf”, 87; Yıldız, “Kur’ân-ı Kerîm’de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi”, 177-178; Mehmet Vural, “İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik - Seyyid Hüseyin Nasr'ın Gelenek Anlayışı”, *İslâmîyât*, 10/3, (2007), 54.

<sup>8</sup> Adam, Baki, “Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 6/1, (1992), 45.

<sup>9</sup> Günay, “Örfün Tanımı, Delil Oluşu ve İmam Ebû Hanife'nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi”, 29-30.

<sup>10</sup> İlhamî Güler, “Tarih ve Tarih-Dışı Arasında Gelenek”, *Kelam Araştırmaları*, 3/2 (2005), 45.

<sup>11</sup> Fatih Özkan, “Din ve Gelenek”, *Diyanet Aylık Dergisi* 240, (Aralık 2010), 6-7.



## 2. Kur'an'ın Örf ve Geleneğe Yaklaşımı

Kur'an, muhataplarından kendi geçmişlerini tamamen yok saymayı veya geçmişe ait bütün değerler ile külliye bağını koparmayı önermez.<sup>12</sup> Zira Kur'an'ın inşa etmeye çalıştığı değerler sisteminin tamamının Kur'an'la başlaması söz konusu olmadığı gibi ortadan kaldırmaya gayret ettiği kötülüklerin tamamının da Kur'an'ın nüzülü döneminde ortaya çıkmamıştır. Kur'anî prensipler, Hz. Adem'den (a.s.) beri bir silsile ile tekamüle vararak şekillendiği<sup>13</sup> gibi söz konusu bu ilkelere karşı duran mekanizma da geçmişten beri varlığını sürdürerek karşı koyuşunu ortaya koymuştur. Bu noktada hak-batıl mücadelesi tarih boyunca devam edegelmiştir. Kur'an, bu mücadeleyi yok saymadığı gibi bundan çokça örnekler vermiştir.<sup>14</sup> “Onlara, “Allah'ın indirdiğine uyun” denildiğinde, “Hayır, atalarımızdan gördüğümüze uyarız” dediler. Ya atalarının akli bir şeye ermemiş, doğru yolu bulamamışlarsa!”<sup>15</sup> “Andolsun biz Mûsâ'ya kitabı verdik. Ondan sonra da ardarda peygamberler gönderdik. Meryem Oğlu İsa'ya da açık kanıtlar verdik ve onu Râhulkudüs ile destekledik. Ama ne zaman size bir peygamber nefislerinizin hoşlanmadığı bir şey getirdiyse büyüklendiniz, kimini yalanladınız, kimini de öldürdünüz, doğru değil mi?”<sup>16</sup> “Allah tarafından kendilerine, yanlarında bulunamı (Tevrat) tasdik edici bir elçi gelince...”<sup>17</sup> “Allah size bilmediklerinizi açıklamak ve sizi, sizden öncekilerin yollarına iletmek, günahlarınızı bağışlamak istiyor.”<sup>18</sup> Kur'an, geçmişten bolca örnek vermek yanında kendisinden önceki dinleri “İslam” olarak isimlendirmek<sup>19</sup> suretiyle geçmiş ile kurulan bağın kuvvetine vurgu yapmıştır. “Kuşkusuz Allah katında din İslâm'dır.”<sup>20</sup>

İslam dini ve Kur'an, ilk muhatap olan toplumun inanç, örf ve adetlerinin bazılarını kaldırmıştır, bazılarını da hiç dokunmamış ve olduğu hal üzere bırakıp öylece İslamî kültürün içine girmesine olanak sağlamıştır. İslam'ın ipka ettiği örf ve geleneklerin bir kısmı geçmiş peygamberlerin mirası iken bir kısmı böyle değildir.<sup>21</sup> Örneğin Kur'an, Yahudi inancında bulunan insanların birbirine eşit olduğu, her bireyin hayat hakkına sahip bulunduğu ve bundan ötürü kan diyetinin herkese müsavî uygulanması gerektiği” yönündeki ilkeyi aynen benimsenmiş ve bu kuralı Müslümanlar için uyulması lazım gelen bir ilke olarak ortaya koymuştur.<sup>22</sup> “Cana can, göze göz, buruna

<sup>12</sup> Özkan, “Din ve Gelenek”, 8.

<sup>13</sup> Mehmet Tözluyurt, “Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi”, *Bilimname* 26/1, (2014), 141.

<sup>14</sup> Hülya Alper, “Atalar Geleneğine Karşı Tevhit Geleneği”, *Diyanet Aylık Dergisi* 240, (Aralık 2010), 10.

<sup>15</sup> Bakara, 2/170.

<sup>16</sup> Bakara, 2/87.

<sup>17</sup> Bakara, 2/101.

<sup>18</sup> Nisâ, 4/26.

<sup>19</sup> M. Selim Arık, “Örf Âdet Olarak Gelenek ve Din”, *Diyanet Aylık Dergisi* 240 (Aralık 2010), 18.

<sup>20</sup> Âl-i İmrân, 3/19.

<sup>21</sup> Muhammet Hamidullah, “İslam Hukuku'nda Örf ve Âdet”. Çev. Zahit Aksu, Yayına Haz. Ali Duman, *Hikmet Yurdu* 1/2 (Temmuz-Aralık-2008), 157.

<sup>22</sup> Tözluyurt, “Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi”, 151.

*burun, kulağa kulak, dişe diş... Yaralamalarda da kisas vardır.*<sup>23</sup> Buna karşın geçmiş ümmetlere ait ya da Arapların atalarından kalma birçok inanç ritüeli, yerleşik adet ve geleneği ortadan kaldırmıştır.

Konuyu Mekke veya Kureyş özelinde ele aldığımızda tablonun aynı şekilde olduğu görülecektir. Buna binaen Kur'an'ın, Mekke veya daha geniş bir şekilde Arap toplumunun kültürel birikimini, ilgili müktebatın mahiyetine ve niteliğine yönelmek suretiyle bir tutum belirlemiştir. Bunu dört kategoride değerlendirmek mümkündür.

## 2.1. Geleneğin İpka Edilmesi

İslam, Mekkelilerin ata kültüründen miras kalan örf ve teamüllerinden bir kısmını benimsemiştir. Kur'an; Mekke toplumunun, temel insani ihtiyaçları gidermek üzere sarf ettiği çabaları ve bu kapsamda sürdürdükleri ticari seferleri övmüş; gerek antlaşmalar gerekse Kabe hizmetlerini yürütmenin vermiş olduğu itibar sayesinde emniyet içerisinde kışın Yemen'e ve Habeşistan'a, yazın Şam bölgesine ticari amaçlı yaptıkları bu ticari seferleri Allah'ın (c.c.) lütfu olarak görülmesini emretmiştir:<sup>24</sup> *'Kureyş'in güvenliğini, onların kış ve yaz yolculuklarında güvenliğini sağlamak için (Allah lutuflarında bulundu).*<sup>25</sup> Cahiliye döneminin olağan ticari faaliyetinin Kur'an tarafından övgü konusu yapılması aslında Kur'an'ın geçmişe dair tutumunu ortaya koymasından önemlidir. Zira mevzubahis vakıada sembolik olarak da olsa yerleşik kültüre onaylayıcı bir yaklaşım söz konusudur.

Kur'an'ın ipka ettiği ve kültürel değerlere matuf olarak yorumlanabilen başka bir konu kıblenin tahvili meselesidir. Müslümanlar İslam'ın ilk yıllarında Kudüs'e yönelerek namaz kılarlardı. Hem Hz. Muhammed (s.a.s.) hem de alışkanlıklarını tersyüz ettiği için Müslümanlar, kıblenin Mescid-i Aksa'dan Kabe'ye tahvil edilmesini arzuluyorlardı.<sup>26</sup> Allah, Hz. Muhammed'in dileğini kabul ederek Kabe'yi kible yapmıştır. *"(Ey Muhammed!) Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu (vahiy beklediğini) görüyoruz. (Merak etme) elbette seni, hoşnut olacağın kibleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir."*<sup>27</sup> Böylece Kur'an, Hz. İbrahim'den beri inananların kiblegahı olan, aynı şekilde Mekke ve civarında yaşayan insanlar tarafından manevi değer biçilen Kabe'nin tekrar kible yapmak suretiyle kökü kutsal metinlere dayanan bir geleneğe sembolik de olsa bir atıf yapmıştır

<sup>23</sup> Mâide, 5/45.

<sup>24</sup> Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atiyye el-Endulusî, *el-Muharreru'l-Veçîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz* (Duha: Dâru'l-Hayr, 2007), 8/ 693; Casim Avcı, "Kureyş (Benî Kureyş)" (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/443.

<sup>25</sup> Kureyş, 106/1-2.

<sup>26</sup> Muhammed Abduh - Muhammed Reşid Rıdâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm - Tefsîru'l-Menâr* (Mısır: Dâru'l-Menâr, 1948), 2/379-380.

<sup>27</sup> Bakara, 2/143.

Kur'an tarafından geleneğe değer verildiğini sembolik anlamda ortaya koyan bu iki spesifik olay dışında daha belirgin ve mahiyete dönük olan örnekler vardır. Kur'an'ın yerleşik kültürel birikime başka bir ifade ile toplumda kök salmış kimi örfî kurallara onaylayıcı yaklaşımını farklı alanlarda görmek mümkündür. İslam'ın ipka ettiği geleneklerin veya örfî kuralların bir kısmı medeni hukuk ya da ceza hukuku kapsamında olup kökü geçmiş peygamberlerden miras kalan uygulamalara dayanmamaktadır. Böylelikle denebilir ki Kur'an'ın dokunmayarak yerinde bıraktığı adetlerin bir kısmı kutsal metinlere dayanması söz konusu değildir. Mesela kan parası (diyet) miktarının yüz deve olması Abdulmuttalib zamanında uygulanan örfün İslam tarafından benimsenmesi ile kural haline gelmiştir. Kan diyetinin aslı her ne kadar farklı din ve hukuk sistemlerinde mevcut olan bir hukuki uygulama olsa da Kur'an, bunun miktar ve niteliğini örfe tevzi etmiştir. Hz. Muhammed, cahiliye döneminde belirlenmiş olan miktarı esas alarak bir sınır belirlemiştir. Bu kaidenin kaynağı önceki peygamberlerin uygulaması olmayıp Mekke toplumunun çok da eskiye dayanmayan bir örfî icraatına dayanmaktadır.<sup>28</sup> *“Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir.”*<sup>29</sup>

Kur'an'ın yerinde bıraktığı veya onayladığı Mekke ve civarının kültürel değerlerinden birisi olan Mekke şehrinin dokunulmazlığı hakkındaki gelenektir. Merkezinde Kabe'nin bulunduğu Mekke, kutsal bir mabedi barındırdığı için İslam'dan önce de o civarlarda yaşayan kitleler tarafından kutsal bir yerleşim yeri olarak görülür ve bunu ifade etmek üzere haram tabiri kullanılırdı. Buna binaen Kabe ve civarı İslam gelmeden önce bile toplum tarafından dokunulmaz alan sayılmaktaydı. Bu kapsamda ilgili bölgede yaşayan, her ne sebeple olursa olsun burada bulunan veya buraya sığınan kimseler mutlak anlamda emniyet içerisinde olup kendilerine dokunulmazdı. Kur'an, bu uygulamayı benimsemiş; Mekke ve etrafında kan dökülmesini yasaklamak suretiyle bu geleneği küçük bir farkla muhafaza etmiştir. Nitekim cahiliye döneminde mutlak ve kapsamlı olan dokunulmazlık İslam tarafından, saldırıya karşı savunma yapmayı ve hukuki ceza alan kişilerin infazdan kaçıp Kabe'ye

<sup>28</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 3/269-277; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ali Ebû Hayyan el-Endulusî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Mûhît* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 2/12-18; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkanî, *Fethu'l-Kadîr*, (yy.: 1994), 1/325; Hamidullah, “İslam Hukuku'nda Örf ve Adet”, 159-160; Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/474.

<sup>29</sup> Bakara, 2/178.

sığınması durumları müstesna tutularak ilgili dokunulmazlık aynen muhafaza edilmiştir.<sup>30</sup> *Oraya giren emniyette olur.*<sup>31</sup>

Mekke'nin dokunulmazlığı ve haremligi konusunda cahiliye döneminden var olan ve Kur'an tarafından kısmen değiştirilen kurallardan birisi de Kabe'nin tavaf edilmesi hususunda inanç merkezli bir kısıtlamanın getirilmiş olmasıdır. Nitekim cahiliye devrinde Kabe'yi tavaf etme hususunda herhangi belirgin bir kısıtlama yoktu. Hicretin 9. yılına kadar Mekke'nin müşriklerin riyasetinde bulunduğu dönemlerde Müslümanlar ile müşrikler aynı ortamda ama farklı gruplar halinde hac görevini ifa ederlerdi.<sup>32</sup> Mekke'nin Müslümanların hakimiyetine girdikten bir süre sonra Kur'an, müşriklerin Kabe'yi ziyaret etmelerini yasakladı.<sup>33</sup> Kur'an'ın, muvahhit toplum ile müşrik toplum arasında çizdiği kalın hattın bir tezahürü olarak iki farklı kutbun arasındaki uzaklığı belirgin hale getirmek amacıyla matuf olan bu yasaklama<sup>34</sup>, cahiliye dönemindeki Kabe haremligi kapsamını müşrikler aleyhine değiştirmiştir. *Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size -dilerse- kendi lutfuyla bolluk verir. Allah bilmekte, hikmetle yönetmektedir.*<sup>35</sup> Böylece Kur'an, cahiliye döneminde olduğu gibi Kabe'nin dokunulmaz olması özelliğini - müşrikler açısından kapsamını daraltarak - muhafaza etmiştir.

Mekke ve civarında cahiliye döneminin ibadet ritüellerinin en önemlisi Kabe etrafında yapılan ayinlerdir. Geçmiş Hz. İbrahim'e (a.s.) hatta kimi görüşe göre Hz. Adem'e kadar giden Kabe'nin ibadetgah olması hususu Kur'an'ın nazil olmaya başladığı döneme kadar devam ettiği ve Mekkelilerin buna özel önem atfettikleri malumdur. Bu kapsamda cahiliye döneminde Kabe tavaf edilir, Hacerulesved'e dokunulur, Safa ve Merve arasında sa'y yapılır ve telbiye getirilirdi.<sup>36</sup> Geçmiş mukaddes kitaplara ve önceki peygamberlerin uygulamasına dayanan bu kutsal tören, Kur'an tarafından şirk içeren hususlar arındırıldıktan devam ettirilmiştir. *"Safâ ile Merve Allah'ın nişânelerindedir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde*

<sup>30</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Maturidî es-Semerkindî, *Te'vîlatu'l-Kur'an* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/262-263; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekir el-Kurtubî, *el-Câmiu li Abkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2006), 5/206-214; Tözluyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi", 151.

<sup>31</sup> Âl-i İmrân, 3/97.

<sup>32</sup> Ebû Cafer Muhammed İbn Habîb el-Haşimî, *el-Muhabber*, Çev. Adem Apak-İsmail Güler (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 31,106.

<sup>33</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vahidî en-Nisâbü'rî, *el-Vesît fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/488; Carullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvili fi Vucûbi't-Te'vîl* (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998), 3/30-31; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 10/159-161.

<sup>34</sup> Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003), 3/1618-1619.

<sup>35</sup> Tevbe, 9/28.

<sup>36</sup> Haşimî, *el-Muhabber*, 224: Sadettin Ünal, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/15,

*kendisi için bir günah yoktur.*<sup>37</sup> Yine hac ibadeti ve Kabe'nin kutsallığı kapsamında cahiliye döneminde hac yapanların bir kısmı Arafat'ta vakfe ritüelini yerine getirirken Kureyşliler Arafat'ta vakfe yapmayı Müzdelife'den ayırmazlardı. Kusah b. Kilab, Arafat vakfesine duranların Mekke'ye dönüş yolunu bulabilsin diye ateş yaktırmak için bir yer inşa etti. Kur'an, burasını ibadetgah ve vakfe yeri yaptı.<sup>38</sup> “*Arafat'tan ayrılarak (sel gibi Müzdelife'ye) akın ettiğimizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin.*”<sup>39</sup>

Kur'an'ın devam ettirdiği bu gelenekler, aslında Araplara ya da Kureyşlilere mahsus bir gelenek olmadığı gibi Arapların veya Mekke ehlinin insanlığın kültürel hazinesine kazandırdığı bir ritüel de değildir. Aksine bu uygulama, geçmişte kutsal kitaplara ve önceki peygamberlerin icraatına dayanan ve farklı toplum ve milletler tarafından benimsenen dinî mülahaza ile icra edilen ibadet şekilleridir. Kureyş, bunu kısmen değiştirerek kendilerine göre bir ritüel haline getirmişlerdir.<sup>40</sup> Kur'an, Kabe ve çevresinin ibadetgah ve dokunulmaz olması hususunda diğer dinlerden gelen mirası korumuştur. Buna ilaveten Mekke toplumu tarafından yapılan kısmi düzenlemeleri de dikkate almış; esas olarak önceki peygamberlerin icraatını dikkate almakla beraber Kureyş geleneğini de yok saymamıştır. Hatta burada dikkat edilmesi gereken bir husus da şudur: Safa ve Merve tepelerinde cahiliye döneminde putların bulunması ve sa'y esnasında geçmişte bunların yüceltilmesi nedeniyle bazı müminlerin sa'y hususunda tereddüt etmelerine neden olmuştur.<sup>41</sup> Kur'an, şirk illetini ortadan kaldırmak şartıyla geleneği devam etmekte sakınca olmadığını beyan etmiştir.

Kur'an'ın aynen muhafaza ettiği geleneklerden birisi suçun şahsiliği ilkesidir. İslam öncesinde meri hukuk ilkelerinden birisi olan suçun şahsiliği prensibi Kur'an tarafından makbul görülmüş ve cezalarda buna uygun hukuki düzenlemeler yapılmıştır.<sup>42</sup> “*Herkesin yaptığıının sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez.*”<sup>43</sup> ayeti, İslam aleminin usulcülere tarafından suçun şahsiliğinin delillerinden sayılmıştır. Buna uygun olarak İslam dini, ceza müessesesini suçun şahsiliği ilkesine göre belirlemiştir. Bundan sadece iki istisna vardır; ölüm diyetinin bazı durumlarda suçlu kişinin ailesine de yüklenmesi ve savaşta esir alınan müşriklerin çocuklarına da - öldürülme dışında - esir muamelesinin yapılmasıdır.<sup>44</sup>

<sup>37</sup> Bakara, 2/158.

<sup>38</sup> Haşimî, *el-Muhabber*, 179-180; Ebû'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zadu'l-Mesir fi'l-İlmî't-Tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1984), 2/213-214.

<sup>39</sup> Bakara, 2/198.

<sup>40</sup> Dursun Ali Şeker, “Müzdelife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/236.

<sup>41</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vahidî en-Nisâbü'rî, *el-Vesîtü fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 1/242-243; Muhammed Ebû Zehre, *Zebretü't-Tefsîr* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.) 477.

<sup>42</sup> Tözluyurt, “Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi”, 151.

<sup>43</sup> En'âm, 6/164;

<sup>44</sup> Ebû'l-Hasen Şemsulislam İmaduddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Kiya el-Herrâsî et-Taberî, *Abkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 3/130; Muhammed Cemaluddîn el-Kâsimî, *Mebasinu't-Te'vîl* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957), 2/2596.

Suçun şahsiliği ilkesi dinî ya da beşerî birçok hukuk sisteminde yer alan ve bir yönüyle evrensel olan bir kuraldır. Arabistan yarımadasına ne zaman ve ne şekilde geldiği belli olmayan bu ilke, hukuki normlara uygun, ahlakî ve insani mahiyete sahip bir kuraldır. Kur'an, evrensel bir forma haiz olan bu ilkeyi sırf cahiliye adetidir diye reddetmemiş ve hukuk sistemini ona göre belirlemiştir.

Kur'an'ın muhafaza ettiği hukuki geleneklerden birisi de hırsızlık suçunun had cezası olan el kesmedir. Farklı inanç ve hukuk sistemlerinde suç sayılan ve müeyyide olarak mal iadesinden ölüm cezasına kadar geniş bir yelpazede türlü şekillerde cezalandırılan hırsızlığın, Arap yarımadasındaki cezası el kesme olarak belirlenmiştir. Hırsızlığın cezasının caydırıcılığı üst seviyede olan el kesmesi olması Tevrat ve İncil'e dayanmayıp Mekke toplumu açısından geçmişi çok da eskiye gitmeyen bir uygulamadır. Kureyş tarafından uygulandığı bilinen bu cezalandırma yönteminin ilk uygulayan kişinin Abdumuttalip veya Velid b. Muğire olduğu yönünde rivayetler vardır.<sup>45</sup> Kur'an, bu şekilde yapılan cezalandırma yöntemini uygun bulmuştur. *"Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin."*<sup>46</sup>

İslam'ın teminat altına aldığı unsurlardan olan mal güvenliğine dönük bir ihlal olan hırsızlık eylemi farklı dinî ve beşerî sistemlerce suç sayıldığı gibi ona çeşitli ağırlıklarda caydırıcı cezalar öngörülmüştür. Kur'an'ın hırsızlık cezası olarak elin kesilmesini emretmesi İncil'e dayanmayan bir cezayı tasvip etmesi, tasvip edilen bu cezanın aynısının Mekke toplumunun geçmişinde bulunuyor olması geleneğin devam ettirilmesi olarak anlaşılabilir.

Bu arada şunu da ifade etmekte yarar vardır. Bu konuda kimi yazarın, Kur'an'ın el kesilmesi hususundaki ifadesinin fiziki olarak elin kesilmesini değil mecazî olarak hırsızlığın türlü yöntemlerle engellenmesi şeklinde anlaşılması gerektiği yönündeki açıklamalarının aksine ilgili ifadenin hakiki manada elin kesilmesini emrettiği noktasında tefsirci, fıkıhçı ve bilimum mezheplerin ve geleneğin ittifakı vardır.<sup>47</sup>

## 2.2. Benzer Alternatif Oluşturma

Kur'an, cahiliye döneminde uygulanan ritüellerden bazısını tevhit inancına uygun olacak biçimde ıslah ederek ve barındırdığı kötülüklerden arındırarak İslamî bir emir olarak Müslümanlara farz kılmıştır. Örneğin cahiliye döneminde hac ibadetinin bitmesi ardından Arapların Mina'da

<sup>45</sup> Haşimî, *el-Muhabber*, 233; Ebûbekir Ahmed b. Ali el-Cessas, *Abkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1996), 4/66; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Maverdî, *Tefsîru'l-Maverdî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 2/35; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekir el-Kurtubî, *el-Câmiu li Abkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2006), 7/449; Abdüh - Rıdâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm - Tefsîru'l-Menâr*, 6/379-380; Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/384-385.

<sup>46</sup> Mâide, 5/38.

<sup>47</sup> Hüseyin Atay, "Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", *AÜİFD* 43/2 (2002), 1-18; Savaş Kocabaş, "Hırsızlık Âyetinde 'El Kesme'nin 'Güç Kesme ve Engelleme' Şeklindeki Modern Yorumun Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 215-252.

toplanıp atalarını ve geçmişte yaşanan önemli günlerini bolca anmaları hususunu ortadan kaldıran Kur'an, bunun yerine Müslümanlardan hac ibadetini bitirdiklerinde gelenekte olduğu üzere ata kültürüne övgüler düzerek değil Allah'ı çokça anarak hac ibadetlerini sürdürmelerini emretmiştir.<sup>48</sup>

*"Hac ibadetinizi bitirdiğinizde, artık (cahiliye döneminde) atalarımızı andığımız gibi, hatta ondan da kuvvetli bir anıyla Allah'ı anın."*<sup>49</sup>

Bu olayda tevhit inancına aykırı olan bir geleneğin ilga edilmesi söz konusudur. Fakat ilgili gelenek ilga edilirken geleneğin mahiyetine vurgu yapılmak suretiyle alternatif bir hüküm ortaya konmuştur. Buna bağlı olarak denebilir ki ilgili meselede iki önemli husus göze çarpmaktadır: birincisi; cahiliye döneminde yapılan uygulamanın ata kültürüne kutsallık atfetmeyi içerdiği için kaldırılmış olmasıdır ikincisi; ilgili gelenek kaldırılırken tevhit bilincine uygun alternatif bir uygulamanın yerine konmasıdır. Bu süreçte Kur'an'ın cahiliye dönemindeki uygulamaya işaret ederek ve onu örnek göstererek yeni bir hüküm belirlemesi, belirlediği hükmün icra edilme zamanı ve mekanı olarak da cahiliye dönemindeki zamanına ve mekanına vurgu yapması hususu oldukça dikkat çekicidir.

Buna binaen denebilir ki bu hadisede gelenek ortadan kaldırılırken ona benzer bir alternatif getirilmek suretiyle aslında geçmiş ile bağ tamamen koparılmamıştır.

### 2.3. İslah Ederek Düzeltme

Kur'an; indiği dönemin inançsal ve toplumsal sapkınlıkları ortadan kaldırmak, ıslaha muhtaç olan alışkanlıkları düzeltmek ve bu alanda var olan müspet gelenekleri muhafaza etmek gayesiyle meselelere konu odaklı yaklaşmaktadır. Bu manada Kur'an'ın ıslah etmek üzere kısmi değişikliklerle ipka ettiği adetlere bakıldığında bunların farklı mahiyette oldukları görülecektir. Nitekim Kur'an'ın reforme ettiği geleneklerin bir kısmı inanç ile ilişkinken bir kısmı aile hukukuyla ilişkilidir.

Kur'an'ın kısmen değiştirdiği geleneklerden birisi inançsal ve toplumsal boyutları bulunan kurban geleneğidir. İlk insandan beri Allah'a yakınlaşmak amacıyla icra edilen kurban<sup>50</sup> ritüelinin doğru uygulamaları olduğu gibi bu noktada sapmaların da var olduğu bir gerçekliktir. Cahiliye döneminde birçok alanda hak noktasından uzaklaşma durumunu kurban kültüründe de görmek mümkündür. Kur'an, cahiliyedeki kurban ritüelinden farklı olarak tevhidi bir kurban ibadeti

<sup>48</sup> Ebû'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Zadu'l-Mesir fî İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 1984), 1/215; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 5/198-199; Ebû'l-Fida İmadüddîn İsmail b. Şihabüddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr (Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm)* (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 1/557; İbrahim Yıldız, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği Ve İnanca Etkisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26, (2015), 200.

<sup>49</sup> Bakara, 2/200.

<sup>50</sup> Bakınız Bakara, 2/27; Hac, 22/34.

oluşturmak amaçlamıştır.<sup>51</sup> Cahiliye döneminde kurban kesilirken ya putların ismi zikredilir ya da kurban bizzat putlara kesilirdi. Allah'ı birleme emrine aykırı olan bu adet, Kur'an tarafından kaldırılırken doğru olanın Allah'ın adının anmak olduğu bildirilmiştir.<sup>52</sup> Öte yandan cahiliye döneminde kurban kesilen hayvanın etinden istifade edilmezdi, kurban etini yemek yasak sayılırdı.<sup>53</sup> Bu durum batıl inançtan kaynaklanan bir uygulamadan ve İslam'ın muhafazasını emrettiği mal israfından başka bir şey değildi. Kur'an, kurban mantığına sığmayan bu iki geleneği kaldırmıştır. *"Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği (kurbanlık) hayvanlar üzerine belli günlerde (onları kurban ederken) Allah'ın adını anınlarsınlar. Artık onlardan siz de yiyin, yoksula fakire de yedinin."*<sup>54</sup>

Böylece Kur'an; inançsal ve toplumsal boyutu bulunan kurban ritüelinin, Allah'a has kılınmasını emrederek tevhit inancına uygun hale getirilmesini, meşru çerçevede tüketilmesini ve paylaşılmasını önererek toplumsal bir boyut kazanmasını sağlamıştır.

Kur'an'ın kısmen değiştirdiği adetlerden birisi evlilik hukuku ile ilgili olan geleneklerdir. Evlilik ile ilgili kuralların bir kısmı insanlık tarihi boyunca farklı din ve beşeri sistemler tarafından uygulanagelmıştır. Evliliğin tarafları, evlenmenin şartları, bu hususta serbest ve yasak alanlar ile müteallik kıstaslar, evlilik akdinin sonlandırılması ile ilgili prensipler toplumdan topluma küçük farklar taşımakla beraber her zaman varlığını sürdürmüştür.

Bu noktada cahiliye devrinde, kız kardeş, hala ve teyze gibi yakınlar mahrem sayılır ve bunlarla evlenmek yasak idi. Buna karşın babanın eşi ile evlenmek ve çok eşlilik kapsamında iki kız kardeş ile aynı anda evlenmek serbest idi. Kur'an, diğer mahremler ile evlenmenin aynen cahiliye döneminde olduğu gibi yasak olmasını devam ettirirken babanın eşi (analık/üvey anne) ile evlenmeyi ve aynı anda iki kız kardeş ile evlilik yapmayı yasaklamıştır. Böylece Kur'an, İslam öncesi ilgili kuralı kısmen düzelterek tasvip etmiştir.<sup>55</sup>

Kur'an'ın kısmen reforme ettiği evlilik kıstaslarıyla ilgili diğer bir husus, evlilik müessesesini geçersiz kılan ve gayrimeşru ilişkileri barındıran evlilik türlerini yasaklaması buna karşın devamlılığı ve bağlayıcılığı bulunan evlilik akdinin meşruiyetini teyit etmesidir. Böylelikle Kur'an; cahiliye devrinde evlenme türlerinden sayılan ve cinsel tatmin dışında evlilik kurumuyla herhangi bir bağı bulunmayan, aile kurumunun dokunulmazlığı ve iffeti ile bağdaşmayan muta (geçici nikah), haden

<sup>51</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl*, 2/224-225; Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (I)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31, (2011), 165.

<sup>52</sup> Razi, *et-Tefsîru'l-Kebîr* 23/30; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekir el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an* (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2006), 14/366; Mustafa Akman, "Allah'tan Başkası Adına Kesilenler", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 389-404.

<sup>53</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zadu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, 5/426; İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr (Tefsîru'l-Kur'an'ül-Azîm)*, 5/ 417.

<sup>54</sup> Hac, 22/28.

<sup>55</sup> Tözluyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi", 232-233.



(metres hayatı), istibda (evli bir kadının soylu bir evlat sahibi olmak için eşraftan birisiyle gayri meşru ilişki yaşaması), bedel (erkeklerin karşılıklı olarak eşlerini takas yapması) gibi nikah türlerini, keza farklı erkeklerle gayri meşru ilişki yaşadıkdan sonra çocuk doğuran kadının beyanına göre eş tespit edilerek yapılan evlilikleri kaldırılmıştır. Buna karşın yine cahiliye döneminde uygulanan kadının baba, kardeş ve amca gibi erkek velisinin izni ve evlenmeye niyetlenen erkeğin iadesiyle gerçekleştirilen ve daimi bir niteliği bulunan nikah şekli Kur'an tarafından tasvip edilmiştir.<sup>56</sup> Yine evlenme hukukuyla ilgili Kur'an, cahiliye döneminde yaygın olan çok eşliliğe sınırlama getirerek ve şartlara bağlayarak reforme etmiştir. Nitekim cahiliye devrinde çok eşlilik hususunda herhangi bir sınırlama ve şart bulunmamaktaydı. Bir kişi aynı anda on kadınla evlilik yapabiliyordu.<sup>57</sup>

Kur'an, cahiliye döneminde mahremiyet nedeniyle evlenmeleri yasaklanan bireyleri aynen mahrem görerek evlenmelerini yasaklamış, bununla birlikte cahiliye döneminde mahrem sayılmayan bazı bireyleri mahrem kapsamına almıştır.<sup>58</sup> Böylece Kur'an, geçmişteki uygulamayı kısmen değiştirerek onaylamıştır. "...babalarınızın nikâhlandığı kadınlarla evlenmeyin; çünkü bu bir edepsizliktir, iğrenç bir şeydir ve kötü bir yoldur. Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kalandı... Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kalandı... Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kalandı."<sup>59</sup> Öte yandan Kur'an, geçmişte herhangi bir sayı ve koşul sınırlaması bulunmayan çok eşliliği hem sayı olarak sınırlandırmış hem de ağır koşullara bağlayarak aslında tek eşliliği esas prensip haline getirmiştir. Böylelikle Kur'an, bu konuda yaklaşımını ortaya koymak suretiyle çok eşliliği kısmen reforme etmiştir. "Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o taktirde bir tane alın."<sup>60</sup> Keza Kur'an, evlilik müessesesini güvence altına almak amacıyla kimi mali teminatlar yanında iffeti ve sadakati esas ilke olarak farz kılarak geçmişten beri kısmî yaygınlığı bulunan metres hayatı ve benzeri ilişkileri yasaklayarak bu noktadaki geleneği mahkum etmiştir. "Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir."<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Haşimî, *el-Muhabber*, 241-244; Tözluyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi", 26/ 151.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmin'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'an*, 8/534; Haşimî, *el-Muhabber*, 253; İbnu'l-Cevzî, *Zadu'l-Mesir fî İlmi't-Tefsîr*, 2/6-9; Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh İbnu'l-Arabî, *Abkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/409; İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, 4/223.

<sup>58</sup> İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, 4/294.

<sup>59</sup> Nisâ, 4/24.

<sup>60</sup> Nisâ, 4/3.

<sup>61</sup> Mâide, 5/5.

Görüldüğü gibi Kur'an, geçmişte ahvali adiyeden sayılan kimi evlilik türlerini barındırdığı sakıncalar nedeniyle yasaklayarak ortadan kaldırmıştır; kimisini ise aile bütünlüğüne ve eşler arası güvene dayalı olmasından ötürü onaylayarak tasvip etmiştir.

Kur'an'ın ıslah ettiği geleneklerden birisi, aile hukuku kapsamında olan iddetin mahiyeti ve süresidir. İslam öncesinde mevcut olan iddet uygulaması hem süre bakımından hem de içerdiği sorunlu kısıtlamalar bakımından kadını mağdur etmekte ve soyun karışmasına sebep olmaktaydı. Zira cahiliye döneminde iddet süresi ya çok uzun tutularak kadın mağdur edilir ya da çok kısa tutularak nesebin karışmasına sebebiyet verilirdi. Kur'an, iddet hukukunu cahiliye dönemindeki arızalarından arındırarak başka bir ifade ile iddet hukukunda kısmi değişiklikler yaparak bu uygulamayı reforme etmiştir. Şöyle ki Kur'an, daha önce kimi vakit bir yıl kimi vakit ise bir gün olarak uygulanan iddet süresi yerine boşanan veya eşi vefat eden kadınla birlikte ilgililerin psikolojik hazırlık durumunu gözeterek ve nesebin karışmamasına dikkat ederek daha makul iddet süreleri ikame etmiştir. Keza Kur'an, iddet döneminde kadınların uymak zorunda olduğu vahşi matem adetleri kaldırıp ilgili dönemle sınırlı olmak kaydıyla kadının sadece süslenmemesini tavsiye ederek, gerekli temizlik ve sağlık şartlarına riayet edilmesini ve bu sürede kadınların iâşe ve ibatelerinin temin edilmesini emretmiştir.<sup>62</sup> Kuran, bu süreleri birliktelik yaşandıktan sonra boşanan,<sup>63</sup> birliktelik yaşanmadan boşanan,<sup>64</sup> hamile olan<sup>65</sup> ve eşi ölen<sup>66</sup> için vaziyete uygun olarak ayrı ayrı süreler belirlemiştir. Süre ne olursa olsun Kur'an, ilgili dönem içerisinde gerek süreyi aşarak gerekse kadını bakımsız bırakarak onu mağdur etmeyi yasaklamıştır. *"Kadınları boşadığımızda, onlar da bekleme sürelerini doldurduklarında ya onlarla yeniden evlenip iyilikle tutun ya da iyilikle serbest bırakın. Onları zarar vererek haklarını çiğnemek için nikâh altında tutmayın."*<sup>67</sup> *Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur.*<sup>68</sup> *Boşanmış kadınlara faydalanacakları uygun bir şeyler verilmesi, Allah'ın rızasını gözetenerin borcudur.*<sup>69</sup>

Kur'an'ın geleneği toptan yok etmek ya da tamamıyla değiştirmek yerine meseleye konu odaklı yaklaşarak geleneğin bazı uygulamalarını olduğu gibi muhafaza bazısını ise reforme ederek İslamî kültüre dahil etmesinin nedeni İslam'ın insanı ve beşeri hayatı kendi ontolojik karakteri

<sup>62</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'an*, 5/7-11; Kurtubî, *el-Câmiu li Abkâmi'l-Kur'an*, 4/55-58; Celaluddin Abdurrahman b. Ebîbekir es-Suyûtî, *ed-Durrü'l-Mensûr fi'l-Tefsîri bi'l-Me'sûr* (Kahire: Merkezu Hicr, 2003), 2/ 660-702; Nurdan Demir, "İslam Hukukuna Göre Vefat İddeti Bekleyen Kadının Durumu", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 29-33; Tözlyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi", 26/150 ve 239-240.

<sup>63</sup> Bakara, 2/228.

<sup>64</sup> Ahzâb, 33/49.

<sup>65</sup> Talâk, 65/4.

<sup>66</sup> Bakara, 2/234.

<sup>67</sup> Bakara, 2/231.

<sup>68</sup> Bakara, 2/233.

<sup>69</sup> Bakara, 2/241.

içerisinde tasavvur etmesi ve onu bu tabiatıyla kabul etmesinin bir tezahürüdür.<sup>70</sup> Bu yönüyle Kur'an'ın, geçmişin mirasına takılıp kalan bir tutuculuğa veya mirası külliyen reddeden bir tutuma sahip olmaktan öte çok farklı bir pozisyonu söz konusudur.

#### 2.4. Geleneğin İlgâ Edilmesi

Kur'an; muhatap kitlede fitnenin yaygınlaşması, maddî ve manevî huzurun yok olması üzerine inen kitap olması hasebiyle yeni bir nizam inşa etmeyi ve geçmişin arızalarından arındırılmış alternatif bir sistem oluşturmayı asıl hedef olarak belirlemiştir. Bundan mütevellit olarak Kur'an; inanç, ahlak, ibadet, muamelat gibi farklı kategorilerde yepyeni ilkeler ortaya koymuştur. Kaynağının ve temel öğretilerini diğer kutsal metinler ile aynı olması nedeniyle Kur'an'ın getirdiği prensiplerin ana hatları diğer dinlere benzerdir.<sup>71</sup> Bununla beraber gerek yeni bazı ritüeller ortaya koyması gerek önceki dinlerde oluşturulan sapmaları ve tahrifleri düzeltmeye çabalaması<sup>72</sup> gerekse daha iyi bir nizam ve daha erdemli toplum tesis etmeyi hedeflemesi<sup>73</sup> nedeniyle aslında Kur'an, mevcut olan geleneği neredeyse tarumar etmiştir. Bunu, Kur'an'ın getirdiği ilkelerin çoğunda görmek mümkündür. Çarpıcı bir durum olarak Kur'an, sırf ata geleneğidir diye olgunun niteliğine bakmaksızın geçmişe saplantılı bağlanmayı şiddetle kınamıştır. *"Onlara, "Allah'ın indirdiğine (Kur'an'a) ve Peygamber'e gelin" denildiğinde onlar, "Babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter" derler. Peki ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?"*<sup>74</sup>

Kur'an'ın bu tutumu esasi olup birçok Kur'anî prensipte görülmesi mümkündür. Tevhide dayanan bir inanç sisteminin oluşturulması, faiz ve zinanın haram kılınması, kan davalarının yasaklanması, miras ve aile hukukunda farklı ilkelerin belirlenmesi vb. birçok yenilik getiren Kur'an, bu yönüyle geçmişin izlerini kapsamlı bir şekilde silmeye çabalamıştır. Bu nedenle çalışmamızda Kur'an'ın kaldırdığı gelenek ve adetlerin tamamını tek tek saymak ve bunun üzerinde değerlendirme yapmak çalışmanın amacına ve kapasitesine uygun değildir. Zira Kur'an, Mekke toplumu şahsında ataların alışkanlıklarının neredeyse altını üstüne getirmiş ve kendi geleneğini inşa etmiştir. Zira inançtan ibadete, bireysel hukuktan aile hukukuna, içtimâî hayattan öteki ile ilişkiye, ahlaktan deruni aleme kadar birçok alanda yepyeni kurallar getirmesi ve eskiyi bu manada merdud sayması Kur'an'ın

<sup>70</sup> Ali Bulaç, "İslâm ve Gelenek", *Bilgi ve Hikmet*, 9 (Kış 1995), 13.

<sup>71</sup> "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nûb'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kaldı. Şûrâ, 43/13.

<sup>72</sup> "Yahudilerden öyleleri var ki, (kelimeleri yerlerinden kaydırıp) tahrif ederek onları anlamlarından uzaklaştırırlar. Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, kendilerine yasaklanmış olduğu halde faiz almaları, insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle önceden kendilerine belal kalmış temiz ve boş şeyleri onlara haram kıldık. İçlerinden inkar edenlere de acı bir azap hazırladık." Nisâ, 4/46 ile 160-161; "Şu dinlerini parça parça edenler ve kendileri de grup grup ayrılmış olanlar var ya, (senin) onlarla hiçbir ilişğin yoktur." En'âm, 6/159.

<sup>73</sup> "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır." Âl-i İmrân, 3/110.

<sup>74</sup> Mâide, 5/104.

belirgin bir vasfıdır. Kur'an'ın bu yaklaşımının bir sonucu olarak İslam tarihinde İslam öncesi dönemi ifade etmek üzere karanlık ve barbarlık manalarını barındıran “cahiliye” kavramı; buna mukabil İslamî dönemin başlangıç yılları olan Hz. Muhammed ve dört halife dönemi için ise huzur ve aydınlık anlamlarını havi olan “asrısaaadet” ifadesi kullanılmıştır.<sup>75</sup>

İnançta tevhit, ahiret inancı gibi Mekke toplumu açısından yeni olan esaslar getiren, muamelatta helal ve haram kavramlarıyla farklı ilkelerle toplumsal düzeni yeniden oluşturan ve maneviyatta birçok erdemi havi bakir ahlakî kriterler sunan Kur'an, bu manada muazzam bir değişim yaratmıştır.

Kur'an'ın yaptığı ıslahat, dönüşüm ve yeniden inşa sürecini çok geniş bir yelpazede farklı alanlarda görmek mümkündür. Demin de ifade edildiği gibi bunların tamamını burada zikretmek çalışmanın amacına direkt hizmet etmez. Bundan ötürü örf ve gelenekle bağının daha güçlü olması hasebiyle birkaç meseleye temas edilecektir.

Örneğin Mekke toplumunda fal okları ve kumar yaygın idi.<sup>76</sup> Toplumda kumarın yaygınlığının çok korkunç sonuçları vardı. Kişi kumarda bütün malını kaybettiği gibi bazen eşini ya da evladını bile kaybedebilirdi.<sup>77</sup> Bunlardan ötürü Kur'an, kumarı yasaklamıştır. “*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.*”<sup>78</sup> Kumar, toplumsal düzeni sarsan, kişilerin mal güvelliğini yok eden, büyük felaketlere yol açan bir sömürü mekanizmasıdır. Ayrıca kumar, kişileri hayalperestliğe ve tembelliğe alıştırdığı için manevî huzuru da yok eden bir misyona sahiptir. Bu nedenle Kur'an herhangi bir koşul, esneklik ve benzer alternatif ortaya koymadan kumar adetini ortadan kaldırmıştır.

Kur'an'ın yaptığı ıslahatın bir kısmı ibadet kapsamında hac ritüeli ile ilgilidir. Arapların ihramlı iken et ve yağ yemeyerek yaptıkları perhiz, herhangi bir dinî temele dayanmadığı ve insan hayatına olumlu bir katkı yapmadığı için Kur'an tarafından ortadan kaldırmıştır.<sup>79</sup> “*De ki: "Allah'ın, kulları için yarattığı zîneti ve temiz rızıkı kim haram kalmış?"*”<sup>80</sup> Kur'an'ın, hac ibadetiyle ilgili ortadan kaldırdığı geleneklerden birisi de yabancı (Mekke dışından gelenler) hacıların ticaret yapmalarını yasaklayan ve beraberlerinde erzak taşımalarını engelleyen cahiliye adetidir. Mekke ehlinin, rantçılık ve haksız kazanç amacına matuf olan bu geleneği Kur'an tarafından ortadan kaldırılmıştır.<sup>81</sup> “*(Hac*

<sup>75</sup> Kadir Canatan, “Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)”, *Bilgi ve Hikmet* 9 (Kış 1995), 30.

<sup>76</sup> Haşimî, *el-Muhabber*, 235-236.

<sup>77</sup> Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 2, 85-86.

<sup>78</sup> Mâide, 5/90.

<sup>79</sup> Tözluyurt, “Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi”, 149.

<sup>80</sup> A'râf, 7/32.

<sup>81</sup> Ebû Muhammed Huseyn b. Mesud el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî (Mealimu't-Tenzîl)* (Riyad: Dâru Taybe, 1989),1/228; Tözluyurt, “Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi”, 149.

*mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur.*<sup>82</sup> Aynı şekilde hac ritüeli ile ilgili yapılan değişikliklerden birisi de ihramlı iken evlere kapılarından girmemeyi iyilikten sayan, Kabe'yi çıplak bir şekilde tavaf etmeyi ibadetin gereklerinden olduğunu iddia eden cahiliye döneminin anlayışını mahkum etmiş ve bu uygulamayı sonlandırmıştır.<sup>83</sup> *‘İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah'a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışdır. Evlere kapılarından girin.’*<sup>84</sup> *‘Her mescitte zîynetinizi takının (güzel ve temiz giyin).*<sup>85</sup> Görüldüğü gibi Kur'an, Kabe'nin kutsallığı ve hac ibadetinin icrası etrafında, Mekke toplumsal yapısı tarafından kurallaştırılan ama semavî herhangi bir kaynağa dayanmayan, beşer için bir fayda sağlamayan ve bir taraftan tevhit inancına diğer taraftan insan onuruna aykırı olan birçok gelenek Kur'an tarafından temelden kaldırılmıştır.

Kur'an'ın yaptığı değişikliklerden biri aile hukukuyla alakalıdır. Cahiliye çağında, kadın her yönüyle ikinci sınıf görülür; hatta kimi durumda mal olarak telakki edilip miras olarak varislere kaldığına hükmedilirdi. Öte yandan evlenme akdi gereğince kadına verilen mehir zorla geri alınır ve bunu kabul etmeyen kadınlara baskı yapılırdı. Keza boşanma hususunda yetkinin erkekte olmasını kötüye kullanmak suretiyle kadını mağdur etmek çokça yaygın idi. Kur'an, kadını ötekileştiren, mülkiyet hakkına tecavüz manasına gelen, kadının iradesini yok eden ve onun mağduriyetini had safhaya çıkaran cahiliye devrinin bu uygulamalarını reddedip ortadan kaldırmıştır.<sup>86</sup> *‘Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir. Açık bir hayasızlık yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan boşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden boşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur. Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek ve açık günaba girerek mi verdiğinizi geri alacaksınız? Hem, siz eşlerinizle birleşmiş ve onlar da sizden sağlam bir söz almış iken, onu nasıl (geri) alırsınız?’*<sup>87</sup> Keza aile hukukuyla alakalı olarak Mekke'de çok garip, fitrata uygun olmayan ve haksız bir boşama yöntemi vardı. İsmine zihar denen boşama yönteminin mağdurlarından birisinin Hz. Muhammed'e müracaat etmesi üzerine inen ayet cahiliye devrinden kalma olan uygulamayı ortadan kaldırmıştır.<sup>88</sup> *‘İçinizden kadınlara zihar yapanlar*

<sup>82</sup> Bakara, 2/198.

<sup>83</sup> Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2002), 2/85-86; Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atiyye el-Endulusî, *el-Muharreru'l-Veçîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz* (Duha: Dâru'l-Hayr, 2007), 3/548-549; Ebû's-Sena Şihabuddîn es-Seyyid Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Râhu'l-Maâni fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.), 8/109.

<sup>84</sup> Bakara, 2/189.

<sup>85</sup> A'râf, 7/31.

<sup>86</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li Abkâmi'l-Kur'an*, 6/155-162; Tözluyurt, “Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi”, 150.

<sup>87</sup> Nisâ, 4/19-21.

<sup>88</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zadu'l-Mesir fî İlmi't-Tefsîr*, 8/180-184; Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 25/192-193.

*bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır.*<sup>89</sup> Helal olan zevceyi haram olan anneye benzeterek yapılan boşama Kur'an tarafından sonlandırılmıştır.

Kur'an, cahiliye devrinde akrabalık bağı hususunda önemli sonuçlar doğuran evlatlık müessesesini bütün sonuçlarıyla ilga etmiştir.<sup>90</sup> *“Yine evlatlıklarınızı da öz çocuklarınızı (gibi) kalmamıştır. Bu sizin ağızlarınızla söylediğiniz (fakat gerçekliği olmayan) sözünüzdür. Allah ise gerçeği söyler ve doğru yola iletir. Onları babalarına nispet ederek çağırın.”*<sup>91</sup> Zira nesebin kan bağıyla değil söylenen kelimelerle tespit edilmesi vakiya aykırı olup adaletli bir durum değildir.<sup>92</sup>

Kur'an'ın ıslahatçı faaliyetleri, kendisinden önceki vaziyeti değiştirme süreci ile sınırlı kalmayıp Kur'an'ın nüzulünün devam ettiği 23 yıllık zaman dilimi içerisinde kendi kurduğu kurallarını revize etmek suretiyle devam etmiştir. Nitekim Kur'an'ın, koşulların değişmesi nedeniyle ortaya koyduğu bir kuralı iptal etmesi ya da değiştirmesi söz konusu olabilmektedir. Bu vaziyeti, literatüre “nesih” ismiyle giren vakiada görmek mümkündür. Örneğin Hz. Muhammed Medine'ye geldiğinde Medine yerlileri ile Mekke'den göç edip gelenleri kardeş ilan etti. Buna binaen kardeşlerden birisi ölünce kan bağıyla akraba olanlar değil din kardeşi olan mirastan pay alırdı.<sup>93</sup> Bu dönemde inen ayetler mirasın inanç bağı ile dağıtılacağını açıkça belirler. *“İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya, işte onlar birbirlerinin velileridir. İman edip hicret etmeyenlere gelince, hicret edinceye kadar, onların velayetleri size ait değildir.”*<sup>94</sup> Sonra inen ayetler mirası kan bağına bağladı. Böylece Medine'nin ilk döneminde uygulanan kural kaldırılmış oldu. *“Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar...”*<sup>95</sup> *“Anne babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklerle pay vardır; yine anne babanın ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da pay vardır...”*<sup>96</sup> Bu konuda Kur'an'dan çok örnek vermek mümkündür. Zira Mekke döneminde veya Medine döneminin ilk yıllarında inen bazı ayetlerin ortaya koyduğu ahkam, daha sonra inen ayetlerle ortadan kaldırıldığı bilinmektedir. Bu da gösteriyor ki Kur'an'ın, meseleleri konu odaklı ele alan; koşulların farklılaşması sonucunda artık ihtiyacı gidermeyen uygulamaların değiştirilmesini ön gören aksiyonu, buna bağlı olarak geleneği değiştirme tavrı Kur'an'ın dönemsel kanunlarını da kapsayacak kadar geniştir.

<sup>89</sup> Mücâdele, 58/2-3.

<sup>90</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Maturidî es-Semerkindî, *Te'vîlatu'l-Kur'an* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 11/302; Tözlüyurt, “Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi”, 150.

<sup>91</sup> Ahzâb, 33/4-5.

<sup>92</sup> Razi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 25/194.

<sup>93</sup> Haşimî, *el-Muhabber*, 66; İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Tevvîr*, 21/269-270.

<sup>94</sup> Enfâl, 8/72.

<sup>95</sup> Ahzâb, 33/6.

<sup>96</sup> Nisâ, 4/7.

## Sonuç

Kur'an, ilahî bir metin olması hasebiyle gelenek ile sıkı bir bağı yoktur. Hatta toplumdaki arızaları gidermek amacıyla olduğu için bütün kötü adet ve gelenekleri ortadan kaldırması Kur'an'ın bariz bir özelliğidir. Bu vaziyet, Kur'an'ın ortaya koyduğu ilkelerde apaçık bir şekilde görülmektedir. Şirk içeren alışkanlıkların bütünüyle ret edilmesi, içki, kumar ve zina gibi kötü adetlerin kökten yasaklanması vb. uygulamalar buna örnek olarak verilebilir. Bu manada Kur'an, tevhit inancına, insan onuruna ve hukuka aykırı gördüğü gelenekleri külliye kaldırılmıştır.

Öbür taraftan Kur'an, insana temas eden yönüyle insanlığın kültürel birikimini ve havsalasını yok saymayı bu dikkate alır. Buna binaen Kur'an, toplumun hüsnükabulüne mazhar olan ve özünde Kur'an'ın temel ilkeleriyle tezat teşkil etmeyen adetleri (uygulamaları) takrir ederek İslamî kültüre girmesini sağlamıştır.

Kur'an'ın aynen koruduğu veya kısmen değiştirdiği gelenekler arasında ibadet, aile hukuku, ceza hukuku ile ilgisi bulunan geniş yelpazede birçok örnek vardır.

Kur'an'ın geleneğe yaklaşımında ilgili geleneğin kökeninin etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Kutsal kitaplara veya önceki kavimlerin peygamberlerinin tatbikatına dayanan gelenekler tahrif edilmemişse Kur'an tarafından korunmuştur.

Örf ve gelenek, diğer dinlerde teşri sürecinde belli bir ağırlık oluşturduğu gibi İslam dininde de önemli bir teşri unsuru olarak ilgili alanın referans kaynaklarından. Bunun tesirini farklı hukuki kaidelerde görmek mümkündür. Nitekim örfün; hukuki kuralların teşekkülünde, Müslüman toplumların hangi adetlerin devam ettirilmesi hangilerinin terk edilmesi gerektiğinin ortaya konmasında ve bilumum örfün inananların bireysel ve toplumsal kimliğinin oluşumundaki etkisi vardır.

Kur'an'ın bazı yerleşik adetleri reddedici ele alıp bazısını kabul edici ele alması hikmete bani ve sonuç doğuracak niteliktedir.

Kur'an'ın, geleneğin bazı hususlarını reddetmesi buna mukabil bazısını kabul etmesi aslında Kur'an'ın meseleye kategorik değil konu merkezli yaklaştığının göstergesidir. Nitekim Kur'an, mahiyetinde iyilik barındıran adetleri korurken İslamî ilkelerle ters olanları ise ıslah edilecek düzeydekileri reforme ederek düzeltmiştir buna uygun olmayan adetleri kökten ortadan kaldırmıştır.

Kur'an'ın tamamen kaldırdığı adetlerden olan şirk ve kadının mirastan pay alamaması gibi hususlar, aslında Mekke toplumunun tamamı tarafından benimsenen ve böylece genel örf dönüştürülen olgular değildir.

Kur'an'ı esas alan toplum ve bireyler, Kur'an'ın örfe yaklaşımından yola çıkarak bir taraftan oluşagelen geleneklerini olumlu ve olumsuz olarak tasnif edebilir diğer taraftan geleneklerini teşekkül ettirince Kur'an'ın tutumuna göre kendisine yol haritası çizebilir. Bu hususla Kur'an'ın örfe yaklaşımının bilince çıkarılması İslamî camianın, örfî birikime ve onun etkisiyle teşekkül eden yerel kültüre yaklaşımını şekillendirecektir.

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed – Rıdâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm - Tefsîru'l-Menâr*. Mısır: Dâru'l-Menâr, 1948.
- Adam, Baki. "Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine". *İslâmî Araştırmalar*. 6/1 (1992), 44-51.
- Akman, Mustafa. "Allah'tan Başkası Adına Kesilenler". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 389-404.
- Alper, Hülya. "Atalar Geleneğine Karşı Tevhit Geleneği". *Diyanet Aylık Dergisi* 240 (Aralık 2010), 9-11.
- Âlûsî, Ebû's-Sena Şihabuddîn es-Seyyid Mahmûd b. Abdillâh. *Râbu'l-Maâni fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Arık, M. Selim. "Örf Âdet Olarak Gelenek ve Din". *Diyanet Aylık Dergisi* 240 (Aralık 2010), 18-21.
- Atay, Hüseyin. "Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık". *AÜİFD* 43/2 (2002), Sayı:1-18.
- Avcı, Casim. "Kureyş (Benî Kureyş)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/442-444. Ankara: TDV Yayınları., 2002.
- Bardakoğlu, Ali. "Diyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/ 473-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Hırsızlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/ 384-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mesud. *Tefsîru'l-Beğavî (Mealimu't-Tenzîl)*. Riyad: Dâru Taybe, 1989.
- Bulaç, Ali. "İslâm ve Gelenek". *Bilgi ve Hikmet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 9 (Kış 1995), 4-21.
- Canatan, Kadir. "Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)". *Bilgi ve Hikmet*, 9 (Kış 1995) 28-39.
- Cessas, Ebûbekir Ahmed b. Ali. *Abkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1996.



- Demir, Nurdan. “İslam Hukukuna Göre Vefat İddeti Bekleyen Kadının Durumu”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 23-37.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Örf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Hayyan, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endulusî. *Tefsîru'l-Babri'l-Mûbît*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Sunne, Ahmed Fehmi. *el-Urf ve'l-Ade fi Re'yi'l-Fukaha*. Kahire: Matbaatu'l-Ezher, 1947.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zebretu't-Tefsîr*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Güler, İlhamî. “Tarih ve “Tarih-Dışı” Arasında Gelenek”. *Kelam Araştırmaları* 3/2 (2005), 45-50.
- Günay, Mustafa. “Örfün Tanımı, Delil Oluşu ve İmam Ebû Hanife'nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/32 (Temmuz–Aralık 2014), 26-49.
- Hamidullah, Muhammed. “İslam Hukuku'nda Örf ve Adet”. *Hikmet Yurdu*, (Çev.: Zahit Aksu, Yayına Hazırlayan: Ali Duman) 1/2 (Temmuz-Aralık-2008), 153-177.
- Haşimî, Ebû Cafer Muhammed İbn Habîb. *el-Muhabber*. (Çev.: Adem Apak-İsmail Güler), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Neşru'l-Arf fi Binai Ba'di'l-Ahkâm ale'l-Urf*. Mecmuatu'r-Resail, yy.: ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tabrîr ve't-Temîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye el-Endulusî, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*. Duha: Dâru'l-Hayr, 2007.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmaduddîn İsmail b. Şihabuddîn Ömer. *Tefsîru İbn Kesîr (Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm)*. Riyad: Dâru Tibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1993.
- İbnu'l-Arabî, Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh. *Abkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 1984.
- Kâsimî, Muhammed Cemaluddîn. *Mebasînu't-Te'vîl*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957.

- Kiya el-Herrasî, Ebû'l-Hasen Şemsulislam İmaduddîn Ali b. Muhammed b. Ali et-Taberî. *Abkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Kocabaş, Savaş. “Hırsızlık Âyetinde ‘El Kesme’nin ‘Güç Kesme Ve Engelleme’ Şeklindeki Modern Yorumun Analizi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 35 ( 2020), 215-252.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekir. *el-Câmiu li Abkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2006.
- Kutub, Seyyid. *fi Zilâli'l-Kur'an*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003.
- Maturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlatu'l-Kur'an*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî. *Tefsîru'l-Maverdî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Özkan, Fatih. “Din ve Gelenek”. *Diyanet Aylık Dergisi*, 240 (Aralık 2010), 5-8.
- Razî, Ebû Abdillâh Fahrudî Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Salebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-Beyân*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2002.
- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahman b. Ebîbekir. *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. Kahire: Merkezu Hicr, 2003.
- Şeker, Dursun Ali. “Müzdelife”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/236. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. yy.: 1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Tan, Zeki. “Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (I)”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31. (2011), 145-174.
- Tözluyurt, Mehmet. “Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi”. *Bilimname* 26/1 ( 2014), 133-156.
- Ünal, Sadettin. “Kâbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/14-21.

Vahidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nîsâbü'rî. *el-Vesât fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

Vural, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik - Seyyid Hüseyin Nasr'ın Gelenek Anlayışı". *İslâmiyât* 10/3 (2007), 53-68.

Yıldız, İbrahim. "Kur'ân-ı Kerîm'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/ 26 (2015), 175-216.

Zemahşerî, Carullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûmi'l-Akâvili fî Vucûbi't-Te'vil*. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998.



## أثر البصمة الوراثية في النسب

*Genetik Parmak İzinin Soy İspatındaki Etkisi*

**Abdulbari Aziz OTHMAN**

Orcid.org/ 0000-0003-1372-2961 | azizosman2015@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı  
Anabilim Dalı, Van, Türkiye

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 25.11.2022

**Kabul Tarihi/ Accepted:** 17.12.2022

**Yayın Tarihi/ Published:** 31.12.2022

**Yayıncı/ Published by:** Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

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

**Atıf/Citation:** Othman, Abdulbari Aziz. “Eserü'l-basmeti'l-verâsiyye fi'n-neseb / Genetik Parmak İzinin Soy İspatındaki Etkisi”. Hakkari İlahiyat Dergisi/ Hakkari Journal of Theology 1 (Aralık, 2022): 100-119.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

## أثر البصمة الوراثية في النسب

### ملخص البحث:

يُعدُّ موضوع النسب من مقاصد الشريعة الإسلامية الكلية، حيث أُولاهَا الشارع الحنيف أهمية بالغة، فجاءت القواعد والأحكام الشرعية لحماية من الاختلاط بالفساد، والتلوث بالفواحش، ووضعت الشريعة حوله الحصون والسياح لحفظه، وعدم الاعتداء عليه. ومن أعظم نعم الله تعالى على عباده: أن جعل لهم أنساباً من أجل الحفاظ على العلاقة النسبية التي تربط الناس بعضهم ببعض. لقد اعتمد الفقهاء والعلماء قديماً لإثبات النسب ونفيه عدة وسائل منها: البينة، والفرش، والقيافة، والإقرار، والشهادة. وحديثاً ظهرت البصمة الوراثية أو ما يسمى بـ "الحمض النووي" (DNA)، كطريقة علمية حديثة يُستفاد منها في إثبات النسب أو نفيه، فما مدى مشروعيتها واعتبار هذا الدليل وهذه الطريقة المعاصرة كدليل علمي وحسي في الفقه الإسلامي؟ وما آراء الفقهاء والعلماء المعاصرين في هذا الموضوع الحساس الذي يبنّي عليه المحافظة على النسب؟ وما يثبت عنه من حقوق وآثار على الزوجين في حال الاختلاف و التنازع حول نسبٍ ولدٍ لهما، وذلك بين الإثبات والنفي، وأثر ذلك على الولد المتنازع بسببه.

**الكلمات المفتاحية:** النسب، الدليل، البصمة الوراثية، وسائل الإثبات.

## Genetik Parmak İzinin Soy İspatındaki Etkisi

### Özet

Soy, Kanun koyucunun büyük önem verdiği şeriatın külli amaçlarından biridir. Bu nedenle kurallar ve kanunlar onu fesat ve bozulmakla karıştırmaktan ve ahlaksızlıktan kirlenmekten korumak için gelmiştir. Cenabı Hakk'ın kulları üzerindeki en büyük nimetlerinden biri, insanları birbirine bağlayan nesep ilişkisini korumak için onları soylara ayırmasıdır. Geçmişin hukukçuları ve âlimleri, nesebi ispatlamak ve inkâr etmek için çeşitli yöntemler kullanmışlardır. Bunlar da yatak, delil, soy izini tespit etme, ikrar ve şahitliktir. Ancak son zamanlarda genetik parmak izi veya "DNA" denen şey, soyu ispatlamak veya inkâr etmek için kullanılacak modern bir bilimsel yöntem olarak ortaya çıkmıştır. Nesli korumanın dayandığı hassas konuları ve bu husustaki hakların kanıtlanması bu durumla ilintilidir. Aynı şekilde bir çocuğun nesebi konusunda eşlerin aralarındaki anlaşmazlık da bu çerçevede ele alınmaktadır. Bu çalışmada alimlerin nesebin ikrar ile inkârı ve bunun ihtilafı çocuk üzerindeki etkisinin yanı sıra konu hakkındaki güncel görüşleri alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Neseb, Delil, Genetik Parmak izi, İslam fıkhi.

### المقدمة:

اهتمت الشريعة الإسلامية بالأسرة اهتماماً كبيراً، وأحاطتها بالعناية والرعاية العظيمة، والحفظ والصون من كل ما يندسها، أو يُسئ إليها. فكان حفظ النسب من مقاصد الإسلام الكلية الأساسية التي من أجل تحقيقها والمحافظة عليها وإبرازها للوجود نزلت الشرائع السماوية، وتُبعث الرسل، فكانت القواعد والأحكام المتعددة التي نزل بها الوحي وبينها الرسول صلى الله عليه وسلم لحماية النسب والمحافظة عليه من الكذب والتدنيس بالفواحش، وحمايته من الفساد والطعن وغيره. فالنسب هو حقيقة عظيمة، وأمرٌ في غاية الأهمية في هذا الوجود، لذا جعل الله الناس ذوي نسب، وأصحاب مصاهرة. فقد

ورد ذكر النسب في محكم التنزيل للدلالة على أهمية وعلو قدره ومنزلته، فقال الله تعالى في محكم تنزيهه: " وهو الذي خلق من الماء بشرا، فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا"<sup>1</sup>. فالمعنيُّ بأصحاب النسب هم الآباء وإن علوا والأمهات والأعمام والأخوال والأبناء، أما ذوو المصاهرة فهم الأهل والأقرباء لذوي النسب. فالنسب: هو رابطة الدم، وعلاقة النوع أو السلالة التي تجعل من الإنسان مرتبطا بأصوله وفروعه وحواشيه. فرابطة النسب الشرعي هي ربط الولد بأبيه، وإلحاقه نسباً به في الدين والقانون وأمام الناس في المجتمع. وبهذا الإلحاق تتكون مجموعة من الأحكام والآثار: كالميراث، وموانع الزواج، وحقوق وواجبات أبوية أو بنوية، بعكس النسب غير الشرعي الذي لا يترتب عليه شيء مطلقاً.

ولأهمية النسب جعلت شريعة الإسلام السمحاء أحكاماً ظاهرة وضوابط ثابتة وبيّنة لإلحاق الولد بأبيه، والاعتراف به. ولإثبات النسب وسائل وطرق عديدة أهمها: الفراش، والبيّنة، والإقرار، والشهادة، والقيافة. وحديثاً وبسبب التقدم العلمي الكبير، والتطور التكنولوجي الهائل في العصر الحديث ظهرت وسيلة جديدة وتسمى " بالبصمة الوراثية " أو ما يعرف " بالحمض النووي"، الذي يرمز لها بـ (DNA)، وهذه الوسيلة أو الطريقة المعاصرة نتائجها شبه تامة، بل يقينية وثابتة. فكان لهذه الوسيلة الحديثة الأثر الكبير على قواعد وأسس الأدلة الشرعية المنصوص عليها في تأكيد النسب أو ابطاله. إن فهم البنية الجينية للشخص عن طريق الأساليب العلمية الحديثة، وباستخدام المختبرات الحديثة والمتطورة لإثبات النسب لهي وسيلة وأداة علمية تنوب عن الوسائل الأخرى القديمة كالقيافة مثلاً، لما تمثله هذه الوسيلة من الدقة واليقين في الأحكام والنتائج. وسبب الاختيار لهذا الموضوع " البصمة الوراثية " كونها من النوازل الفقهية التي أضحت وسيلة في غاية الأهمية في عصرنا الحالي، ولما تقدمه من خدمات جليلة في مجالات عديدة: كإثبات النسب أو معرفة نسب طفل ضائع، أو مولود اختلط بغيره من المواليد في المستشفى، والتعرف على حقيقة الجثث في الحروب والكوارث. فكان اختيار هذا الموضوع لتسليط الضوء على أهمية هذه الوسيلة المستجدة، وكثرة لجوء الناس إليها في منازعاتهم وخلافاتهم. أيضاً لمعرفة الحكم الشرعي، والآراء الفقهية المعاصرة التي تتعلق بهذه الوسيلة المعاصرة ومدى نجاعتها ودقة أحكامها.

وتكمن إشكالية البحث في مدى التوافق والانسجام بين الدلائل والقرائن الطبية الحديثة لا سيما البصمة الوراثية مع الأسس والطرق الشرعية القديمة في اقرار النسب أو نفيه، والقواعد الشرعية التي تحكمها. وهل الدلائل العلمية المعاصرة تتوافق مع الوسائل الشرعية أم لا؟ واتبعت في البحث " المنهج الاستقرائي "، وذلك بالوقوف على الآراء والأقوال في هذا

<sup>1</sup> سورة الفرقان، الآية 54.

الموضوع، ثم المقارنة بين تلك الأقوال والآراء التي جاءت في المسألة مع بيان أدلة كل فريق منهم للوصول إلى الراجح منها. وتم تقسيم البحث إلى " مقدمة، ومباحث أربعة، وخاتمة:

### المبحث الأول: التعريف بالنسب لغة واصطلاحاً، وطرق إثبات النسب.

أولاً: التعريف بالنسب لغة واصطلاحاً: النسب في اللغة: النسب معروف في اللغة، قال صاحب تاج العروس: " النَّسْبُ مُحَرَّكَةٌ، واحد الأنساب. والنسب هو: القرابة أو الاتصال والانتساب بالأبَاء خاصة، وسميت القرابة نسبا: لأن بينهما يوجد صلة وقرابة<sup>2</sup>. وجاء في معجم مقاييس اللغة أن: " النون والسين والباء كلمة واحدة، قياسها اتصال شيء بشيء، منه النسب لاتصاله وللاتصال به<sup>3</sup>. ويستعمل النسب وهو " المصدر" في عموم الاتصال بالقرابة، فيقال عن بعض الناس: بينهما نسب، أي بمعنى بينهم قرابة. ويجمع النسب على أنساب. يقول الراغب الأصفهاني عن النسب والنسبة: " اشتراك من جهة أحد الأبوين وذلك ضربان: نسب بالطول كالاشتراك من الآباء والأبناء، ونسب بالعرض كالنسب بين بني الإخوة وبني الأعمام"<sup>4</sup>.

النسب في الاصطلاح: للنسب في الاصطلاح تعريفات كثيرة، إذ المقصود منه هو المعنى اللغوي، أي علاقة الابن بأبويه من حيث تعيينهما، أي هو من ماء الشخص الفلاني والمولود من رحم المرأة الفلانية، فيتحديد الأبوين للطفل تُبنى على أساس ذلك الأحكام الشرعية: كأحكام النسب، وجواز الزواج أو حرمة، والنفقة، والميراث وغير ذلك<sup>5</sup>. ومن التعريفات الاصطلاحية للنسب: " أنه علاقة الدم أو رباط السلالة أو النوع الذي يربط الإنسان بأصوله وفروعه وحواشيه"<sup>6</sup>. وهناك قول آخر في النسب أيضا بأنه: " القرابة، وهو الاتصال بين إنسانين بالاشتراك في ولادة قريبة أو بعيدة"<sup>7</sup>.

إذاً تحديد النسب هو موضوع في غاية الأهمية، ومقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية في الحفاظ عليه، وإثباته ومنع التشكيك أو التلاعب به.

2 الزبيدي، محمد بن محمد بن مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت، مطبعة الكويت، بدون تاريخ طبع)، 2/428.  
3 ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، (دمشق، دار الفكر، 1979)، 423/5.  
4 الأصفهاني، الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان داؤودي، (دمشق، دار القلم، 2009)، ص 490.  
5 السعدي، أحمد محمد سعيد، إثبات النسب ونفيه بالبصمة الوراثية، (تركيا، جامعة الفاتح، 2014)، ص 5.  
6 أحمد، محمد أحمد، موضوع النسب في الشريعة والقانون، (دمشق، دار القلم، 1983)، ص 17.  
7 الشربيني، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1994)، ط3، 4/1.



ثانياً: طرق إثبات النسب: لإثبات النسب طرق عديدة منها ما هو عام، ومنها ما هو خاص، فالطرق العامة هي: البيّنة، والإقرار، والقرعة، وحكم القاضي، والاستفاضة. ولن نقف على هذه الطرق العامة خشية الإطالة في البحث، وسنقف بشيء من الاختصار عند الطرق الخاصة لإثبات النسب وهي أربعة:

أ. الفراش: يُطلق الفراش لغة على الوطاء " وهو ما افترش"، ويطلق أيضاً على الزوج، كما تسمى المرأة فراشا وذلك لأن الرجل يفترشها<sup>8</sup>. أما الفراش اصطلاحاً: فالفقهاء يستعملون كلمة الفراش للوطاء، أو المرأة متعينة للولادة من شخص واحد. قال الزيلعي في معنى الفراش: " الفراش أن تتعين المرأة للولادة من شخص واحد " <sup>9</sup>. كما يطلق الفراش على الزوجة للتعبير عن حالة الافتراض. وقد وردت أحاديث نبوية عديدة عن الفراش، منها قوله صلى الله عليه وسلم: " الولد للفراش، وللعاهر الحجر " <sup>10</sup>. والمقصود من هذا الحديث: أن الولد يُلقح ويُنتسب في الفراش أو بسببه، وبهذا قال الإمام أبو حنيفة: " إن الفراش يثبت بمجرد العقد، وإن مجرد الظنية كافية فيثبت نسبه " <sup>11</sup>. والجمهور من المالكية، والشافعية، والحنابلة اشترطوا بعد ثبوت الفراش: إمكان الوطاء<sup>12</sup>. واختصاص الولد للفراش في الحديث المتقدم كناية عن حالة الافتراض من المرأة. فالمرأة تفترش، فالولد لهذه الحالة التي تم فيها الافتراض، أي فراش الزوجة الصحيح، أي بعقد النكاح المعتمد والمعتبر شرعاً، والمستوفي لأركانه وشروطه، وانتفاء موانعه<sup>13</sup>.

ب. الاستلحاق: يعد الاستلحاق من أدلة إثبات النسب الخاصة، ويتعلق هذا الدليل بالإمام أو أمهات الأولاد، بأن يدعي السيد أن ما جاء من أمته هو منه، ويُعرف هذا النوع عند الحنفية بـ " الدعوة " أو " الإقرار بالنسب "، وهذا الدليل خاص بالحنفية دون غيرهم من جمهور الفقهاء من المذاهب الأخرى<sup>14</sup>. ويقول الفقهاء بأن الإقرار والاعتراف بالنسب هو على نوعين: نوع يكون فيه حمل النسب على شخص المقر، ونوع يكون فيه حمل النسب على شخص آخر، كأن يقرّ شخص بأن هذا الغلام هو ابنه، فيكون بناء على ذلك أب المقر جداً لهذا الغلام، وأولاده إخوة له، كما أن إخوة الشخص المقر أعمام لهذا الفتى. أو أن يقرّ شخص أن هذا الشخص أخوه، ولكلا النوعين شروط عند الفقهاء لا بُدّ من تحققها حتى يثبت النسب بمقتضاه، ولصحة الإقرار بالنسب على نفسه شروط وهي:

<sup>8</sup> ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين بن منظور، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، 1994)، ط3، مادة فرش.  
<sup>9</sup> الزيلعي، عثمان بن علي الزيلعي فخر الدين، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة، المطبعة الأميرية، 1314هـ)، ط1، (43/3).  
<sup>10</sup> البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، (الرياض، دار السلفية، 1407هـ) ط 3، رقم الحديث 2053.  
<sup>11</sup> السرخسي، السرخسي شمس الدين، المبسوط، دراسة وتحقيق خليل محي الميس، (دار الفكر، بيروت، 1989)، 104/5.  
<sup>12</sup> ابن قدامة، عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق عبد الله عبد المحسن، (بيروت: دار عالم الكتب ن1997)، 644/15؛ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق محمد صبحي حسن، (الرياض، دار الجوزي، 1427هـ)، 331/6؛ ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة، دار ابن تيمية، 1994)، 530/2.  
<sup>13</sup> ابن القيم، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، (بيروت: دار الرسالة، 1985)، 410/5.  
<sup>14</sup> الكاساني، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت، دار المعرفة، 1420هـ)، ط1، 243/6.

- أن يكون الشخص المقر كبيراً وبالغا وعاقلاً، فلا يُقبل من الصغير أو المجنون إقراره، ولا يعتد بأقوالهما لعدم الوصول لحد التكليف.

- أن يكون الشخص المقر له بالنسب من الذين يمكن أن يثبت نسبه من المقر، فإذا ادعى شخص يبلغ من العمر عشرين سنة ببنة شخص عمره خمس عشرة سنة لم يقبل هذا الادعاء لأن ذلك محال.

- أن يكون الشخص المقر له بالنسب مجهولاً في نسبه، فمعلوم النسب لا يجوز أن يُبطل نسبه السابق بأي شكل من الأشكال<sup>15</sup>.

- أن لا يصرح الشخص المقر من المقر له بأنه ولده من الزنا، فإن ذلك يُبطل الإقرار، كون الزنا ليس سبباً في ثبوت النسب. ويحتاج هذا الإقرار بالشروط السابقة إلى اتفاق بين جميع الورثة دون منازع بينهم، وأن يكون الملحق به في النسب ميتاً، أما إذا كان حياً فيحتاج إلى إقراره بنفسه، وأن لا يكون الملحق به في النسب قد أنتقي من الشخص المقر له بالنسب في حياته باللعان<sup>16</sup>.

ج - القيافة: وتعرف القيافة في اللغة بأنها: " استقصاء وتتبع الآثار لبيان ومعرفة أصحابها. ويُطلق على الشخص الذي يتبع الأثر بالقائف " <sup>17</sup>. واصطلاحاً يُعرف القائف بأنه: " الشخص الذي يعرف نسب شخص ما بفراسته، والنظر إلى المولود وفحصه كاملاً <sup>18</sup>. ويُلبأ إلى هذا الدليل لإثبات النسب عند عدم وجود الفراش أو البينة، وفي حال الاشتباه في المولود ونسبه ومن ثم التنازع فيه فيُعرض على القائف عندئذ. وللفقهاء في إثبات النسب بالقيافة رأيان هما:

- الأول للحنفية حيث قالوا: بعدم صحة إثبات النسب بالقيافة <sup>19</sup>. الثاني للجمهور من الحنابلة والشافعية والمالكية والظاهرية <sup>20</sup> حيث قالوا: باعتبار القيافة عند التنازع في إثبات النسب <sup>21</sup>. وما ذهب إليه الجمهور هو الصحيح " والله أعلم " لقيام الأدلة على ذلك من السنة النبوية، وثبوت ذلك عن الكثير من الصحابة رضوان الله عليهم بدون مخالف أو معارض

<sup>15</sup> الحسيني، أحمد عبد الجيد الحسيني، مدى مشروعية إثبات النسب أو نفيه بالبصمة الوراثية في الفقه الإسلامي، (القاهرة، مجلة كلية الشريعة والقانون، 2020)، العدد 35، ص36.

<sup>16</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 228/7.

<sup>17</sup> الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي مجد الدين، القاموس المحيط، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1407 هـ)، ط2، 188/3.

<sup>18</sup> الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، (دمشق، دار الفكر، 1410 هـ)، ط1، ص91.

<sup>19</sup> ابن نجيم، زين الدين بن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ طبع)، 297/4.

<sup>20</sup> الرملي، محمد بن أبي عباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (جدة، المكتبة الإسلامية)، 8 / 851؛ ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد، المحلى، (بيروت: دار الفكر)، 10/9؛ ابن فرحون، إبراهيم شمس الدين محمد بن فرحون اليعمرى، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، (الرياض، دار عالم الكتب، 2003)، 99/2.

<sup>21</sup> الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (القاهرة، مطبعة عيسى البابي، بدون تاريخ طبع)، 444/1؛ ابن قدامة، المغني، 483 / 7، ابن رشد، بداية المجتهد، 328 / 2.

لهم. ويشترط الجمهور عدة شروط يجب أن تتوفر في الرجل القائف وهي: أن يكون الرجل مسلماً، ذكراً، عدلاً، يملك السمع والبصر، وخبيراً بالقيافة، وله تاريخ وتجربة في هذا الأمر<sup>22</sup>. ولا يحتاج الأمر إلى أكثر من قائف، بل يكفي الأمر بقائف واحد، وإن تباينت آراء عدة أشخاص من القافة وتعارض أقوالهم سقطت جميعاً، إلا إذا اتفق اثنان وخالفهما ثالث فإنه في هذه الحالة يُؤخذ بقول الاثنين.

د - الحمل: وهذا الأمر يكون في زمن عدة المرأة في الطلاق، لأن المرأة بالطلاق لم تعد فراشاً، فثبتت النسب في أثناء العدة يُعد من أدلة إثبات النسب<sup>23</sup>. وهناك خلاف بين الفقهاء حول لحوق الحمل بأبيه، وهذا الخلاف مبني على أقصى مدة للحمل، فالإتفاق بين الفقهاء على أن أقل مدة للحمل هي ستة أشهر<sup>24</sup>. أما أكثر مدة للحمل: ففي ذلك خلاف،

#### المبحث الثاني: البصمة الوراثية: اكتشف العالم " جيفري " البصمة الوراثية سنة 1984م، التي ساعدت كإثبات

علمي لمعرفة هوية الناس والأشخاص في الكوارث، والحوادث، واستعملت في بيان حقيقة كثير من الجرائم الجنائية، وبما أنها " الصمة الوراثية " دقيقة، ونتائجها شبه تامة فقد استعملت في إثبات النسب في أوروبا بداية ثم انتقلت إلى أغلب التشريعات الوضعية، فهي الآن وسيلة علمية ودليل مستجد يستعمل في إثبات النسب أو نفيه.

أ . البصمة الوراثية لغة واصطلاحاً: البصمة الوراثية لغة: " البصمة لغة: كلمة البصمة مأخوذة من بَصَمَ يبصم

بصماً، وذلك إذا ختم بطرف إبهامه أو إصبعه، فالمقصود بالبصمة: ذلك الأثر الذي تتركه أطراف الأصابع. وتوسع مدلول هذه الكلمة لتشمل الختم في استعمال الآلة<sup>25</sup>. والوراثية: نسبة إلى الوراثة، وهو ما ينتقل للشخص من الميت من مال أو عقار، وقد يُطلق على الأمور المعنوية أيضاً، كمن ورث عن والده الكرم والشجاعة والمجد " <sup>26</sup>.

أما البصمة الوراثية في الاصطلاح: فتسمى بـ " الحمض النووي " ويرمز لها بـ (DNA)، وذلك لتركزه في نواة

الخلية الحية للكائن الحي<sup>27</sup>. فالخلية الوراثية في الإنسان تحمل مورثات منقولة من أصول الشخص إلى فروعه، وهذه المورثات محددة للهوية الخاصة لهذا الكائن الحي. إذا مصادر البصمة الوراثية للشخص كامنة في النواة لكل خلية حية في

<sup>22</sup> البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق هلال مصيلحي مصطفى، (بيروت، دار الفكر، 1402هـ)، 202/4.

<sup>23</sup> أحمد، النسب في الشريعة والقانون، ص 133-135.

<sup>24</sup> الشريبي، مغني المحتاج، 5/ 85.

<sup>25</sup> مجموعة من العلماء، المعجم الوسيط، (طهران، مؤسسة الصادق، 1429هـ)، ط 6، 6/1.

<sup>26</sup> ابن منظور، لسان العرب، 2/199.

<sup>27</sup> الجندي، إبراهيم صادق، تطبيقات تقنية البصمة الوراثية في التحقيق والطب الشرعي، (الرياض، منشورات جامعة نايف للعلوم الأمنية، 2002)، ص 50.

الجسم البشري، وعدد هذه الخلايا في جسم الإنسان تصل إلى التريلونات، فكل خلية تشمل على نواة، وهذه النواة تحتوي على المادة الوراثية والتي تشتمل على كل التفاصيل والخواص للكائن الحي، والتي بدورها تميزه بشخصه عن غيره من البشر. فكل شخص يحمل ضمن خليته الوراثية (46) صبغية، أو ما يسمى " الكروموسومان"، وهذه الصبغيات نصفها يرثها الشخص من أبيه عن طريق الحيوان المنوي، والنصف الآخر من أمه عن طريق البويضة<sup>28</sup>.

أما كيفية إجراء تحليل البصمة فيحتاج التحليل لها إلى نقطة دم من الشخص، أو أي شيء من لوازمه، أو أي جزء منه: كالمني، والدم، والعظم، والبول، واللعاب وغير ذلك. وتؤكد الدراسات والأبحاث الطبية المعاصرة: أن نسبة النجاح في التحليل الوراثي للبصمة قد تصل لدرجة القطع، أو إلى درجة 100%. ولدقة هذا التحليل فيُعد أدق وسيلة لتحديد هوية صاحبها، ومدى صحة نسبه من فلان أو لا<sup>29</sup>. وتؤكد هذه الدراسات أن من خصائص تحليل البصمة: أنها لا تتماثل بين شخصين، كما أن النتيجة ثابتة لا تتغير من مكان إلى مكان من جسم الإنسان، فهي نفسها في أي جزء من جسمه: كالشعر، والعظم، والسن، واللعاب... وغير ذلك، كما يتمتع هذا التحليل والحصول على نتائجه بالأمر السهل الذي يمكن الحصول عليه من قبل المختصين في أي مختبر دون عناء أو تعب كبير<sup>30</sup>.

ب . شروط إجراء البصمة الوراثية: هناك شروط يجب اتباعها ومراعاتها في عملية إجراء البصمة الوراثية، وهذه الشروط اشترطها العلماء والأطباء أصحاب الاختصاص في المجال وهي: 1 . أن لا يتم إجراء تحليل البصمة إلا بإذن من الجهات الخاصة والمختصة بها

2 . أن يتم إجراء التحليل في المختبرات الحكومية، وإذا تعذر ذلك فيمكن إجراؤها في المختبرات الخاصة والتي تكون خاضعة لإشراف الدولة وتحت رقابتها، وفي كلتا الحالتين يجب توافر الضوابط والشروط العلمية عالميا ومحليا في هذه المختبرات<sup>31</sup>.

3 . يشترط في الأشخاص الذين يعملون في هذه المختبرات والمنوط بهم إجراء هذا التحليل بشكل خاص: العلم، والخلق، وعدم وجود قرابة بين أحدهم أو عداوة، أو صداقة أو غير ذلك بإحدى جهتي القضاء.

28 السعدي، إثبات النسب ونفيه بالبصمة الوراثية، ص 79-80.

29 الكعبي، خليفة علي، البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، (عمان، دار النفائس، 2006)، ط1، ص 45 - 47.

30 الحسيني، مدى مشروعية إثبات النسب أو نفيه بالبصمة الوراثية، ص 48 - 49.

31 جبيرن محمد، إثبات النسب عن طريق البصمة الوراثية، (الجزائر، جامعة أكلي محند، قسم القانون، 2014)، ص 11 - 12.

4 - يُفضل إجراء التحليل في أكثر من مختبر معترف به، وأخذ الاحتياطات اللازمة في عدم اطلاع أحد

المختبرات على نتائج المختبر الآخر.

5 - ويشترط أيضا إجراء التحليل في المختبر من قبل شخص مسلم عدل، لأن قوله بمثابة الشهادة.

### المبحث الثالث: حقيقة اللعان، ومدى ارتباطه والبصمة الوراثية بمقاصد الشريعة:

اللعان هو أسلوب يلجأ إليه الزوجان وذلك عندما يتهم الزوج زوجته بالزنا وليس لديه شهود على ذلك، فقد شرع

الله تعالى اللعان للخروج من هذه المشكلة، فيتلاعن الزوجان في هذا الأمر.

أ . اللعان لغة واصطلاحاً، لغة: فهو يأتي اللعان من المصدر: لاعن، يلاعن، ملاعنة، وهو من اللعن أي الإبعاد

والطرد من رضوان الله تعالى ورحمته. وسمي الخلاف بين الزوجين حول النسب لولدهما باللعان، لأن أحدهما صادق

والآخر كاذب، وبالتالي فالكاذب يستحق الطرد ولإبعاد من رحمة الله تعالى<sup>32</sup>. أما اللعان في الاصطلاح: هو عدة شهادات

تحدث بين الزوجين المتنازعين، وتؤكد هذه الشهادات بالأيمان من طرفي النزاع" أي الزوجين " وتُقترن هذه الأيمان باللعن

من طرف الزوج، والغضب من طرف الزوجة بدل حد الزنا في حقها<sup>33</sup>. ويحدث اللعان بين الزوجين في حال إنكار الرجل

الولد الذي جاءت به الزوجة، أو رمى زوجته بالزنا ولم يكن لديه شهود أو بينة على ذلك، وبدورها إذا أنكرت الزوجة هذا

الالتهام فعندئذ يلجأ الطرفان إلى الملاعنة كما بينها القرآن الكريم<sup>34</sup>. ففي حال حدوث اللعان بين الزوجين تحصل الفرقة

بينهما، ويسقط عن الزوجة الحد، وتسقط نسبة الولد عن الزوج، ويُنسب الولد لأمه، كما يسقط عن الزوج حد القذف وعن

الزوجة حد الزنا، ويكون التعريق بينهما مؤبدا لا رجوع فيه<sup>35</sup>.

ب . ارتباط اللعان بمقاصد الشريعة: جاء اللعان كتشريع لمراعاة حفظ النسب والنسل، فالرجل إذا رأى زوجته وهي

تزني ولم يستطع إقامة البينة عليها أو قذفها بالزنا وأنكرت هي كانت مشكلة عويصة بينهما، لذلك شرع الله تعالى اللعان

للخروج من هذا المأزق ولرفع الحرج عن الزوج وعدم لحوق العار به بزنا الزوجة وإفسادها لفراشه، وحتى لا يلحقه ولد غيره.

<sup>32</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة لعن.

<sup>33</sup> البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، الروض المربع شرط المستتبع، (السعودية، دار الجوزي، 1428هـ)، ص 598.

<sup>34</sup> قال الله تعالى (والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهود إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين، والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين، ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين)، سورة النور، الآية 6 - 9.

<sup>35</sup> ابن قدامة، عبد الله بن محمد بن قدامة الجماعلي، دمشق موقوف الدين، المغني، (القاهرة، دار الحديث، 1996)، ط1، 9 / 66.

وقد اهتمت شريعة الإسلام بموضوع النسب كثيرا، وأعطته عظيم الرعاية والعناية، وسنت له العديد من القواعد والأحكام لحفظه. والذي يؤكد اهتمام الإسلام بالنسل أنه جعله ضمن المقاصد الكلية للشرع الإسلامي والضروريات الخمس. فمن مظاهر الاهتمام الشرعي بالنسب وحفظ الأعراس أنه حرم القذف بل توعد عليه. كما حرم الإسلام التبني الذي كان شائعا ومنتشرا في الجاهلية، فقد قال الله تعالى في هذا الصدد: " ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله " <sup>36</sup>. فالتبني هو تزوير للحقائق وإدخال عنصر غريب على الأسرة ليس له أن يشاركها الحقوق أو يطع على المحارم <sup>37</sup>. كذلك حرم الإسلام أن يدعى الرجل نسبه إلى غير أبيه، فقال عليه الصلاة والسلام محذرا ومتوعدا من يفعل ذلك بقوله: " من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام " <sup>38</sup>.

ج . ارتباط البصمة الوراثية بمقاصد الشرع وضروراته: رأينا فيما تقدم أن المحافظة على النسل هي من المقاصد الشرعية الكلية ومن ضرورات الشريعة الإسلامية العظيمة، فالمذاهب الفقهية اتفقت على قاعدة أن " النسب يحتاط له في الإثبات لا النفي " <sup>39</sup>. وبما أن النسب هو أهم دعائم الأسرة ومن أقوى أسسها، ويكون ارتباط أعضاء أفراد الأسرة بمعالمها، كان اهتمام الشريعة الإسلامية جليا وواضحا بثبوت النسب واتصاله وعدم انقطاعه، ففي الاتصال والدوام وعدم الانقطاع التعارف والتعاون والتعاقد، وبالتالي يحصل المقصود منه وهو: عمارة الحياة وعبادة الله تعالى <sup>40</sup>. وتحاول الشريعة قدر الإمكان إثبات النسب وعدم انقطاعه، ولا يحكم الشرع بالانقطاع إلا عند تعذر الإثبات وذلك حفاظا على الولد من الضياع والتشتت.

تأتي البصمة الوراثية كدليل علمي وحسي معاصر وأكثر دقة ونتيجة من القيافة التي يأخذ الشرع بها في عملية اقرار النسب، لذلك يمكن الاعتماد على البصمة الوراثية في تحقيق المقاصد الشرعية، وليس هناك مانع شرعي من الاعتماد أو الاستفادة من البصمة الوراثية واعتبارها كأداة إثبات لا سيما في الجنايات التي لا تحتوي على قصاص أو حد شرعي وذلك من باب درء الحدود بالشبهات، فتتحقق السلامة والطمأنينة في المجتمع، ويأخذ المجرم جزاءه وتظهر براءة المتهم،

<sup>36</sup> سورة الأحزاب، الآية 5.

<sup>37</sup> الحسيني، مدى مشروعية إثبات النسب أو نفيه بالبصمة الوراثية، ص 58 - 59.

<sup>38</sup> البخاري، صحيح البخاري، 170/4.

<sup>39</sup> السرخسي، المبسوط، 86/7.

<sup>40</sup> السبكي، تقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي، فتاوى السبكي، تحقيق حسام الدين القدسي، (بيروت، دار الجيل، 1412هـ)، ط1، 385/1.

وبذلك تتحقق غاية عظيمة ومهمة في الشريعة الإسلامية. عند استخدام تحليل البصمة في إثبات النسب أوردته لا بد من الانتباه التام والحذر والتكتم، وأن تكون الأولوية للأدلة والنصوص الشرعية<sup>41</sup>.

والعمل بالبصمة الوراثية في موضوع النسب إثباتاً أو رداً يحقق منافع وفوائد عديدة منها:

- الاستفادة من نعم الله تعالى، وآية من آيات الله التي أودعها في الإنسان، والتي تحقق هوية الشخص وصفاته.

- معرفة أصول الأطفال المشردين، والاسهام في تقليل ظاهرة رمي الأطفال حديثي الولادة على أبواب المساجد أو

بجانِب حاويات القمامة.

- وضع حدٍ لظاهرة تزوير الأنساب، فالمرأة عندما تسوّل لها نفسها إلحاق طفل غريب بزوجها يأتي تحليل البصمة

ليبان الحقيقة، ووضع النقاط على الحروف. فالنسب المستقر بالفراش يحتاط في نفيه ولو كان بالأدلة العلمية كالتحليل

الوراثي، الذي له نتائج سلبية، وتعريض للأباء والأمهات وتشويه سمعتهم، وماله أيضاً من نتائج سلبية على الأسرة من

قطيعة الرحم والعقوق للوالدين، وتعرض النسيج الاجتماعي للاضطرابات والقلق<sup>42</sup>.

**المبحث الرابع: الأحكام المتعلقة باستخدام البصمة الوراثية:** يعد هذا المبحث مهماً للغاية وهو غاية البحث

الأساسية، فبعد اطلاعنا على معاني إثبات النسب ونفيه وطرق ذلك وكذلك معرفتنا لحقيقة التحليل الوراثي كإثبات علمي

معاصر، سنبحث في المبحث العلاقة بين البصمة الوراثية والنسب إثباتاً أو نفيًا، ومدى إمكانية الاحتجاج بها وآراء العلماء

فيها.

**أولاً: استخدام البصمة في موضوع نفي النسب:**

مرّ معنا في البحث أن اللعان هو المسلك الذي أتت به قوانين الدين الإسلامي من أجل نفي نسبٍ قد ثبتّ سابقاً،

فيلعن الزوج زوجته من أجل بيان الحقيقة. هذا وقد أكتشف في عصرنا الحالي ما يسمى " بالبصمة الوراثية " مع التقدم

الحضاري الحاصل. فهل يا ترى يصح نفي النسب بإجراء هذا التحليل المخبري إذا أتت النتائج مؤكدة لذلك، أم لا بد من

اللعان؟ وللفقهاء المعاصرين في جواز العمل بالبصمة الوراثية مع وجود اللعان آراء عديدة نلخصها على النحو التالي:

<sup>41</sup> الطيار، عبد الله محمد وآخرون، الفقه الميسر، (الرياض، مطبعة دار مدار الوطن، 2012)، ط1، ص 129.

<sup>42</sup> الحسيني، مدى مشروعية إثبات النسب أو نفيه بالبصمة الوراثية، ص 63.

**القول الأول:** بأنه تؤخذ نتائج تحليل البصمة بالاعتبار في رد النسب دون العودة للعان. فعندما يشك الرجل في ولده، وقام بإجراء الاختبار وكانت النتيجة عدم نسبة الولد منه ينتفي النسب في هذه الحالة وليس هناك حاجة للعان أبداً. وهذا رأي العديد من الفقهاء المعاصرين منهم: مفتي تونس سابقاً الشيخ محمد المختار السلامي<sup>43</sup>، والدكتور سعد الدين هاللي<sup>44</sup> وآخرون.

**القول الثاني:** يقول بعدم انتفاء النسب الشرعي الذي نُبِت بالفراش إلا عن طريق اللعان فقط. ولا يجوز الأخذ بالبصمة الوراثية قبل اللعان. وأخذ بهذا القول مجموعة من الفقهاء منهم الدكتور وهبة محمد الزحيلي<sup>45</sup>، والشيخ عمر السبيل، والشيخ خليفة علي الكعبي<sup>46</sup> وآخرون. وعلى هذا قرار المجمع الفقه الإسلامي الذي يقول: " لا يجوز شرعاً الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، ولا يجوز تقديمها على اللعان " <sup>47</sup>.

**القول الثالث:** عدم نفي نسب الطفل باللعان إذا كانت نتيجة تحليل البصمة يؤكد حقيقة الطفل في نسبه للزوج، وإن حدث اللعان فلا يُنفي النسب. وهذا رأي الشيخ نصر فريد واصل، حيث أخذت دار الفتوى بمصر بهذا القول<sup>48</sup>.

**القول الرابع:** إذا تأكد يقيناً بطرق التحليل الوراثي أن المولود أو حمل الزوجة لا علاقة له بالزوج فلا يحتاج الأمر لإجراء اللعان في هذه الحالة، فيُنفي النسب عن طريق نتيجة التحليل بالبصمة دون لعان. وهذا رأي الدكتور سعد الدين الهاللي<sup>49</sup>. واستدل القائلون باعتبار البصمة الوراثية في نفيها للنسب دون الرجوع للعان بأدلة منها:

أ - قوله تعالى: " وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ " <sup>50</sup>. حيث استدلو بأن اللعان يجب عند عدم وجود الشهود وعدم امتلاك الزوج لدليل يثبت فيه صحة كلامه. ولكن مع وجود البصمة الوراثية بيد الرجل فهذا يكفي ولا حاجة إلى اللعان<sup>51</sup>.

<sup>43</sup> السبيل، عمر محمد السبيل، البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها استخدامها في النسب والجنائية، (الرياض، دار الفضيلة، 1423هـ)، ط 1، ص 42.

<sup>44</sup> هاللي، سعد الدين هاللي، البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية، (الكويت، مجلس النشر العلمي، 2000)، ص 351.

<sup>45</sup> الزحيلي، وهبة الزحيلي، البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، بحث مقدم للمجمع الفقهي الدورة 16، 1422، مكة، ص 15.

<sup>46</sup> الكعبي، خليفة علي، البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، (عمان، دار النفائس، 2006)، ط 1، ص 445.

<sup>47</sup> مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة 16، مكة، 1422، رقم القرار 7.

<sup>48</sup> أحمد، فؤاد عبد المنعم، البصمة الوراثية ودورها في الإثبات الجنائي بين الشريعة والقانون، (مصر، المكتبة المصرية، بدون تاريخ طبع)، ص 100.

<sup>49</sup> هاللي، سعد الدين، البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، بحث مقدم للمجمع الفقهي، رقم 11، 1422هـ، ص 21.

<sup>50</sup> سورة النور، الآية 6.

<sup>51</sup> حسيني، مشروعيتها إثبات النسب، ص 59.



ب - ما جاء في الصحيح من حديث ابن عباس رضي الله عنه: " أن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سحماء عند النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر حديث اللعان وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: أبصروها فإن جاءت به أكحل العينين، سابغ الألتين خديج الساقين فهو لشريك بن سحماء، وإن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن أمية... " 52.

ج - تحليل البصمة هو قطعي في رد النسب، فهي تقاس على الحالات التي ليست بحاجة إلى لعان وينتهي فيها النسب. مثال ذلك إذا جاءت امرأة بولد وزوجها صغير 53.

واستدل العلماء القائلون بعدم نفي النسب إلا باللعان وحده بأدلة منها:

أ - قوله تعالى: " وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ " 54. وجه الدلالة في الآية الكريمة: أن الله تعالى ذكر أن الزوج يلجأ إلى اللعان عند عدم وجود شهود له، وإحكام البصمة الوراثية بعد الآية زيادة على النص، وفيه إبطال للنصوص الدينية. فالأحكام الدينية ثابتة لا مجال لإبطالها إلا عن طريق نصوص شرعية تدل على نسخها. فلا يجوز إبطال حكم شرعي بنظرية طبية ظنية 55. ويُرد على هذه الحالة: بأن الزوج لديه بينة وهي البصمة ولا تتدرج هذه الحالة تحت مفهوم الآية السابقة.

ب - اعتبار البصمة الوراثية هي من باب القياس على دليل القافة، ولا يُنفى النسب بالقافة إذا ثبت نسب الولد للزوج بحكم الفراش. وقد أهدر النبي صلى الله عليه وسلم دليل الشبه في موضوع امرأة هلال بن أمية، وهو شبيهه بالبصمة الوراثية. فهو " أي دليل الشبه" لم يقو على إبطال معارضة الأصل الذي جاء به الوحي وهو اللعان، فقال صلى الله عليه وسلم: " لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن " 56. ويُرد على هذا القول: بأن القافة هي من باب الظن والتخمين، أما تحليل البصمة فهو قطعي ولا يمكن القياس بينهما، فهما مختلفان.

في ضوء ما تقدم نرى أن الأخذ بالقرائن والأدلة في الأحكام هي من أظهر سُبل تحقق العدل، وعدم الأخذ بالأدلة عامة يؤدي إلى إهدار الكثير من الحقوق. وعن طريق الاستقراء نجد أن بعض الدلائل لا تقل عن الشهادة والإقرار قوة في

52 البخاري، صحيح البخاري، 100/6، رقم الحديث 4747.

53 السيواسي، ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبدالواحد، فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، (بيروت، دار الفكر، 2012)، 299/4 ؛ الصبحي، مالك بن أنس بن عامر الأصبحي، المدونة، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1994)، 126 - 125 /5.

54 سورة النور، الآية 6.

55 السبيل، البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها استخدامها في النسب والجناية، ص 42.

56 البخاري، صحيح البخاري، 100/6، رقم الحديث 4747.

دلالاتها على الحق. والشرع الحنيف لم يلغ الدلائل والقرائن، بل اعتبرها في مصادره ورتب عليها العديد من الأحكام<sup>57</sup>. ويتبين مما مضى: أنه لا خلاف بين العلماء أن الزوج إذا لاعن زوجته ونفى نسب الولد منه ثم جاءت نتيجة البصمة الوراثية مؤكدة لذلك، فالنسب ينتقي ويُفَرَّق بينهما. ولكن لا حدّ على الزوجة لشبهة اللعان والحدود تدرأ بالشبهات<sup>58</sup>. أيضا إذا اتفق الزوجان على إجراء البصمة قبل اللعان لإزالة الشبهة والتأكد من النسب، فيجوز ذلك لهما، بل استحسّن الكثير من العلماء ذلك<sup>59</sup>.

### ثانياً: استخدام البصمة الوراثية في موضوع إقرار النسب:

من المعلوم أن مذهب الجمهور من الفقهاء والعلماء يفيد جواز اللجوء إلى القيافة<sup>60</sup>، وكذلك اعتبار الشبه عند وجود خلاف بين الزوجين حول نسب الولد. فالبصمة أعلى مقاما من القيافة في التأكد من الصفات والجينات البشرية، بل تكون أكثر دقة في تحديد النسب وثبوته من الطرق الأخرى كالإقرار والاستفاضة، وشهادة السامع، لما يعترضها الاحتمال والشك. وفي زماننا هذا غدت البصمة الوراثية دليلاً علمياً وحسياً يجوز الأخذ به شرعاً في إثبات النسب. فإذا ساور الزوج شك على نسب ولده الثابت بالفراش، ولجأ إلى البصمة الوراثية فالأمر على حالتين اثنتين:

1. أن تكون نتيجة البصمة الوراثية حسب مزاعم الزوج، تؤكد انتفاء نسب الولد منه فلا إشكال هنا ويكون اللعان في هذه الحالة للفراق بين الزوجين وانتفاء النسب عن الزوج وهذا محل اتفاق<sup>61</sup>.

2. أن تأتي نتائج البصمة الوراثية عكس ظنون الزوج في نسب ولده له، فإذا أقدم الزوج الذي تعترضه الأوهام والشكوك حول زوجته وولده على إجراء تحليل البصمة ثم جاءت نتيجة التحليل عكس ظنه وشكبه سيندم حينها الزوج، وهذا الأمر فيه حفظ لحقوق الولد في الانتساب لأبيه، وحفظ لفراش الزوجية من التشويه، بل حفظ للأسرة والمجتمع من نشر الإشاعات والشبهات التي تهدد استقرار الأسر والمجتمع. ويجب الحذر التام من هذه الحالة أي عدم الإقدام واللجوء للتحليل إلا عند الضرورة القصوى لما في ذلك من آثار سلبية ووخيمة على استقرار الأسرة ودوامها. أما إذا لجأ الزوجان إلى اللعان

<sup>57</sup> حسيني، مشروعية إثبات النسب، ص 79.

<sup>58</sup> محمد أمين، عبد الرشيد محمد أمين قاسم، البصمة الوراثية وحجيتها، (السعودية، وزارة العدل، مجلة العدل، 1425هـ)، العدد 33، ص 81.

<sup>59</sup> حسين، عاصم بن منصور، إثبات النسب بالبصمة الوراثية، (السعودية، مجلة الجمعية الفقهية، 2015)، ص 480.

<sup>60</sup> الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، 1984)، 351 / 8 ؛ ابن

حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر، 2015)، 435 / 10.

<sup>61</sup> حسيني، مشروعية إثبات النسب، ص 79.

دون فعل التحليل الوراثي وتم نفي الولد ثم أُجري التحليل حيث النتيجة عكس اللعان تثبت النسب للزوج، فما حكم هذه الحالة؟. تفرق الفقهاء المعاصرون في إقرار النسب في هذه الحالة على رأيين:

1: أن النسب بعد نفيه باللعان لا يثبت بالبصمة الوراثية، وهو " قرار المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي" <sup>62</sup>.

2: أن النسب يثبت بالبصمة بعد إجراء اللعان. وأخذت بهذا القول دار الإفتاء المصرية <sup>63</sup>. واستدل القائلون بعدم إثبات النسب بالبصمة بعد اللعان بعدة أدلة منها:

أ. تعارض المتفق عليه مع المختلف فيه، فاللعان متفق عليه وهو نص شرعي، بينما البصمة ليست محل إجماع، بل تأخذ محل القيافة، فلا يُستعمل مع النص الشرعي الاستدلال الذي هو البصمة، وإنما يستعمل عند عدم وجود النص كما في القياس. وتُوقش هذا الدليل بأن البصمة الوراثية أقوى من القيافة بمراحل عديدة وأنها تقيد القطع <sup>64</sup>. أيضا أن النص الشرعي الخاص باللعان ثابت وقطعي، بينما هو ظني فيما يتعلق بنفي النسب من حيث صدق وكذب أحد الزوجين، فنسبة الصدق والكذب من النافي متساوية بين الخمسين 50 بالمئة، في حين أن تحليل البصمة يفيد القطع بسبب التجارب العلمية الحديثة المتكررة، لذلك يُقدّم المثبت على النافي <sup>65</sup>.

أما القائلون بإثبات النسب بالبصمة بعد اللعان فقد استشهدوا بأدلة منها: قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " الولد للفراش " <sup>66</sup>. في هذا الحديث جعل الرسول صلى الله عليه وسلم الولد بجنسه للفراش، فإذا ترك هذا الأصل نتيجة عارض أو سبب ثم ظهر خلاف ذلك بدليل قطعي كالبصمة الوراثية رجعنا للأصل وهو ثبوت النسب.

- قياس البصمة على الإقرار: كما لو أقر الملاحن بنسب الولد أو أشهد على ذلك الشهود قبل شرعا ذلك مع ظنيتهما، فالبصمة هنا أولى من أقرار وشهادة الشهود المحتملة للكذب والصدق الذي يعتري الإقرار وشهادة الشهود <sup>67</sup>.

- من مقاصد الشرع الحنيف حفظ الأنساب، والشرع يتشوف لإقرار النسب بأقل الوسائل، والبصمة هنا تتوافق ومقاصد الشرع الحنيف ولا تخالفها في زمن كثر فيه الفساد وقلّ فيه الإيمان والورع واستهان فيه الناس بالإيمان.

<sup>62</sup> المجمع الفقهي، رابطة العالم الإسلامي، مكة، 2002، رقم القرار 95، 16/7، الدورة 16.

<sup>63</sup> فريد واصل، البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، ص 90.

<sup>64</sup> سويلم، بندر بن فهد السويلم، البصمة الوراثية وأثرها في النسب، (السعودية، دار مجلة العدل، 2008)، ص 93.

<sup>65</sup> الخطيب، ياسين بن ناصر الخطيب، ثبوت النسب، (جدة، دار البيان، 1987)، ص 204.

<sup>66</sup> البخاري، صحيح البخاري، 54/3، رقم الحديث 2053.

<sup>67</sup> السبيل، البصمة الوراثية، ص 44.

- اتهام الزوج لزوجته باللعان حيث يحتمل كلامه الكذب والصدق، بيد أنه عن طريق تحليل البصمة فتكون النتيجة قطعية، فليس من الفقه ترك القطعي لقول يحتمل الصدق أو الكذب. فالشريعة الإسلامية تحرص على الستر والعفاف وعلى تماسك الأسرة والمجتمع. لذلك وسَّع الشرع الحنيف في طرق إثبات النسب. كما أنه تترتب مفاصد عظيمة وكثيرة نفسية واجتماعية على التشكيك في الأنساب<sup>68</sup>.

ولا بد من الإشارة هنا أن البصمة تبين حقيقة الأب " البيولوجي " صاحب الماء , لا الأب الشرعي للولد. فالشارع لا يعتد بالنسب الناشيء من السفاح، وهذا الأمر مهم عند التنازع في تقديم الأدلة، فتُقدم الشهادة بالفراش على تحليل البصمة، لأن الولد للفراش. ويُستفاد من البصمة في عدة حالات أقرها مجمع الفقه الإسلامي منها:

.. حالات الاختلاط بين المواليد في المستشفيات أو مراكز رعاية الطفولة.

- ضياع الأولاد واختلاطهم أو فقدانهم نتيجة الكوارث والحروب والحوادث وصعوبة التعرف على ذويهم.

- الجثث التي لا يمكن بيان هويتها، أو لغايتد التعرف على حقيقة المفقودين والأسرى الذين انقطعت أخبارهم ضمن القتال والحرب<sup>69</sup>.

وخلاصة القول في البحث أن اللعان ثبت بنص شرعي، وهو حكم قائم إلى قيام الساعة. ويجوز مع اللعان الاستفادة من البصمة كتحليل في رد النسب أو إثباته، وبأنها وسيلة قطعية في نتائجها.

#### الخاتمة:

من خلال ما تقدم في بحثنا هذا عن قابلية استخدام تحليل البصمة كدليل من الأدلة في اقرار النسب أو نفيه، وهل يُقدّم على اللعان أو لا، يظهر لنا ما:

- اهتم الإسلام بالنسب اهتماما عظيما، وأولاه عناية كبيرة، وحصّنه بحيث جعل حفظ الأنساب من مقاصده الخمسة المشهورة.

- هناك مجموعة من الأدلة التي هي محل اتفاق العلماء وهي: الفراش، والإقرار، والبينة، والشهود، إلى جانب أدلة أخرى مختلف فيها: كالقيافة، والقرعة.

- يعدُّ تحليل البصمة طريقا لإقرار النسب وذلك قياسا على القيافة، فيؤخذ بالبصمة في المواضع التي يعتمد فيها على القيافة مع توفر الشروط والضوابط المعتمدة في الشخص الذي يُجري تحليل البصمة، وفي المختبرات التي تُجري هكذا فحوص وتحاليل.

<sup>68</sup> السعيد، أحمد محمد سعيد، إثبات النسب ونفيه بالبصمة الوراثية، (تركيا، جامعة الفاتح، مجلة الشريعة، 2014)، ص75.  
<sup>69</sup> المجمع الفقهي، الدورة16، رقم القرار 7.

- إذا تم نفي الولد باللعان، ثم طلبت الزوجة إجراء البصمة الوراثية لتدفع عن نفسها الشبهات فتمكّن من ذلك، حتى إذا تبين ثبوت النسب فإنه يؤخذ بالنتيجة رعاية لحق الطفل الذي ولد على فراش صحيح.

- إذا تبين نسب المولود عن طريق تحليل البصمة، فإنه لا حاجة إلى اللعان، لأنه في إجراء قد يلجأ أحد طرفي النزاع على الحلف كذبا.

- عدم جواز استعمال البصمة لغرض التيقن من الأنساب التي هي ثابتة عن طريق الشرع، لما يترتب على ذلك تعكير صفو العلاقات الأسرية والاجتماعية.

- يُستفاد من تحليل البصمة عند حالات اختلاط المواليد الجدد فيما بينهم داخل المستشفيات، وكذلك التعرف على هوية الأشخاص والجثث في الحروب والكوارث والحوادث.

### المصادر والمراجع:

- ابن فارس. أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبدالسلام هارون، دمشق: دار الفكر، 1979.
- ابن قدامة. عبد الله بن محمد بن قدامة الجماعلي دمشقي موفق الدين. المغني. القاهرة: دار الحديث. 1996.
- ابن منظور. محمد بن مكرم بن علي جمال الدين بن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر. 1994.
- ابن نجيم. زين الدين بن نجيم الحنفي. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. دار المعرفة. بيروت: بدون تاريخ طبع.
- أحمد. فؤاد عبد المنعم. البصمة الوراثية ودورها في الإثبات الجنائي بين الشريعة والقانون. مصر: المكتبة المصرية، أحمد. أحمد. موضوع النسب في الشريعة والقانون. دمشق: دار القلم. 1983.
- الأصفهاني. الراغب الأصفهاني. مفردات ألفاظ القرآن الكريم. تحقيق صفوان عدنان داؤودي. دمشق: دار القلم، 2009.
- البخاري. محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري. الرياض: دار السلفية. 1407هـ.
- البهوتي. منصور بن يونس بن إدريس البهوتي. الروض المربع شرط المستتقع. السعودية: دار الجوزي. 1428هـ.
- البهوتي. منصور بن يونس بن إدريس البهوتي. كشف القناع عن متن الإقناع. تحقيق هلال مصيلحي مصطفى. بيروت. دار القلم، 1402هـ.
- جبيرن محمد. إثبات النسب عن طريق البصمة الوراثية. الجزائر: جامعة أكلي محند. قسم القانون. 2014.
- الجرجاني. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني. معجم التعريفات. دمشق: دار الفكر. 1410هـ.
- الجندي. إبراهيم صادق. تطبيقات تقنية البصمة الوراثية في التحقيق والطب الشرعي. الرياض: منشورات جامعة نايف. للعلوم الأمنية. 2002.

- حسين. عاصم بن منصور. إثبات النسب بالبصمة الوراثية. السعودية: مجلة الجمعية الفقهية. 2015.
- الحسيني. أحمد عبد الجيد الحسيني. مدى مشروعية إثبات النسب أو نفيه بالبصمة الوراثية في الفقه الإسلامي. القاهرة: مجلة كلية الشريعة والقانون. 2020.
- الخطيب. ياسين بن ناصر الخطيب ثبوت النسب. جدة: دار البيان. 1987.
- الزبيدي. محمد بن محمد بن مرتضى الزبيدي. تاج العروس من جواهر القاموس. الكويت: مطبعة الكويت. بدون تاريخ طبع.
- الزحيلي. وهبة الزحيلي. البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها. بحث مقدم للمجمع الفقهي الدورة 16. مكة. 1422هـ.
- الزيلعي. عثمان بن علي الزيلعي فخر الدين. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. القاهرة: المطبعة الأميرية. 1314هـ.
- السبكي. تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي. فتاوى السبكي. تحقيق حسام الدين القدسي. بيروت: دار الجيل. 1412هـ.
- السييل. عمر محمد السبيل. البصمة الوراثية ومدى مشروعية استخدامها في النسب والجنائية. الرياض: دار الفضيلة. 1423هـ.
- السرخسي. السرخسي شمس الدين. المبسوط. دراسة وتحقيق خليل محي الميس. بيروت، دار الفكر. 1989.
- السعدي. أحمد محمد سعيد. إثبات النسب ونفيه بالبصمة الوراثية. تركيا: جامعة الفاتح. 2014.
- السعدي. أحمد محمد سعيد. إثبات النسب ونفيه بالبصمة الوراثية. تركيا: جامعة الفاتح. مجلة الشرقيات. 2014.
- سويلم. بندر بن فهد السويلم. البصمة الوراثية وأثرها في النسب. السعودية. دار مجلة العدل. 2008.
- الشربيني. الخطيب الشربيني. مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج. بيروت. دار الكتب العلمية. 1994.
- الشيرازي. إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي. المهذب في فقه الإمام الشافعي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي. بدون تاريخ طبع.
- الطيبار. عبدالله محمد وآخرون. الفقه الميسر. الرياض: مطبعة دار مدار الوطن. 2012.
- الفيروز آبادي. محمد بن يعقوب الفيروز آبادي مجد الدين. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1407هـ.
- الكاساني. أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار المعرفة. 1420هـ.
- الكعبي. خليفة علي. البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية. عمان: دار النفائس. 2006.
- مجموعة من العلماء. المعجم الوسيط. طهران: مؤسسة الصادق. 1429هـ.

- محمد أمين. عبدالرشيد محمد أمين قاسم. *البصمة الوراثية وحجيتها*. السعودية: وزارة العدل. مجلة العدل. 1425هـ.
- هاللي. سعد الدين. *البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها*. بحث مقدم للمجمع الفقهي. رقم 11. 1422هـ.
- هاللي. سعدالدين هاللي. *البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية*. الكويت: مجلس النشر العلمي. 2000.

### Kaynakça

- Ahmed, Ahmed. *Merdu'û'n-neseb fi's- şeri'ati ve'l- kânûn*. Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1983.
- Ahmed, Fuâd Abdulmunim. *el-Başmatü'l-virâs\_iyye ve devrubâ fi'l-is\_bâti'l-cinâi beyne's-şeri'ati ve'l- kânûn*. Mısır: el-Mektebetu'l-Mısriyye, t.y.
- Behûtî. Mansûr b. Yûnus b. İdris. *er-ravdu'l-murabba' şartu'l-mustenka'*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Cezvî. 1428.
- Behûtî. Mansûr b. Yûnus b. İdris. *Keşfu'l-kinâ' 'an metni'l-iknâ'*. Thk. Hilâl Maslehcî Mustafa. Y.y. Beyrut, 1402.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'û's-sabih*. Riyad: Dâru'l-Selefiyye, 1407 h.
- Cübeyr, Muhammed. *İsbâtü'n-neseb 'an tarîki'l-başmati'l-virâsiyye*. Cezair: Akli Muhammed Üniversitesi, Kanun Bölümü, 2014.
- Cündî. İbrahîm Sâdık. *Tatbikatü't-teknîyyeti'l-basmati'l-virâsiyye fi't-tabkik ve't-tibbi's-şer'î*. Riyad: Nâif Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Cürçânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Dar'ül-Fikir: Dimaşk, 1410.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed. *el-Kâmûsü'l-mubât*. Beyrut: er-Risale, 1407.
- Ĥaţîb, Yasin b. Nasır. *Sübütü'n-neseb*. Cidde: Dâru'l-Beyân, 1987.
- Hilâlî, Sa'duddîn. *el-Başmatu'l-virâs\_iyye ve 'alâkâtubâ's-şer'iyye*. Kuveyt: Meclîsu'n-Neşri'l-İlmî, 2000.
- Hilâlî, Sa'duddîn. *el-Başmatu'l-virâs\_iyye ve mecâlâtü'l-istifade minha*. Fıkıh Mecmuasına Sunulan bir Araştırma. No 11. 1422.
- Hüseyn Asım b. Mansûr. "İsbâtü'n-Neseb bi'l-Başmati'l-Virâsiyye". *el-Cem'iyetu'l-Fıkhiyye Dergisi*, Suudi Arabistan, 2015.
- Hüseynî Ahmed Abdulcid. "Medâ Meşru'iyeti İs\_bâti'n-Neseb ev Nefyuhu bi'l--Başmati'l-Virâs\_iyye fi'l-Fıkhî'l-İslâmî". *Kahire İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayınları*, 2020.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Dimaşk: Darü'l-Fikir, 1979.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1996.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dar Sadır, 1994.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Baḥrû'r-râ'ik*, Daru'l-Marife: Beyrut, t.y.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Savfân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2009.
- Ka'bî, Halife Ali. *el-Basmatü'l-virâs\_iyye ve eseruhâ 'alâ'l-akâmi'l-fikhiyye*. Amman: Daru'n-Nefâis, 2006.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-şanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1420.
- Komisyon. *el-Mu'cemu'l vasît*. Tahran: Müessesetü's-Sâdik. 1429.
- Muhammed Emin. Abülreşit Muhammed Emin Kasım. *el-Basmatü'l-Virâs\_iyye ve hücciyetüba*. Suudi Arabistan: Adalet Bakanlığı, 1425.
- Sa'dî. Ahmed Muhammed Said. "İs\_bâtü'n-Neseb ve Nefyuhu bi'l-Başmati'l-Virâs\_iyye". Fâtih Üniversitesi Şarkiyat Dergisi, 2014.
- Sebül, 'Amr Muhammed, *el-Başmatü'l-virâs\_iyye ve medâ meşru'yyeti'stibdâmihâ fî'n-neseb ve'l-cinâye*. Riyad: Darü'l-Fadila. 1423.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-cimme Muhammed. *el-Mebsût*. Thk. Halil Muhyilmîs. Daru'l-Fikir: Beyrut, 1989.
- Şirâzî, İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-mübezzeb fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*. Kahire: t.y.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi. *Fetâva's-Sübkî*. Thk: Hüsamüddin el-Kudsi. Beyrut: Darü'l-Cebel, 1412.
- Suveylim. Binder b. Fehd. "el-Başmatü'l-Virâsiyye ve Eseruhâ fî'n-Neseb". Suudi Arabistan el-'Adl Dergisi. 2008.
- Tayyâr, Abdullah Muhammed vd. *el-fikhu'l-müyesser*. Riyad: Dârü'l-Medâri'l-Vatan, 2012.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-arâs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Kuveyt Basımevi, t.y.
- Zeylâi, Osman b. Ali. *Tebyñnü'l-bakâik*. Kahire: el-Emiriyye Basımevi, 1314.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Basmatü'l-virâs\_iyye ve mecâlâtü'l-istifade minha*. Mekke: y.y. 1422.





## İÇ BAĞLAMIN KUR'ÂN ÂYETLERİNİN ANLAMINA ETKİSİ\*

*The Impact of The Internal Context on The Meaning of The Qur'an*

**Nurettin ÇİFTÇİ**

Orcid.org/ 0000-0003-3950-9579 | nurettinciftci@hakkari.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Hakkari, Türkiye

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 29.11.2022

**Kabul Tarihi/ Accepted:** 16.12.2022

**Yayın Tarihi/ Published:** 31.12.2022

**Yayıncı/ Published by:** Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

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

**Atıf/Citation:** Çiftçi, Nurettin. "İç Bağlamın Kur'ân Âyetlerinin Anlamına Etkisi/ The Impact of The Internal Context on The Meaning of The Qur'an". Hakkari İlahiyat Dergisi/Hakkari Journal of Theology 1 (Aralık, 2022): 120-138.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

\* Bu makale Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 2019 yılında doktora tezi olarak sunulan "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri" isimli tezimizden üretilmiştir.

## İç Bağlamın Kur'ân Âyetlerinin Anlamına Etkisi

### Özet

Lafızların genelde birden fazla anlamı bulunmaktadır. Bir lafzın muhtemel manalarından hangisine delalet ettiğine içinde yer aldığı bağlam bir fikir verir. Hatta çoğu zaman bağlam anlamı belirler. Aynı şekilde bir cümlenin anlamı da içinde bulunduğu ve bağlantılı olduğu diğer cümlelerle tespit edilebilir. Buna literatürde kelimenin veya cümlenin bağlamı ya da başka bir deyişle siyâk ve sibâkı denir. Kur'ân Allah'ın kelimidir. Bu kelam Arap diliyle nazil olmuştur. Her dilde olduğu gibi Arapçada da lafızlar kendi başlarına bir anlam ifade ettikleri gibi içinde buldukları diğer lafızlarla beraber başka anlamlar kazanmaktadır. Kur'ân âyetleri hem okunan bir metin hem de sözlü bir hitap olarak kelimelerden ve cümlelerden oluşmaktadır. Bu kelime, cümle ve âyetlerin her birinin kendi başına bir anlamı olduğu gibi içinde bulunduğu diğer kelime, cümle ve âyetler arasında kazandığı başka anlamları da vardır. Kur'ân'daki kelime, cümle ve âyetlerin siyâk-sibâkı günümüzde Kur'ân'ın iç bağlamı şeklinde yeni bir kavramla ifade edilmektedir. Âyetlerin ve âyetlerde geçen kelime ve cümlelerin sahih bir şekilde anlaşılması da ancak iç bağlamıyla mümkündür. Bu çalışmada iç bağlamın Kur'ân âyetlerinin anlamına etkisi ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, İç Bağlam, Siyâk, Sibâk

### The Impact of The Internal Context on The Meaning of The Qur'an

#### Abstract

Words usually have more than one meaning. The context in which it takes place gives an idea which of the possible meanings of a word indicates. In fact, most of the time, context determines meaning. The meaning in which a word is used can only be understood by its position in the sentence. In literature, this is called the context of the word or sentence, or, in other words siyak and sibak. The Qur'an is the word of God. This word was revealed in the Arabic language. As in every language, in the Arabic language, words have their own meanings, and they also acquire other meanings with the other words in which they are. The verses of the Qur'an are composed of words and sentences, both as a recited text and as a spoken address. Each of these words, sentences, and verses has a meaning in and of itself, in addition to other meanings acquired from among the other words, sentences, and verses contained therein. The words, sentences and verses in the Qur'an is nowadays expressed by a new concept called the internal context of the Qur'an. True understanding of the verses, words and sentences in the verses is only possible through their inner context. In this study, the influence of the internal context on the meaning of Quranic verses will be discussed.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Inner Context, Siyaq, Sibaq

#### Giriş

Kur'ân, Allah'ın insanlığa son mesajıdır. Ondan sonra vahiy gelmeyecektir. İnsanların hidâyeti için bir kılavuz olarak indirilen Kur'ân her dönem için yol göstericidir. Ancak onun insanları doğru yola iletmesi için okunup anlaşılması gerekmektedir. O, kendisine teslim olana yol gösterir, karşı çıkanın da sadece hüsrânını arttırır. O mübindir ve anlaşılabilir bir kitaptır. Ancak onu doğru anlamak için asgari bazı şartlar gerekmektedir. Bunların başında âyetlerin siyâk-sibâkına riayet etmek ve Kur'ân'ın iç bütünlüğünü esas almak gelmektedir.

Kur'ân'ı anlama konusunda karşılaşılabilecek önemli problemlerden biri âyetleri bağlamından kopararak anlam vermeye çalışmaktır. Çünkü her kelimenin, cümlenin ve âyetin bir metin içi bağlamı vardır. Bunlara mutlaka riayet edilmesi gerekmektedir.

Bir başka problem de Kur'ân'ın bütünlüğünün göz ardı edilmesidir. Kur'ân'ın bir âyetini alıp bütünü hakkında hüküm vermek doğru değildir. Nasıl ki bir kanun tek maddeden ibaret değilse Kur'ân da bir âyet veya cümleden ibaret değildir. Her âyetin birden fazla anlamı olabilmektedir. Bunlar; bir âyetin kendi anlamı, âyetin bulunduğu bağlam içinde kazandığı anlamı ve Kur'ân'ın bütünlüğü içindeki anlamıdır.<sup>1</sup> Kur'ân'ın bütünlüğünü göz önünde bulundurmada onu doğru anlamak zordur. Buna binaen Kur'ân tefsirinde âyetlerin birbiriyle bağlantısını sağlamada göz önünde bulundurulması gereken hususlardan biri de iç bağlamıdır. Modern bir kavram olan bağlam, son dönemlerde Kur'ân'ın hem iç hem de dış bağlamı şeklinde tefsir literatürüne geçmiş bulunmaktadır.

Bu çalışmanın konusu, Kur'ân'ın anlaşılmasında göz önünde bulundurulması gereken önemli hususlardan biri olan iç bağlamıdır. Bundan maksat bu konuyu daha fazla gündemde tutmaktır. Bu konu üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazılarını zikretmekte fayda vardır. Bu çalışmaların başında, Halis Albayrak'ın Şule Yayınlarında ilk baskısı yayınlanan *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri* adlı eseri, Ahmet Nedim Serinsu'nun 2012 yılında Şule yayınlarında basılan *Kur'ân'da Bağlam* adlı eseri, Ahmet Öz'ün 2016 yılında Hikmetevi yayınlarında basılan *Kur'ân'ı Anlamada Bağlam* isimli eseri, Mustafa Ünver'in 1996 yılında Sidre yayınlarında basılan *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü* adlı eseri gelmektedir. Ayrıca bu konuda Fatih Tiyek'in 2020 yılında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayınlanan "Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar" başlıklı makalesi, Ayşe Ateş'in 2018 yılında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayınlanan "Kur'an'ı Anlamada Bağlam" başlıklı makalesi, Abdulkadir Karakuş'un 2020 yılında *Tefsir Araştırmaları Dergisi*'nde yayınlanan "Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmeyenin Önemi" başlıklı makalesi ve Ali Bakkal'ın *Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi* isimli çalışması önemli çalışmalardandır. Konu ile ilgili çalışmaların fazla olması konunun ehemmiyetine işaret etmektedir. Yapılan bu çalışmaların her biri çok önemlidir ve her birinin diğerlerinden farklı yönleri bulunduğu gibi bu çalışmanın da diğerlerinden farklıları vardır. Bu çalışmada, spesifik olarak kelime, cümle ve âyet bağlamına örneklerle yer verilmiş ve Kur'ân'ın iç bütünlüğü üzerinde durulmuştur.

---

<sup>1</sup> Hüseyin Atay, *Cebaletin Tabsili* (İstanbul: Destek Yayınları, 2020), 239.

## 1. Bağlam Nedir?

Kelime olarak bağlam; olaylar, durumlar, ilişkiler örgüsü veya bağlantısı anlamına gelmektedir. Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, bir çok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını ve değerini belirleyen birim veya birimler bütünüdür.<sup>2</sup> Rickman'a göre bağlam: "Bir düşüncenin kendinden önceki ve sonraki düşünceye uygunluğu, o düşüncelere bağlı olarak anlamın ortaya çıkması, bir dil biriminin, bir bütün içindeki konumu, bir sözün nerede ve nasıl bir ortamda söylendiği, içinde ortaya çıktığı ve onun sayesinde anlaşılabilirdiği, birbiriyle ilişkili ifâdeler ağıdır."<sup>3</sup>

Doğan Aksan da bağlamı şu şekilde tanımlar: "Bir gösterge, öteki öğelerle birlikte ve onlarla bütünleşerek, onların da yardımıyla bir kavramı yansıtmaktadır ki, göstergelerin bağlı bulunduğu bu öğelerin oluşturduğu bu bütüne"<sup>4</sup> veya başka bir deyişle "Bir göstergenin birlikte bulunduğu diğer göstergelerle oluşturduğu ve anlamını aydınlatan bütüne bağlam denir."<sup>5</sup> Bir kelimenin cümle içindeki anlamından yola çıkarak yani sözün bağlamı göz önünde bulundurularak kazandığı anlam kelimenin iç bağlamıyla alakalıdır. Söz gelimi "boğaz" kelimesi her ne kadar ilk etapta insanın vücudunun bir bölümünü çağrıştırıyorsa da cümle içinde farklı anlamlara gelebilmektedir. Örneğin, eğer biri "boğazım ağrıyor" derse boğazdan kasıt, biraz önce ilk etapta anlaşılacağını söylediğimiz vücudun bir organı anlaşılır. Ancak "şimdi boğaz konusunu ele alalım" diyen birinin "boğaz" kelimesinden ne kastettiği kelimenin bağlamı olmadan anlaşılmaz. Çünkü eğer bu konuşma tıp fakültesinde anatomi dersinde geçiyorsa kastedilen insanın boğazı, coğrafya dersinde geçiyorsa denizlerle ve karalarla ilgili olduğu, İstanbul'da belediyenin bir toplantısında söyleniyorsa "İstanbul Boğazı"nın kastedildiği anlaşılır.

Kelimelerin anlam kazanması cümle içinde sistematik birlikteliklerle ve parçaların yerli yerinde olmasıyla mümkündür. Bir kelimenin anlamı tüm cümle içerisindeki yerine bakılarak anlaşılır. Bununla beraber cümlelerin bir bütün olarak anlamı bireysel kelimelere dayanmaktadır. Bir fikir, anlamını kendisinin de içerisinde bulunduğu bağlamdan veya ufuktan alır. Bu ufuk, kendisine anlam kazandıran unsurlardan oluşmaktadır. Bütün ile parçaları arasındaki bu iki yönlü etkileşimde

---

<sup>2</sup> Türk Dil Kurumu, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 1998), 335-336; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Gerçek Hayat Yayınları, 2001), 116; Ahmet Öz, *Kur'an'ın Anlamada Bağlam* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 28.

<sup>3</sup> H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ (Samsun: Etüt Yayınları, 2008), 118; Necmettin Gökkır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 50.

<sup>4</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2015), 3/200.

<sup>5</sup> Doğan Aksan, *Anlambilim-Anlam Bilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Engin Yayınevi, 2016), 75.

her bir taraf, diğerine anlam vermektedir. Bu durumda anlamak dairesel olmaktadır. Anlam bu döngü içerisinde oluştuğundan dolayı buna “hermenötiksel döngü” adı verilmektedir.<sup>6</sup>

Bağlamlar metin içi ve metin dışı olmak üzere iki kısımdır. Aynı zamanda metinsel ya da iç bağlam diye de adlandırılan metin içi bağlam, bir metinde manayı belirleyen metnin iç bütünlüğünü ifade etmektedir. Bu sebeple lafızları bağlamından ayrı düşünerek tek başlarına ele almak onları anlamak için yeterli gelmemektedir. Lafzın anlaşılmasında metin içi bütünlük manayı vermekte yeterli kalmıyorsa veya metin dışı bir karine ile anlam değişiyorsa burada metin dışı bağlamın varlığı söz konusudur. Metin dışı bağlam ise tarihsel ve toplumsal bağlamlardan oluşmaktadır. Lafzın anlamını tespit ederken metin dışı bilgiler bize vahyin indiği tarihsel-kültürel şartları vermesi açısından önemlidir. Zira lafızlar tek başlarına bir mana ifade etmezler. Ancak mantıksal bir bütünlük, tarihsel bir bağlam ve toplumsal bir sistem içerisinde anlam kazanırlar.<sup>7</sup> Metinler bir dil içerisinde dirler ve bu sebeple bir cümlenin manasını bulmak için gramer kullanılır; hangi türden bir metin içerisinde olursa olsun kapsamlı bir fikir manayı oluşturmak için gramer-yapı karşılıklı ilişki içindedir.<sup>8</sup>

## 2. Kur'ân ve Bağlam

Bir âyetin ne anlama geldiğini öğrenmek önemli olduğu kadar, âyetin niçin ve nasıl o anlama geldiğinin de bilinmesi önemlidir. Bu tutum hem Kur'ân adına, akıllarına gelen her şeyi söyleyen, dilediklerini istedikleri şekilde Kur'ân'a dayanarak öne süren kimselere mâni olmanın, hem de Kur'ân adına sadece Kur'ân'ın istediklerini söylemenin en doğru yoludur. İç bağlamdan kasıt da âyetlerin siyâk ve sibâkıdır.

Siyâk, Arap dilbilimciler göre “ساق يسوق سوقا و سياقا” kökünden türemiş, “sürmek, üslup, yöntem, tarz, sevk etmek, salmak”<sup>9</sup> gibi anlamlara gelir. Istilahta ise “sözün gelişi, ifade tarzı, üslup, tarz, yol, anlatım biçimi”<sup>10</sup> anlamlarına gelir. Bir terkip olarak da “سياق الكلام/sözün gelişi, sevk edilişi” siyâk ve sibâk da “sözde baş ve son uygunluğu” anlamına gelmektedir.<sup>11</sup> Sibâk da dil açısından “bir şeyin geçmişi, öncesi, üst tarafı”, “bir ifâdenin öncesi, yukarısı gibi” anlamlara gelir.

<sup>6</sup> E. P. Richard, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2008), 124.

<sup>7</sup> Necmettin Gökçür, “Tefsir Usûlünde ‘Lafız-Mana’ İlişkinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri Tefsir Usulü* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, Kur'ân ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2009), 339.

<sup>8</sup> Richard, *Hermenötik*, 121.

<sup>9</sup> Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 10/166.

<sup>10</sup> “Türkçe sözlük”, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&view=bs;ts,3203](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bs;ts,3203); Mustafa Ünver, *Kur'ân'ın Anlamada Siyâk'ın Rolü* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 76.

<sup>11</sup> Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 1188.

Bir sözün baş tarafı ile bağlantısı için de “سباق الكلام” ifâdesi kullanılmaktadır.<sup>12</sup> Siyâktan doğan bu anlam bağlamsal anlamdır. Bağlamsal anlam, bir sözün kullanılan veya amaçlanan bağlama göre anlam kazanmasıdır.

Siyâk sözün akışı demektir. Söylenen söz, tek başına bir anlam taşıyan bir kelime, bir cümle ya da birbiriyle bağlantılı birden fazla cümleden oluşabilmektedir. Konu ile ilgili olarak bağlamı; kelime bağlamı, cümle bağlamı, âyet bağlamı ve sûre bağlamı şeklinde ele almak mümkündür.

## 2.1. Kelime Bağlamı

Kelimelerin siyâkından maksat, bir cümle içindeki iki veya daha fazla kelimenin bir arada bulunmasıyla o kelimelerin oluşturduğu hususiyettir. Art arda gelen kelimelerin cümle içindeki fonksiyonları ile beraber yani fiil, fâil, mefûl, sıfat, mevsûf, mübteda ve haber olmaları kelimenin siyâkını oluşturmaktadır. Bazen bir bağlacın dahi çok önemli bir işlev gördüğü bilinen bir gerçektir. Cümle içindeki kullanımı ve diğer kelimelerle olan ilişkisiyle bambaşka anlamlara gelen kelimelerin bu şekilde anlam kazanması kelimelerin siyâkları ile ortaya çıkmaktadır. Örneğin “دِينٌ” kelimesi birçok anlama gelen bir kelime olarak bir cümle içinde hangi anlamda kullanıldığı siyâkıyla anlaşılmaktadır. Sözlüklere bakıldığında “din” kelimesinin “itaat, ceza, otorite, hüküm, kanun, borç vb.” anlamlara geldiği görülmektedir.<sup>13</sup> مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ âyetinde “din” kelimesi, “malik” kelimesinin “yevm” kelimesine, “yevm” kelimesinin de “din” kelimesine izafeti sonucunda “ceza” anlamını kazanmıştır.<sup>14</sup> Mü'min Sûresi'nin 65., Zümer Sûresi'nin 2, 3, 11, 12, 14, 15, 17. ve Beyyine Sûresi'nin 5. âyetlerinde “الدِّينِ” kelimesi “مُخْلِصًا”, “الْخَالِصِ” ve “مُخْلِصِينَ” kelimeleriyle bir arada kullanılmasıyla “kulluk, dua ve ibadet” anlamlarını kazanmıştır. Bazı âyetlerde de bir otoritenin fıkri ve ameli düzeni veya ortaya koyduğu kanunu şeklinde kullanıldığı görülmektedir.<sup>15</sup> Din kelimesinin kanun olarak kullanıldığını gösteren âyetlerden biri de Yûsuf Sûresi'nin 76. âyetidir. Bu âyette “دِينِ الْمَلِكِ” ifadesindeki din, kanun manasında kullanılmıştır.

Çok anlamlı kelimelerin cümle içindeki kullanımlarında hangi anlamda kullanıldığını belirleyen temel unsur kelimenin siyâk-sibâkıdır. Birden fazla anlama gelen bir kelimenin Kur'ân-ı Kerim'in bir yerinde hangi anlamda kullanıldığı, kelimenin geçtiği yerdeki siyâk-sibâkıyla

<sup>12</sup> Abdullah Yegin, *Yeni Lügat* (İstanbul: Hizmet Vakfı yay, 1997), 646.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/164; Ebu'l-Ḥuseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Ḳazvîni el-Hemedâni İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1399), 2/319.

<sup>14</sup> Ali Ekber Babâi, *Kur'ân Tefsiri Metodolojisi* (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2013), 160.

<sup>15</sup> Ebu'l-'A'la. el-Mevdûdî, *el-Muştalâhâtü'l-erba'a fi'l-Ḳur'an*, ed. Muhammed Kazım Sibâk (Tahrân: Dâru İhsân, 1372), 109.

anlaşılabilir. Başka bir ifâdeyle aynı kelimenin farklı yerlerde farklı anlamlarda anlaşılmasının sebebi siyâk-sibâkı denilen bu iç bağlamıyla alakalıdır.

Kelimenin siyâkına örnek olarak ümmet “أُمَّةٌ” kelimesini vermek mümkündür. Ümmet “أُمَّةٌ” kelimesinin ilk akla gelen anlamı cemaat, topluluk iken Kur'ân'ın farklı yerlerinde, uzun zaman<sup>16</sup>, yol, şeriat, din, inanç sistemi<sup>17</sup>, kendisine uyulan kişilik<sup>18</sup>, topluluk ve cemaat<sup>19</sup> gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

Başka bir örnek de Kur'ân'da geçen “كُفْرٌ” kelimesidir. Kök itibariyle “örtmek” anlamında kullanılan küfür kelimesinin cümle içindeki kullanımına, söylendiği yer ve zamana göre farklı birçok anlamda kullanıldığı görülmektedir. Kur'ân'da kefare kökünden türetilen fiil, mastar veya isim gibi farklı kelimeler 523 yerde geçmektedir.<sup>20</sup> Küfür kelimesi Kur'ân'da örtmek, gizlemek, saklamak,<sup>21</sup> tanımamak,<sup>22</sup> şükürün zıddı olarak nankörlük etmek,<sup>23</sup> imanın zıddı olarak inkâr etmek<sup>24</sup> şeklinde birçok farklı anlamda kullanılmaktadır.<sup>25</sup>

Türevleriyle Kur'ân-ı Kerim'de çokça kullanılan bu kelime cümle içindeki durumuna ve kullanıldığı yer, zaman ve kişilere göre farklılık arz etmektedir. Sözün tabîî bağlamı dediğimiz yukarıdaki hususlar dikkate alınmadığı zaman ibarede geçen “كَافِرٌ” kelimesinin vurgusunu tayin etmek zor olacaktır. Ancak bu unsurlar bir araya geldiği zaman gaye ve maksat zahir olur ve “الْكَافِرِينَ” kelimesinden kastedilen, “mü'min”in zıddı olan “kâfir” değil; “şükür”ün zıddı olan “nankör”lük olur. Kısacası sözün tabîî bağlamı, anlamı koruyan en önemli mercidir. Bir söze anlam verirken onun tabîî bağlamını esas almak gerekmektedir. Aksi takdirde her isteyen istediği anlamı vermeye kalkarsa bağlamından kopuk alakasız anlamlar ortaya çıkar. Bu durumda söz söyleyenin maksadının dışında farklı anlamlarda kullanıldığından artık o söyleyenin değil anlamlandırmanın sözü haline gelir. İşte küfür kelimesinin geçtiği her yerde inkâr etmek anlamı verildiğinde şu âyet-i kerîmenin nasıl anlam kaymasına uğradığı ortaya çıkmaktadır.

<sup>16</sup> Yûsuf 12/45.

<sup>17</sup> ez-Zuḥrûf 43/22; el-Enbiyâ' 21/92;

<sup>18</sup> en-Naḥl 16/120.

<sup>19</sup> Âl-i 'İmrân 3/104; el-Ḳaşaş 28/23; Yûnus 10/47;el-Baḳara 2/213.

<sup>20</sup> Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufebres li el-faẓi'l-Ḳur'âni'l-Kerim* (Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 1364).605-613; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 722-725.

<sup>21</sup> el-Ḥadîd 57/10.

<sup>22</sup> el-'Ankebût 29/25.

<sup>23</sup> eş-Şu'arâ' 26/19.

<sup>24</sup> el-Baḳara 2/6.

<sup>25</sup> Muḳâtil b. Suleymân, *el-Vüçub ve'n-Neẓâir fi'l-Ḳur'âni'l-'azim* (Dimaşk: 1427), 26; Okuyan, *Kur'an Sözlüğü*, 722-725.

وَفَعَلْتَ فَعَلَتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ “Sonunda yapacağımı yaptın sen kâfirlerdensin.”<sup>26</sup> Bu sözün kim tarafından, kime, nerede, ne zaman ve niçin söylendiğini bilmeden hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek mümkün değildir. Âyetin geçtiği Şu‘arâ Sûresi’ne bakıldığında kelimenin geçtiği pasajda sözü söyleyenin Firavun, muhatabın Hz. Mûsa, sözün söylendiği yerin Mısır’daki Firavun Sarayı olduğu, zamanın da Hz. Mûsa’nın Medyen’den döndükten sonra peygamber olarak görevlendirilip tekrar Mısır’a döndüğü esnaya tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Sözün söylenme sebebi ise Hz. Mûsa’nın Mısır’dan çıkmadan Kıptilerden bir kişiyi öldürüp<sup>27</sup> kaçmasıdır.

Bu durumda yukarıda “وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ” ibaresinde kastedilen mana “*Sen inkârcısın, hakikati inkâr ediyorsun*” değil de “*Sen nankörlük ediyorsun*” olmalıdır. Aslında bu suçlamayı Hz. Mûsa’nın hak etmediği, bir gerçektir. Ancak mesele onun bu suçlamayı hak edip etmediği veya haklı ya da haksız olduğundan ziyade kelimenin kullanıldığı anlamdır. Zira kelime “nankörlük etmek” anlamında kullanılmıştır.<sup>28</sup> Yoksa Hz. Mûsa nankörlük etmiş değildir. Çünkü Hz. Mûsa’nın saraya girip Firavun’un gözetiminde büyümesi onun İsrailoğullarına yaptığı zulmün sonucudur.

## 2.2. Cümle Bağlamı

Cümlelerin siyâkının karine olması, Kur’ân-ı Kerim’in bir âyetinde geçen bir cümlenin aynı âyet içindeki başka bir cümle ile karine sayılması ve o cümlenin maksadını tayin etmede etkin olmasıdır.<sup>29</sup> Cümlelerin art arda gelmesiyle oluşan siyâkın cümlelerin mefhumunda etkili olması için cümleler arasında anlam ilişkisi ve konu bütünlüğü olması gerekmektedir. Zira anlam açısından birbirleriyle bağlantısı olmayan cümleler bu konuda birbirine karine olamazlar. Kur’ân-ı Kerim âyetlerindeki cümlelerin birbirleriyle anlam ilişkisinin bilinmesi âyetlerin daha iyi anlaşılmasına vesile olmaktadır. Bununla ilgili olarak Kur’ân-ı Kerim’de çok sayıda örnek vardır. Bunlardan biri et-Taberî’nin *Câmi’u’l-Beyân*’ında geçen şu örnektir: Taberî “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişik halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi?*” cümlesinin hemen ardından gelen “*her canlıyı sudan yarattık*” cümlesiyle anlamaya çalışarak şöyle demektedir:

<sup>26</sup> eş-Şu‘arâ’ 26/19.

<sup>27</sup> el-Ğaşâş 28/15.

<sup>28</sup> Ebü Muḥammed ‘Abdurrahmân b. Muḥammed b. İdris b. el-Munzir et-Temîmî el-Ḥanzelî er-Râzî Ibn Ebî Ḥâtim, *Tefsîru’l-Ğur’âni’l-‘Azîm* (Su‘udi ‘Arabistân: Mektebetu Nizâr Muştafa’ el-Bâz, 1419), 8/2754; Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serriyyî ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Ğur’an ve i’rabuhu* (Ğahire: Dâru’l-Ḥadîs, 1426), 4/68; Ebü Ca‘fer en-Naḥḥâs, *Me‘âni’l-Ğur’an* (Mekke: Merkezü İḥyâi’t-eṭ-Turâşî’l-İslâmî, 1408), 70-71; Ebü Muḥammed ‘Abdulḥaḳ b. Ğâlib Ibn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘Azîz* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001), 4/227.

<sup>29</sup> Babâi vd., *Kur’an Tefsiri Metodolojisi*, 162.



“Gök ve yer yağmur ve bitkiye kapalıydı, yani onlardan yoksundu; sonra gök yağmurla ve yer bitkiyle açıldı.” der.<sup>30</sup>

Cümlelerin iç bağlamının âyetin anlamına etkisi için Furkân Sûresi'nin son âyetini örnek vermek mümkündür. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِرِزْمًا*<sup>31</sup> Bu âyete genellikle “*Duanız olmazsa Rabbim size ne diye değer versin*” anlamı verilmektedir. Ancak âyetin içindeki cümlelerin siyâk-sibâkı bunun farklı anlamlara gelebileceğini göstermektedir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Müşkilü'l-Kur'an*'da âyete şu şekilde anlam vermektedir: “*Eğer sizin Allah dışındaki şeylere yalvarmanız olmasa, yani Allah dışındaki varlıklara kulluk etmeseydiniz Rabbim ne diye size azab etsin, ancak siz sadece Allah'a kulluğu yalanlıyorsanız bu sebeple azap sizin için kaçınılmazdır.*”<sup>32</sup> Zemahşerî, âyetin tüm insanlara hitâp ettiğini; inananlar için “*Duanız olmazsa Rabbim size ne diye değer versin*” anlamına, kâfirler için de “*Eğer siz Allah'tan başkasına yalvarıp kulluk etmezseniz Rabbim size ne diye azap etsin*” anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>33</sup> el-İcî (ö. 905/1500) “*Şirk koşmazsanız Rabbim size ne diye azap etsin*”<sup>34</sup> anlamına geldiğini söylemektedir. Tâhir b. 'Aşûr (öl. 1973) da sûrenin bütünlüğünden hareketle Allah'ın Mekkelileri muhatap alıp İslâm'a davet etmekle onlara değer verdiğini söylemektedir. İbn 'Aşûr, âyette geçen “*لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ*” kelimesinin failinin “*رَبِّي*” olduğunu, kelimenin sonundaki “*كُمْ*” zamirinin meful konumunda ve kelimenin failine değil mefulüne muzaf olduğunu söylemektedir. O, *لَوْلَا دُعَاؤُهُ* İYAKUM veya *لَوْلَا يَدْعُوكُمْ* anlamında olduğunu ve “*sizin duanız olmasaydı*” değil de “*size olan çağrısı olmasaydı*” manasına geldiğini söyleyerek âyete “*Allah'ın sizi muhatap kılıp İslâm'a daveti olmasaydı sizin ne değeriniz vardı ki, ancak buna rağmen siz O'nu yalanlayıp cezayı hak ettiniz*” şeklinde bir anlam vermektedir.<sup>35</sup> Sonuç olarak âyetin son kısmında geçen *قَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ* ibaresi İbn Kuteybe ve İbn 'Aşûr'un verdikleri anlamın doğru olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu göstermektedir. Çünkü bu ikinci cümlede “*Siz yalandınız ve bu sebeple sizin için ceza kaçınılmazdır*” buyrulmaktadır. Müfessirlerin çoğunluğuna göre onlar için kaçınılmaz olan ceza Bedir

<sup>30</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/22-23.

<sup>31</sup> el-Furkân 25/77.

<sup>32</sup> 'Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkilü'l-Kur'an* (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1973), 438.

<sup>33</sup> Maḥmūd b. 'Ömer Zemahşerî, *el-Keşşaf 'an ḥakâ'iki gâvâmiḍi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vucubi't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 2006), 3/227.

<sup>34</sup> Muḥammed b. 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. 'Abdullah el-İcî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424), 3/169.

<sup>35</sup> Muḥammed Tâhir İbn 'Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâr et-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 19/85.

savaşına işaret etmektedir. Nitekim Mekkeli Müşrikler Hz. Peygamber’i yalanladılar ve Bedir savaşında bunun cezasını gördüler.<sup>36</sup>

### 2.3. Âyet Bağlamı

Kur’ân-ı Kerim sûrelerden, sûreler de âyetlerden oluşmaktadır. Âyetler uzunluk kısalık yönünden de çok farklıdır. Bir kelimedenden oluşan âyet olduğu gibi tam bir sayfa olan âyet de vardır. Bu şekilde bazen bir âyet birden fazla cümleden oluşabilmektedir. Örneğin müdayene âyeti tam bir sayfadan oluşmaktadır. Bazen de birden fazla âyet bir cümleyi oluşturmaktadır. Bu şekilde olan âyetler bir cümle içindeki kelimelerin sıyâkı gibi birbirleriyle bağlantılıdır. Bu sebeple tefsir kitaplarında ve meallerde çoğu zaman âyetler grup halinde anlamlandırılıp tefsir edilmektedir. Örnek olarak Asr Sûresi’ne bakabiliriz: “*Asra andolsun ki, insanlar ziyân içindedir. Ancak iman edip salih amel işleyenler ve birbirlerine hakka ve sabrı tavsiye edenler müstesna.*”<sup>37</sup> Bu şekilde aynı anda nazil olan âyetlerde olduğu gibi farklı zamanlarda nazil olan âyetler de birbirleriyle tam bir tenasüp içinde olup konu ve anlam açısından da birbirleriyle irtibatlıdır.

Kıyâme Sûresi’nin şu âyetlerinin de iç bağlamı gözönünde bulundurulduğunda genel kabul görmüş anlamından farklı anlaşıldığını söyleyenler vardır: *لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ* “*Dilini depreştirerek acele etme, biz onu senin kalbinde toplayacağız ve onu sana okuyacağız, biz okuduğumuz zaman sen sadece okunuşunu takip et, onu açıklamak da bize aittir.*”<sup>38</sup> Genel kabul görmüş anlamına göre hitâp Hz. Peygamber’dir. Onun vahyi unutma endişesinden dilini depreştirip tekrar ettiğini ve bu sebeple Allah’ın kendisine dilini hareket ettirip durmamasını, Kur’ân’ı kendisinde toplayacağını, sadece okununca okuyuşunu takip etmesini, sonra beyânının da Allah tarafından yapılacağını ifâde ettiği şeklinde anlaşılmıştır. Bununla ilgili Faḥruddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1210) öğretmen-öğrenci ilişkisi şeklinde verdiği örnek dikkate değerdir. Ancak Faḥruddîn er-Râzî, Ḳaffâl’dan (ö. 417/1026) rivâyetle âyetin sıyâk sibâkının göz önünde bulundurularak hitâbın önceki âyetlerde geçen inkârcı kişinin kıyamet günündeki haliyle alakalı olabileceğini de makul görmektedir.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Ṭaberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/56-57; ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/62; Esîru’d-Dîn Muḥammed b. Yûsuf b. ‘Ali b. Yûsuf el-Endulusî Ebû Ḥayyân, *Tefsîru’l-baḥri’l-muḥîṭ* (Beyrût: Dâru’l-İhyâi’t-Turâşî’l-‘Arâbî, trs), 6/629.

<sup>37</sup>el-‘Aşr 103/1-3.

<sup>38</sup> el-Ḳıyâme 75/16-19.

<sup>39</sup> Faḥruddîn Muḥammed b. ‘Ömer b. Ḥüseyn b. Ḥüseyn b. ‘Ali et-Teymî el-Bekrî Râzî, *Mefâtîḥu’l-ğayb (Tefsîru’l-kebir)* (Ḳâhire: Dâru’l-Ḥadîs, 2012), 15/531.

Bu âyetlerde muhatabın Hz. Muhammed olduğu hususunda genel bir kanaat vardır. Ancak mazeretlerini dile getirmeye çalışan nankör kişiye ve ona bildirilecek habere dönük olduğunu, hitabın Hz. Muhammed'e olmadığını söyleyenler de olmuştur.<sup>40</sup> Çünkü bu âyetlerde kendisinden bahsedilen kişiden mazeretler ileri sürmemesi istenmekte ve amel defterindeki bilgilere biran önce ulaşma isteği reddedilmektedir. Buna gerekçe olarak da amel defterlerindeki bilgilerin bir araya toplanıp kendisine okunmasının Allah'a ya da meleklerle ait olduğu; Nahıl 84, Rüm 57 ve Murselât 35-36. âyetlerinde ifade edildiği gibi söz konusu inkârcı ve suçlu kişinin bu tür mazeretleri ileri sürmesinin mümkün olmayacağı ifâde edilmektedir. Âyete bu anlam verilince sonraki âyetlerde geçen “قُرْآن” kelimesiyle de son kitap olan “Kur'ân ” değil de “okumak” kastedildiği ve dolayısıyla âyetinin “onu toplamak ve okumak bize aittir”; قُرْآنًا فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ; “biz onu okuduğumuzda sen okuyuşu takip et” manasına geldiği ve anlamın zımnen “hükümü okuduğumuzda söylenenlerin doğruluğunu sen de itiraf et ve verilen hükme razı ol” şeklinde olduğu söylenmektedir.<sup>41</sup>

Bu durum, mahkemede iddia makamının iddianameyi arzettiği zaman, sanığın: “ben masumum, ben bir şey yapmadım” diye kendisini temize çıkarmak için çeşitli gerekçeler ileri sürmesine benzemektedir. Yani sanık, suçsuz olduğunu ifade etmek için dil dökmeye başlayınca savcı ona “Sen kendini boşuna yorma, boşu boşuna konuşma, nefesini gereksiz yere tüketme, senin ne yaptığını biliyoruz. İşlediğin suçlar kayıt altına alınmıştır. Herşey apaçık ortadadır. Tüm yaptıkların delillendirilmiş bulunmaktadır. Sen sadece dinle, yaptıklarını sana tek tek anlatacağız.” demesi gibidir.

Âyetleri bağlamından koparmak onların kastettiği anlamın da kopmasına neden olur. Bu anlamda birçok âyet-i kerimeye tefsirlerde bir şekilde anlam verildiği halde âyetin içinde bulunduğu âyet grubuna bakıldığı zaman farklı anlamların çıktığı görülecektir. Bunlardan biri Hacc Sûresi'nin 15. âyetidir. Âyet şöyledir:

مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا

يَغِيظُ

<sup>40</sup> Mehmet Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 3/265; Mehmet Okuyan, *Beyânâtü'l-Kur'ân - Kur'ân-ı Kerim'den Mesajlar* (İstanbul: Kıraat Yayınları., 2014), 3/135.

<sup>41</sup> Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, III/265-266; Okuyan, *Beyânâtü'l-Furkân*, 3/135-136.

Bu âyete tefsirlerde “*Kim Allah’ın ona (Hz. Muhammed’e) dünyada ve ahirette yardım etmeyeceğini zannediyorsa göğe bir ip uzatsın “yani gitsin evinin tavanına bir ip bağlasın ve kendini ona asıp” ayaklarını da yerden kessin “yani intihar etsin”. Sonra bu kimse baksın acaba hilesi, öfke duyduğu şeyi gerçekten engelleyebilecek mi?*”<sup>42</sup> şeklinde anlam verilmektedir.

Günümüzde en revaçta olan meallere de bakıldığı zaman aynı şekilde anlam verildiği görülmektedir. Müfessirlerin geneli “*göğe bir iple uzansınlar ve onu kessinler*”den kasıt eğer inkâr edenlerin gücü yetiyorsa göğe çıkıp Allah’ın, Peygamber’ine olan yardımını kessinler şeklinde<sup>43</sup> olduğunu ve *لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ* cümlesinde “*لَنْ يَنْصُرَهُ*” fiilinin sonundaki zamiri öncesinde hiç Hz. Muhammed geçmediği halde Hz. Muhammed’e râci olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>44</sup> Ancak âyetin dört âyet öncesinden başlayarak okunduğunda, âyette Hz. Muhammed’den hiç söz edilmediği, aslında bir insan tipinin durumunu ortaya koyduğu görülecektir. Âyetler mealen şöyledir:

*“İnsanlardan kimi de Allah’a bir kenardan, ibadet eder. Eğer kendisine bir hayır gelirse onunla huzura kavuşur (sevinir) ve eğer başına bir kötülük gelirse yüz üstü döner (dini kötüyerek vazgeçer). O dünyayı da, ahireti de kaybetmiştir. İşte apaçık zıyan budur. Allah’tan ayrı olarak kendisine ne zarar, ne de yarar vermeyen şeylere yalvarır. İşte (doğru yoldan) uzak (lara) sapma budur. Zararı, faydasından daha yakın olana yalvarır. (O), ne kötü bir yardımcı ve ne kötü bir arkadaştır. Allah, inanan ve iyi işer yapanları, altlarından ırmaklar akan cennetlere sokacaktır. Şüphesiz Allah istediğini yapar. Kim Allah’ın dünyada da ahirette de kendisine asla yardım etmeyeceği kanaatine varmışsa bir gerekçe ile göğe (Allah’a) yönelsin, diğer ilişkilerini derhal kessin ve baksın ki bu yol kendini bunaltan şeyi gerçekten giderecek mi yoksa gidermeyecek mi?”<sup>45</sup>*

Görüldüğü gibi bu âyetlerde bir uçurumun kenarında ibadet eden bir insandan bahsediyor. Eğer ona bir hayır isabet ederse onunla mutmain olur, eğer bir fitne isabet ederse yüzüstü dönüverir. Bu insan dünyayı da ahireti de kaybeder. İşte apaçık hüsrân da budur. Sonra Allah’ı bırakıp kendisine ne zarar ne de yarar veren şeylere yalvarır. Onun yaptığı bu iş sapıklıktan başka bir şey değildir. Çünkü zararı, faydasından daha yakın olana yalvarmaktadır. Bu kişi insana hiçbir yardımı ve faydası olmayan çok kötü bir arkadaştır. Allah’a yönelip güzel işler yapan kişileri ise Allah

<sup>42</sup> Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân (et-Tefsîru'l-Kebîr)* (Beyrut: Muessetu't-Tarîḳi'l-'Arabî, 1423), 3/119; Ṭaberî, *Câmî u'l-beyân*, 17/133; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/338; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 12/18-19; Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Ömer İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2012), 3/191.

<sup>43</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 12/18-19.

<sup>44</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 6/13; Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 3/408.

<sup>45</sup> “Süleymaniye Vakfı Meali”, <http://kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?Sûre=22&âyet=11-15>, ts. (Erişim 20 Haziran 2019).

altlarından ırmaklar akan cennetlere sokar. Çünkü Allah her istediğini yapabilen yegane ilâhtır. Bu âyetlerden oluşan pasajı bu insan tipini şu şekilde anlattıktan sonra şöyle devam eder:

*“Kim Allah’ın dünyada da abirette de kendisine asla yardım etmeyeceğinin kanaatine varmışsa bir gerekleyle göğe (Allah’a) yönelsin diğer ilişkilerini derhal kessin ve baksın ki bu yol kendisini bunaltan şeyi gerçekten giderecek mi yoksa gidermeyecek mi?”*<sup>46</sup>

Mevdûdî (ö. 1979) âyette geçen göğe bir sebep uzatsın ifâdesinin mecaz olduğunu ve anlamının göğe yönelmek olduğunu, göğe yönelmekten kastın da Allah’a yönelmek olduğunu söylemektedir.<sup>47</sup>

Hacc Sûresi’nin bu âyeti önceki âyetlerle beraber okunduğunda bir insan tipinden bahsedildiği görülecektir. Bu insan tipi kendisine hiçbir yardımı dokunmayacak ve hiçbir fayda vermeyecek şeylerin peşinden koşmaktadır. Allah’a tam bir güvenle itimat edip bağlanmadığı gibi O’na yaraşır bir şekilde kulluk da etmemektedir. Çünkü Allah’ın kendisine yardım edeceği konusunda kuşkuvarı bulunmaktadır. Allah da ona kendisine ulaşmak için göğe yönelmesini, yani Allah’tan gelen vahye kulak vermesini ve kendisine ne fayda ne de zarar vermeye gücü olmayan şeyleri bırakıp sabırla Allah’ın yardımını beklemesini ve neticede nasıl bir sonuçla karşılaşacağına da bakmasını söylemektedir. Aslında bu şekilde Allah’a güvenip ona dayanınca içinde bulunduğu psikolojik bunalımdan, güvensizlik ve şüphecilik hastalığından kurtulacağı vurgulanmaktadır.

#### 2.4. Sûre Bağlamı

Kur’ân ilimleri uzmanları ve müfessirlerin bazılarına göre Kur’ân sûrelerinin de aynen âyet, cümle ve kelimeler gibi birbiriyle münasebeti vardır. Hatta birbirinin devamı gibi görünen birçok sûre vardır. Kur’ân başından sonuna kadar incelendiğinde sûrelerin birbirleriyle olan bu bağlantı ve münasebetini görmek mümkündür.<sup>48</sup> Örneğin Fâtiha Sûresi’nde Allah’tan hidâyet isteyen kula Bakara Sûresi’nin ilk âyetlerinde cevap verilmektedir. Allah, Fâtiha Sûresi’nde kulun “*bizi dosdoğru yola hidâyet et*” duasına Bakara’da “*işte bu kitabı muttakiler için hidâyettir*” buyurarak cevap vermektedir. Bununla beraber Bakara ile Âl-i ‘İmrân sûreleri, Nisâ ile Mâ’ide, En’âm ile A’raf, Enfâl ile Tevbe, Yûnus ile Hüd sanki birbirlerinin devamı niteliğindedir. Kısa sûrelere baktığımız zaman da aynı durum söz konusudur. Örneğin Duha ve İnşirâh birbirinin devamı gibidir. Aynı şekilde Fîl ile Kureyş, Felak ile Nâs sûrelerini örnek vermek mümkündür. Bazen bir sûrenin son âyeti ile ardından gelen sûrenin ilk âyeti o kadar birbiriyle bağlantılıdır ki sanki aynı anda nazil olmuş gibidirler.

<sup>46</sup> el-Hacc 22/15.

<sup>47</sup> Ebu’l-A’la Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 3/351.

<sup>48</sup> Muhammed ‘Abdullah Draz, *en-Nebeu’l-azîm* (Riyâd: Dâru’l-Ṭaybe, 1997), 194.

Örneğin, Vâkı‘a Sûresi’nin son âyetinde *فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ* “Öyleyse Yüce Rabbinin ismiyle hareket et” derken, hemen akabinde gelen Hâdîd Sûresi’nin ilk âyetinde de *سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* “Göklerde ve yerde var olanlar Allah için hareket ederler ve o Azîz’dir, Hakim’dir.” buyrulmaktadır. Aynı şekilde Tûr Sûresi *وَاللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ* şeklinde biterken, Necm Sûresi *إِذَا هَوَىٰ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ* şeklinde başlamaktadır ve sanki iki sûre birbirinin devamı gibidir.

## 2.5. Kur’ân’ın Bütünlüğünün Dikkate Alınması

Kelimeler yalnız başlarına bir anlam ifâde etmezler. Her kelimenin arkadaşıyla beraber bir makamı vardır.<sup>49</sup> Cümle içindeki diğer kelimelerle olan bütünlüğü onları anlamlı kılmaktadır. Bu aynen bir bütünün parçalarının birbiriyle irtibatı gibidir. Herhangi bir parçanın eksik olması bütünün ortaya çıkmasına engel olur. Bütün görünmeyince söylenen sözden ne kastedildiği de anlaşılmaz.

Kur’ân âyetleri ve sûrelerinin de insicamlı bir şekilde birbiriyle münasebeti olduğu bilinen bir gerçektir. Kur’ân’da kullanılan her bir kavramın da beraber anlam bulduğu bir başka kavram veya kavramlar vardır. Kur’ân konularına ayrılmadığı için bu kavramlarla ilgili âyetler de Kur’ân’ın içinde dağınık halde bulunmaktadır. Bir konu ile ilgili âyetlerin herbiri vücudun bir azası gibidir. Bu parçaların tümü yan yana gelince anlam kazanırlar. Kur’ân âyetlerinin anlaşılması da bu şekilde kendi bütünlüğü içerisinde gerçekleşmektedir. Kur’ân âyetlerinde kastedilen mananın bilinmesi için bu âyetler arasındaki münasebeti bilmek gerekmektedir. Bu bağlantıyı sağlamak için de âyetler arasındaki ortak kelimeleri ve ortak konu pasajlarını tespit etmek lazımdır. Kur’ân âyetleri birbirini destekler, îzah eder ve ayrıntılı bir şekilde açıklar mahiyettedir. Âyetlerin benzerliği müteşâbih, tekrarı da mesânî özelliğini gösterir. Kur’ân’ın tümü bu yönüyle müteşâbih ve mesânîdir.<sup>50</sup> Kur’ân âyetleri birbiriyle bağlantılı olup, geniş anlamları ve düzenli kuruluşlarıyla tek bir kelime gibidirler.<sup>51</sup> Bu sebeple Kur’ân’daki herhangi bir konuyu ele alırken o konu ile ilgili tüm âyetleri göz önünde bulundurmak gerekir.

Kur’ân-ı Kerim, yapısı gereği konuları iç içedir. Bazen bir konu ile ilgili âyetler farklı yerlerde dağınık olabileceği gibi, bazen de bir âyette birden fazla konuya temas olabilir. Birden fazla konuyu içeren bu âyetin temas ettiği her konunun başka âyetlerle bir ilişkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla bu âyetleri birbiriyle beraber ele almadan konu tam olarak anlaşılabilir. Bu şekilde Kur’ân parçaları,

<sup>49</sup> Celaleddin el-Hatip Muhammed b. ‘Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed Kazvîni, *el-Îzâh fî ulûmi’l-belağâ* (Beyrüt: Dâru İhyai’l-Ulûm, 1419), 13.

<sup>50</sup> Hüd 11/1-2;ez-Zümer 39/23.

<sup>51</sup> Burhaneddin İbrâhîm b. Ömer Bikâi, *Nazmu’d-durer fî tenâsübi’s-suver* (Kâhîre: Dâru’l-Kitabi’l-İslâmî, trs.),1/7.

yerine göre birbirlerini tamamlayan ve yerine göre birbirlerini açıklayan nitelikleriyle ayrılmaz bir bütün oluşturmaktadır.<sup>52</sup>

Kur'ân'ın kullandığı kelimelerin de birbirleriyle irtibatı vardır. Kur'ân'ın bir âyetinde geçen bir kelime sadece o âyet içindeki anlamının bilinmesiyle anlaşılabilir. Çünkü o kelimenin Kur'ân bütünlüğü içinde irtibatlı olduğu başka kelimelerden dolayı farklı anlaşılması ihtimali vardır. Bir kelimeye anlam verilirken bu durum göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü kelimeler Kur'ân'da birbirlerinden ayrı, yalın halde bulunmaz. Her bir kelimenin diğeriyle yakın bir ilişkisi vardır. Kelimelerin manaları yalnız başlarına değil bir sistem içinde birbirleriyle irtibatlı olarak değer kazanmaktadır. Kur'ân üzerinde semantik çalışmalarıyla bilinen Toshihiko İzutsu, Kur'ân kelimelerinin birbirleriyle irtibatını şu şekilde açıklar: “A kelimesi, esas manası yönünden mesela B, D ve E kelimeleriyle yakından ilgilidir. B kelimesi de kendi esas manası yönünden A kelimesiyle ilişkili olduğu gibi E, F ve G kelimeleriyle de ilişkilidir. G kelimesi de C ve B ile alakalıdır.”<sup>53</sup> Bu şekilde bütün sistem birbirine son derece bağlı bir semantik<sup>54</sup> ilişkiler ağı olarak ortaya çıkar. Kelime hazinesinin bütün kelimeleri, sistemli bir şekilde ana bir çizgi boyunca dağılır. Kur'ân âyetlerinin birbiriyle ilişkisi bu şekildedir. Her bir âyetin bağlantılı olduğu başka âyetler vardır. Bunları birbiriyle beraber ele almak Kur'ân'ın doğru anlaşılması için bir zorunluluktur.

Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasıyla ilgili en önemli mevzulardan biri de Kur'ân kıssalarıdır. Çünkü kıssaların büyük bir kısmı Kur'ân'ın farklı yerlerinde bölümler halinde anlatılmıştır. Örneğin Hz. Mûsa'nın ilk vahiy aldığı duadan yola çıkarak dili tutuk/kekeme olduğu hakkında hikâyelerin uydurulduğu görülmektedir. Oysa Kur'ân'ın bütünlüğü içinde olaya bakıldığı zaman durumun farklı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hz. Mûsa şu şekilde dua etmektedir:

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي

*“Musa dedi ki ‘‘Rabbim! Göğsümü genişlet, işimi kolaylaştır, dilimdeki düğümü çöğ de sözlerimi iyi anlasınlar. Ailemden birini de bana yardımcı yap. Kardeşim Harun'u. Onunla arkamı güçlendir. Onu işime ortak et.’’<sup>55</sup>*

<sup>52</sup> Halis Albayrak, *Kur'ân Bütünlüğü Üzerine- Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 2016), 24.

<sup>53</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, trs), 33.

<sup>54</sup> Semantik Grekçe “semantike-semantikos”tan gelen bir kelime olup, anlam veren, anlamlayan, anlamını belirten demektir. Bundan hareketle bir disiplin olarak “semiologie= anlam bilimi”anlamına gelir ki, Arapçada bunun karşılığı “عِلْمُ الدَّلَالَةِ” veya “عِلْمُ الْمَعْنَى”dır. Mehmet Soysaldı, “Toshihiko İzutsu ve Semantik Anlayış”, *LAD* 18/1 (2005), 61-76; Türkçe olarak da semantik, “dili anlam açısından inceleyen bilim dalıdır. TDK, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 2019), 190.

<sup>55</sup> Tâhâ 20/25-32.

Tefsirlerde Hz. Mûsa'nın Tûr'da peygamberlikle görevlendirildiği zaman yaptığı bu duadan yola çıkarak onun kekeme olduğu ile ilgili bir hikâye anlatılmaktadır. Rivâyetlere göre Hz. Mûsa'nın küçükken Firavun'un kucağında sakalını çektiği ve onun bundan endişelendiği ifâde edilmektedir. Firavun'un endişelenmesi üzerine çevresindekilerin kendisine onun küçük bir çocuk olduğunu ve bilinçli bir şey yapmadığını ve bunu ispatlamak için de Hz. Mûsa'nın önüne köz ve hurma bırakılmasını söylerler. Hz. Mûsa hurmaya yönelirken meleklerin onu ateşe yönelttikleri ve ateşi ağzına alınca dilini yaktığı ve bu sebeple kekeme olduğu ve duada geçen “*dilimdeki düğümü çöz*” ifâdesinin de buna işaret ettiği söylenmektedir.<sup>56</sup> Oysa, Kur'ân bundan hiç söz etmez. Kur'ân'da Hz. Mûsa'nın dilindeki düğümün çözülmesi için yaptığı duasının geçtiği diğer sûrelerdeki bölümlere baktığımızda olayın başka nedenlerinin olabileceği ortaya çıkmaktadır. *Kaşâş Sûresi*'nde Hz. Mûsa'nın ailesiyle Medyen'den çıkıp mukaddes Tûva vadisine geldiğinde bir ateş gördüğü ve ailesini bırakıp yanan ateşin yanına vardığında kendisine birtakım mucizelerle peygamberlik verildiği anlatılmaktadır. Burada Hz. Mûsa, kardeşi Hz. Harun'un kendisini desteklemek için görevlendirilmesini ister. Gerekçe olarak da Hz. Harun'un kendisinden daha fasih konuşacağını söyler. Bunun nedeni olarak da kendisinin daha önce onlardan bir kişiyi öldürdüğü ve bu sebeple kendisinin öldürüleceği endişesini dile getirmektedir. Hz. Mûsa her ne kadar hata sonucu bir cinâyet işlemiş ve tevbe edip pişman olmuşsa da onun olayın psikolojisini henüz üzerinden atmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun dilindeki düğümün çözülmesini istemesinin sebebi, içinde bulunduğu suçluluk psikolojisi ve bu stresle kendisini ifâde edememe endişesi olsa gerektir. Yoksa Hz. Mûsa'nın anlatıldığı gibi kekeme olmakla bir alakası yoktur. Çünkü bundan önce onun diliyle ilgili bir probleminin olduğuna dair Kur'ân'da hiçbir işaret bulunmamaktadır. Ancak onun istemeden işlemiş olduğu katlin pişmanlığını ve bu sebeple kendisine zarar verileceği korkusunu gerek Mısır'dan çıkıp Medyen'e giderken gerekse on yıl sonra Medyen'den çıkıp mukaddes Tuva vadisinde ilk vahyi alırken dile getirmesi bunu göstermektedir. Hz. Mûsa'nın bu endişeli hali ve korku psikolojisi Kur'ân'da şöyle ifâde edilmektedir: *قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ* “(Mûsa): *Rabbim, dedi onların beni yalanlamalarından korkuyorum. Göğsüm daralıyor, dilim tutuluyor, onun için Harun'a da elçilik ver. Hem benim üzerimde onlara karşı işlediğim bir günah var (onlardan bir adam öldürmüştüm); onların beni öldürmelerinden korkuyorum.*”<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Taberî, *Cami' u'l-beyan*,16/178; İbn Keşîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-'Azim*,3/134.

<sup>57</sup> Şu'arâ 26/12-14.



Başka bir yerde de şöyle demektedir: قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي ۗ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ *“Mûsa dedi ki: ‘Rabbim! Ben onlardan bir kişiyi öldürdüm; korkarım onlar da beni öldürür. Kardeşim Harun benden daha iyi konuşur. Onu benimle birlikte, beni destekleyen bir yardımcı olarak gönder. Beni yalanlamalarından korkarım.’*<sup>58</sup>

Bu örnekten anlaşıldığı gibi Kur'ân'ın anlaşılmasında göz önünde bulundurulması gereken en önemli husulardan biri Kur'ân'ın bütünlüğünü esas almaktır. Konular Kur'ân'ın bütünlüğü içinde ele alınmadığı zaman vahyin vermeye çalıştığı mesaj tam olarak anlaşılmadığı gibi zaman zaman yanlış anlamların da ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Bu sebeple Kur'ân üzerinde çalışan kişilerin bunu mutlaka göz önünde bulundurmaları gerekmektedir.

### Sonuç

İslâm tarihi boyunca Müslümanların en fazla üzerinde durdukları husus Kur'ân'ın doğru anlaşılması olmuştur. Bu sebeple İslâm alimleri Kur'ân üzerinde çalışmalar yapmışlar ve onun anlaşılmasına yönelik bu çalışmalar sonucunda sayısız meal ve tefsir ortaya konulmuştur. Kur'ân kendi ifadesiyle mübîn bir kitaptır. Dolayısıyla o hem müfessir hem müfesserdir. Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında üzerinde durulması gereken en önemli hususlardan biri onun iç bağlamıdır. Malum olduğu gibi her kelimenin veya cümlenin kendi başına bir anlamı olduğu gibi içinde bulunduğu diğer kelime ve cümle gruplarıyla kazandığı başka anlamları da vardır. Bu durum bütün diller için geçerli olduğu gibi Arapça için de geçerlidir. Kur'ân da Arapça bir kitap olarak bu özelliğe sahiptir.

Kur'ân konularına ayrılmış bir kitap değildir. Aynı konu ile ilgili âyetlerin Kur'ân'ın farklı yerlerinde olduğu bilinen bir gerçektir. Her bir konu ile ilgili kelime ve cümleler içinde bulunduğu âyet grubuna göre anlam kazanmaktadır. Bununla beraber her kelime ve cümlenin ayrıca Kur'ân'ın bütünlüğü içinde kazandığı bir anlamı da vardır. Bu sebeple Kur'ân'ı doğru anlamak için âyetlerin içinde bulunduğu bağlamla kazandığı ve Kur'ân'ın bütünlüğü içindeki manayı bilmek gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerim sözlü bir metin olma özelliğine sahip olduğu için sözün bağlamı Kur'ân'ın doğru anlaşılması bakımından kesinlikle göz önünde bulundurulması gereken en önemli husustur. Kur'ân âyetlerinin birbirleriyle sıkı bir münasebeti vardır. Onun bu özelliği göz önünde bulundurulmadığı zaman âyetler arasındaki bağlantılar başarılı bir şekilde kurulamamaktadır. Dolayısıyla âyetler arasındaki bağlantıyı kurmak için iç bağlamını yani siyâk ve sibâkını göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

<sup>58</sup> el-Ğaşş 28/33-34.

## Kaynakça

- ‘Abdulbâkî, Muḥammed Fuâd. *el-Mu‘cemu’l-mufehres li elfâzi’l-Ḳur’âni’l-Kerim*. Ḳâhire: Dâru’l-Ḥadîs, 1364.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim-Anlam Bilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınevi, 2016.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2015.
- Albayrak, Halis. *Kur’ân Bütünlüğü Üzerine- Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 2016.
- Atay, Hüseyin. *Cehaletin Tabsili*. İstanbul: Destek Yayınları, 2020.
- Babaî, Ali Ekber vd. *Kur’ân Tefsiri Metodolojisi*. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2013.
- Bikâî, Burhaneddin İbrâhîm b. Ömer. *Nazmu’d-durer fi tenâsübi’s-suver*. Kahire: Dâru’l-Kitabi’l-İslâmî, trs.
- Draz, Muḥammed ‘Abdullah. *en-Nebeu’l-‘azîm*. Riyâd: Dâru’ṭ-Ṭaybe, 1997.
- Ebû ḤayyânEbû Ḥayyân, Esîru’d-Dîn Muḥammed b. Yûsuf b. ‘Ali b. Yûsuf el-Endulusî. *Tefsiru’l-bahri’l-muḥîṭ*. VIII Cilt. Beyrût: Dâru’l-İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arâbi, trs.
- Gökkır, Necmettin. *Kur’an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Gökkır, Necmettin. “Tefsir Usûlünde ‘Lafız-Mana’ İlişkinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi”. *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri Tefsir Usulü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, Kur’an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2009.
- Ibn Ebî Ḥâtim, Ebû Muḥammed ‘Abdurrahmân b. Muḥammed b. İdrîs b. el-Munzir et-Temîmî el-Ḥanzelî er-Râzî. *Tefsiru’l-Ḳur’âni’l-‘Azîm*. Su‘udi ‘Arabistân: Mektebetu Nizâr Muştafâ’ el-Bâz, 1419.
- Ibn ‘Aşûr, Muḥammed Ṭâḥîr. *Tefsiru’t-taḥrîr ve’t-tenvîr*. Tunus: ed-Dâr et-Tûnusiyye li’n-Neşr, 1984.
- Ibn Ḳuṭeybe, ‘Abdullâh b. Muslim. *Te’vîlu müşkeli’l-Ḳur’an*. Ḳâhire: Dâru’t-Turâs, 1973.
- Ibn ‘Aṭîyye, Ebû Muḥammed ‘Abdulḥak b. Gâlib. *el-Muḥarraru’l-vecîz fi tefsiri’l-kitâbi’l-‘Azîz*. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001.
- İbn Fâris, Ebu’l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muḥammed er-Râzî el-Ḳazvîni el-Hemedânî. *Mu‘cemu meḳâyisi’l-lüḡa*. Beyrût: Daru’l-Fıkr, 1399.
- İbn Keşîr, Ebû’l-Fidâ İsmâ‘il b. ‘Ömer. *Tefsiru’l-Ḳur’âni’l-‘Azîm*. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2012.
- İbn Manzûr, Muḥammed b. Mukrim. *Lisânu’l-‘Arab*. 55 Cilt. Ḳâhire: Dâru’l-Ma‘ârif, ts.
- İcî, Muḥammed b. ‘Abdurrahmân b. Muḥammed b. ‘Abdullah el-. *Câmi’u’l-beyân fi tefsiri’l-Ḳur’an*. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424.
- Mevdûdî, Ebu’l-A’la. *Tefhimu’l-Kur’an*. VII Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mevdûdî, Ebu’l-A’la. el-. *el-Muṣṭalahâtu’l-erba‘â fi’l-Ḳur’an*. ed. Muḥammed Kazım Sibâk. Ṭahrân: Dâru İḥsân, 1372.
- Muḳâtil b. Suleymân. *el-Vücûb ve’n-Nezâir fi’l-Ḳur’âni’l-‘azîm*. Dımaşk, 1427.
- Muḳâtil b. Süleymân. *Tefsiru Muḳâtil b. Süleymân (et-Tefsiru’l-Kebîr)*. V Cilt. Beyrut: Muessetu’t-Tarihî’l-‘Arabî, 142, 1423.
- Nahḥâs, Ebû Ca‘fer en-. *Me‘âni’l-Ḳur’an*. Mekke: Merkezu İḥyâi’t-eṭ-Turâsi’l-İslâmî, 1408.

- Okuyan, Mehmet. *Beyânâtü'l-Kur'ân - Kur'ân-ı Kerim'den Mesajlar*. İstanbul: Kıraât Yayınları., 2014.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Okuyan, Mehmet. *Kısa Sûrelerin Tefsiri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Öz, Ahmet. *Kur'ân'ı Anlamada Bağlam*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Râzî, Faḥruddîn Muḥammed b. 'Ömer b. Hüseyin b. Hüseyin b. 'Ali et-Teymî el-Bekrî. *Mefâḥiḥu'l-ğayb (Tefsiru'l-kebir)*. Ḳâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2012.
- Richard, E. P. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2008.
- Rikman, H. P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. çev. Mehmet Dağ. Samsun: Etüt Yayınları, 2008.
- Süleyman ATEŞ. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. V Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. XXX Cilt. Ḳâhire: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, 2004.
- Türk Dil Kurumu [TDK]. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK (Türk Dil Kurumu) Yayınları, 1998.
- Ünver, Mustafa. *Kur'ân'ı Anlamada Siyâk'ın Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Yegin, Abdullah. *Yeni Lügat*. İstanbul: Hizmet Vakfı yay, 1997.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serriyyî ez-. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhu*. Ḳâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 1426.
- Zemaḥşerî, Maḥmûd b. 'Ömer. *el-Keşşaf 'an ḥakâ'iki gâvâmiḍi't-tenzîl ve 'uyuni'l-eḳavîl fi vucubî't-te'vil*. IV Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 2006.
- <http://kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?Sûre=22&âyet=11-15>. "Süleymaniye Vakfı Meali", ts. Erişim 20 Haziran 2019
- [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&view=bts](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts); "Türkçe sözlük", ts.



## SEZGİ VE SEZGİSEL DÜŞÜNMEYE DİN PSİKOLOJİK BİR BAKIŞ

*A Religious Psychological View of Intuition and Intuitive Thinking*

**Ayşegül KONAR**

Orcid.org/0000-0002-7976-6740 | konaraysegul@yahoo.com

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din  
Psikolojisi Bölümü, Doktora Öğrencisi  
İstanbul, Türkiye

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 19.11.2022

**Kabul Tarihi/ Accepted:** 24.12.2022

**Yayın Tarihi/ Published:** 31.12.2022

**Yayıncı/ Published by:** Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

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

**Atıf/Citation:** Konar, Ayşegül. “Sezgi ve Sezgisel Düşünmeye Din Psikolojik Bir Bakış/A Religious Psychological View of Intuition and Intuitive Thinking”. Hakkari İlahiyat Dergisi/Hakkari Journal of Theology 1 (Aralık, 2022): 139-154.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

## Sezgi ve Sezgisel Düşünmeye Din Psikolojik Bir Bakış

### Özet

Akl, duyu veya duygu gibi birbirinden farklı kaynaklarla ilişkilendirilse de sezgi çoğunlukla insanın bilgi üretme sürecinin önemli bir unsuru olarak değerlendirilmektedir. Din psikolojisi açısından sezginin bilinçdışı ile ilişkilendirilmesi ve kalbe özgü bir bilme şekli olarak görülmesi, sezgisel düşünmenin bütünsellik özelliğini ön plana çıkarmaktadır. Bu bütünsellik ise insandaki *ikili* yapıların uyumu ve entegrasyonu ile ilişkilidir. İnsandaki bilinç- bilinçdışı, ruh-nefs gibi psikik özelliklerin birbirinden ayrı ve kutupsal olarak işlenmesi, insanın bilgi üretme süreçlerini olumsuz etkileyebilmektedir. Gerçekliğin parçalanmadan bir bütün olarak algılanması, insanda var olan zıtlıkların belli bir düzeyde bütünleşmesi ile mümkündür. Diğer bir söylemle insanda potansiyel olarak bulunan sezgi gücünü ve sezgisel düşünmeyi geliştirmek için insanın psikolojik ve ahlaki açıdan olgunlaşması ve bir bilinç gelişimi yaşaması gerekmektedir. Böyle bir gelişim sürecinin başlangıç noktası ise insanın kendini tanıma, bilme çabasında saklıdır. Bu çalışmada, sezgi kavramına ve insanın anlama faaliyetinde bütüncül bir kavrayışa imkan sağlaması yönüyle sezgisel düşünmenin değerine din psikolojik bir bakış sunmak amaçlanmıştır. Bu kapsamda din psikolojisi alanında insanın aşkın boyutuna ve bilgiye ulaşma kabiliyetine atıfta bulunan yerli ve yabancı din psikologlarının kişilik kuramlarına ilişkin literatür araştırılmıştır. Elde edilen bilgiler çerçevesinde sezgi kavramı, sezgisel düşünme ve bütünsellik, sezgisel düşünme ile insanın bütünselliği arasındaki ilişki, sezgisel veya bütüncül düşünmeye ulaşmada etkili olan süreçler din psikolojisi verileri açısından incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Sezgi, Sezgisel Düşünme, Bütüncül Düşünme, Kalp.

### A Religious Psychological View of Intuition and Intuitive Thinking

#### Abstract

Although it is associated with different sources such as reason, sense or emotion, intuition is often considered as an important element of the human knowledge generation process. In terms of the psychology of religion, the association of intuition with the unconscious and its being seen as a way of knowing specific to the heart emphasizes the holistic characteristic of intuitive thinking. This holism is associated with the harmony and integration of dual structures in human beings. The fact that psychic features such as consciousness-unconsciousness, soul-nefs operate in a disjointed or polarized manner can negatively affect human knowledge production processes. The perception of reality as a whole without fragmentation is possible with a certain level of integration of the contrasts that exist in human beings. In other words, to develop the power of intuition and intuitive thinking that is potentially present in human beings, they need to mature psychologically and morally and experience a development of consciousness. The starting point of such a development process is hidden in the effort to know oneself. This study aims to present a religious psychological perspective on the concept of intuition and the value of intuitive thinking in terms of enabling a holistic understanding in human comprehension. In this context, the literature on the personality theories of domestic and foreign religious psychologists who refer to the transcendent dimension of human beings and their ability to access knowledge in the field of religious psychology was investigated. Within the framework of the information obtained, the concept of intuition, intuitive thinking and holism, the relationship between intuitive thinking and human integrity, the processes that are effective in reaching intuitive or holistic thinking are examined in terms of psychology of religion data.

**Keywords:** Psychology of Religion, Intuition, Intuitive Thinking, Holistic Thinking, Heart.

#### Giriş

İnsanın temel niteliği olan düşünme, “öğrenme süreci içerisinde kazandığı kavramlar, kullandığı imgeler, düşünce ve hareketler sözcük ve terimler gibi simgeler aracılığıyla gerçekleştirilen

zihinsel faaliyet”<sup>1</sup>; “duyuların müdahalesi olmadan zihnin kendi malzemesi ile yaptığı eylem”<sup>2</sup> olarak tanımlanmaktadır. İnsanın öğrenme veya anlama faaliyeti içerisinde, “tümevarımsal veya tümdengelsel yapıdaki mantıksal süreçlere dayanan ve problem çözmeye yönelik olarak işleyen akıl yürütme”<sup>3</sup> veya “bir şeyin bilgisine akli kullanmadan, doğrudan bir biçimde sahip olma”<sup>4</sup> anlamında sezgi yetisi bulunmaktadır. Sezgi veya sezgisel düşünmede, akıl yürütmeden farklı olarak bilgiye ussal düşünceyle mevcut bulgulardan sonuç çıkarmayla değil de dolaysız kavrayışla erişilir.<sup>5</sup> Bergson’a göre sezgi, kaynağını içgüdüden alsa da bu içgüdüünün şuur kazanarak ortaya çıkması için, önce zihnin meydana getirdiği hayal ve kavramlardan faydalanması gerekir, sonra bu hayaller sezginin bir gölgesi gibi ortaya çıkar ardından büyük çabayla realiteyi doğrudan kavrar.<sup>6</sup>

Düşünce tarihinde din, sanat, bilim, felsefe gibi disiplinlerin, insanın önemli bir gizil gücü olarak değer atfettiği sezgi ve sezgisel düşünmenin, günümüzde de gerek günlük yaşamda gerek eğitim-öğretim alanında kullanımına değer verildiği ve buna ilişkin araştırmaların yapıldığı bilinmektedir.<sup>7</sup> Çünkü, gerçekte görünenin altında ve suretlerin ötesinde tükenmez bir anlam ve değerler hazinesi yatmaktadır<sup>8</sup> ve tek başına mantıksal çıkarım veya akıl yürütme, yaşadığımız dünyadaki gerçeklikleri tam anlamıyla idrak etmemizde yetersiz kalabilmektedir. Sezgisel düşünme ise özellikleri açısından bir bütünlük oluşturmakta ve diğer tüm düşünme biçimlerinin kapısını aralama görevi üstlenmektedir.<sup>9</sup> Düşünce sisteminde sezgiyi ön plana çıkaran Mevlana Celaleddin-i Rumi, “sezgi, güneşin ışıklarıyla beslenir, bizi hakikatin hisle, idrakte temas edilmeyen yönleriyle temas ettirir”<sup>10</sup> diyerek sezginin akli faaliyeti aşan yönüne işaret etmiştir.

Sezgisel düşüncenin özellikleri arasında “bütünü bir anda yakalama, kavrama”<sup>11</sup> anlamında bütünsel nitelik bulunmaktadır.<sup>12</sup> Ancak, sezginin insanda bir gizil güç olarak var olduğu bilinse de insanın aleme bütüncül bir bakış açısı ile bakmasına imkan verecek bir sezgi gücüne erişmesi, kendi “bütünselliği” ile ilgilidir. İnsanın yapısında var olan *ikili* unsurlar, insanı konu edinen farklı disiplinler tarafından sağ beyin- sol beyin, bilişsel zeka- ruhsal zeka, bilinç- bilinç dışı gibi çeşitli

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), “Düşünme”, 104.

<sup>2</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), “Düşünme”, 129.

<sup>3</sup> Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017), “Akıl Yürütme”, 26.

<sup>4</sup> Budak, “Sezgi”, 300.

<sup>5</sup> Budak, “Sezgi”, 647.

<sup>6</sup> Bolay, “Sezgi”, 406.

<sup>7</sup> Erdoğan Kaya, “Sosyal Bilgiler Öğretiminde Sezgisel Düşünceden Yararlanma”, *Eğitim Bilimleri ve Uygulama*, 2/3 (Haziran 2003), 81.

<sup>8</sup> William Chittick, “Anlam Arayışı”, *Sıfı Psikolojisi*, haz. Kemal Sayar, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 243.

<sup>9</sup> Hasan Güner Berkant vd. "Sezgisel Düşünme Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması." *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 21/84 (Ekim 2022), 1569.

<sup>10</sup> Ayşe Eroğlu, “Henri Bergson’da Bilinç-Sezgi İlişkisi”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27 (Aralık 2012), 92

<sup>11</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), “Sezgi”, 150.

<sup>12</sup> Berkant vd., "Sezgisel Düşünme Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 1571.

kavramlarla dile getirilmektedir. İnsandaki bu yetilerin, birbirinden ayrılmadan bütünlük içinde işleminin ise insana bütüncül bir bakış açısı sağladığı ve insanın bilgi edinme sürecini olumlu etkilediği bilinmektedir.

Din psikolojisi çerçevesindeki yazılar, insan psikolojisinde yer alan bilinç- bilinçdışı, akıl- nefis gibi ikili yapılarda uyum ve entegrasyon yaşanmasını bireyleşme, bütünleşme, manevi gelişim gibi kavramlarla açıklar.<sup>13</sup> Varlığı bütüncül bir biçimde idrak etmemize imkan tanıyan sezgisel düşünme, kişiliğimizde gerçekleşecek bir bütünleşmeyi gerektirmektedir. Bu, aynı zamanda psikolojik ve ahlaki olarak gelişimi ifade eder. Ortalama duyuşal yaşamın sıradan koşullarında insan zihninin birçok potansiyelinin saklı kalması muhtemel bir durumdur. Sezgisel düşünmeye kapı aralayan sürecin başlangıç noktası da her şeyden önce insanın içsel dünyasına yönelmesinde ve kendini tanıma, geliştirme çabasında saklıdır.<sup>14</sup> Bu çalışmada, insanın varlığı anlama faaliyetinde sezginin ve sezgisel düşüncenin gelişiminin önemine din psikolojisi perspektifinden bakılacaktır.

## 1. Sezgi

Sezgi, “bir şeyin birden açılması, bir bağlantının doğrudan doğruya, aracısız bulunması keşfedilmesi, bir bütünü bir bakışta dolaysız kavranması, varlıkları bize kendilerinde olduğu gibi açan bilgi” olarak tanımlanmaktadır.<sup>15</sup> Felsefe alanında özellikle bilgi teorisi açısından sezginin konumuna yönelik birbirinden farklı görüşler ortaya konmuştur. Soyut ve metafizik bir kavram olan sezginin hem menşesine hem de konusuna ilişkin farklı görüşlere bağlı olarak çeşitli tanımları yapılmıştır.<sup>16</sup> Bu tanımlarda sezginin, bazen duyuşlarla veya akılla bazen de mistik bir tecrübe ile irtibatlandırıldığı görülmektedir.<sup>17</sup> Örneğin, Kant tarafından duyuşal yeti olarak tanımlanan sezgi, Descartes ve Spinoza tarafından akli yeti olarak açıklanmıştır.<sup>18</sup> Bergson’a göre ise sezgi “kelimenin geniş anlamıyla zeka hareketidir” ve üst düzeyde bir sezginin yaşanmasını sağlayan insandaki zeka gücüdür.<sup>19</sup> İbn Sina, Kindi gibi İslam düşünürlerine göre sezgi, aklın fizikten edindiği bilginin ötesinde kalbin metafiziğe ulaşma kabiliyetinden doğmaktadır.<sup>20</sup>

---

<sup>13</sup>Abdulkerim Bahadır, *Jung ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 76; Kabir Helminski, *Bilen Kalp*, çev. Refik Algan, (İstanbul: Dharma Yayınları, 2006), 91-92; Kemal Sayar, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, *Sufi Psikolojisi*, haz. Kemal Sayar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 23.

<sup>14</sup> Aldous Huxley, “Ebedi Felsefe”, çev. Cengiz Erengil, *Aydınlanma Nedir? İç Dünyanın Keşfi*, haz. John White (İstanbul: Ayna Yayınevi, 2005), 65-66.

<sup>15</sup> Akarsu, “Sezgi”, 150.

<sup>16</sup> Eroğlu, “Henri Bergson’da Bilinç-Sezgi İlişkisi”, 92.

<sup>17</sup> İsmail Köz, “Sezgi’nin Bilgideki Yeri Ve Önemi”, *Felsefe Dünyası*, 2/40 (Aralık 2004), 42.

<sup>18</sup> Hasan Tanrıverdi, “Gümüşhanevi’de Tanrı’nın Varlığının Bilinmesi Meselesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 16/43 (Aralık 2013), 145.

<sup>19</sup> Eroğlu, “Henri Bergson’da Bilinç-Sezgi İlişkisi”, 92.

<sup>20</sup> Gülüşan Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*, haz. Bülent Akot (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), “Sezgi”, 124.



Sezginin, içeriği ve psikolojik fonksiyonlarla ilişkisi açısından akli sezgi, felsefi sezgi, mistik sezgi gibi türlerinden söz edilebilir.<sup>21</sup> Sezgi; bilinçli, yönlendirilmiş düşünsel süreçlerin değil, duyguların, duyu izlenimlerinin ya da bilinçdışı güçlerin bir ürünü olarak da ifade edilmiştir. Jung taraftarları, bu tür bir farkında olmanın, insanlığın ortak bilinçdışında saklı olan bilgilerden kaynaklandığını dile getirmektedir.<sup>22</sup> *Din Psikolojisi Kavram Atlası*’de sezgi, kalbe özgü bir bilme şekli olarak tanımlanmıştır.<sup>23</sup> Bir tür bilgi kaynağı olarak görülen kalp, tasavvufi yaklaşımda bilinçdışı bir niteliğe bürünmekte ve içimizdeki potansiyel birleştirici güç olarak ele alınmaktadır.<sup>24</sup>

Sezgi, ölçülemeyen bilgileri ölçme, ulaşılamayacak kadar zor ve karmaşık olanları elde etme yöntemidir. Bu sebeple İbn Sina ve Gazali’ye göre kişide öğrenmeyi sağlayan ana unsur sezgidir.<sup>25</sup> Gazali sezgiyi; hakikati, ilahi gerçekliği doğrudan kavrayan ilahi nur anlamında kullanmıştır. Ancak bu yeti akıldan tamamen bağımsız olmayıp aklın hakikati farklı bir biçimde, içsel olarak kavrayışını ifade etmektedir. Yani “eşyanın hakikatini, deney ve mantıksal çıkarımlara dayanan istidlali yoldan farklı olarak, doğrudan ve vasıtasız kavrayışını dile getiren, bilişsel bir yetidir.”<sup>26</sup>

Klasik psikolojide sezgi, bir duygu, algı, tutum, düşünme biçimi, bilgi kaynağı, içgüdü ve motivasyon kaynağı olarak geçmektedir. Fakat modern bilim ve psikoloji tarafından bilgi üretimi tek yapı akıl olarak görülmüş, sezgi metafiziksel görüldüğü için ihmal edilmiştir.<sup>27</sup> Oysa, metafiziksel düşünce, akli reddetmez; ancak, onu aşarak sezgiye ulaşmayı hedefler. Bu düşüncenin temsilcileri, mutlak gerçeğe erişebilmede akıl ve sezgi ile üst düzey bir kavrayış ve idrak elde etmeyi amaçlarlar. Sezgi sayesinde fenomenler, kendi varlık düzleminde yansıyan gerçeklerle saydamlaşır ve kendilerini aşarlar. Yüksek akıl düzeyine yani sezgiye ulaşmış bir kişi için evren sadece maddi varlıklar olarak değil, adeta bir semboller bütünü olarak görünür.<sup>28</sup> Sonuç olarak, sezginin akli bilgiye karşı olmadığı ve sezgi ile akıl yürütmenin çoğu zaman kaynaştığı ve birbirini tamamladığı söylenebilir.<sup>29</sup>

## 2. Sezgisel Düşünme ve Bütünsellik

Bilinç konusunda araştırmalar yapan Wilber, *Bilmenin İki Yöntemi* adlı makalesinde, dolaylı yollarla elde edilen bilginin, evrenin bazı yönlerini anlamak için yeterli olmayacağını açıklar. Elimizde iki temel bilme yolu bulunur: biri dolaylı veya ikili bilgi iken; diğeri doğrudan veya ikili

<sup>21</sup> Hayati Hökelekli, “Hads”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/68.

<sup>22</sup> Budak, “Sezgi”, 647.

<sup>23</sup> Göcen, “Sezgi”, 124.

<sup>24</sup> Helminski, *Bilen Kalp*, 115.

<sup>25</sup> Göcen, “Sezgi”, 124.

<sup>26</sup> Tanrıverdi, “Gümüşhanevi’de Tanrı’nın Varlığının Bilinmesi Meselesi”, 145.

<sup>27</sup> Göcen, “Sezgi”, 124.

<sup>28</sup> Sabahattin Küçük, “Mevlâna Celaleddin-İ Rumi’nin Düşünce Sisteminde Evren ve İnsan.” *Mevlâna’yı Anma Haftası* (2004), 1.

<sup>29</sup> Köz, “Sezgi’nin Bilgideki Yeri Ve Önemi”, 53.

olmayan bilgidir.<sup>30</sup> İnsan zihninin, akıl yürütme (istidlal) ile sezgi (hads) olmak üzere iki tür işleyiş özelliği bulunmaktadır.<sup>31</sup> “Birincisinde, bilinen temel önermelerden hareket edilerek sonuca ulaşılır; yani burada birbirini takip eden hükümler zinciri vardır. İkincisinde ise nereden ve nasıl olduğu bilinmeyen bir önermeye dayanılarak bir anda sonuca ulaşılır.”<sup>32</sup> Benzer şekilde W. James de insan için iki temel bilinç biçimi olduğunu söyler. Bunlardan birincisinin analitik, diğeri de bütüncül (holistic) dür. Birincisi insanın rasyonel, ikincisi sezgisel yönünü ifade eder.<sup>33</sup> James’e göre, evrene bütünlüğü içinde bakmamak, farklı bilinç biçimlerinden kopulmasının bir sonucudur.<sup>34</sup> Eksiksiz bir insan bilinci, tıpkı tam bir günün gece ve gündüzü kapsamı gibi bu iki biçimin bütünleşmesini kapsar.<sup>35</sup>

Sanat, bilim, din gibi alanlarla ilişkili olarak bütün insanların deneyimleyebildiği sezgisel düşünmenin özellikleri arasında birbirleriyle etkileşim halinde olan bütüncül bir nitelik bulunmaktadır.<sup>36</sup> Sezgisel düşünme, bütüncül ve tamamlayıcı niteliği nedeniyle sağ beyin ile ilişkili olarak açıklanmaktadır. Sol yarıküre çözümlenme yapmakta, sağ yarıküre ise bütüncül düşünme üzerinde uzmanlaşmıştır.<sup>37</sup> Sağ beyin birçok veriyi bilinçli bir çaba sarf etmeden ve anlamlandırmadan otomatik olarak elde edebilme özelliğine sahiptir. Bu bağlamda, sağ beynimize ve sezgilerimize güvenmek benzer bir anlam ifade etmektedir. Sağ ve sol beynin işleyişi ile ilgili esas ayırım, çoğunlukla sözel ve soyut olarak belirlenir. Sağ beyin konumlar, şekiller ve mesafeler konusunda; sol beyin ise dil ve mantıksal çıkarımlar konusunda uzmandır.<sup>38</sup> Ornstein, *Sağduyu* adlı kitabında, beynin sağ yarımküresinin, geniş ve belirsiz bir sahne görüntüsünde olduğu gibi, “büyük görü”nün bileşenleriyle uğraştığını; seçime konu olan seçenekler kümelerini, dünyanın genel çerçevesini, neyin neye bağlı olduğunu ve “burada” neyin mümkün olduğunu vb. bilgileri sağladığını söyler. Esasen sağ yarımküre, beynin tüm gücünü ihtiva eden karmaşık bir süreç aracılığıyla bize seçme-eleme olanaklarını yani sağduyuyu sağlar.<sup>39</sup> Beynimizin sağ yarısı, analitik olan sol yarısını

<sup>30</sup> Roger N. Walsh- Frances Vaughan, *Ego Ötesi*, çev. Halil Ekşi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 324.

<sup>31</sup> Aysel Tan, “Dini Tecrübe Delilinde Sezginin Yeri ve Önemi”, III. Uluslararası Battalgazi Bilimsel Çalışmalar Kongresi *Tam Metin Kitabı*, haz. Mustafa Talas (Malatya: İSPEC Yayınevi, 2019), 978.

<sup>32</sup> Hökeleki, “Hads”, 15/68.

<sup>33</sup> Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, çev. Erol Göka- Feray Işık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 25.

<sup>34</sup> Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, 54.

<sup>35</sup> Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, 75.

<sup>36</sup> Berkant vd., “Sezgisel Düşünme Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması”, 1571.

<sup>37</sup> Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, 62.

<sup>38</sup> Pınar Öztan, *Yabancı Dil Öğretiminde Sağ Beyin Yarımküresini Ya Da Sol Beyin Yarımküresini Baskın Olarak Kullanan Öğrencilerin Öğrenme Biçimleri ve Bunların Başarıya Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 23.

<sup>39</sup> Robert Ornstein, *Sağduyu Beyin Yarımkürelerinin Anlamı*, çev. Mehmet Atalay (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 189.

bütüncül özelliğiyle tamamlamaktadır. Son araştırmalar, beynin her iki bölgesinin etkileşim içinde olduğunu göstermektedir.<sup>40</sup>

Birleştirici ve bütünleştirici işlevi açısından, sezgisel düşünme biçimi ile ilişkilendirebileceğimiz bir kavram da ruhsal zekadır. Ruhsal zekayı teorik ve kavramsal açıdan Gardner'ın çoklu zeka kuramının uzantısı olan yeni bir zeka türü olarak görenler bulunmasına rağmen, Zohar, bilişsel zeka, duygusal zeka ve ruhsal zeka olmak üzere temelde üç zeka çeşidinin olduğunu söylemektedir<sup>41</sup>. Araştırmalar ruhsal zekanın beyin merkezinden yani beynin nörolojik birleştirici işlevlerinden kaynaklanarak çalıştığını ve tüm zeka türlerini bütünleştiren bir zeka çeşidi olduğunu göstermiştir.<sup>42</sup> Ruhsal zeka, kavrayışımızı ve hayatlarımızı bütünüyle dönüştürebilecek bir biliş ve bir varlık tarzıdır.<sup>43</sup> R. Wolman (2001), ruhsal zekayı, bireyin yaşadığı dünya arasındaki kesintisiz bağlantıyı sağlayabilme yetisi olarak tanımlamaktadır. Ruhsal zeka, “insanın tüm evrenle bağlantılı olduğunu bilmesini ve bu evren içinde kendinin farkında olmasını sağlayan bir zeka türü” olarak da tanımlanmaktadır.<sup>44</sup>

Beynin yapısı veya işleyişi ile zeka türlerine ilişkin bahsi geçen *ikilik* ve bunların birbirinden ayrışmadan bütünlük içinde işleyişinin, insanın bilgi edinme sürecine ve sezgisel düşünme yetisine olan katkısı, benzer şekilde psikanaliz kuramda yer alan bilinç ve bilinçdışı kavramlarının ele alınışında da görülmektedir. En derinde ve ulaşılmaz en zor kısım olan bilinçdışı, Jung düşüncesinde kişisel ve kolektif bilinçdışı olarak ikiye ayrılmaktadır. İlki sadece kişisel yaşamda edinilen şeyleri içerirken ortak bilinçdışı, türün tamamına özgü olan şeyleri içerir.<sup>45</sup> Jung, bilinç ile bilinçdışı arasındaki bütünleşme süreci anlamında bireyleşmeye büyük önem vermiştir. Sonsuz imkanlar içeren bilinçdışı, eşsiz bir hazinedir ve birbirinden farklı birçok unsuru bir arada barındırabilen yüce algıları ve tüm insanlığın deneyimlerini içerir.<sup>46</sup> *İnsan Ruhuna Yöneliş* adlı kitabında Jung, sezginin bilinçdışı alana ait bir algılama olduğunu belirterek nesnelere ötesinde yer alanlardan bize ışık taşıyan böyle bir yetinin doğallığını ve bütünüyle yararlı işlevini vurgulamıştır.<sup>47</sup>

<sup>40</sup> Aliye Uslu Üstten, *Kuantum Biliminin Getirdiği Yenilikler Işığında Ruhsal Zekanın Edebiyat Eğitiminde Kullanılması* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 13.

<sup>41</sup> Uslu Üstten, *Kuantum Biliminin Getirdiği Yenilikler Işığında Ruhsal Zekanın Edebiyat Eğitiminde Kullanılması*, 78.

<sup>42</sup> Danah Zohar- Ian Marshall, *Ruhsal Zekamızla Bağlantı Kurmak: SQ*, çev. Burak Erdemli- Kemal Budak (İstanbul: Meta Yayınları, 2004), 18.

<sup>43</sup> Zohar- Marshall, *Ruhsal Zekamızla Bağlantı Kurmak: SQ*, 89-91.

<sup>44</sup> Ümmühan Yiğit Seyfi, *X ve Y Kuşaklarının Ruhsal Zekâ Özellikleri ile Çalışma Alguları Üzerine Bir Analiz* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 47.

<sup>45</sup> Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji Sözlüğü*, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), “Bilinçdışı”, 16.

<sup>46</sup> Bahadır, *Jung ve Din*, 76; Budak, “Bilinçdışı”, 128.

<sup>47</sup> Carl Gustav Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, çev. Engin Büyükkinal, (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 104-15.

Sezgiyi “temel psikolojik işlev” olarak gören Jung, sezgisel içeriğin kendini eksiksiz ve bütün olarak ortaya koyduğunu ve sezgisel bilginin özünde kesinlik olduğunu ifade etmiştir.<sup>48</sup>

Jung’a göre dini bir serüven olan bireyleşme sürecinde birey, dinlerin öğretilerinde sunduğu ve ideal hedefler olarak belirlediği bilgiye ve değerlere kendiliğinden sahip olur.<sup>49</sup> Birtakım bilgi ve değerlerin kendiliğinden idrakini ifade eden bu sezgisel kavrayış, insanın bireyleşmesini ifade eden bilinçdışı ile temasının bir uzantısı olarak görülebilir. Logoterapi’nin kurucusu Frankl da benzer şekilde bilinçdışı kavramının içeriğini oldukça genişletmiş ve bilinçdışının tinsel öğelerini dile getirmiştir.<sup>50</sup> Aşk, vicdan gibi kavramları, tinsel bilinçdışının içerikleri olarak açıklayan Frankl, vicdanı “etik içgüdü” olarak tanımlamış ve onun, olanı değil “olması gereken şey”i kavraması yönüyle sezgisel işlevini ortaya koymuştur.<sup>51</sup>

Herhangi bir yapının parçalara ayrılmadan kendisini meydana getiren öğelerin uyumlu bir bütün oluşturması durumu olan bütünsellik, felsefi, sosyal, bilimsel vb. sahalarda üzerinde önemle durulan kavramlardan biri olmuştur. Örneğin, ekoloji; varlık dengesini anlamak için ona bütüncül olarak yaklaşır, tıp; organizmayı bedenin tüm işlevlerini göz önüne alarak tedavi etme yoluyla canlılığını sürdürmesini amaçlar. Psikoloji; bireye zihin, beden ve ruh boyutlarıyla bir bütün olarak bakar. İlahiyat ise ruh ve bedenin bölünmez bütünlüğünü kabul eder.<sup>52</sup>

İslam ilahiyatı alanındaki bütüncül yaklaşımı, *Akıl ve Sezgi* adlı kitabında Atalay, İslam’ın aksiyomatik ifadesi olarak ele aldığı Cibril hadisi ile ilişkili açıklamıştır. Söz konusu hadis; kelim, fıkıh, tasavvuf olmak üzere üç temel İslami ilime delalet etmektedir. Bu üç temel İslami ilim arasında zahiri ilim-batıni ilim dualitesi söz konusudur. Zahiri tarafta kelim ve fıkıh, batıni tarafta tasavvuf yer almaktadır. Öte yandan zahiri ilim yakasındaki kelim ve fıkıh arasında da kuram-eylem ya da ilim-amel ilişkisi söz konusudur. Bu ilişkileri en iyi açıklayan kavramlar ilim, amel ve ihlaktır. İslam, bu kavramlar arasında bütünlüğü öngörmektedir. Her din, bu olguların birlikte yoğrulduğu bir anlam bütünüdür.<sup>53</sup> Hemen hemen tüm dinlerin duygu, inanç, ibadet, bilgi, etki gibi çok boyutlu yapısı göz önüne alındığında<sup>54</sup>, dinin bireyin gerek kişiliğinde gerekse yaşamında bütüncül bir dünya görüşü oluşturma amacı rahatlıkla görülebilir. Varlığa bütüncül yaklaşımı ile din, insana bütüncül bir anlayış ve bütüncül bir kimlik ve kişilik sunmayı hedeflemektedir.<sup>55</sup>

<sup>48</sup> Jung, “Sezgi”, 63.

<sup>49</sup> Ali Ayten, *Psikoloji ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 54.

<sup>50</sup> Viktor E. Frankl, *Psikoterapi ve Din Bilinçdışındaki Tanrı*, çev. Veysel Atayman, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 19.

<sup>51</sup> Frankl, *Psikoterapi ve Din*, 29-31.

<sup>52</sup> Ömer Demir, "Din Eğitiminde Bütüncül Dünya Görüşü Çerçevesinde Bütünsel Öğrenme" *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2015), 76-77.

<sup>53</sup> Mehmet Atalay, *Akıl ve Sezgi* (İstanbul: İz yayıncılık, 2017), 383-384.

<sup>54</sup> Asım Yapıcı, *Rub Sağlık ve Din Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 25.

<sup>55</sup> Demir, "Din Eğitiminde Bütüncül Dünya Görüşü Çerçevesinde Bütünsel Öğrenme", 82.

Dinin hedeflediği bu bütüncülük veya insanın kendi içinde ulaşmasını hedeflediği bütünsellik daha çok tasavvuf aracılığı ile formüle edilmiştir. İnsanın bireyleşme ve kendi bütünlüğünü kazanma yolu olan tasavvuf<sup>56</sup>, insanı, içinde yaşadığı çokluk ve zıtlıklar aleminin hapisanesinden asli bütünlüğüne kavuşturarak özgürleştirmeyi istemektedir.<sup>57</sup> Mevlana, insandaki zıt kutupları bir rubaisinde şu şekilde dile getiriyor: “Bizim topraktan yaratılmış olan bedenimiz göklerin nurudur. Bizim Hak yolunda çevikliğimizi melekler (bile) kıskanır. Bazen bizdeki temizliğe melekler haset ederler; bazen de, hayasızlığımızdan, kötülüğümüzden Şeytan (dahi) kaçır.”<sup>58</sup> İnsan bireyselliğinin bu *ikili* yapısı tasavvuf psikolojisinde nefis, kalp ve ruh olarak açıklanmıştır. Kişinin bireyselliği, bütünlüğü bu üçünün arasındaki ilişkinin sonucudur. Amaç, nefsi dönüştürmek, kalbi arındırmak ve ruhu harekete geçirmektir. Ancak kalp, diğer ikisi arasında bir orta ve buluşma yeridir ve tüm bilinçdışı ve bilinçüstü yetenekleri kapsar.<sup>59</sup> Tasavvufta kalp kavramı, evrensel ve bilinçüstü bir anlam ifade etmektedir. Kalp gözü ifadesi ve kalplerin uyanıklığından veya körlüğünden bahsedilmesi, kalbin entelektüel sezgi olarak tanımlanabilecek olan bir işlevine işaret etmektedir.<sup>60</sup>

### 3. Sezgisel/Bütüncül Düşünmenin Konumu Olarak “Kalp”

Arapça ka-le-be kelimesinden gelen kalp, sözlük anlamı olarak sığınmak, korunmak, bir şeyin içini dışına çıkarmak, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek, merkez, iç, öz gibi anlamlara gelmektedir. Dini, sosyal, insani bilimlere konu edilen yönü ile kalp; düşünme, anlama, bağlantıları algılama, kavrama merkezi, vicdan, idrak duygu gücü, kişiliğin merkezidir.<sup>61</sup>

İslam düşüncesinde kalp insanın manevi dünyasının merkezi ve üst bir bilme organı olarak görülür. Bilgi sadece aklın bir işlevi olarak görülmez aynı zamanda kalp de bilgi üretir. Beyin, duyuyla sınırlı verilerini kalbin eşliğinde bilgiye dönüştürür. Kalp ise hem aklın getirdiği verileri hem de kendine has bilgi edinme yolları olan ilham ve sezgi ile daha üst bir biliş merkezidir.<sup>62</sup>

Kur’an’a göre, akletme kalp ile olmaktadır.<sup>63</sup> Kur’an’da, “fuad”, “sadr”, “lüb” gibi ifadeler çoğunlukla kalp anlamına gelmektedir. “Ülü’l-elbab”<sup>64</sup> ve “ülü’n-nüha”<sup>65</sup> gibi kelimelerle kalp sahiplerine seslenilmiştir.<sup>66</sup> Kur’an, insanı evrene ait sırları anlamaya davet ederken “taakkul”

<sup>56</sup> A. Reza Arasteh- Enis A. Sheikh, “Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sufi Psikolojisi*, haz. Kemal Sayar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 62.

<sup>57</sup> Küçük, “Mevlâna Celaleddin-İ Rumi’nin Düşünce Sisteminde Evren ve İnsan”, 4.

<sup>58</sup> Küçük, “Mevlâna Celaleddin-İ Rumi’nin Düşünce Sisteminde Evren Ve İnsan”, 6.

<sup>59</sup> Helminski, *Bilen Kalp*, 91-92.

<sup>60</sup> Sayar, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, 23.

<sup>61</sup> Gülüşan Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*, haz. Bülent Akot (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), “Kalp”, 66.

<sup>62</sup> Göcen, “Sezgi”, 2020.

<sup>63</sup> el- Hacc 22/46.

<sup>64</sup> el- Al-i İmran 3/7.

<sup>65</sup> el- Ta-ha 20/54.

<sup>66</sup> Süleyman Uludağ, “Kalp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/229-232.

kavramını, psikolojik-metapsişik sınırları kavramaya davet erken ise “lubb” kavramını kullanır. Akıl yetisini de aşan bir bilgi vasıtası olma özelliğiyle lubb, kalbi ifade etmektedir.<sup>67</sup> Yani, insandaki bilme kabiliyetlerin toplamının ve bütünü kalp olduğu söylenebilir.<sup>68</sup>

Tasavvuf psikolojisi kalbi, gerçekliği tüm düzeyleriyle bilebilen bir algı organı olarak görür. İnsan, parçalar kadar bütünü de bilebilen kalp vasıtasıyla nihai bilgilere ulaşabilir.<sup>69</sup> Kalbin, mümkün olan her şeyi ihata edebilecek nitelikte olduğu düşünülmüş ve o, “sonsuzu yakalayan idrak” olarak tarif edilmiştir.<sup>70</sup> Gönül kelimesi ile de ifade edilen kalp, Mevlana’ya göre de “uçsuz bucaksız bir şeydir ve bütünüyle kozmosun kendisidir.”<sup>71</sup> İnsanın hem bu aleme hem de sonsuza açılan penceresi, Allah ile irtibatının gerçekleştiği yerdir.<sup>72</sup> Pratik ve rasyonalist zekayı aşan kalbin bu işlevi, entelektüel zeka olarak nitelenmiş olup özel bir sezgisel derinliği ifade etmektedir.<sup>73</sup>

Tasavvufta kalp, ilahi bilginin yanı sıra aşkın da tahtıdır ve aşk Mevlana’ya göre “bütün hastalıkların hekimidir.” Ancak, kalbin selim bir şekilde işlev görmesi için gaflet, bilgisizlik, taklit gibi unsurlardan arınması gerekmektedir. Gazali *Kimya-yı Saadet*’inde, kalbin parıldayan bir ayna gibi olduğunu ancak sıkıntılı işlerin, o aynayı bir duman gibi kaplayabileceğini bu durumda insanın gerçek benliğini ve evrensel gerçekliği göremeyeceğinden söz eder.<sup>74</sup> Bu bağlamda tasavvufi yaklaşım kalbin, hakikatleri doğrudan, vasıtasız bilebilmesi için kalp tasfiyesi veya nefis tezkiyesi olarak dile getirilen bir yolla temizlenmesi gerektiğini belirtir.<sup>75</sup> Bu sayede kalp, Yaratıcıyı anmakla, tefekkürle ve erdemlerle uyanır. Birçok psikolojik sıkıntı ve duygusal çatışma, bu yeni bilişsel durum ile ortadan kaybolur.<sup>76</sup>

Esasen, kalbin derinliklerine ulaşmak ve kalbin içerdiği manevi nitelikleri açığa çıkarmak bütün bir yaşamın, sanatın ve maneviyatın özünü oluşturur. İnsanın korkularının, tutkularının, stratejilerinin perdelerinden arınmış olarak kalbini bilmesi, hayattaki amacı olarak görülebilir. Kalbin arındırılması ise bedensel, entelektüel, psikolojik ve ahlaki boyutlara sahip geniş bir eğitim sürecini içerir.<sup>77</sup>

<sup>67</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an ve Sünnet’e Göre Tasavvuf* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2003), 25.

<sup>68</sup> Münire Aydın, *Müslüman Düşüncülere Göre Rub Kavramı* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1976), 47.

<sup>69</sup> Helminski, *Bilen Kalp*, 114.

<sup>70</sup> Öztürk, *Kur’an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 261.

<sup>71</sup> Osman Nuri Küçük, *Mevlana’ya Göre Manevi Gelişim Benliğin Dönüşümü ve Mi’racı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 191.

<sup>72</sup> Küçük, *Mevlana’ya Göre Manevi Gelişim*, 193.

<sup>73</sup> Küçük, *Mevlana’ya Göre Manevi Gelişim*, 197.

<sup>74</sup> Sayar, “Geçmişin Bilgeligi Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, 23.

<sup>75</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), “Kalp”, 205; Helminski, *Bilen Kalp*, 115-116.

<sup>76</sup> Sayar, “Geçmişin Bilgeligi Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, 23.

<sup>77</sup> Helminski, *Bilen Kalp*, 114.

#### 4. Sezgisel/Bütüncül Bilgiye Ulaşmanın Yolu

Sezginin gerçekleşmesi veya sezgisel bilgiye ulaşmak için düşünürler birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Örneğin, Descartes'e göre sezgi için, aklın ışığı gereklidir. Bergson'a göre ise sezgiye ulaşmak ancak istikrarlı ve bilinçli olarak sezgiyi konusuna hazırlamak ile mümkündür. Özel bir alanda yoğun bir tefekkür ve gayret kişiyi o alanda sezgiye ulaştırır. Örneğin, bilimsel bilgiye ulaştıran sezgiler, bilimsel konular üzerine odaklanmış zekalarda görünür.<sup>78</sup>

Bilgiyi, varlığın bir işlevi olarak ele alanlar ise bilmenin doğasında meydana gelen değişimi, bilenin varlığında gerçekleşen değişim ile ilişkili açıklamışlardır.<sup>79</sup> Bu anlayışa göre, bilginin yeri kendini bilen nefstir. Dolayısıyla kişinin varlık hakkında doğru bilgiye ulaşması, kendini bilmesi ile mümkündür.<sup>80</sup> Felsefede, zihnin varlığı idrak sürecini ifade eden kendini bilme, ahlakta insanın kötü özelliklerden arınıp güzel ve üstün niteliklerle donanma ve olgunluğa erişme çabası, tasavvufta ise Hakk'ın bilgisine ulaşmanın başlangıç noktası olarak görülmüştür. İnsanın kendi dışında kalan alemden çok kendi iç alemini tanımasının önemi genellikle bütün dinlerde ve mistik yaklaşımlarda dile getirilmiş, bazı filozoflar da bu konuya özellikle dikkat çekmişlerdir.<sup>81</sup>

Örneğin Mevlana'ya göre bireyin kendini tanıması ve bütünleşme yoluna adım atması için öncelikle kendine yönelmesi, kendi üzerine düşünmesi ve kendi iç sesini duymaya çabalaması gerekmektedir.<sup>82</sup> Kendini gerçekleştirmiş ve aydınlanmış insanın psikolojisini ele alan yazısında H. Smith, insanın kendini bilmesi vasıtasıyla bilinçdışı ile olan temasına dikkat çekmiştir. O, "kutsal bilinçdışı" kavramını kullanmış ve kendindeki en derin bilinçdışı ile temas durumunda olan kişinin aydınlanmış olduğunu dile getirmiştir.<sup>83</sup> Bu anlayışa göre, nesnel dünyada algıladığımız şeyler büyük ölçüde psişik yapılardır. Köklerinin bilincinde olmadığımız arzularımız, menfaatlerimiz ve kaygılarımız, görmek istediğimizi ve görmeye ihtiyaç duyduğumuzu görmemize yol açar. Bu durum da gerçekliğin büyük bölümünü idrakinden yoksun kalmamıza neden olur.<sup>84</sup> Bu nedenle gerçekliğe dair doğru bilgiye ulaşmaya engel teşkil edebilmesi yönüyle insanın birtakım tutkularının farkında olması oldukça önemlidir. İnsanın düşünce ve duygularını şekillendiren ve algıyı bozabilen bu zihinsel durumları, Buda, "üç zehir" yani cehalet, arzu ve nefret olarak belirtmiştir. Bu bağlamda, düşünce ve duygu dünyası üzerine eğilerek kendi içsel aleminde gerekli düzenlemeleri yapan insana

<sup>78</sup> Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", 53.

<sup>79</sup> Huxley, "Ebedi Felsefe", 64.

<sup>80</sup> Chittick, "Anlam Arayışı", 258; Frithjof Schuon, *İslam'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 140.

<sup>81</sup> Süleyman Uludağ, "Ma'rifet-i Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/56.

<sup>82</sup> Küçük, "Mevlâna Celaleddin-İ Rumi'nin Düşünce Sisteminde Evren ve İnsan", 11.

<sup>83</sup> Huston Smith, "Kutsal Bilinçdışı", çev. Cengiz Erengil, *Aydınlanma Nedir? 'İç Dünyanın Keşfi*, haz. John White (İstanbul: Ayna Yayınevi, 2005), 129.

<sup>84</sup> Smith, "Kutsal Bilinçdışı", 132.

diğer bir deyişle “algı kapıları” temizlenen insana, her şey var olduğu gerçekliğe çok daha yakın bir biçimde görünmeye başlayacaktır.<sup>85</sup>

İnsan inşa ettiği kimlik duygusu, rasyonel aklı, içgüdüleri gibi nedenlerle gördüğü dünyayı olduğundan çok daha farklı bir şekilde algılayabilmektedir. Bu kişisel algı, çoğu zaman insanın gerçeklikten uzaklaşması anlamına gelir.<sup>86</sup> İnsanın kişisel bilinci gerçekliğin oldukça küçük bir bölümünü ifade eder.<sup>87</sup> Çünkü, kişisel bilinç, duyu organlarının özellikleriyle sınırlandırılmış ve nesne merkezlidir; kendini diğer varlıklardan ayırarak çözümlenmede bulunur. Seçici ve analitik bir yapıya sahiptir.<sup>88</sup> Bu tip bir algılama, bölümlenmedir. Bu durumda, algılanan dış dünya, tüm yönleriyle ve bütüncül olarak değil, ayrı ayrı sınıflandırılarak algılanır.<sup>89</sup>

Daha yüksek bir algı ve kavrayış geliştirme yöntemi olarak görülen<sup>90</sup> tasavvufî anlayışa göre, bu kişisel algının değişimi gerekli görülmekte ve gerçeklik, sıradan bilincin parça parça algılaması ile değil, daha bütüncül yani vahdet düzlemindeki bir bilinç düzeyi ile idrak edilebilmektedir.<sup>91</sup> Bu bütüncül algılama ve üst bilinç düzeyi, genellikle kadim mistik gelenekler içinde ele alınmış bir bilinç yaklaşımıdır.<sup>92</sup> İnsanın bilinç gelişimi üzerine çalışan Kanadalı psikiyatrist Bucke’a göre, sıradan ve kişisel bilincin dönüşüm geçirerek eriştiği bu bilinç türü “kozmetik bilinç”tir. Kozmetik bilince ulaşmış olgun insan fikrinin, tasavvufun kişilik bütünlüğünü yakalamış insan anlayışıyla benzerlik gösterdiği görülür.<sup>93</sup>

Çeşitli mistik geleneklerde dile getirilen “ayna” metaforu da ideal olarak gösterilen bu bilinç düzeyinin bazı niteliklerine işaret etmektedir. Çağdaş Zen Ustası, Suzuki Roshi’ye göre, mükemmel insan, aklını bir ayna gibi kullanan insandır. Böyle bir akıl, hiçbir şeyi yakalamaz ve hiçbir şeyi reddetmez. Bir ayna gibi tüm girdilerin eşit olarak girmesine ve yansımaya imkan tanır; onları kabul eder ama saklamaz.<sup>94</sup> Hümanist psikolojinin kurucularından Maslow, ayna metaforunda görülen bu “müdahalesizlik” yaklaşımı ile kendi “varlık bilışı” kavramı arasında benzerlik kurmuştur. Varlık bilişinde, dikkat algılanan nesneye verilir ve nesnenin tüm yönleri aynı düzeyde uyarıcı özellikte olur. Müdahalesizlikte olduğu gibi varlık bilişinde de birey kişisel algılarını, heveslerini, kaygılarını ve üzüntülerini nesne üzerine yansıtmaz. Nesne ya da gerçeklik var olduğu

---

<sup>85</sup> Smith, “Kutsal Bilinçdışı”, 133-135.

<sup>86</sup> Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 88-89.

<sup>87</sup> Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, 31.

<sup>88</sup> Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, 54.

<sup>89</sup> Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz, (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2001), 80.

<sup>90</sup> Arthur J. Deikman, “Tasavvuf ve Psikiyatri”, *Sufi Psikolojisi*, haz. Kemal Sayar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 159.

<sup>91</sup> Küçük, *Mevlana’ya Göre Manevi Gelişim*, 18-19.

<sup>92</sup> Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, 215.

<sup>93</sup> Muhammed Shafi, “Varoluşsal Vuslat: Benliğin Kurtuluşu”, *Sufi Psikolojisi*, haz. Kemal Sayar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 141-142.

<sup>94</sup> Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, 136-137.



haliyle algılanır ve bu şekilde kabul edilir.”<sup>95</sup> Maslow, gerçekliğin daha açık ve etkili algılanması konusunu, kendini gerçekleştiren bireylerin bir özelliği olarak ele almıştır.<sup>96</sup> Kendini gerçekleştirmiş kişilerde arzunun güdülemediği ve bencil olmayan bir algılama ortaya çıkar ve bu algı, ben-merkezli değil nesne merkezli bir algılama biçimidir.<sup>97</sup> Kendini gerçekleştiren bireylerde görülen diğer bir özellik olan “varlık sevgisi” ise önyargıdan uzak, sınıflandırma ve değerlendirme yapmadan sevmedir. Çünkü varlık sevgisi, Yunus Emre’nin “Yaratılanı severim, Yaratandan ötürü” sözlerinde beliren sevgide olduğu gibi diğerlerinin varlığına yönelik çıkarıcı, samimi, bencil olmayan bir sevgidir. Gerçekliğin, bireyin ihtiyaçlarından veya duygu durumlarından bağımsız, olduğu gibi algılanmasını içeren varlık bilisi de böyle bir sevginin doğal bir sonucu olarak açığa çıkar.<sup>98</sup> Varlığa böyle bir sevgi ile yaklaşmak ve bunun sonucunda erişilen “saf müşahade” tasavvuf anlayışına göre ancak kendini bilen, olgun insana ait bir niteliktir.<sup>99</sup>

İnsanın psikolojik durumunu bozan ve çarpıtan birtakım duygusal gerilimler ve tasavvurların da insandaki bütüncül kavrayış ve sezgi gücünü olumsuz etkilediği<sup>100</sup> durumu göz önüne alındığında, insanın nesnelere, olgularını veya kavramlarını gerçekliğine uygun bir biçimde idrak etmesinin ancak üst düzey bir bilinç gelişimi ile mümkün olduğu söylenebilir. Yaşamda sık sık deneyimlediğimiz ahlaki değerlerin veya psikolojik içeriklerin özlerine uygun bir şekilde yaşanmamasını Özdoğan, insanın manevi veya bilinç gelişiminin alt düzeylerindeki durumu olarak açıklamaktadır.<sup>101</sup> Gelişimin alt kademelerinde insan, çoğunlukla sabrı tahammül, azmi hırs olarak ya da mutluluğu anlık bir tatmin olarak yaşayabilmektedir. Söz gelimi sevgi gibi yüksek bir değer koşullara indirgenip şükür değeri ise mevcut deneyimin bir başkasındaki olumsuz yaşantılarla karşılaştırılması olarak yaşanabilmektedir. Bu ve benzeri birçok evrensel değerlerin kendi anlam kodları ile anlaşılması ve yaşanması ise ancak insanın daha ileri gelişim düzeylerine ve bilinç seviyelerine ulaşması ile mümkün görünmektedir.

## Sonuç

Rasyonel düşünmeyi tamamlayıcı bir nitelik arz eden sezgisel düşünme, insanın anlama faaliyetinde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim içinde bulunduğumuz dünyanın güzellik, anlam ve değerler ile dolu içeriği, rasyonalitenin ve mantıksal çıkarımın sınırlarını aşmakta ve ondan daha bütüncül bir kavrayış gerektirmektedir. Özellikle insanın kendi içsel doğasını anlamasında,

<sup>95</sup> Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 93; Ayten, *Psikoloji ve Din*, 111.

<sup>96</sup> Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 102.

<sup>97</sup> Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 84.

<sup>98</sup> Ayten, *Psikoloji ve Din*, 110.

<sup>99</sup> Merton, *Dokuz Yüç Katlı İnsan*, 86.

<sup>100</sup> Hökelekli, “Hads”, 15/69.

<sup>101</sup> Öznen Özdoğan, *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2005), 215.

yaşamsal olayları bütüncül bir bakışla değerlendirmesinde, aşkın olanı tanımada ve onunla kurduğu bağda, sezgi ve sezgisel boyutun kendine özgü nitelikleri ve imkanları öne çıkmaktadır.

Sezgi gücünün gelişmesi ve sezgisel bilginin elde edilmesi, bütünleşme veya bireyleşme olarak ifade edilen diğer bir söylemle insanın psikolojik ve manevi gelişimini içeren bir süreci gerektirmektedir. Böyle bir gelişimin başlangıç noktasının ise tüm semavi dinlerde önemli bir ilke olarak beliren insanın kendini bilme çabasında saklı olduğu söylenebilir. Anadolu bilgesi Yunus Emre'nin, "İlim İlim Bilmektir / İlim Kendin Bilmektir / Sen Kendini Bilmezsin / Bu Nice Okumaktır" sözlerinde, insanın bilgiye ulaşması ile kendini tanınması arasındaki benzer ilişkiyi özlü bir şekilde dile getirdiği görülmektedir.

### Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Arasteh, A. Reza.- Sheikh, E. Enis. "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol". *Sufi Psikolojisi*. haz. Kemal Sayar. 53-96. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Basım, 2010.
- Atalay, Mehmet. *Akı ve Sezgi*. İstanbul: İz yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Aydın, Münire. *Müslüman Düşüncülere Göre Rub Kavramı*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1976.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Bahadır, Abdülkerim. *Jung ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Berkant, Hasan Güner vd. "Sezgisel Düşünme Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması." *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 21/84 (Ekim 2022), 1569-1592.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 7. Basım, 1997.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Chittick, William. "Anlam Arayışı". *Sufi Psikolojisi*. haz. Kemal Sayar. 243-260. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Basım, 2010.
- Deikman, J. Arthur. "Tasavvuf ve Psikiyatri". *Sufi Psikolojisi*. haz. Kemal Sayar. 151-176. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Basım, 2010.
- Demir, Ömer. "Din Eğitiminde Bütüncül Dünya Görüşü Çerçevesinde Bütünsel Öğrenme". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10/1 (Haziran 2015), 74-98.
- Eroğlu, Ayşe. "Henri Bergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (Aralık 2012), 81-102.
- Frankl, Viktor. *Psikoterapi ve Din Bilinçindeki Tanrı*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım. 2014.

- Göcen, Gülüşan. *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*, haz. Bülent Akot. Ankara: Gazi Kitabevi, 1. Basım, 2020.
- Helmski, Kabir. *Bilen Kalp*. çev. Refik Atılgan. İstanbul: Dharma Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Hökelekli, Hayati. "Hads". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/68-69. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Huxley, Aldous. "Ebedi Felsefe". çev. Cengiz Erengil. *Aydınlanma Nedir? İç Dünyanın Keşfi*. haz. John White. 63-85. İstanbul: Ayna Yayınevi, 2. Basım, 2005.
- Jung, Carl Gustav. *İnsan Rubuna Yöneliş*, çev. Engin Büyükinal, İstanbul: Say Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji Sözlüğü*. çev. Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2016.
- Kaya, Erdoğan. "Sosyal Bilgiler Öğretiminde Sezgisel Düşünceden Yararlanma". *Eğitim Bilimleri ve Uygulama* 2/3 (Haziran 2003), 9-89.
- Köz, İsmail. "Sezgi'nin Bilgideki Yeri Ve Önemi". *Felsefe Dünyası*, 2/40 (Aralık 2004). 41-54.
- Küçük, Sabahattin. "Mevlâna Celaleddin-İ Rumi'nin Düşünce Sisteminde Evren ve İnsan." *Mevlâna'ya Anma Haftası* (2004), 1-17.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlana'ya Göre Manevi Gelişim Benliğin Dönüşümü ve Mi'racı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2001.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüç Kath İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Ornstein, E. Robert. *Yeni Bir Psikoloji*. çev. Erol Göka- Feray Işık. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2003.
- Ornstein, E. Robert. *Sağduyu Beyin Yarımkürelerinin Anlamı*, çev. Mehmet Atalay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Özdoğan, Öznur. *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.
- Öztaş, Pınar. *Yabancı Dil Öğretiminde Sağ Beyin Yarımküresini Ya da Sol Beyin Yarımküresini Baskın Olarak Kullanan Öğrencilerin Öğrenme Biçimleri ve Bunların Başarıya Etkisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an ve Sünnet'e Göre Tasavvuf*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2003.
- Sayar, Kemal. "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?". *Sufi Psikolojisi*. haz. Kemal Sayar. 17-52. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Basım, 2010.
- Schuon, Frithjof. *İslam'ı Anlamak*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2008.

- Shafi, Muhammed. “Varoluşsal Vuslat: Benliğin Kurtuluşu”. *Sufi Psikolojisi*. haz. Kemal Sayar. 117-149. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Basım, 2010.
- Smith, Huston. (2005). “Kutsal Bilinçdışı”. çev. Cengiz Erengil, *Aydınlanma Nedir? “İç Dünyanın Keşfi”*. haz. John White. 129-139. İstanbul: Ayna Yayınevi, 2. Basım, 2005.
- Tan, Aysel. “Dini Tecrübe Delilinde Sezginin Yeri ve Önemi”. *III. Uluslararası Battalgazi Bilimsel Çalışmalar Kongresi Tam Metin Kitabı*. haz. Mustafa Talas. Malatya: İSPEC Yayınevi, 2019.
- Tanrıverdi, Hasan. Gümüşhanevi’de Tanrı’nın Varlığının Bilinmesi Meselesi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 16/43 (Aralık 2013), 123-148.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2005.
- Uludağ, Süleyman. “Kalp”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. “Ma’rifet-i Nefs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/56-57. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uslu Üstten, Aliye. *Kuantum Biliminin Getirdiği Yenilikler Işığında Ruhsal Zekanın Edebiyat Eğitiminde Kullanılması*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Walsh, N. Roger- Vaughan, Frances. *Ego Ötesi*, çev. Halil Ekşi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Wolman, Richard. *Thinking With Your Soul: Spiritual Intelligence and Why It Matters*. New York: Harmony Books, 2001.
- Yapıcı, Asım. *Rub Sağlığı ve Din Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2. Basım, 2013.
- Yiğit Seyfi, Ümmühan. *X ve Y Kuşaklarının Ruhsal Zeka Özellikleri İle Çalışma Algıları Üzerine Bir Analiz*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Zohar, Danah- Marshall, Ian. *Ruhsal Zekamızla Bağlantı Kurmak: SQ*. çev. Burak Erdemli- Kemal Budak. İstanbul: Meta Yayınları, 2004.

## DOĞU MEDRESELERİNDE EĞİTİM GÖREN ÖĞRENCİLERİN ŞİDDET EĞİLİMLERİNİN İNCELENMESİ

*Examination of Violence Tendencies of Students Studying in Eastern Madrasahs*

**Bilal KARTAL**

Orcid.org/ 0000-0001-9537-3835 | bilalkrtl@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din  
Psikolojisi Anabilim Dalı  
Hakkari, Türkiye

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 27.11.2022

**Kabul Tarihi/ Accepted:** 23.12.2022

**Yayın Tarihi/ Published:** 31.12.2022

**Yayıncı/ Published by:** Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

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

**Atıf/Citation:** Kartal, Bilal. “Doğu Medreselerinde Eğitim Gören Öğrencilerin Şiddet Eğilimlerinin İncelenmesi/Examination of Violence Tendencies of Students Studying in Eastern Madrasahs”. Hakkari İlahiyat Dergisi/Hakkari Journal of Theology 1 (Aralık, 2022): 155-170.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

## Doğu Medreselerinde Eğitim Gören Öğrencilerin Şiddet Eğilimlerinin İncelenmesi

### Özet

Bu çalışmanın evrenini Hakkari ve Van illerindeki medreselerde eğitim gören ve aynı zamanda dışardan lise eğitimine de devam eden 156 medrese öğrencisi oluşturmaktadır. Öğrencilerin rastgele seçildiği bu çalışmada doğu medreselerinde eğitim gören öğrencilerin şiddet eğilimlerinin ne düzeyde olduğunu belirlemeye çalışılmıştır. Bunun için de 20 sorudan oluşan şiddet eğilimi ölçeği kullanılmıştır. Ölçekteki sorular, medrese öğrencilerinin çeşitli demografik değişkenleriyle ilişkilendirilerek analiz edilmiştir. Bu değişkenler, öğrencinin medresede eğitim aldığı süre, öğrencinin ailesinin gelir düzeyi ve öğrencinin haftalık sportif faaliyetlerde bulunma süresi gibi demografik sorulardan oluşmaktadır. Bu araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden olan betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Medresede kalma süresinin, şiddet eğilimi üzerine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa sebep olmadığı bulgulanmıştır. Medrese öğrencilerinin şiddet eğilimi açısından bakıldığında ailelerine ait gelir düzeyi durumunun düşük veya orta olmasının anlamlı bir farklılığa neden olmadığı görülmüştür. Medrese öğrencilerinin şiddet eğilimlerinin, medresede kalma sürelerine göre değişiklik göstermediği saptanmıştır. Medrese öğrencilerinin şiddet eğilimlerinin, haftalık spor yapma sürelerine göre değişiklik göstermediği görülmüştür. Bu çalışma, Hakkari Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 11.08.2022 tarihli ve 33566 sayılı kurul kararına istinaden yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Doğu Medreseleri, Şiddet, Şiddet Türleri, Şiddet Eğilimi

### Examination of Violence Tendencies of Students Studying in Eastern Madrasahs

#### Abstract

The universe of this study consists of 156 randomly selected madrasah students who study in madrasahs in Hakkari and Van provinces and continue their high school education from outside. In this study, in which students were randomly selected, it was tried to determine the level of violence tendencies of students studying in eastern madrasahs. For this, the violence tendency scale consisting of 20 questions was used. The questions in the scale were analyzed by associating them with various demographic variables of the madrasah students. These variables consist of demographic questions such as the duration of the student's education in the madrasah, the income level of the student's family, and the duration of the student's weekly sports activities. In this study, descriptive survey model, which is one of the quantitative research methods, was used. It was determined that the violence tendencies of the madrasah students did not change according to the duration of their stay in the madrasah. It was found that the duration of stay in the madrasah did not cause a statistically significant difference on the tendency to violence. Considering the violence tendency of madrasah students, it was seen that the low or medium income level of their families did not cause a significant difference. It was determined that the violence tendencies of the madrasah students did not change according to the duration of their stay in the madrasah. It was observed that the violence tendencies of madrasah students did not change according to their weekly sports activities. This study was carried out based on the decision of the Scientific Research and Publication Ethics Committee of Hakkari University, dated 11.08.2022 and numbered 33566.

**Keywords:** Psychology of Religion, Eastern Madrasahs, Violence, Types of Violence, Violence Tendency

#### Giriş

Şiddet kavramı, geçmişten günümüze insan ve hayvan davranışlarının bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal bir varlık olan insanın başka insanlarla bir arada yaşama durumları bir

zorunluluk olarak insan hayatının bir parçası haline gelmiştir. Bir arada yaşama bir iletişim ve etkileşime dayalı olarak şekillendiğinden insanların iletişim ve etkileşimlerinin formatı önem kazanmaktadır. Bu format, çeşitli iletişim ve etkileşim dinamiklerini de barındırdığı için zaman zaman insanlar arasında saldırgan bir tavrın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Saldırganlığın davranışsal boyutu olan şiddet, saldırganlığın dozuna göre insanlar arası iletişim ve etkileşime dahil edebilmektedirler. İletişim ve etkileşim ile ilgili olan şiddetin ne olduğu ve hangi türlerinin olduğu da bu anlamda açıklanması gereken birer konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Lise düzeyindeki öğrencilere yönelik, onların şiddet ve şiddet eğilimlerini ölçen birçok çalışma yapılmıştır.<sup>1</sup> Ancak ülkemizin özellikle doğusunda yaygın bir eğitim kurumu olarak varlığını sürdüren medreselerde bu konu çalışılmamıştır. 7 yaş ve üstü öğrencilerin bulunduğu medreselerin lise düzeyindeki öğrencilerine yönelik herhangi bir çalışma da mevcut olmadığından bu çalışmanın alanyazına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca medyada her gün kendileri ile ilgili haberlerin bulunduğu dinî motifli örgütlerin müntesibi olan militanlardan kaynaklı olarak din ve dinî inanca yönelik izlenimler de farklılaşabilmektedir. Bu izlenimler, toplumun dinî eğitim veren kurum veya kuruluşlara karşı ön yargılı olmalarına da sebep olabilmektedir. Toplumsal algının oluşumuna sebep olan bu problemlerin çözümü, medreselerdeki öğrenciler özelinde ele alınmaya çalışılmıştır. Buradan hareketle bu çalışmada doğu medreselerinde eğitim gören öğrencilerin şiddet eğilimlerinin olup olmadığı araştırılmıştır. Çalışma lise çağında olan öğrencilerin şiddet eğilimini tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu yüzden anket, medresedeki lise öncesi ve lise sonrası dönemde olan öğrencilere uygulanmamıştır. Medreselerde okuyan öğrencilerin sadece erkeklerden oluşmasından cinsiyetler arası farklılık ile ilgili herhangi bir tespit de söz konusu olmamaktadır.

### 1. Şiddetin Tanımı

Şiddetin tanımının yapılması hususu söz konusu olduğunda akla “Hangi şiddet?” sorusu gelmektedir. Hem bu durum hem de günlük yaşamda şiddet ile ilgili olarak karşılaşılan durumlardan anlaşılacağı üzere şiddet kavramı, birçok boyutu ve yönü olan bir yapıdadır. Bu sebepten şiddet kavramı kolayca tanımı yapılabilecek bir formatta değildir. Şiddetin tanımı yapılırken, şiddet türlerine göre farklılık gösteren tanımlardan bahsedilebilir. Tanım yapabilmek için şiddet türlerini ele alıp her bir tür için ayrı tanımlama ve açıklamalar yaparak şiddet kavramının anlaşılması sağlanabilir. Zira herkesçe kabul edilebilecek tek bir tanım yapmak oldukça güç bir durumdur.

---

<sup>1</sup> Gönül Özgür vd., “Lise Öğrencilerinin Şiddet Algıları, Şiddet Eğilim Düzeyleri ve Etkileyen Faktörler”, *Journal of Psychiatric Nursing* 2/2 (2011), 53-60; Deniz Türkmen vd., “Lise Öğrencilerinin Şiddete Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Eskişehir Örneği”, *Antalya İl Millî Eğitim Müdürlüğü* 2/1 (2020), 2-13; Ayşegül Özcan vd., “Lise Öğrencilerinde Şiddet Eğilimi Ve Etkileyen Faktörler”, *Halk Sağlığı Hemşireliği Dergisi* 2/1 (2020), 2-13.

Şiddet kavramı etimolojik açıdan ele alındığında kavramın kökeni Arapçaya uzanmaktadır. Şiddet, sertlik, peklik ve kuvvetli gibi anlamlara gelmektedir.<sup>2</sup> Kavramın sözlük anlamı ise bir hareketin ve bir gücün derecesi, sertlik, hız, bir hareketten doğan güç ve kaba kuvvet şeklinde ifade edilmektedir.<sup>3</sup> Bu kavramın İngilizcedeki karşılığı da “violence”tır. Violence, İngilizce sözlüklerde fiziksel güç kullanarak öldürme, yaralama, aşırılık gösterme, baskı kurma ve zarar verme gibi anlamların yanı sıra kişisel özgürlüğü zor yoluyla kısıtlama, güç ve sertlik gibi anlamlara da gelmektedir.<sup>4</sup> Şiddetin konu ile ilgili herhangi bir kişinin ya da kuramın perspektifine göre şekillenebileceği özelliğinden hareketle farklı tanımları yapılabilmektedir. Bu durum şiddet tipleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiddet türlerine göre yapılan kategorilere ve bunların tanımına değinmeden önce Dünya Sağlık Örgütü ile psikoloji sözlüğünde geçtiği şekliyle şiddet tanımının verilmesi, konunun anlaşılması hususunda destekleyici bir etkiye sahiptir. Dünya Sağlık Örgütü’ne göre şiddet, bireyin kendisine, başkasına ya da bir gruba maddi veya manevi zarar vermesi, bazı engeller koyarak haklardan yoksun bırakması, tehdit ya da öldürme amaçlı güç kullanması fiziksel güç veya iktidarın kasıtlı bir tehdit veya gerçeklik biçiminde bir başkasına uygulanması sonucunda maruz kalan kişide yaralanma, ölüm ve psikolojik zarara yol açması ya da açma olasılığı bulunması, kurbanı ekonomik ihtiyaçların karşılanmasından yoksun bırakması şeklinde tanımlanmıştır.<sup>5</sup> Budak’a göre şiddet, düşmanlık ve öfke duygularının, kişilere veya nesnelere yönelik fiili, yıkıcı fiziksel zor yoluyla dile getirilmesidir.<sup>6</sup>

## 2. Şiddet Eğilimi ve Şiddet Türleri

Şiddet eğilimi, bir kişinin şiddet davranışı göstermesi ile ilgili yatkınlığıdır. Şiddet eğilimi ile ilgili olarak iki türlü husus karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri şiddetin doğuştan olduğu ve genler aracılığıyla nesilden nesle aktarılan bir durum iken diğeri ise şiddetin aslında genlerle çok ilgili olmayıp sosyal çevre aracılığıyla öğrenildiği durumdur.<sup>7</sup> Şiddetin kaynağının genetik ile ilgisinin ortaya konduğu durumlarda şiddetin insan biyolojisi ile ilgisi ortaya konmakta; konu gen ve içgüdü özelinde ele alınmaktadır. Şiddetin çevresel faktörler aracılığıyla sonradan edinildiği husus ile ilgili ise konu engellenme durumu ve sosyal öğrenme kavramları çerçevesinde temellendirilmektedir.<sup>8</sup>

---

<sup>2</sup> Mustafa İbrahim, vd., *el-Mu’cem-ul Vasit* (İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1984).

<sup>3</sup> Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019).

<sup>4</sup> Sally Wehmeier, *Oxford Wordpower Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1993); Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011); Redhouse, *Redhouse Sözlüğü* (İstanbul: Sev Matbaacılık, 2006).

<sup>5</sup> WHO World Health Organization, *Global Status Report on Violence Prevention* (Geneva: WHO, 2014). <https://www.who.int/publications/i/item/9789241564793>

<sup>6</sup> Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009).

<sup>7</sup> Bilal Kartal, *Dinsel Şiddet ve Yıkıcılığın Psikolojisi* (İstanbul: Lisans yayıncılık, 2021).

<sup>8</sup> Kartal, *Dinsel Şiddet ve Yıkıcılığın Psikolojisi*.



Şiddetin türleri ile ilgili yapılan sınıflandırmalar, bünyesinde çeşitli sistematiklikler barındırmaktadır. Uygulanan şiddetin türü, şiddetin uygulandığı yer ve şiddete maruz kalan kişilerin farklı olmaları gibi hususlardan dolayı çeşitli kategorilendirmeler oluşmaktadır.<sup>9</sup>

Şiddet tipolojileri/kategorileri ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında Ünsal'ın tipolojisi ikili bir kategorilendirme yaparak önemli şiddet türlerine değinmiştir. Ona göre iki tür şiddet bulunmaktadır. Bunlar; bireysel şiddet ve kolektif şiddettir. Ünsal'a göre, tek kişinin etkilendiği şiddet bireysel iken; çok sayıda kişinin etkilendiği toplu şiddet ise kolektiftir.<sup>10</sup> Güneş de ikili bir şiddet sınıflandırması yapmıştır. Bu sınıflandırma, fiziksel şiddet ve manevi şiddet olarak ifade edilmiştir. Fiziksel şiddet, kasıtlı olarak uygulanmakta ve başta yaralanma olmak üzere bedensel fonksiyonlarda bozukluklara yol açan şiddet türüdür. Manevi şiddet ise psikolojik şiddet, sözel şiddet ve medyatik şiddet olmak üzere çeşitli alt türlere ayrılmıştır. Psikolojik şiddet, kişinin ruh ve duygu dünyasında hasar oluşturmak suretiyle maruz kalınan şiddettir. Sözel şiddet, kişinin duygu ve benlik dengesine yönelik yapılan dil kaynaklı sözlü saldırılardır. Medyatik şiddet ise medyanın yetişkin, genç ve çocukları yönlendirmek ve değiştirmek suretiyle oluşturduğu durumdur.<sup>11</sup>

Şiddet türleri ile ilgili olarak yapılan tipolojilerden bir diğeri, şiddeti ikiden fazla tür kullanarak sınıflandırmaktır. Bu konuda yapılan tipolojilerin başında Dünya Sağlık Örgütü'nünki gelmektedir. Bu tipolojide şiddeti, kişinin kendisine yönelik uyguladığı, kişilerarası ve kolektif şeklinde sınıflandırılmıştır.<sup>12</sup> Kişinin kendine yönelik uyguladığı şiddetin başında intihar ve intihar girişimleri gelmektedir. Kişinin kendisini kasıtlı olarak yaralaması gibi bir durum da bu şiddet türüne dahil olmaktadır. Kişilerarası şiddet, kişinin hem aile hem de toplum içerisinde maruz kaldığı veya uyguladığı şiddettir. Bu şiddet türünde eşe, çocuklara ve çevreye şiddet uygulama durumu söz konusudur. Bu tipolojinin son türü olan kolektif şiddet ise sosyal, politik ve ekonomik şiddet türlerini içermektedir.<sup>13</sup> Gösteri yürüyüşleri, çete savaşları, terör örgütlerinin eylemleri ve devletlerarası savaşlar bu tür şiddetin içerisinde yer almaktadır.<sup>14</sup>

Son olarak daha kapsayıcı ve daha detaylı bir sınıflandırma olan Assmann'ın şiddet tipolojisi, temelde iki tür şiddetten bahsetmiştir. İlki "saf şiddet" olup bu şiddet türünün kıskançlık, öfke ve korkudan kaynaklandığı belirtilmiştir.<sup>15</sup> İkincisi ise "kültürel şiddet"tir ki bu da Assmann tarafından

<sup>9</sup> Kartal, *Dinsel Şiddet ve Yıkıcılığın Psikolojisi*.

<sup>10</sup> Artun Ünsal, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", *Cogito* 6/7 (1996), 29-36.

<sup>11</sup> Adem Güneş, *Şiddet, Din Eğitimi ve Değerler* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2018).

<sup>12</sup> WHO, 2014.

<sup>13</sup> Oğuz Polat, *Şiddet* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017).

<sup>14</sup> Kartal, *Dinsel Şiddet ve Yıkıcılığın Psikolojisi*.

<sup>15</sup> Talat Parman, "Baba Oğul İlişkinde Şiddetin İletimi", *Psikanaliz Yazıları, Şiddetin İletimi* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2014), 67-78.

beş alt türe ayrılmıştır. Bunlar; “toplumsal şiddet”, “hukuksal şiddet”, “devlet şiddeti”, “törensel-ayinsel şiddet” ve “dinsel şiddet”tir.<sup>16</sup> Toplumsal şiddet, aile içerisinde eşler arası ve ebeveyn ile çocuklar arasında meydana gelmektedir. Yöneticiler ile halk arasında meydana gelen şiddet de toplumsal şiddetin içerisinde yer almaktadır. Hukuksal şiddet, Assmann’a göre saf şiddetin ortadan kaldırılmasına yönelik bir sistemle çalışmaktadır. Ona göre bu şiddet türü, duygularıyla hareket ederek, kişisel çıkarları için şiddet olaylarına karışan kişilere karşı durarak şiddete uğrayan kişilerin adına uygulanmaktadır. Devlet şiddeti, hukuksal şiddeti sınırlayan şiddettir. Bu da olağanüstü hâl gibi durumlar aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu şiddet türünde devlet, kendisi tarafından yapılan eylemin kanuna uygun olup olmadığına dikkat etmez, dost ve düşman ayırımını esas alarak hareket eder ve devletin çıkarlarının ön plana alınmasını sağlar.<sup>17</sup> Törensel-ayinsel şiddette kişi, birey olmaktan daha çok toplum olmaya yönelik bir uğraş içerisinde. Bu tip şiddette bireysel kimlikten toplumsal kimliğe geçilmektedir ve kurban törenleri ile geçiş törenlerinde ortaya çıkmaktadır. Son olarak dinsel şiddet ise Tanrı’nın isteğine yönelik uygulanan bir şiddet olarak ifade edilir. Assmann’a göre dinsel şiddet, tek Tanrı düşüncesinin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>18</sup>

### 3. Doğu Medreselerinde Eğitim Sistemi

Medreseler, temel İslam bilimleri ve ileri düzeyde Arapça eğitimi vermek amacıyla faaliyet gösteren eğitim kurumlarıdır. Bu kurumlardaki eğitim, icazetli (aşağıda belirtilen eğitim sisteminden mezun olmuş kişiler) kişiler tarafından verilmektedir. İcazetli olup medreselerde ders veren (müderris) kişilerin yanı sıra zaman zaman eğitimde önde olanın geride olana ders vermesi de medrese eğitim sisteminde mevcuttur. Medreselerdeki eğitimler tamamen erkeklere yönelik olmaktadır ve çoğunlukla öğrencilerin yatılı kaldığı bir sisteme sahiptir. Günümüzde çoğunlukla Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bünyesinde olan medreseler, Kur’an Kursu ismini de kullanarak hem Kur’an-ı Kerim’in öğretildiği hem de klasik medrese eğitiminin verildiği bir sistemle eğitim öğretim faaliyeti yürütmektedirler. Medrese eğitimi ile, insanların hem iyi seviyede temel İslam ilimlerine hâkim olmak hem de ileri düzey Arapça (okuma, yazma ve konuşma) bilgisine sahip olmak hedeflenmektedir. Medreselerde verilen eğitime tabi olan öğrencilerin yaş aralıklarına bakıldığında genellikle sınırı net bir şekilde belirlenmiş bir yaş aralığı bulunmamaktadır. Ancak bu çalışmayı yaparken görüşülen medrese öğretmenleri (müderrisler) verdikleri eğitimin 7-8 yaşlarındaki çocuklarla başlatıldığını ve bu eğitimin 7-10 yıl boyunca sürecek şekilde değişkenlik gösterebildiğini belirtmişlerdir. Klasik medrese sisteminde öğrenci seçimi Kur’an-ı Kerim öğrenmiş öğrencilere

---

<sup>16</sup> Parman, “Baba Oğul İlişkisinde Şiddetin İletimi?”.

<sup>17</sup> Parman, “Baba Oğul İlişkisinde Şiddetin İletimi?”.

<sup>18</sup> Parman, “Baba Oğul İlişkisinde Şiddetin İletimi?”.

dayanır. Medrese eğitimine öncelikle temellendirilmemiş İslâm inancı olan Akâid ile başlanılır. Akaid alanında okutulup ezberletilen *Akâidü'l-îmân* adlı kısacık bir eserdir. Bu eserden sonra *Nebcü'l-enâm* okutulur. Bu eser beyitlerden oluşan ve İslâm dinini fıkıh ve akaid mezheplerini tanıtmının yanında Siyer, İslam tarihi ve tasavvufu da öğretmeye yöneliktir. Sünnî bir bakış açısını öğrencilere öğrettikten sonra Ahmed-i Hânî'nin çocuklar için kaleme aldığı ve Arapça kelime dağarcığı oluşturmayı hedeflediği beyitlerden oluşan *Nâbibâr* (yeni bahar) ezberletilir. Söz konusu üçlü kitaptan sonra fıkıh konularını yüzeysel de olsa öğrenmeleri için *Gâyetü'l-ibtisâr* adlı eser okutulur. Bu eserin okutulması neticesinde talebe, hem ilmiyal düzeyinde fıkıh öğrenmiş oluyor hem de Arapça cümle yapılarına karşı aşinalık kazanıyor. Bu dördü eserden sonra artık yoğun bir gramer sürecine girilmektedir. Öncelikle fiil ve fiilimsilerin çekimleri ile etimolojik kökenleri hakkında derinlemesine bilgi kazanılması için sırasıyla *Emsile*, *Binâ* ve *İzzî* okutulur.<sup>19</sup> Bu süreçten sonra bu defa medrese eğitiminin bel kemiğini oluşturan gramer kitapları okutulup ezberletilir. İlk önce Badülkâhir Cürçânî'nin kısacık bir eseri olan *Avâmil* derinlemesine okutulup ezberletilir. Söz konusu eser baştan sona gramer açısından öğelerine ayırılarak okutulur. Bu eserden sonra Mollâ Yunus Erkatnî'nin gramerde önemli bir yer tutan zarflar anlamındaki *Zurûf* ve hemen ardından da yine aynı yazara ait ve *Avâmil*'in ilk sayfasını kapsayan şerh niteliğindeki *Terkeb* okutulup ezberletilir. Daha sonra da *Avâmil*'in Arapça yazılmış şerhi okutulur.<sup>20</sup> Bu dördü eser gramer açısından ilk etap sayılır. Bundan sonra ikinci etaba geçilir. Bu etapta daha geniş gramer kitapları okutulur. Bu eserlerin tamamı şerhlerden müteşekkildir. Ancak bu şerhlerin metinleri ezberletilir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1- *Şerbu'l-muğnâ*: Hem şerhi hem de metni hacimli sayılabilecek bu eser nispeten hacimlidir.

2- *Saduddîn*: Zencânî'nin *İzzî* adlı eseri üzerine Teftazanî tarafından yazılmış bir şerhtir. Bu şerhin metni daha önce ezberletilmiş eserlerden biridir.

3- *Hallü'l-meâkid*: İbn Hişşâm'ın *el-Kavâid*'i üzerine Tokadî tarafından yazılan şerhtir. Bu şerh oldukça derinlikli bir yapıya sahiptir.<sup>21</sup>

4- *Behcetü'l-marziyye*: Endülüslü İbn Mâlik'in bin beyitten oluşan gramer eseri *Elfiyye* üzerine Celâlüddîn Süyûtî tarafından yazılmış şerhtir.<sup>22</sup> Bu eser zorunlu olarak okutulur. Ancak

<sup>19</sup> Mustafa Keskin, "Doğu Medreselerin Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetler: Gaziantep Örneği", *Süri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 61-82.

<sup>20</sup> İslam Musayev, "Doğu Medreselerinde Eğitim: Hakkâri Mele Nezir Medresesi Örneği", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 233-245.

<sup>21</sup> Mafail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.

<sup>22</sup> Halit Özkan, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 24 Kasım 2022).

isteğe bağlı olarak İbn Hişâm'ın *Şerhu'l-Katr*'ı, Karadağ'ın *Netâicü'l-efkâr*'ı ve *Sadullâh Gevrâ*'sı da okutulabilir.

5- *El-Fevâidu'd-Diyaiyye*: Mollâ Camî'nin İbn Hâcib'e ait *el-Kâfiyye* adlı nahiv eserine yazdığı şerhtir. Oldukça derin ve bir o kadar da medrese eğitiminde önem arz eden eserlerden biri sayılır.

Nahiv eğitimi *Mollâ Câmî*'nin eseriyle son bulur. Bu eserden sonra mantık kitapları okutulmaya başlanır. Mantık kitapları genelde Esîruddîn el-Ebherî'nin *Îsâgocî* adlı kısacık metnine yazılan şerhlerden ibarettir.

1- *Muğnî't-Tulâb*: Mahmut b. Hasan el-Mağnisevî'nin *Îsâgocî* şerhidir. Bu şerh diğerlerine göre daha anlaşılır bir üsluba sahiptir. Tercihe göre bu şerh yerine *Hüsâm-ı Kati* de okutulmaktadır.

2- *Fenârî*: Mollâ Fenârî'nin *Îsâgocî* şerhidir. Daha kısa ve çetin ibarelere sahiptir.

3- *Kûl Ahmed (Kavl Ahmed)*: Mollâ Fenârî'nin şerhine Ahmed b. Muhammed b. Hıdır tarafından yazılmış bir haşiyedir. Medrese geleneğinin en zor anlaşılacak eserleri arasında yer alır.

4- *Şerhu's-Şemsîyye*: Necmüddîn Ömer b. Alî el-Kâtibî'nin *eş-Şemsîyye* adlı mantık metnine Kutbüddîn er-Râzî'nin *Tabrîrî'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsîyye* adındaki şerhtir.<sup>23</sup> Bu şerhin metni ezberletilir.

Klasik medreselerde mantık eserlerinden sonra dil-anlam ilişkisi şeklinde karşılanabilecek ve sözcük veya sözcük öbeklerinin ne tür anlamları gösterebileceğini felsefî bir alt yapıyla derinlemesine işleyen Vaz' ilmi literatürü gelmektedir.<sup>24</sup> İlk defa meşhur kelâmcı Adudüddîn el-Îcî tarafından tedvin edilen bu ilim daha sonraları geniş bir literatür ağına sahip olmuştur:

*Şerhu Risâleti'l-vaz'îyye*: Aynı adla hem Ali Kuşçu'nun hem de Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî'nin şerhleri bulunur. Bu şerhler medreselerde okutulduğu gibi bunlara alternatif olan şerhler de okutulmaktadır.

Vaz ilminden sonra genelde isteğe bağlı olmak üzere zihin egzersizi olma amacıyla Mollâ Câmî'nin *el-Fevâidu'd-Diyaiyye* adlı eseri üzerine yazılmış, çetin ibare ve derin anlamlarla örülmüş haşiyeleri okunur. Bu haşiyelerin başında Abdülgafûr-i Lârî'nin haşiyesi gelir.

Bu ilim geleneğinde gramer ve mantık gibi ilimlerin öğrenilmesinden sonra iki kişi arasında cereyan eden münazara ilminin eğitimi verilir.<sup>25</sup> Genelde sadece bir eser ve bir şerhle yetinilir.

---

<sup>23</sup> Kamil Kömürcü, "Mantık Tarihinde İsağocî Geleneği", *Bilimname Dergisi* 36/2 (2018), 45-62.

<sup>24</sup> Mehmet Aktaş, "Vaz' İliminde Tümelere Yeri: Molla Halil es-Sîridî'nin er-Risâletü'l-Haliliyye fî'l-Vaz' Örneği", *Molla Halil es-Sîridî Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, ed. Macit Sevgili vd. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 563-577.

<sup>25</sup> Keskin, "Doğu Medreselerin Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetler: Gaziantep Örneği".

Medreselerde yaygın olarak okutulan münazara metni Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin *Velediyye*'sidir. Eserin daha iyi anlaşılması için Diyarbakırlı Abdülvahhâb Velîyüddîn el-Âmidî'nin şerhi de okutulmaktadır.

Münazara ilminden sonra dili daha etkin ve güzel kullanma amacıyla İlmü'l-bedî' ve belagat okutulur. Okutulan eser Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin *Miftâh* adlı eserinin bir şerhi olan 'Teftâzânî'nin *Muhtasar*'ıdır.

Belagat ilminden sonra kelâm ve fıkıh usulü eserlerine sıra gelir. Fıkıh usulü olarak Tâceddin es-Sübkî'nin *Cem'ul-cevâmi*' adlı eseri okutulur. En son okutulan sıra kitabı ise genelde Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'idir.<sup>26</sup>

Görüşme esnasında medrese hocalarından edinilen bilgiye göre yoğun bir müfredat ve ezbere dayalı bir eğitim sistemine sahip olan klasik medreseler temellendirilmemiş inanç ilkeleri olan akâid ile başlanıp temellendirilmiş inanç ilkeleri olan kelâm ilmiyle son bulmaktadır. Bununla beraber tefsir ile hadis alanına da önem verilmektedir. Ancak bu alandaki literatür, medresenin resmî müfredatı arasında yer almamaktadır. Genelde yan kitap olarak Mollâ Câmî'nin el-*Fevâid*'inden sonra Süyyûtî'nin *Celâleyn* adlı tefsiri, daha çetin ibareleri içeren Kâzî Beyzâvî'nin tefsiri ve hadis alanında ise *Rizâzu's-sâlibîn* okutulur.

## 4. Yöntem

### 4.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden olan betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modelleri, şu an veya geçmişte olan durumları veya olguları herhangi bir biçimde müdahalede bulunmadan, objektif biçimde betimlemeyi amaçlayan çalışma yöntemidir. Betimsel model ile yapılan çalışmalarda, araştırmaya dahil olan konu, birey veya nesne bulunduğu durum içerisinde tanımlanmaya çalışılır.<sup>27</sup>

### 4.2. Çalışma Grubu ve Katılımcılar

Araştırmanın çalışma evrenini, Hakkari ve Van illerindeki medreselerde eğitim gören ve dışardan lise eğitimine de devam eden 156 medrese öğrencisi oluşturmaktadır. Anket, Van ve Hakkari illerinde bulunan medreselerin 8'inde uygulanmıştır. Medreselerde verilen eğitim sadece erkeklere yönelik olduğu için çalışmanın katılımcıları sadece erkek öğrencilerdir.

<sup>26</sup> SDAM Strateji Düşünce ve Analiz Merkezi, *Türkiye'de Medreseler ve Din Eğitimi* (İstanbul: SDAM, 2016). [https://www.sdham.org.tr/image/foto/2017/11/28/TURKIYE-DE-MEDRESELER-VE-DIN-EGITIMI\\_1511875692.pdf](https://www.sdham.org.tr/image/foto/2017/11/28/TURKIYE-DE-MEDRESELER-VE-DIN-EGITIMI_1511875692.pdf)

<sup>27</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2012).

### 4.3. Veri Toplama Araçları

Şiddet Eğilimi Ölçeği: Ölçek Haskan ve Yıldırım tarafından geliştirilmiş olup, ortaöğretim öğrencilerinde şiddet eğilimini ölçmeyi amaçlamıştır.<sup>28</sup> Ölçek, üçlü derecelendirmeli (3=her zaman, 2= bazen, 1=hiçbir zaman) olup öğrenciler maddelerin karşısındaki kendilerine uygun dereceyi seçerek ölçekten bir toplam puan alabileceklerdir. Ölçek dört alt boyuttan oluşmuş olup istatistik işlemlerde ölçekten elde edilen toplam puan kullanılmaktadır. Ölçekten alınabilecek puan 20 ile 60 arasında olup yüksek puan, bireyin şiddet eğiliminin yüksek olduğu anlamına gelmektedir.

### 4.4. Demografik Bilgi Formu

Demografik bilgi formunda katılımcı medrese talebeleri ile ilgili; medresede eğitim aldığı süre, ailesinin gelir düzeyi ve haftalık sportif faaliyetlerde bulunduğu süre gibi demografik sorular yer almaktadır. Çalışmaya ilişkin sosyodemografik veriler Tablo 1’de yer almaktadır.

**Tablo 1.** Çalışma Grubunun Demografik Verilerine Ait Genel Tanımlayıcı İstatistikle

<i>Demografik Değişkenler</i>	<i>Gruplar</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
Medresede eğitim aldığı süre	0-2 yıl	61	39,1%
	2-4 yıl	55	35,3%
	4-6 yıl	23	14,7%
	6-8 yıl	17	10,9%
Ailenin gelir düzeyi	Düşük	50	32,1%
	Orta	106	67,9%
Sportif faaliyetlerde bulunma süresi	Hiç spor yapmayan	30	19,2%
	1-2 saat spor yapan	67	42,9%
	2-4 saat spor yapan	29	18,6%
	4 ve üzeri saat spor yapan	30	19,2%

### 4.5. Verilerin Analizi

Çalışmada katılımcı medrese talebelerine ait sosyodemografik değişken özellikleri için sayı ve yüzde dağılımları hesaplanmıştır. Çalışmada bazı demografik değişkenlere göre şiddet eğilimlerinde değişim olup olmadığı incelenmiştir. Çalışmadaki ölçek maddelerine verilen cevapların toplam puanı dikkate alınarak hesaplama yapılmıştır. Ölçek maddelerinin güvenilirlik (reliability) analizi kapsamında “Cronbach’s Alpha katsayıları” hesaplanmıştır. Tablo 2’de görüldüğü gibi

<sup>28</sup> Özlem Haskan - İbrahim Yıldırım, “Şiddet Eğilimi Ölçeği’nin Geliştirilmesi”, *Eğitim ve Bilim* 37/163 (2012), 165-177.

sürekli ölçümlerin normal dağılıp dağılmadığına; Shapiro-Wilk ve Kolmogorov-Smirnov testi sonuçlarına bakılarak karar verilmiştir.

**Tablo 2.** Normallik testine ait bulgular.

	<i>Kolmogorov-Smirnov</i>		<i>Shapiro-Wilk</i>	
	<i>İstatistik</i>	<i>sd</i>	<i>p.</i>	<i>p.</i>
Şiddet Eğilimi Ölçeği Toplam Puanı	,093	156	,002	,951
				156 ,000

Tablo 2 incelendiğinde ölçümlerin normal dağılmadığı görülmüş olup parametrik olmayan testler uygulanmıştır. Ölçümlerin gruplara göre karşılaştırılmasında “Kruskal-Wallis H” testi ve “Mann-Whitney-U” testi kullanılmıştır. Kruskal-Wallis testini takiben, farklı grupları belirlemede ise “Bonferroni Post-Hoc Testi” kullanılmıştır. Bonferroni Hesaplamalarda istatistik anlamlılık düzeyi %5 olarak alınmıştır.

## 5. Bulgular

Bu bölümde araştırmanın amacına uygun olarak yapılan analizlerden elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Şiddet eğilimi ölçeğini oluşturan maddelerin güvenilirlik (reliability) analizi kapsamında “Cronbach’s Alpha katsayısı 0,783 olarak bulunmuştur. Ölçekten elde edilen tanımlayıcı istatistikler tablo 3’te görülmektedir.

**Tablo 3.** Şiddet eğilimi ölçeğine ait tanımlayıcı istatistikler.

	<i>N</i>	<i>Min</i>	<i>Maks</i>	<i>X</i>	<i>Ss</i>
Şiddet Eğilimi Ölçeği Toplam Puanı	156	20,00	54,00	29,9295	6,51065

Çalışmaya katılan medrese öğrencilerinin medresede eğitim alma süreleri ile şiddet eğilimleri arasındaki ilişkinin belirlenmesi adına yapılan Kruskal-Wallis H testine ait bulgular Tablo 4’te verilmiştir.

**Tablo 4.** Katılımcıların medresede eğitim alma süreleri ile şiddet eğilimleri arasındaki ilişkiye ait Kruskal-Wallis H Testinin bulguları

Medresede Eğitim Alma Süresi	<i>N</i>	<i>X</i>	<i>Ss</i>	<i>Min</i>	<i>Maks</i>	<i>Kruskal-Wallis H</i>	<i>p.</i>
0-2 yıl	61	29,67	7,02	20,00	54,00		
2-4 yıl	55	30,74	5,60	20,00	48,00		
4-6 yıl	23	28,56	6,22	20,00	41,00	3,309	,346
6-8 yıl	17	30,06	7,84	20,00	45,00		
Total	156	29,93	6,51	20,00	54,00		

Tablo 4 incelendiğinde; medrese öğrencilerinin şiddet eğilimlerinin, medresede kalma sürelerine göre değişiklik göstermediği görülmüştür ( $p>0.05$ ). Dolayısıyla medresede kalma süresinin, şiddet eğilimi üzerine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa sebep olmadığı söylenebilir.

Çalışmaya katılan medrese öğrencilerinin ailelerinin gelir düzeyi ile şiddet eğilimleri arasındaki ilişkinin belirlenmesi adına yapılan Mann-Whitney U testine ait bulgular Tablo 5'te verilmiştir.

**Tablo 5.** Katılımcıların ailelerinin gelir düzeyi ile şiddet eğilimleri arasındaki ilişki Mann-Whitney U Testine Ait Bulgular

Ailenin gelir düzeyi	N	X	Ss	Min	Maks	Mann-Whitney U	P.
Düşük	50	29,44	7,02	20,00	45,00		
Orta	106	30,16	6,28	20,00	54,00	2401,500	,345
Total	156	29,93	6,51	20,00	54,00		

Tablo 5 incelendiğinde medrese öğrencilerinin şiddet eğilimi açısından bakıldığında ailelerine ait gelir düzeyi durumunun düşük veya orta olmasının anlamlı bir farklılığa neden olmadığı görülmüştür ( $p>0.05$ ).

Çalışmaya katılan medrese öğrencilerinin haftalık spor yapma süreleri ile şiddet eğilimleri arasındaki ilişkinin belirlenmesi adına yapılan Kruskal-Wallis H testine ait bulgular Tablo 6'da verilmiştir.

**Tablo 6.** Katılımcıların spor yapma süreleri ile şiddet eğilimleri arasındaki ilişkiye ait Kruskal-Wallis H Testinin bulguları

Haftalık spor yapma süresi	N	X	Ss	Min	Maks	Kruskal-Wallis H	p.
Hiç spor yapmam	30	28,90	5,40	20,00	41,00		
1-2 saat spor yaparım	67	29,54	6,52	20,00	45,00		
2-4 saat spor yaparım	29	30,48	8,36	21,00	54,00	2,835	,418
4 ve üzeri saat spor yaparım	30	31,30	5,43	22,00	45,00		
Total	156	29,93	6,51	20,00	54,00		

Tablo 6 incelendiğinde; medrese öğrencilerinin şiddet eğilimlerinin, haftalık spor yapma sürelerine göre değişiklik göstermediği görülmüştür ( $p>0.05$ ). Dolayısıyla haftalık spor yapma süresinin, şiddet eğiliminde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa sebep olmadığı görülmüştür



## Sonuç ve Tartışma

Medreselerin eğitim müfredatları zaman ve dönem odaklı değil de kişi odaklı olarak ilerleme kat etmeye bağlı olduğu için mezuniyet (ıcazet) için belirli bir süre tayin edilememektedir. Böyle olunca da öğrencilerin medresede toplam eğitim alma süresi birbirinden farklı olabilmektedir. Ayrıca bazı öğrencilerin eğitimlerine diğerlerinden daha önce başlamış olması durumları da medreselerde eğitim alan öğrencilerin medresede kalma süresi konusunda çeşitli farklılıkların görülmesine sebep olmaktadır. Medreselerde verilen gerek tasavvufî gerekse de din ve dinî ilimler ile ilgili bilgilerin insanların davranışlarını yönlendirme ve değiştirme hususunda etkili olduğu düşünülmektedir. Böyle olunca da medreselerde eğitim alan öğrencilerden süre olarak daha çok kalan öğrencilerin daha az kalanlara kıyasla daha az saldırgan ve daha az şiddet yanlısı olmaları beklenmektedir. Ancak bu çalışmadan elden edilen verilere göre medreselerde eğitim alma süresi ile şiddet eğilimleri arasında bir ilişkinin olmadığı görülmüştür. Bu durum, medreselerdeki öğrencilerin medrese öncesi yaşantılarında şiddete eğilimli olmamaları ile ilgili olabileceği gibi çok kısa sürede bile medreselerdeki ortam, öğrencilerin şiddetten uzak bir duygusal ve davranışsal forma bürünmelerine sebep olabilme ihtimali ile ilgili de olabilmektedir.

Toplumsal bir düzen ve ilişkiler ağı içerisinde yaşayan insanların gelir düzeylerinin yaşantı ve davranışlar üzerinde etkilerinin olduğu bilinmektedir. İnsanların daha çok saldırgan olmaları veya daha çok sosyal uyum taraftarı olmaları ekonomik durum tarafından etkilenmektedir.<sup>29</sup> Durum böyle olunca da bireyler de hem günlük yaşamlarında hem de iş ile ilgili durumlarında ailenin gelir düzeyine göre farklılaşabildiği görülmektedir.<sup>30</sup> Aslında yaşamımızın birçok alanını olumlu veya olumsuz etkileyebilen bir yönü olması hasebiyle ekonomik durumun şiddet eğilimi üzerinde de etkisinin olduğu düşünülebilmektedir.<sup>31</sup> Ancak bu çalışmalardan elde ettiğimiz verilere göre ailelerin gelir düzeyleri ile şiddet eğilimleri arasında doğru orantılı bir durumdan söz etmek mümkün görünmemektedir. Medreselerin eğitimleri açısından düşünüldüğünde bu sonuç, medrese öğrencilerine verilen eğitim, onların ailelerinden bağımsız yaşamaları, medrese yaşantısının öğrencilerin ailelerinin gelir düzeylerinden bağımsız olarak dizayn edilmesi, maddi durumu açısından farklılık gösteren ailelerin çocuklarının hepsinin eşit görülmesi ve ona göre davranılması bu çalışmanın aslında medreselerin öğrencilerinin kendi aralarındaki sosyal uyumları açısından

---

<sup>29</sup> Zeliha Pala, *Ergenlerde Şiddet Eğilimi ile Akademik Kendini Engelleme Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2020).

<sup>30</sup> Rabia İnci, "Çalışan Kadınlarda Şiddet Algısı ve Bu Algıda Ekonomik Şiddetin Yeri", *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 2/3 (2019), 189-206.

<sup>31</sup> Veda Bilican, "Türkiye'de Kadına Yönelik Ekonomik Şiddet" 12/2 (2011), 101-112.

oldukça önemlidir. Medreselerde her kesimden öğrenciye eşit davranılması, ekonomik durum ile şiddet eğilimi arasındaki ilişkide anlamlı farkın oluşmaması sonucunu doğurduğu düşünülmektedir.

Lise çağında olan kişilerin gün içerisinde çok aktif oldukları ve sürekli hareketli oldukları düşünülmektedir. Böyle bir profile sahip insanların yoruldukça daha dinginleşecekleri, sakinleşecekleri ve daha çok kendi bireysel durumlarıyla ilgilenecekleri düşünülmektedir. Durum bu olunca konumuzla ilgili olarak şiddet eğilimi ile gün içerisinde aktif bir şekilde hareketli olma arasında bir ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunu tespit etmek için de katılımcılara haftalık toplam sportif faaliyetleri hakkında bir soru sorulmuştur. Bunun neticesinde hiç spor yapmayan ve en uç nokta olarak ölçmeye çalıştığımız 4 saat ve üzeri spor yapan kişiler arasında şiddet eğilimi konusunda herhangi bir fark görülmemiştir. Bu durum da medrese eğitimi ve medrese içi işleyiş ile alakalı olarak düşünülebilir. Yapılan başka çalışmalarda normal bir lise öğrencisinin akran zorbalığı yapması veya zorbalığa uğraması gibi örneklerle karşılaşmak olağan iken<sup>32</sup> medreselerde okuyan öğrencilerin bu yönlerinin dahi olmaması medrese eğitim sistemi ve medresedeki insanlar arası ilişkileri belirleyen özel kurallarla ilgili olduğu tahmin edilmektedir. Spor yapmak ile şiddet eğilimli olmak arasında ters yönlü bir ilişkinin bulunduğu varsayımımız, medrese ortamındaki öğrenciler için geçerli olmadığını söylenebilir. Fazla spor yapmak ile şiddet eğilimli olmak da birbiriyle ilişkili olabileceği iddia edildiği halde bu konuda yapılan çalışmalar her iki varsayımın da birer teori olarak geçerli oldukları ve her koşulda geçerli olmadıklarını belirtmektedirler.<sup>33</sup>

Medreselerde eğitim alan öğrencilerin derslerinin sınıfça değil de kişiye özel olduğu bilgisinden hareketle her öğrencinin gün içinde aldıkları dersin birbirinden farklı olduğu sonucuna ulaşılabilir. Işıkdöğün'ün çalışmasında ifade ettiği medrese eğitim sisteminde bir öğrencinin okunan kitapta diğerinden bir sayfa bile olsa önde olması, geride olanlar tarafından saygı duyulmasını gerektiren sistem, medreselerde okuyan bütün öğrencilerin birbirlerine saygı duymalarını zorunlu kılmaktadır. Bu hususun, bu kuralla net bir şekilde belirtildiğinden öğrenciler arasındaki ilişkilerde birçok şeyin temelini oluşturduğu düşünülmektedir.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Ertuğrul Talu - Gökhan Gümüş, "Türkiye'de Akran Zorbalığının Ergenler Arasında Yaygınlığının İncelenmesi: Bir Meta Analiz Çalışması", *Trakya Eğitim Dergisi* 12/3 (2022), 1673-1682; Gözde İzgür, *Lise öğrencilerinde akran zorbalığının yaygınlığı* (Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, 2019).

<sup>33</sup> Sigmund Freud, "On narcissism: An introduction", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, 1957, 67-102; Sigmund Freud, "Instincts and their vicissitudes", *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the history of the psycho-analytic movement, papers on metapsychology and other works*, 1957, 109-140; Sigmund Freud, "Repression", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, 1957, 141-158; İrfan Saz, "Spor - Şiddet İlişkisi, Nedenler ve Çözüm Önerileri", *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 2 (2013), 137-157.

<sup>34</sup> Davut Işıkdöğün, "Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 43-83.

Son olarak doğu medreselerinde okuyan öğrencilerin şiddet eğilimlerinin incelenmesi amacıyla yapılan bu çalışmadan elde edilen verilere göre medreselerde eğitim görmekte olup lise çağında olan öğrencilerin şiddet eğilimleri, hemen hemen hiç olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

### Kaynakça

- Akalın vd., Şükrü Haluk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Aktaş, Mehmet. “Vaz’ İlmünde Tümelilerin Yeri: Molla Halil es-Si’ridî’nin er-Risâletü’l-Haliliyye fi’l-Vaz’ Örneği”. *Molla Halil es-Si’ridî Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*. ed. Macit Sevgili vd. 563-577. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine*. çev. Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Bilican, Veda. “Türkiye’de Kadına Yönelik Ekonomik Şiddet” 12/2 (2011), 101-112.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Freud, Sigmund. “Instincts and their vicissitudes”. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the history of the psycho-analytic movement, papers on metapsychology and other works*. 109-140, 1957.
- Freud, Sigmund. “On narcissism: An introduction”. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*. 67-102, 1957.
- Freud, Sigmund. “Repression”. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*. 141-158, 1957.
- Güneş, Adem. *Şiddet, Din Eğitimi ve Değerler*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2. Basım, 2018.
- Haskan, Özlem - Yıldırım, İbrahim. “Şiddet Eğilimi Ölçeği’nin Geliştirilmesi”. *Eğitim ve Bilim* 37/163 (2012), 165-177.
- Hızlı, Mafail. “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.
- Işıkdogan, Davut. “Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 43-83.
- İbrahim, Mustafa, vd. *el-Mu’cem-ul Vasıt*. İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1984.
- İnci, Rabia. “Çalışan Kadınlarda Şiddet Algısı ve Bu Algıda Ekonomik Şiddetin Yeri”. *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 2/3 (2019), 189-206. <https://doi.org/10.33712/mana.594761>
- Izğır, Gözde. *Lise öğrencilerinde akran zorbalığının yaygınlığı*. Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, 2019.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınevi, 24. Basım, 2012.

- Kartal, Bilal. *Dinsel Şiddet ve Yıkcılığın Psikolojisi*. İstanbul: Lisans yayıncılık, 2021.
- Keskin, Mustafa. “Doğu Medreselerin Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetler: Gaziantep Örneği”. *Sürt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 61-82.
- Kömürcü, Kamil. “Mantık Tarihinde İsağoci Geleneği”. *Bilimname Dergisi* 36/2 (2018), 45-62.
- Musayev, İslam. “Doğu Medreselerinde Eğitim: Hakkâri Mele Nezir Medresesi Örneği”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 233-245.
- Özcan, Ayşegül vd. “Lise Öğrencilerinde Şiddet Eğilimi ve Etkileyen Faktörler”. *Halk Sağlığı Hemşireliği Dergisi* 2/1 (2020), 2-13.
- Özgür, Gönül vd. “Lise Öğrencilerinin Şiddet Algıları, Şiddet Eğilim Düzeyleri ve Etkileyen Faktörler”. *Journal of Psychiatric Nursing* 2/2 (2011), 53-60.
- Özkan, Halit. “Süyûti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suyuti>
- Pala, Zeliha. *Ergenlerde Şiddet Eğilimi ile Akademik Kendini Engelleme Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2020.
- Parman, Talat. “Baba Oğul İlişkisinde Şiddetin İletimi”. *Psikanaliz Yazıları, Şiddetin İletimi*. 67-78. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2014.
- Polat, Oğuz. *Şiddet*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Redhouse. *Redhouse Sözlüğü*. İstanbul: Sev Matbaacılık, 2006.
- Saz, İrfan. “Spor - Şiddet İlişkisi, Nedenler ve Çözüm Önerileri”. *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 2 (2013), 137-157.
- Strateji Düşünce ve Analiz Merkezi, SDAM. *Türkiye’de Medreseler ve Din Eğitimi*. İstanbul: SDAM, 2016. [https://www.sdam.org.tr/image/foto/2017/11/28/TURKIYE-DE-MEDRESELER-VE-DIN-EGITIMI\\_1511875692.pdf](https://www.sdam.org.tr/image/foto/2017/11/28/TURKIYE-DE-MEDRESELER-VE-DIN-EGITIMI_1511875692.pdf)
- Talu, Ertuğrul - Gümüş, Gökhan. “Türkiye’de Akran Zorbalığının Ergenler Arasında Yaygınlığının İncelenmesi: Bir Meta Analiz Çalışması”. *Trakya Eğitim Dergisi* 12/3 (2022), 1673-1682. <https://doi.org/10.24315/tred.1030602>
- Türkmen, Deniz vd. “Lise Öğrencilerinin Şiddete Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Eskişehir Örneği”. *Antalya 11 Milli Eğitim Müdürlüğü* 2/1 (2020), 2-13. <https://doi.org/10.37215/bilar.788633>
- Ünsal, Artun. “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”. *Cogito* 6/7 (1996), 29-36.
- Wehmeier, Sally. *Oxford Wordpower Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- World Health Organization, WHO. *Global Status Report on Violence Prevention*. Geneva: WHO, 2014. <https://www.who.int/publications/i/item/9789241564793>



**KASIM ŞULUL, *SİYER USÛLÜ*, SİYER YAYINLARI, İSTANBUL 2021, 3.  
BASKI, 463 S.**

**Abdulkerim DİK**

Orcid.org/0000-0002-8309-5708 | abdulkerimdik@kastamonu.edu.tr

Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Anabilim Dalı  
Kastamonu, Türkiye

**Makale Türü/Article Types:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 07.11.2022

**Kabul Tarihi/ Accepted:** 06.12.2022

**Yayın Tarihi/ Published:** 31.12.2022

**Yayıncı/ Published by:** Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

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

**Atıf/Citation:** Dik, Abdulkerim. “Kasım Şulul, Siyer Usûlü, Siyer Yayınları, İstanbul 2021, 3. Baskı, 463 s.” Hakkari İlahiyat Dergisi/Hakkari Journal of Theology 1 (Aralık, 2022): 171-175.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

**Kasım Şulul, Siyer Usûlü, Siyer Yayınları, İstanbul 2021, 3. Baskı, 463 s.**

Siyer usûlü; konusu, çerçevesi, problematiği tam anlamı ile henüz belirlenememiş bir alandır. Bu sebeple bu alanda yazılan eseler<sup>1</sup> muhteva ve hacim açısından önemli farklar göstermektedir. Klasik dönemde İslâmî ilimler içerisinde böyle bir ilmin teşekkül etmemesi söz konusu sorunun sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyer ilmi diğer İslâmî ilimlere nispetle genç bir ilim dalıdır. Teşekkül etmesi ve medreselerde ayrı bir ilim dalı olarak okutulması son yüzyıllarda başlamıştır. Siyerin bir ilim olarak teşekkül etmesi, aynı zamanda bu ilme dair bir usûlün oluşması ihtiyacını doğurmuştur. Tanıtımını yapacağımız Kasım Şulul'un, *Siyer Usûlü* adlı eseri, söz konusu ihtiyacı giderme uğraşlarından biridir.

Eser, “Önsöz”, “Giriş”, üç bölüm ve “Sonuç” kısımlarından oluşmaktadır. Yazar, Önsöz’de (s.11-14) öncelikle, siyere dair çalışmaların ilk nüvelerinin tâbiîn neslinde ortaya çıktığını, zamanla sistemleşerek geliştiğini ve İbn Sa’d ile birlikte tekâmüle erdiğini dile getirmiştir. Müellif, İslam ilim geleneğinde, usûl ve siyer konularında yazılan eserlerin çokluğu sebebiyle bu eserlere vâkıf olup, siyer usûlüne dair teklifte bulunmanın zorluğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca yazar, siyer araştırmalarında; İslam ilim geleneğinin dil, usûl ve kaynaklarının esas alınması gerektiğini vurgulamış, aksi takdirde siyerin -günümüzde olduğu gibi- sabitesiz, hakikatsiz ve referanstan yoksun bir hale geleceğinin altını çizmiştir. Şulul’un uzun zamandır yaptığı siyer çalışmaları,<sup>2</sup> siyere ve usûlüne dair ilmi bir çalışma olarak nitelediği bu eseri meydana getirmiştir. Yazar, eseri yazmadaki amacı olarak “siyere bir ilim olarak hizmet etmektir.” demektedir.

“Giriş” bölümü (s. 17-94) aynı zamanda “Terimler” başlığını taşımaktadır. Yazar, bu kısımda siyer ve meğâzi kelimelerinin tüm kullanımlarını detaylıca incelemiştir. “Siyer Usûlü” başlıklı alt bölümde siyer usûlü terkihi müellif tarafından fıkıh usûlü terkihiyle kıyas edilerek incelenmiş, terkihin tarifi ve tahlili yapılmıştır. Müellif, siyer usûlüne “Siyerin icmâlî ve tafsilî kaynaklarını, onlardan siyeri tespit yöntemlerini, siyercide bulunması gereken nitelikleri icmâlen konu edinen bir ilimdir.” şeklinde bir tanım getirmiştir. Yazar, -tartışmalı bir konu olan- siyerin hadis ilminin bir şubesi olduğu şeklindeki görüşü<sup>3</sup> benimsemiştir. Bölümün “Peygamberlik (Risâlet-Nübüvvet)” adlı kısmında Peygamberler silsilesi, peygamberlerin nitelikleri, görevleri, vahyin

<sup>1</sup> Şaban Öz, *Siyer Tasarımı*, (İstanbul: Endülüs, 2018), Şaban Öz, *Siyer Usûlü*, (İstanbul: Endülüs, 2019), Şaban Öz, *Siyere Giriş*, (İstanbul: Endülüs, 2020), Adnan Demircan (der.), *Bir Bilim Olarak Siyer ve Kaynakları*, (İstanbul: Siyer Yayınları 2015).

<sup>2</sup> *Kâfiyeci’de (879 / 1474) Tarih Usûlü* (2003), *İlk Kaynaklara Göre Hazreti Peygamber (as) Devri Kronolojisi (Tahlil ve tenkit, 2003)*, *Hiz. Peygamber Devri Kronolojisi* (2013), *İslam Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü* (2015), *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebi (a.s)* (2017), *Muhammed B. Ömer El-Vakîdî Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri* (2021),

<sup>3</sup> Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Şaban Öz, *Siyer Tasarımı*, (İstanbul: Endülüs, 2015), Şaban Öz, *Siyer Usûlü*, (İstanbul: Endülüs, 2019).

çeşitleri gibi konuların işlenmesi, ana konunun dışına çıkılmasına sebep olmuştur. Bu kısım adeta bir akâid metnini andırmıştır. “Giriş” kısmı doksan üç sayfalık bir yer kaplamaktadır. Yazar bu bölümü girişten ziyade ayrı bir bölüm olarak sunsaydı bizce daha iyi olabilirdi. Müellifin bu kısımda eserde kullandığı kaynakları ve metodunu okuyucuya sunmaması, bir başka eleştiri sebebidir.

“Birinci Bölüm” (s.95-302) “Kaynaklar” isminde bir başlık taşımaktadır. Müellif bu bölümde siyer ilminin kaynaklarını incelemiştir. Bölümün ilk başlığı “Siyeri Teşkil Eden Bilgilerin Tespiti”dir. Yazar bu kısımda, İslamî rivayetin baştan beri yazı ve hıfz yolu ile kayda geçirildiğine dikkat çekmiş ve bu konudaki delilleri sıralamıştır. Hadislerin yazılma meselesine dair ulemanın görüşleri detaylıca verilmiştir. Bu durum kitabın hacminin artmasına sebep olmuştur. “Siyerin Temel Kaynakları” adlı alt başlıkta yazar, siyer ilminin kaynakları olarak; Kur’an-ı Kerim, İslamî rivâyet ve bakiyyeler şeklinde üçlü tasnif yapmıştır. İslamî rivâyet kısmında on dört farklı kaynak türü ve bunlara ait eserler zikredilmiştir. Yazar bazı eserlerin muhtevâsından söz etmiş (ör. İbn Ebi Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*) bazılarının ise sadece isimlerini zikretmiştir (ör. Ezrakî, *Abbâr-u Mekte*). Şulul’un, Mesûdî’nin eserinden bahsederken eserde yer alan veciz hadisleri okuyucuya sunması, konunun dışına çıkılmasına sebep olmuştur (s. 173-177). “Bakiyyeler/Kalıntılar” adlı kısımda, müellifin siyere ve siyer coğrafyasına dair kalıntıları görsellerle sunması eseri zenginleştirmiştir. Bu bölümde incelenen bir başka konu, siyere dair metinlerdir. Yazarın bu kısımda siyer metinlerini derli toplu bir şekilde sunması, alana dair çalışmalar yapacak araştırmacılar için bir kolaylık sağlamaktadır. Bölümün son konusu olan “Sahabe ve Sahabe Biyografileri” adlı kısımda sahabenin sayısı, fazileti, sahabeyi sıradanlaştırmak gibi konuların incelenmesi “Bir siyer usûlü eserinde bu konuların işlenmesi gerekir midir?” sorusunu akla getirmektedir.

“Meseleler” başlıklı “İkinci Bölüm”de (s. 302-377) yazarın ilk değindiği konu, siyerin ilimler tasnifindeki yeridir. Siyeri dinî ve naklî bir ilim olarak değerlendiren müellif, bu ilmi Hz. Peygamber’in söz, fiil ve taktirlerini içermesi açısından hadis, Hz. Peygamber’in hayatına dair bilgiler vermesi hasebiyle de İslam tarihinin bir şubesi olarak saymıştır. Müellif, siyerin diğer dinî ilimler ile güçlü bağlarının olduğunu vurgulamıştır. Yazarın bu bölümde konu ettiği bir diğer husus siyerin hadis ve tarih ilminden ayrıldığı noktadır. Buna göre siyer; doğumundan vefatına kadar Hz. Peygamber’in hayatını merkeze alması ile hadisten, bir peygamberi anlatması ile de tarihten ayrılmaktadır. Yazarın dikkat çektiği bir diğer konu, hadis ilminin siyerin tamamını kapsamına rağmen siyer ilminin hadis bir cüz’ü olduğudur. Şulul bu kısımda siyerde veri ve yorumun karıştırılmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Yorumun muhataba veri gibi sunulmasının ilmî ve ahlakî açıdan kabul edilemez olduğunu dile getirmektedir. Yazar, günümüzde yapılan bazı siyer çalışmalarının bir usule ve veriye dayanmayan “laf yığınları” olmasından yakınmaktadır. Müellif,

bölümün “Siyer ve Mucize” başlıklı kısmında Hz. Peygamber’in mucizeye sahip olup olmamasını incelemekte ve Resulullah’ın mucizelerinin hak olduğu sonucuna varmaktadır.

“Üçüncü Bölüm” (s. 379-431) “Yardımcı İlimler” başlığını taşımaktadır. Bu kısımda yazar, siyer yazımında istifade edilen yardımcı ilimlerin hangileri olduğunu ve bu ilimlerin siyere ne yönden katkı sağladığını okuyucuya sunmuştur. Dil ve İstilah lügatleri, el-Milel ve’n-Nihal kaynakları, coğrafyaya dair kaynaklar bu bölümde bahis konusu edilmiştir. “Siyer ve Takvim” başlıklı yer (s. 391-431) son bölümdeki en hacimli kısımdır.<sup>4</sup> Şulul, bu başlıkta Cahiliye ve Asr-ı Saadet dönemlerindeki takvim uygulamalarından detaylıca bahsetmiştir. Yazar, siyer kaynaklarında aynı olaya farklı tarihler verilmesinin sebeplerini uzun uzadıya incelemiş ve bu konuda doyurucu bilgiler vermiştir. Müellif, bu başlıkta nesi’ problemini de ele almıştır. Konu hakkında bilgi verdikten sonra, siyer kronolojisindeki ihtilafların sebebi olarak nesi’ uygulamasının yanı sıra başka sebeplerin olduğunu vurgulamıştır. Bu sebepleri de detaylıca incelemiştir.

“Sonuç” kısmında (s. 433-437) yazar, siyerin ilmî yöntemler ile kayda geçtiğini ve kaynakların çeşitliliği, sıhhati ve etkisinin devamlı olması hasebiyle, Asr-ı Saadetin bugüne nispetle dün gibi olduğunu söylemektedir. Müellif, son olarak eserin önemli noktalarının özetini vererek eserini noktalamıştır.

Kasım Şulul, siyer ilmini hadis ilminin bir şubesi saydığından, eserde hadis ilmine dair mevzulara gereğinden fazla değinmiştir. Bu durum okuyucunun asıl konudan uzaklaşmasına sebep olmaktadır (s. 149-164). “Siyer ve Sahabe Biyografileri” başlıklı kısımda işlenen sahabenin sayısı, fazileti, sahabe ihtilafları, sahabeyi sıradanlaştırmak gibi konular bir siyer usûlü eserinde zait olarak nitelenebilecek konulardır. Aynı şekilde bunlar da asıl konudan uzaklaşılmasına sebebiyet vermiştir. Bir başka örnek, “Siyerci-Kaynak İlişkisi” başlıklı bölümde siyercide bulunması gereken özellikler incelenirken siyercinin *hasenü’l-tasavvur* sahibi olması gerektiği söylenmiş, ardından “tasavvur”un mantikî açıklamaları sunulmuştur. Bu açıklamaların bir siyer usulü eserinde olması asıl konudan uzaklaşmalara sebep olmaktadır. Eserde dikkatleri çeken bir diğer durum, dipnotların çok fazla olmasıdır. Müellif, dipnotlarda siyer ve usulüne nispeten uzak sayılabilecek mevzulara yer vereceğini daha giriş kısmında belli etmiştir (Giriş bölümünün ilk üç dipnotu). Şulul, dipnotlarda eser boyunca luğâvi ve mantıksal açıklamalarda bulunmuştur. Dipnotlarda okuyucunun malûmu olan birtakım bilgiler de sunmuştur. Kitap bir siyer usûlü eseri olması hasebiyle genel okuyucudan ziyade araştırmacılara hitap etmektedir. Bu sebeple metinde tâbiîn kelimesi geçince dipnotta uzun uzadıya bu kelimenin açıklanması bizce malumun ilamı demektir (s.19). Zait olarak görülen dipnotlar

---

<sup>4</sup> Bu bölümün, yazarın *Hicrî Takvim ve Siyer Kronolojisi Etütleri* adlı çalışmasında (Siyer Yayınları, 2012) geçen "Asr-ı Saâdette Takvim" adlı bölümün (s. 51-107) gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hali olduğu anlaşılmaktadır.



eserden çıkarıldığında eserin hacmi önemli ölçüde küçülecektir. Siyer usulü alanına dair zihnimizdeki şablon, Şulul'un eserine aldığı bazı mevzuları zait olarak değerlendirmemize sebep olmuştur. Bunun nedeni, alana dair çerçevenin net olmamasıdır.

Bütün bunlara rağmen kitapta, alana dair eserlerin derli toplu bir biçimde okuyucuya sunulması araştırmacılara kolaylık sağlamaktadır. Siyer kaynaklarında aynı olaya farklı tarihler verilmesi gibi alanın temel problemlerine dair ikna edici bilgiler verilmesi eserin değerini arttırmaktadır.

Sonuç olarak siyer alanına dair çeşitli çalışmaları olan yazarın, bu ilmin usulü alanındaki boşluğu giderme yönündeki çabası takdire şayandır.