

İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası Research Databases veri indeksi, SOBIAD veri tabanı, TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) tarafından taranmaktadır.



Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi | Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication
Murat ERDEM

Baş Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)

Editörler / Editors
Doç. Dr. Hüseyin Sarıkaya (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Ümit Eskin (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Hilal Menküş Livaoglu (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Enes Midilli (İstanbul Üniversitesi)

Arapça Kontrol / Arabic Text Editor
Doç. Dr. Ziyad Abdelrohman A.Aziz A.A. ALRAWASHDEH (İstanbul Üniversitesi)
İngilizce Kontrol / English Text Editor
Doç. Dr. Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniversitesi),
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),
Doç. Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Üniversitesi), Doç. Dr. Nemâ Muhammad Ishak el-BENNÂ (Jordan University),
Doç. Dr. İbrâhîm Muhammad İbrâhîm el-CEVÂRENE (Jordan University), Doç. Dr. Muhammed Selman Çalışkan (İstanbul Üniversitesi),
Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),
Dr. Öğretim Üyesi Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hilal MENGÜÇ LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi),
Dr. Enes MİDİLLİ (İstanbul Üniversitesi)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü), Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi),
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi), Doç. Dr. İbrâhîm Muhammed İbrâhîm el-CEVÂRNE (Jordan Yermuk University),
Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Jordan University)

Yönetim Yeri | Head Office

1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Alemi Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL
Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207
e-mail: mehmet_mahfuz@yahoo.com

Baskı | Printing

Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi
Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
2023 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İÇİNDEKİLER

Makaleler

Mustafa ÇOBAN

Endülüs Eğitim ve Öğretiminde Rihleler ve Günümüz Öğrenci Değişim Programları ile Karşılaştırılması / Rihles in Andalusian Education and Teaching with a Comparison of Today's Student Exchange Programs.....5

Yahya YAŞAR

“Kabir” İle İlgili İfadelerin Yakın Anlamlılık ve Nüans Açısından Tahlili / Analysis of Expressions Related to “Grave” in Terms of Near Significance and Nuance25

Mehmet ÇETİN

Kazâ Kelimesinin Semantik Tahlili ve “... Hz. Peygamber Döneminde Hayız Olduğumuzda Orucu Kazâ Etmekle Emredilirdik. Namazı Kazâ Etmekle Emredilmezdik” Hadisinin Değerlendirilmesi / Evaluation of the Hadith “In the Time of the Prophet, when We were Menstruating, We were Ordered to fast (Qada of Fasting). We were not Ordered to Make up the Prayer”47

Cihan KILIÇ

Osmanlı Devleti'nde Üst Düzey Kadı Atamaları (19. Yüzyılın İlk Yarı) / Appointments of High-ranking Qadis in the Ottoman State (First Half of the 19th Century).....77

Mehmet Hanifi YOLDAŞ - Mehmet KUBAT - Fevzi ÇAKMAK

İbâdî Düşünce de Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi / The Issue of the Creation of the Qur'an in Ibadhi Thought105

Rıdvan YARBA

Yeni Doğan Çocukların Kulağına Ezan ve Kâmetin Okunması ile İlgili Rivayetlerin Tahrîc ve Değerlendirmesi / Takhrij and Evaluation of Narrations Related to Reciting the Adhan and Iqāmah in the Ears of Newborn Children129

Derya KILIÇKAYA

Yeşil Gece ve Gurbet Yavrum Romanları Örneğinde Safi İnanç, Cehalet ve İstismar Arasında Cumhuriyet Devri Türk Toplumunun Din Algısı / The Perception of Religion of Turkish Society in the Republican Era Between Pure Faith, Ignorance and Abuse in the Example of *Yeşil Gece* and *Gurbet Yavrum* Novels157

Eren KÖKSAL

Mawlid as a Musical Form in Turkish Religious Music

/ Türk Din Mûsikîsinde Müzikal Bir Form Olarak Mevlid183

Merve ÖZAYKAL

Azınlık Olarak Fıkıh Yapmak: Hindistan İslam Fıkıh Akademisi

ve Tıbbî Kararları / Practicing Fiqh as a Minority:

The Islamic Fiqh Academy (India) and its Medical Decisions201

Mustafa KESKİN

İmam Şafii'nin Şiirlerinde Kuran'dan İktibas

/ Quotation from the Qur'an in Imam Shafii's Poems.....229

Kitap Değerlendirmesi

Ahmet NAİR

İlhami Güler'in Kur'an Hakkındaki Görüşlerinin Kur'an ve İslâm Dini

Açısından Değerlendirilmesi / Evaluation of the İlhami Güler's Views on

the Qur'an in Terms of Qur'an and the Islamic Religion251

Editöre Mektup

Mustafa ÖZAGAÇ

Hikâyenin İzini Sürmek: Nasreddin Hoca ve Mevlânâ'dan

Hammurabi Yasalarına Metinlerarası Bir Yolculuk (14. Cilt, 2. Sayı)279

Arapça Makaleler

Muhammed Murtaza ÇAVUŞ

طُرُقُ فَهْمِ النَّصِّ الْأَدْبِيِّ وَعَوَائِقُهَا / Edebî Metni Anlama Yöntemleri ve Engelleri

/ Methods of Understanding Literary Text and Its Obstacle281



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

ENDÜLÜS EĞİTİM VE ÖĞRETİMİNDE RİHLELER VE GÜNÜMÜZ ÖĞRENCİ
DEĞİŞİM PROGRAMLARI İLE KARŞILAŞTIRILMASI

RIHLES IN ANDALUSIAN EDUCATION AND TEACHING WITH A COMPARISON OF
TODAY'S STUDENT EXCHANGE PROGRAMS

Mustafa ÇOBAN

Doç. Dr.; Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri
/ Din Eğitimi; ORCID ID: 0000-0003-4627-1837; e-mail: mcoban6@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 3 Kasım 2022 / 3 November 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Ocak 2023 / 12 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2023 / Spring 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 1

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

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.



Öz

Endülüs Emevîleri, genellikle devleti yönetenlere bağlı olarak yapılan isimlendirmeler değişik olsa da 756-1492 yılları arasında İber yarımadasında hüküm sürmüş, çağdaşı olan İslâm devletlerinden oldukça farklı özellikleri ve uygulamaları olan bir devlettir. Eğitim alanında hem dînî hem de pozitif ilimlerde yetiştirdikleri ilim adamları ve uygulamaları ile Endülüs, çağdaşı İslâm devletlerinden ayrılmış ve özel bir yerde konumlanmıştır. Çalışmada günümüzdeki eğitim stratejileri/ yaklaşımlarından olan yaşayarak öğrenme, gezi gözlem deney yoluyla öğrenme, işbirlikçi öğrenme vb. birçok öğretim yaklaşımı, yöntemi ve tekniğinin uygulamalarını görebileceğimiz Endülüs eğitim sisteminin önemli özelliklerinden rihle/ilim yolculuklarını tanıtmak ve günümüz öğrenci değişim programları ile karşılaştırmak amaçlanmıştır. Nitel araştırma yaklaşımıyla gerçekleştirilen çalışmanın, verilerin toplanması aşamasında doküman incelemesinden, verilerin değerlendirilmesi aşamasında da konu ile ilgili eserlerden yararlanılmıştır. Rihle ile Günümüz Öğrenci Değişim Programlarının karşılaştırılması bölümünde hem benzeyen hem de ayrışan yönler birlikte değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Eğitim, Öğretim, Endülüs, Rihle, Erasmus.

Abstract

Although the naming is different, the Andalusian Umayyads are a state that ruled in the Iberian peninsula between 756-1492, usually depending on the rulers of the state, and has quite different characteristics and practices in its contemporary Islamic states. Andalusia, with the scholars and practices they have trained in both religious and positive sciences in the field of education, has separated from its contemporary Islamic states and is located in a special place. The aim of the study is to learn by experience, which are among the educational strategies/ approaches of today, learning through travel, observation, experiment, collaborative learning, etc. One of the important features of the Andalusian education system, where we can see the applications of many teaching approaches, methods and techniques, is to introduce the rihle/science journeys and compare them with today's student exchange programs. The study, which was carried out in the qualitative research approach, was used in the analysis of the documents in the data collection stage, and in the evaluation of the data, the works related to the subject were used. In the comparison of Rihle and Today's Student Exchange Programs, both similarities and differences were evaluated together.

Keywords: Education, Teaching, Andalusia, Rihle, Erasmus.

Giriş

Endülüs, gerek sosyal hayat, gerek ilim hayatına yapılan katkılar, gerekse de İslâm medeniyet tarihi içerisindeki yeri itibarıyla önemli bir coğrafyadır. Endülüs Emevî Devleti Müslümanların Batı ile ilk kez yoğun olarak karşılaştıkları, Batı ile yüzleştikleri, yaklaşık 8 asır komşu oldukları önemli bir coğrafyada kurulmuştur. Uzun yıllar devam eden fetih hareketlerinden sonra çoğunlukla içerideki huzursuzluklar, zaman zaman da dışarıdan gelen saldırılar sebebiyle yarımadada buldukları sürede uzun soluklu hâkimiyet kavgaları yaşanmış olmasına rağmen eğitim ve öğretimde sürekli bir ivmeden söz edilebilir.¹ Son tahlilde Endülüs Emevîler ilim/bilim dünyasına her alanda öncü olmuşlar, ciddi katkılar sağlayan eserler bırakmışlardır. Biyografik eserlerde Endülüs'te ulemanın son derece dinamik ve üretken bir toplumsal grubu yansıttığından bahsedilir.²

Endülüs'te Kurtuba gibi kültür merkezi olarak öne çıkan şehirlerden bahsedildiği gibi, genellikle bilimsel çalışmaların coğrafyanın tamamından destek gördüğü ifade edilebilir.³ İlim adamlarının saygınlığı fethedilen topraklarda Müslüman bir toplum oluşturma sürecine ciddi katkıda bulunmaları sebebiyle ülkenin savunmasında yer alan askerlerin saygınlığına ulaştı.⁴

Endülüs'te sosyal yapı olarak farklı ırk, din, dilden oluşan çok renklilik, toplum ve devlet hayatına artı olarak yansımış, tesis edilen Endülüs İslâm Medeniyetinin temellerinin atılması ve yükselmesinde de önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur. İnşa edilen medeniyet; Müslüman toplumu inanç, kültür, sosyal ve siyasal açıdan biçimlendirdiği gibi, temasta bulunduğu diğer gayrimüslim topluluk ve devletleri de etkilemiştir.⁵ Genellikle ayrışma ve ötekileştirme olmadan ehliyet ve liyakat sahibi gayrimüslimler de eğitim almışlar, devlet kademelerinde önemli yerlerde görevler üstlenmişlerdir. Hasday b. Şaprut (975) bunun önemli örneklerindedir. Aslen Yahudi olan Hasday 910 yılında doğdu. Çocukluğunda iyi eğitilen Hasday daha sonraları tıp ve fizik alanında da üst düzey bir eğitim almanın yanında Arapça ve

- 1 Şahabettin Ergüven, "Anahatlarıyla XI. Yüzyılda Endülüs'te Sosyal Hayat", *İSTEM*, 14 (2009), 145-153; Sevilla'da iç çekişmeler sebebiyle ilim adamları için hayatın zorlaştığı dönemlerde bunu ilmî çalışmaları için engel saymamış, önemli sayıda bilim insanı, Mısır'a seyahat etmiştir. (Abdulghafour İsmail Rozi, *The Social Role of Scholars (Ulema) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Dictionaries (Trajım)* (Boston: Boston University Graduate School, Doctoral Thesis, 1983), 83).
- 2 M' Hammad Benaboud, "Socio-Political Role of Andalusian Ulama During 5th/11th Century", *Islamic Studies*, 23/2 (Summer 1984), 106.
- 3 Abdulghfour Rozi, *The Social Role of Scholars (Ulema) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Dictionaries (Trajım)*, 446, 447.
- 4 Rozi, *The Social Role of Scholars (Ulema) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Dictionaries (Trajım)*, 11, 14.
- 5 Ahmet Erkol, *Batı Aydınlanmasında İslâm'ın İzleri (Endülüs-İbni Rüşd Örneği)*, 99. (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 9.

Latince'yi de öğrenir. 940 yılında saraya alınan Hasday, Halife III. Abdurrahman'ın (912-961) güvenini kazandı ve tıp alanındaki kabiliyeti sayesinde halifeye yakınlığı. Ortaçağ'ın meşhur Müslüman yazarlarından İbn Ebû Usaybia⁶ (ö.668 / 1269), Hasday'a halifenin özel doktorluğu görevi verildiğini ifade etmektedir.⁷ Yahudi ve Hristiyan tebaadan devlet kademesinde görev alan çok miktarda örnekler verilebilir.

Endülüs toplumu etnik olarak çok renkli bir sosyal yapıda değerlendirilebilse de ağırlıklı Müslüman Araplardan meydana gelmektedir. Bu farklılık, Endülüs ilim, sanat ve kültür dünyasında nitelikli insan yetişmesi noktasında oldukça önemli rol oynamıştır.⁸ Etnik unsurlardan gayrimüslim olanlar zamanla Müslüman olup, diğerleri ile evlenerek aralarındaki kardeşlik ve sıhriyyet bağınu güçlendirdiler.⁹ Nihâî olarak bölge, yerel olanı ötekileştirmeden kendi değerlerinin beslediği toplumla, bir medeniyet inşa etmeyi başarmıştır.

İslâm Tarihi ve Siyer-i Nebî kaynakları incelendiğinde; Hz. Peygamber döneminde başlayan rihlelerden bahsedilir. Ancak ilim seyahatlerinin sadece hadis alanına özgü ele alınıp değerlendirilmesinin yeterli olmayacağı, bilâkis İslâm eğitim tarihi içerisinde farklı ilim dallarında yapılan seyahat ve uygulamalarından bahsedilmesinin gerekli olduğu düşünülmektedir. Endülüs'teki ilim seyahatlerinin tek yönlü olmayıp zaman zaman gerek İslâm ülkelerinden gerekse gayrimüslim ülkelerden Endülüs'e seyahatlerin yapılmış olması, İslâm eğitim tarihi açısından üzerinde durulması gereken önemli bir konu başlığıdır.

Eğitim ve öğretimde hem uygulama hem de sonuç bağlamında ele alındığı zaman Endülüs'te ciddi bir öğrenci hareketliliği, ilim yolculuklarından bahsedilebilir. Bu seyahatler sadece Endülüs'ten dışarıya değil, dışarıdan içeriye doğru da olmuştur.¹⁰ Endülüs'te ilme ve ilim adamına verilen değer öyle temayüz etmiştir ki Endülüs çevresini yoğun bir şekilde dolaşan Kur'an ehlinin takdiri, Endülüs dışından hocaların gelmesini sağlamıştır.¹¹ Bu ziyaretlerin yükseköğretim / üniversite hocaları noktasında da karşılıklı görünür

6 Ebu'l Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. El-Kâsım b. Halife b. Yûnus es-Sa'dî İbn Ebû Usaybia.

7 Enes Şanal, "Endülüs Gayrimüslimlerinin Siyasi ve Sosyokültürel Faaliyetleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 199.

8 İbn Hazm, *Cemheret-ü Ensâbi'l-Arab*, Nşr. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1962), 502.

9 Hüseyin Mü'nis, *Fecrü'l-Endeliüs* (Beirut: Dâru'l-Menâhil, 2002), 458, 459; Ahmed Dayf, *Belâgatü'l-Arab fi'l-Endeliüs* (Tunus: Dâru'l-Me'ârif, 1998), 15.

10 Biyografilere bakıldığında Mağrib ve Afrifa hariç dışarıdan Endülüs'e ilmî çalışma için değil de ticaret amacıyla gelen kimseler de vardı. (Rozi, *The Social Role of Scholars (Ulema) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Dictionaries (Trajım)*, 100.

11 Rozi, *The Social Role of Scholars (Ulema) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Dictionaries (Trajım)*, 219.

olması aslında Endülüs eğitim ve öğretim hayatının çeşitliliğinin, verimliliğinin, temel motivasyonu ve dinamiklerinin ne olduğu konusunda fikir vermektedir.

Günümüzde lise ve üniversite dönemlerinde eğitimde ikili anlaşmalara bağlı olarak sürdürülen Öğrenci Değişim Programları mevcuttur. Rihlenin günümüzde uygulanan ulusal ve uluslararası Fârâbî, Mevlâna, Erasmus, Sokrates gibi Öğrenci Değişim Programları ile din eğitiminde etkinliği ve motivasyonu artırması bağlamında benzeyen ve ayrışan yönleri bulunmaktadır.

Endülüs eğitiminin önemli bir kısmını kapsayan ilim yolculukları üniversite eğitim hayatının çoğunluğunu oluşturmakta olup günümüzde genellikle öğrenci değişim programı denilince aklımıza gelen Erasmus'tan önemli ölçüde ayrılmaktadır. Zira Erasmus uygulama ve süreç bağlamında oldukça farklılık arz eder. Sadece eğitim için kalınan süre ele alındığında, rihlede süreç uzun yılları kapsamına rağmen Erasmus Öğrenci Değişim Programında bir öğretim yılını (6 ay) kapsamaktadır.

Endülüs eğitim kurumlarının son döneminde yoğun bir şekilde zaman, mekân ve ilim dalı sınırlandırmaksızın uygulanan rihlelerin hem içerik ve uygulamasının bilinmesi, hem de üniversitelerde eğitim ve öğretimin bir bölümünü kapsayan öğrenci değişim programları ile karşılaştırılması, günümüze uyarlanması, gerek öğrenci gerekse eğitim hayatımıza önemli katkılar sağlayacaktır.

1. Araştırmanın Problemi

Endülüs Emevî Devleti hem sosyo-kültürel ve demografik yapıdaki farklılıkları, hem de eğitim ve öğretim tarihine yaptığı değerli katkıları ile Batı Medeniyetine kaynaklık etmesi yanında Avrupa'da İslâm Medeniyetinin tanınması ve kabulünde de önemli rol oynamıştır. Son dönemde ülkemizde Endülüs üzerine yazılan ve yapılan yayınlarda ciddi bir ivme yakalanmıştır, ancak Endülüs eğitim sisteminde önemli yer tutan ilim yolculukları/rihlelere bir noktadan değinen çalışmalar olsa da özel olarak yazılmış esere ulaşamamıştır. Hâlbuki yaptığı katkılarla tarihe mal olmuş bir eğitim ve öğretim hayatının yanında, insanlığa kazandırdığı eserlere bakıldığında Endülüs eğitim ve öğretim dönemlerinin önemli bir bölümünü, ilim yolculukları oluşturmaktadır. Bu yolculuklar yarımada'nın zenginliklerini dışarıya aktaran bir özellik taşıması yanında seyahat edilen bölgelerin birikimlerinin Endülüs'e getirilmesine de aracılık etmiştir. Böylece toplumlar ve devletler arasında sosyal, kültürel, bilimsel tanıma faaliyetleri gerçekleşmiş, birbirini tanıyan insanlardan oluşan toplumların sosyal hayatta sulh içerisinde yaşamalarının önünü

açmıştır. Bugün de eğitim kurumlarının farklı basamaklarında devam eden Öğrenci Değişim Programları, tarihî boyutuyla Endülüs İlim Yolculuklarının önemini ortaya koymaktadır.

2. Endülüs'te Eğitim-Öğretim ve Kurumsal Eğitim ve Öğretim Dönemleri

Endülüs'te eğitim ve öğretim hayatı çağdaş olduğu İslâm devletlerinden oldukça farklı bir uygulama ile anlatılabilir. Genel olarak ilköğretim hariç mekân ve zaman kısıtlılığı olmayan, her bağlamda çeşitliliğe sahip eğitim dönemleri öğrenciler için olduğu kadar hocalar için de farklı imkânları gündeme taşıyan bir yapıdadır; asla statik durağan değildir. Kaynaklar üzerinden gözlemlediğimizde Endülüs'te üç aşamalı bir eğitim ve öğretim sistemi vardır.

2.1. Dönem:

Eğitim mekanı olarak küçük mescitler, cami çevresindeki evler, öğretmenlerin evleri ya da devlet tarafından açılmış yatılı mekteplerin kullanıldığı bu dönem, altı yaşında başlayıp yedi-sekiz yıl devam eder¹² ve bu süreçte Kur'an-ı Kerim ve ilmihal bilgileriyle Arapça ve şiir öğretilirdi. Devlet tarafından yatılı mekteplerde görevli öğretmenlerin ücreti ödenirken, diğer okullarda görev yapanlarınkini ise aileler ödüyordu.¹³ Bu dönemi, öğrenciler ergenlik çağına ulaşınca kadar devam ettirmektedirler. Bu merhalede Endülüs dışındaki İslâm ülkelerinden farklı olarak Kur'an-ı Kerim yüzünden okunur ve ezberlenirdi. Bunun yanında Arapça gramer öğretilir ve şiirler ezberletilirdi.¹⁴

2.2. Dönem:

İlk dönemi başarı ile tamamlayan öğrenciler isterlerse "şuyûh" denilen müderrislerce oluşturulan ders halkalarına katılırlardı.¹⁵ Bu halkalar, çoğunlukla mescid ve camilerde, bazen de öğretmenlerin evinde oluşturulurdu. Halkalarda belli bir program yoktu; süre ile de kayıtlı değildi. Bu ders halkalarında dil ve edebiyat, tarih, coğrafya, fıkıh, tefsir, hadis, tıp, matematik, astronomi, kimya gibi ilimler okutulurdu.¹⁶ Müderrislerin ücretlerini devlet, vakıf ya da öğrenci velileri karşılardı. Bir halkada bu ilimlerden sadece biri veya birkaçı bir arada öğretilmekteydi. Bununla birlikte bu halkaları "İhtisas Sınıfları" olarak adlandırmak mümkündür. Özellikle büyük şehirlerde

12 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları III (İlim ve Kültür Tarihi)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 2.

13 Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/219.

14 Özdemir, *Endülüs Müslümanları III (İlim ve Kültür Tarihi)*, 2.

15 Özdemir, "Endülüs", 11/219.

16 Özdemir, "Endülüs", 11/219; Özdemir, *Endülüs Müslümanları III (İlim ve Kültür Tarihi)*, 2.

öğrenciler istediği halkaya katılma imkânı bulurdu. Öğretim metodu olarak kıraat (okuma), semâ (dinleme) ve kitabet (yazdırma) uygulanırdı;¹⁷ halkalar-daki öğrenci sayısı genellikle 6-7 civarında olur, 10'u geçmezdi.

2.3. Dönem:

Bu dönem çalışmanın “Rihle ile günümüz Öğrenci Değişim Programlarının karşılaştırılması” başlığı altında açıklandığı üzere günümüzdeki Öğrenci Değişim Programlarına benzeyen ve ayrışan yönleriyle üniversite enstitülerinde yapılan yüksek lisans ve doktora çalışmalarına benzerdi. Bu dönemde ihtisaslaşma başladı. *Rahâlâtü'l-İlim* denilen ilim yolculukları bu dönemde görülürdü. İlim yolculukları gerek İslâm dünyasının doğusundaki tecrübe ve birikimin Endülüs'e taşınmasına, gerekse Endülüs'teki müktesebatın Endülüs dışına özellikle Ortadoğu ve Ortaçağ Avrupa'sına iletilmesine aracılık ettiği için, eğitim tarihinde çok önemli ve ayrıcalıklı bir yeri olmuştur. Rihleler XI. yüzyıldan itibaren açılan medreselerde veya Kayrevan, Kahire, Dımaşk, Bağdat, Medine ve Mekke gibi ilim merkezlerinde gerçekleşirdi. Eğitim ve öğretim döneminin sonunda, tahsil gördükleri medreseleri başarı ile tamamlayan öğrencilere müderris olma yetkinlik ve yeterliğini gösterir icazetname verilirdi. Hükümdar ve hâcib, vezir, vali gibi yüksek makamlardaki devlet adamları özel müderrislerle kendi evlerinde çocuklarının eğitimi sağlardı. Mulûku't-Tavâif döneminde Kurtuba, İşbiliyye, Toledo, Saragusta, Meriyye, Batalyevs, Nasrîler döneminde Gırnata birer ilim ve cazibe merkezi haline gelmişti.¹⁸

Görüldüğü üzere üç merhaleden oluşan Endülüs eğitim hayatının ilk kısmından sonra ikinci kısmında ders halkaları, üçüncü kısmında ise daha çok ilim seyahatleri şeklinde gerçekleşen bir eğitim düzenlemesi mevcuttu. Bugünkü anlayışla değerlendirildiğinde bazı noktalarda sınırlılıkları var diye bir düşünce ifade edilebilir olsa da sonuç bağlamında, sıkıntılı dönemlerde bile Endülüs, ilim hayatında eğitim ve öğretim verimli bir şekilde devam ettirilmiş, yetiştirdiği dünyaya mal olmuş ilim adamları ile de ciddi katkılar sağlamıştır. Bu düşünceyi paylaşmayan Batılı tarihçilerin zaman zaman bu konuda nesnel görüşler ortaya koymadıkları da görülebilir. “Belki de en ciddi yanlış varsayım, Endülüs ulemasının, Endülüs tarihinden ya da Endülüs'te tartışılan farklı konulardan bağımsız olarak, tutarlı bir şekilde aynı özelliklerle karakterize edilen ve hedeflerinden sapmayan tutarlı bir dini grup oluşturduğudur.”¹⁹ Ancak bu düşüncenin, Endülüs eğitim ve öğretim tarihi bütüncül bir şekilde ele alındığında gerçeği yansıtmadığı görülmektedir. Saltanatı

17 Özdemir, “Endülüs”, 11/219.

18 Özdemir, “Endülüs”, 11/219; Özdemir, *Endülüs Müslümanları III (İlim ve Kültür Tarih)*, 3, 4.

19 Benaboud, “Socio-Political Role of Andalusian Ulama During 5th/11th Century”, 111.

döneminde Fatımîler, Normanlar, Leon krallığı, Navarra ve Kastilya ile savaşlar yapılmasına rağmen bilim ve medeniyetin gelişip ilerlemesi için çaba harcayan II. Hakem'in (961-976) Kurtuba'da kurduğu kütüphanede 400.000 civarında kitap bulunduğu rivayet edilir. Buradaki kitapların katalogları ellişer sayfalık kırk dört ciltten oluşmaktaydı. II. Hakem'in Kahire, Dımaşk, Bağdat, Mekke, Medine, Kayrevan gibi ilim ve kültür merkezlerinde kitapları bir araya getirmekten sorumlu temsilcileri vardı. Bunlar aracılığı ile Doğu'da yazılmış olan kitaplardan kısa bir sürede oluyordular. II. Hakem döneminde Mekteplerin sayısı artar, ilim dalları gelişir, eğitimin nitelik bakımından oldukça iyi bir seviyeye yükselir. Genellikle herkes okuma yazma bilirdi²⁰ ifadesi Endülüs eğitim ve öğretim hayatının sıkıntılara rağmen devam ettiğini anlatmaktadır.

Benaboud yukarıda ulema ile ilgili farklı bir düşünce ortaya koyarken burada oldukça önemli bir noktaya vurgu yapmaktadır. Endülüs uleması sadece bilgiye sahip olma ve bilme bağlamında değil, aynı zamanda temsil ettikleri İslâmî değerlere bağlılıklarında, ilme olan sadakatlerinde, etik ve ahlâkî davranışlarında ve İslâmî öğretilerin ve uygulamalarında başat rol üstlenmişlerdi. Bu rol ne kalıtım yoluyla ne de diğer sosyal ayrıcalık biçimleri ile edinilemeyecek özellikteydi.²¹

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Endülüs'te ulema kendi çabası ve yöneticilerin destekleri ile toplumsal hayatta önemli bir rol üstlenmiş, ilme bağlılıkları ve İslâmî değerlere olan sadakat ve saygıları sebebiyle de sosyal olaylar, yönetim ile ilgili problemler ve savaşlardan çok etkilenmemişlerdir.

3. Kavram Olarak Rihle ve Rihle Örnekleri

Rihle yolculuk yapmak, göç etmek ve gezmek anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir. Yola çıkana *râhil*, çok yolculuk yapmışsa *rahhâle* denir. İstilah olarak ise ilim yolculuğu demek olup, ilim öğrenmek için yapılan her türlü sefer rihle olarak adlandırılabilir.²² Her ne kadar kelime öncelikle hadis almak için yapılan yolculuklar için kullanılır ise de ilerleyen dönemlerde ilim için yapılan bütün yolculukları kapsayan bir duruma gelmiştir. Alan içi literatürle açıklamak gerekirse, "Yola çıkmak; bir şeyin sırtına binmek" manasındaki *rahl* kökünden gelen rihle, terim olarak "hadis tedris etmek *talebi'l-hadîs* ve râvî hakkında bilgi edinmek için seyahate çıkma" anlamında *er-Rihle fî talebi'l-hadîs* şekliyle kullanılır. Rihle hadis alimleri ile görüşmek, var olan rivayetleri toplayıp derlemek ve hadisle ilgili malumata erişmek için seyahate çıkmayı

20 Reinhart Pieter Anne Dozy (ed.) *Histoire des Musulmans d'Espagne* (Michigan: University of Michigan Library, 2009), 98.

21 Benaboud, "Socio-Political Role of Andalusian Ulama During 5th/11th Century", 114.

22 Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 1995), "RİHLE"314.

da açıklar.²³ Tanınmış pek çok muhaddis, kendisinden önceki hadis mecmualarında var olan hadisleri semâ (dinlemek) ve rivayet icâzeti almak için uzun seyahatlere çıkmıştır.²⁴ Açıklamalar bu olmasına karşın özeldir hadis alanıyla ilgili olmuş olsa da genelde bütün ilim alanlarında yapılan yolculuklara isim olarak verilmiş, böylelikle ilerleyen zamanda *er-Rihle fi talebi'l-hadîs* şeklindeki kullanım *Rahâlatu'l-İlim* formatıyla kullanılır olmuştur.²⁵ Kalıba uygun olarak *er-Rihle fi talebi'l-ilm* kullanımının da uygun olacağı düşünülmektedir.

İlk rihle uygulamasının Hz. Peygamber zamanına kadar götürülmesi, Hz. Peygamberi tanımak isteyenlerin, Kur'an'ı, İslâm esaslarını ve dinin uygulamasını öğrenmek amacıyla onu ziyarete gelmeleri, ihtiyaç hissettikleri bilgileri öğrendikten sonra memleketlerine dönerek kabileleri ile paylaşmaları rihlenin sadece hadis alanına münhasır olmadığına işaret etmiş olması noktasında önemlidir.²⁶

Akademik kariyerin ilk basamağı olarak kabul edilen Endülüs ilim yolculukları²⁷ ne zaman, ne mekân, ne de herhangi bir ilim dalı ile sınırlıdır. Yolcunun ilim için harcanacak sınırsız bir zamanı, ihtiyaca göre gidilecek mekânlar ve oldukça farklı ilim dallarında alacağı eğitime yönelik fedakârâne bir duruşu ve adanmış bir gönlü vardı. Bu sebeple yolculuğun başlangıcı farklı bir ülkede bitiş de tamamen farklı bir ülke ya da bölgede olabiliyordu. Doğu'ya seyahat birçok zorlukla dolu olmasına rağmen bulduğu imkânları en güzel şekilde değerlendirme düşüncesi ile çıkılan yolculuklar bazen 20-30 yıl, hatta bir ömür sürebiliyor; ilim yolunda hicret ettiği bir yerde vefat edebiliyorlardı.²⁸

Bilimsel amaçlarla Doğu'ya seyahat etmek oldukça zahmetli ve ekonomik açıdan maliyetli bir girişimdi. İlk seyahat edenler Araplar değildi. Bunun sebebinin toplumun kapalı toplum olması ve bunun Mevaliyi²⁹ motive etmesi olabilir.³⁰

23 İbrahim Hatiboğlu, "RİHLE", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/106-108; İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn İbn Manzur el-Ensari, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Daru Sadır, 1414), "Rihle" XI, 274, 275.

24 Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 37, 75-77

25 Özdemir, "Endülüs", 11/219; Özdemir, *Endülüs Müslümanları III (İlim ve Kültür Tarihi)*, 3, 4.

26 Veli Aba, "Kadim Bir Gelenek Olan Rihlenin /Hadis Seyahatlerinin Günümüz Öğrenci Değişim Programları Çerçevesinde Yeniden İnşasının Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Motivasyon Değeri", *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu*, ed. Mehmet Bahçekapılı vd. (Balıkesir: Balıkesir Belediyesi, 2016), 175-191.

27 María Luisa Ávila, "The Search for Knowledge Andalusian Scholars and Their Travels to the Islamic" *Arab-Islamic Medieval Culture* 23 (2002), 126.

28 Ávila, "The Search for Knowledge Andalusian Scholars and Their Travels to the Islamic", 127.

29 Mevâlî, terim anlamında ilk İslâmî fetihlerin ardından kendi istekleriyle müslüman olan, çoğunluğunu doğuda İranlılar ve Türkler'in, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Berberler'in, Mısır'da Kibtîler'in oluşturduğu gayri Arap müslümanları ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır. (İsmail Yiğit, "Mevâlî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/424.

30 Rozi, *The Social Role of Scholars (Ulema) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Dictionaries (Trajım)*, 324.

Rihlelere genellikle yalnız gidilmez, akraba, arkadaş veya kardeşlerle seyahat tercih edilirdi.³¹ Ahmed ibn Muhammed ve İbrahim ibn Muhammed el-Emevî kardeşler Toledo'da doğdular, Doğuya ilim yolculuğuna çıktılar, bir müddet sonra döndüler ve öğrendiklerinin eğitimini verdiler ve Toledo'da öldüler.³² İlim yolculuğuna çıkan babalar için oğulları sadece yol arkadaşı değil, ilim yolunda da öğrenci arkadaşları idi. İbn Beşkuvâl³³ (ö. 578/1183) yazdığı biyografik eserde, daha sonra büyük bir filozof ve şair olacak oğluyla birlikte yolculuğa giden Ebu Bekir bin el- Arabî'den (ö. 543/1148) bahsetmektedir.³⁴

Kuruluşunun ilk yüzyılında Endülüs'te bilginler için Doğu İslam dünyasına³⁵ seyahat etmek önemlidir. İlerleyen dönemde biyografi yazarları Doğu'ya yolculuk yapan ilim adamlarının isimleri yanında onların ziyaret ettikleri yerleri de eserlerinde belirttiler.³⁶ Ahbar Mecmua adlı eserde de 527 bilim adamının 202'sinin özellikle Doğu'ya ilim seyahati yaptığından bahsedilir. Bu seyahatler de *Rahala İlâ'l- Meşrik* ve *Rahala Hacc*³⁷ diye adlandırıldı.

Endülüs'te ilim adamları için Doğu'ya gitmek önemli bir kriter, prestij ve ayırt edici başarıydı. Çünkü bu, Endülüs'te bilginin kaynağına gitmek, çok iyi ilim adamları ile çalışmak anlamına gelmekteydi. Birçok âlim itibarını bu tecrübeye dayandırır.³⁸

Hoca ve öğrenci rihlelerinden şu örneklerin önemli olduğu düşünülmektedir:

Yunus b. Ahmed el-Harrânî'nin oğulları Ömer ve Ahmed³⁹, 942 senesinde Kurtuba'dan ayrıldılar ve tam yirmi bir sene Doğu'da kaldılar. Onlar, Bağdat'ta Sabit b. Sinan'dan (ö. 365/975) Galen'in eserlerini okudular ve İbn Vâsif'in gözetiminde göz hastalıkları üzerine ihtisas yaptılar.⁴⁰

Endülüs'te hadis ilminde öne çıkan bir ilim adamı da; iki kez Doğu'ya

31 Rozi, *The Social Role of Scholars (Ulema) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Dictionaries (Trajım)*, 219, 259, 294.

32 Rozi, *The Social Role of Scholars (Ulema) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Dictionaries (Trajım)*, 305.

33 Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkuvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endülüsi.

34 Rozi, *The Social Role of Scholars (Ulema) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Dictionaries (Trajım)*, 305.

35 Endülüs'ün Avrupa kıtasında yer alması sebebiyle, Avrupa dışında Asya ve Afrika coğrafyasında bulunan İslâm ülkelerine yapılan ilim yolculukları kastedilmektedir.

36 Ávila, "The Search for Knowledge Andalusí Scholars and Their Travels to the Islamic", 125.

37 Ávila, "The Search for Knowledge Andalusí Scholars and Their Travels to the Islamic", 126.

38 Rozi, *The Social Role of Scholars (Ulema) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Dictionaries (Trajım)*, 305, 306.

39 Her ikisinin de doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. (Ali Bakkal, "Harran Tıp Okulu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/34 (Temmuz-Aralık 2015), 16.)

40 George Fadlo Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin Gelişimi", çev. Mehmet Özdemir, *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 199-211.

ilim yolculuğuna çıkararak otuz beş yıl ilim tahsil eden Bakî b. Mahled'dir. (ö. 276/889)⁴¹

İşbiliye'de (Sevilla) eğitim gören İbn el-Baytar el-Malakî (ö. 646/1248) 617/1220'den sonra Şark'a hicret etmiş ve Kuzey Afrika'dan geçip, deniz yoluyla Anadolu'ya ulaşmıştır. Antalya, Antakya ve Diyarbakır şehirlerinde bir süre bulunan İbn el-Baytar el-Malakî âlimler ile görüşerek bitkiler konusunda bilgi toplamış ve *Materia Medica* adlı eserindeki Dioscondes'in ifadelerini, edindiği yeni bilgilere göre düzenlemiştir. Suriye ve Mısır'da da bulunan İbn el-Baytar el-Malakî son olarak Kahire'ye yerleşmiştir.⁴²

Başka bir kaynakta bu seyahatlerden bahsedilirken sadece Endülüs'ten başka ülkelere giden değil, farklı İslâm beldelerinden de Endülüs'e gelen ilim adamlarına değiniliyor ve şöyle anlatılıyor: Endülüslülüler ülkenin farklı şehirlerine ilim yolculukları yaptıkları gibi, Mağrib, Mısır, Şam, Hicaz ve Bağdat gibi çeşitli başkentlerine de rihleler yapıyorlardı. Diğer yandan doğulu âlimler de Kurtuba'ya rihle yaparak ders vermekte, kitaplar yazmaktaydılar. Endülüs ve diğer İslâm beldeleri arasındaki bu ilim hareketliliği Endülüs'te ilim ve sanatın gelişerek ilerlemesine ciddi katkı sağlamıştır. Öyle ki Kurtuba halifeler döneminin⁴³ başlarında bütün ilimlerde oldukça yüksek bir seviyeye ulaşmış; doğuyla, bilhassa İslâm dünyası ilim başkenti olan Bağdat'la yarışır hale gelmiştir."⁴⁴

İlim yolculukları sadece İslâm ülkelerine, Doğu'ya yapılmamış, farklı coğrafyalara da gidilmiştir. Buna şu örnekler verilebilir:

Endülüs'te hem bir hekim hem de filozof olan Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh (Meymûn) el-Kurtubî el-İsrâîlî'nin de (ö. 601/1204) Akdeniz'i çevreleyen şehirlere ilim yolculuklarına çıktığı ifade edilmekte,⁴⁵ özellikle bir yolculuğunu Kuzey Afrika'nın Fes şehrine yaptığı aktarılmaktadır.⁴⁶

Endülüs'te Malaga'yı yöneten tanınmış bir Arap ailesine mensup coğrafyacı Hasan el-İdrisî (ö. 375/985), Kurtuba eğitim aldıktan sonra İslâm dün-

41 Mehmet Özdemir, *Endülüis Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 27.

42 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Endülüs Menşeli Bazı İlim Adamlarının Osmanlı Bilimine Katkıları", *V. Arap Bilim Tarihi Sempozyumu* (Granada/İspanya, 1992), 555-605; Ávila, "The Search for Knowledge Andalusian Scholars and Their Travels to the Islamic", 128.

43 Endülüs'te hilafet dönemi 23 yaşında iken yönetime gelen III. Abdurrahman b. Muhammed (ö. 350/961) ile başlamış ve elli yıl devam etmiştir.

44 Abdülhâlim Üveys, *İbn Hazm el-Endelusî ve Cuhûduhu Fi'l-Bahsi't-Târîhi Ve'l-Hadârî* (Kahire: Dâru'l-'İtisâm, ts.), 14.

45 Mohammad Amer Ghazal, *Medicine, Merchants, And Materia Medica: The Connected World Of The Medieval Islamicate Mediterranean, Master of Arts in History* (Long Beach: California State University, 2012), 41.

46 Ghazal, *Medicine, Merchants, And Materia Medica: The Connected World Of The Medieval Islamicate Mediterranean, Master of Arts in History*, 42.

yasını gezdi; Sicilya'da II. Roger'in kraliyet ailesinin yanında kaldı. 1154'de Sicilya'da el-Kitap er-Rujârî olarak bilinen Nüzhatü'l-Müştâk'ı yazdı.⁴⁷

İbn Ebû Usaybia Endülüs'te değişen uzaklıklarda ilim seyahatlerine çıkan çok sayıda doktordan bahsetmektedir.⁴⁸

Endülüs'e, İslam dünyası dışından farklı aidiyetlere mensup ilim adamları da geliyorlardı. Gerbert d'Aurillac (takriben 949-959 yılı) Endülüs'e ilim tahsil etmek için Avrupa'dan gelen önemli ilim adamlarındandır.⁴⁹

Âlimler, bazen ailelerinin diğer üyeleriyle, arkadaşları ve diğer öğrencilerle birlikte seyahat ettiler.⁵⁰ Doğu'ya ilim seyahatine çıkmasına rağmen bu yolculuktan yeterinde yararlanamayan âlimler de vardır, Ahmet bin Zü'l-Karneyn ve Muhammed bin Sâbıg bunlardandır.⁵¹ Atıf yapılan kaynakta ve araştırılan farklı eserlerde ölüm tarihine ve daha fazla bilgiye ulaşamadı.

Endülüs bilim hayatının değişik ülkelerde gerçekleştirmiş olduğu rihleler bu örneklerden anlaşılabilir. Ancak bunun dışında rihle yapmadığı halde eserleriyle batıdaki ilmî gelişmelere ışık tutmuş, rehber olmuş Endülüslü ilim adamları da vardır. İbni Rüşd bunların en önemlilerindendir. İbni Rüşd'ün eserleri önce İbranice, sonra Latince'ye çevrilerek intikal ettirilmiştir. Avrupa'da kadim felsefeye, özellikle de Aristo felefesine olan temayül İbni Rüşd'ün Aristo'nun eserlerine vukûfiyetle tercüme ve şerh etmeleriyle ulaşmışlardır. Yahudiler İbni Rüşd'ün eserlerini İbranice'ye tercüme etmekle kendileri için öncü filozof olarak kabul etmişlerdir.⁵² Batı'yı tekrar canlandıran bilim değildir, İslâm medeniyetinden gelen daha başka ve birçok etki de Batı'nın yenilenmesi ve gelişmesinde etkili olmuştur.⁵³ Avrupa'da kurulan okullar, üniversiteler ve manastırlar hem mimarî, hem de müfredat açısından medreselerden istifade yoluna gitmişlerdir.⁵⁴

Elbette Endülüs'ten yapılan rihleler ve Endülüs'e yapılan rihleler verilen örneklerden ibaret değildir. Maksadın gerçekleşmiş olduğu düşüncesiyle bu örneklerle yetinilmiştir.

47 Rozi, *The Social Role of Scholars (Ulema) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Dictionaries (Trajım)*, 318.

48 Ghazal, *Medicine, Merchants, And Materia Medica: The Connected World Of The Medieval Islamicate Mediterranean, Master of Arts in History*, 49.

49 Enes Şanal, "Endülüs Gayrimüslimlerinin Siyasi ve Sosyokültürel Faaliyetleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi –Journal of Medieval Research* 2 / 2 (2019), 209.

50 Ávila, "The Search for Knowledge Andalusian Scholars and Their Travels to the Islamic", 129.

51 Ávila, "The Search for Knowledge Andalusian Scholars and Their Travels to the Islamic", 129.

52 Erkol, *Batı Aydınlanmasında İslâm'ın İzleri (Endülüs-İbni Rüşd Örneği)* (İstanbul:Divan Kitap, 2019), 99.

53 Erkol, *Batı Aydınlanmasında İslâm'ın İzleri (Endülüs-İbni Rüşd Örneği)*, 99.

54 Erkol, *Batı Aydınlanmasında İslâm'ın İzleri (Endülüs-İbni Rüşd Örneği)*, 73.

4. Günümüzde Öğrenci Değişim Programları

Rihleler, ilmin öğrenilmesi ve seyahat edilen bölgelerde yayılması açısından kadim bir geleneğin ve medeniyetin ürünüdür. Bu gelenek bir şekilde ihtiyaçlar çerçevesinde güncellenerek farklı isimlerle varlığını sürdürmektedir.

Günümüzdeki uygulamasıyla rihleye benzeyen ulusal ve uluslararası Fârâbî, Mevlâna, Erasmus, Sokrates gibi Öğrenci Değişim Programlarının, din eğitiminde etkinliği arttırması ve motivasyona katkısı yönüyle kadim bir gelenek olan rihle ile ayrılan yönleri bulunmaktadır.⁵⁵

Ülkemizde Endüstri Meslek Liselerine yönelik Öğrenci Değişim Programları varsa da, burada çalışmayı ilgilendiren yönüyle üniversitelerde uygulanan programlara ve okul öncesi, ilk ve orta öğretim değişim programı Comenius'la ilgili bilgi aktarılmıştır.

4.1. Erasmus Öğrenci Değişim Programı

Program, Avrupa Birliği tarafından eğitim ve gençlik içerikli 2007-2013 yılları arasında uygulanan Hayatboyu Öğrenme ve Gençlik Programlarının yerine uygulan programdır. Yoğun olarak proje etkinliklerine dayanmakla beraber bireysel uygulamaları da kapsamaktadır. Erasmus Yükseköğretim programı, yükseköğretim kurumlarının hem kendi aralarında hem de iş dünyası ile işbirliği yapmalarını desteklemeye yönelik bir Avrupa Birliği programıdır.

Yükseköğretim kurumlarının birbirleri ile ortak projeler çalışıp uygulamaya koymaları; kısa süreli öğrenci ve personel değişimini gerçekleştirebilmeleri amacıyla karşılıksız parasal destek sağlamak; Avrupa'da yüksek öğretimin niteliğini arttırmayı hedeflemektedir. Üniversiteler arasında işbirliğini teşvik ederek; Avrupa'da öğrencilerin ve yükseköğretim kurumu personelinin hareketliliğini temin edip; programa katılan ülkelerde yapılan çalışmaların ve elde edilen derecelerin akademik olarak tanınması ve objektif görünürlüğüne gelişmesine katkı sağlamak amacını gerçekleştirmeye çalışmaktadır.⁵⁶

4.2. Mevlâna Öğrenci Değişim Programı

Mevlâna Değişim Programı öğrenci değişimine, Türkiye'de ve YÖK'ün tanıdığı yurtdışındaki bütün yükseköğretim kurumlarında (Mevlâna Değişim Programı Protokolü imzalamış olan yükseköğretim kurumlarında) örgün eğitim programlarına kayıtlı ön lisans, lisans, lisansüstü öğrencileri katılabilirler.

55 Aba, "Kadim Bir Gelenek Olan RİHLEnin /Hadis Seyahatlerinin Günümüz Öğrenci Değişim Programları Çerçevesinde Yeniden İnşasının Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Motivasyon Değeri", 177.

56 <http://uio.akdeniz.edu.tr/erasmus-programi/Erasmus+Nedir?> (erişim tarihi: 04.01.2022)

Değişim programında yer almak isteyen öğrenciler 1-2 yarıyıl eğitim için; öğretim elemanları ise 1-12 hafta süreyle dünyadaki yükseköğretim kurumlarında ders vermek üzere programdan yararlanabilirler. Dünyanın bütün farklı bölgelerinden öğrenciler ve öğretim elemanları da ülkemizdeki yükseköğretim programlarına bu çerçevede gelebilirler.⁵⁷

4.3. Fârâbî Öğrenci Değişim Programı

Fârâbî Değişim Programı üniversite ve yüksek teknoloji enstitüleri bünyesinde ön lisans, lisans ve lisansüstü düzeyde eğitim öğretim yapan yükseköğretim kurumları arasında öğrenci ve öğretim üyesi değişim programıdır.⁵⁸

Fârâbî Değişim Protokolü imzalamış üniversitelerin öğrenci değişimini mümkün kılan, YÖK'ün 2009 yılında başlattığı yurt içi değişim hareketliliğidir. Program, öğrencilerin bir ya da iki yarıyıl devam eden kendi kurumlarının dışında bir yükseköğretim kurumunda eğitim ve öğretim etkinliklerine devam etmelerini hedeflemektedir. Fârâbî Değişim Programına seçilen öğrencilere YÖK tarafından yalnız güz döneminde karşılıksız burs verilmektedir.⁵⁹

4.4. Sokrates Öğrenci Değişim Programı

Program, her yaş ve seviyedeki eğitimi kapsar. Eğitime Avrupa boyutunu sağlamayı, katılan ülkeler arasındaki işbirliğini artırıp eğitimin kalitesini arttırmayı hedefler.⁶⁰

4.5. Comenius öğrenci değişim programı

Sokrates programının ikinci alt bölümü olan Comenius okul öncesi, ilk ve orta öğretimde Avrupa boyutunu ve işbirliğini desteklemek maksadıyla düzenlenmiştir. Program bunu başarmak amacıyla şu faaliyetlere destek verir: Okul birliktelikleri çerçevesinde Avrupa eğitim projeleri, kültürlerarası eğitim etkinlikleri, öğretmen ve eğitici kadrosunun yurt dışında hizmet içi eğitimi.⁶¹

5. Rihle ile Günümüz Öğrenci Değişim Programlarının karşılaştırılması:

Rihle ilk bakışta hadis için yapılan yolculuklarla özdeşleşmiş bir kavram olsa da, tarihi süreç içerisinde farklı milletlerden olup erken dönemde İslam

57 <https://Mevlana.yok.gov.tr/temel-bilgiler> (erişim tarihi: 04.01.2022)

58 [https://Fârâbî.yok.gov.tr/Fârâbî-degisim-programi](https://Farabi.yok.gov.tr/Farabi-degisim-programi) (erişim tarihi: 04.01.2022)

59 <http://uio.akdeniz.edu.tr/erasmus-programi/> (erişim tarihi: 04.01.2022)

60 Tayyip Duman, "Avrupa Birliği Eğitim Programları Sokrates Programı", Milli Eğitim Dergisi, Sayı: 149, Ocak-Şubat-Mart 2001,(a), Erişim: 04.01.2022, www.meb.gov.tr/index1024.htm

61 Tayyip Duman, Avrupa Birliği Eğitim Programları "Sokrates Programı", 149.

İlimleri ve Arapça dil eğitimi için Arapçanın konuşulduğu ülkelere giden öğrencilerin gerçekleştirdiği ilim yolculukları olarak literatürde yer almıştır. Sonraki dönemlerde ise sınırlandırma olmaksızın farklı ilim dallarında rihle yapıldığı görülmektedir. Farklı coğrafyaları sosyo-kültürel bağlamda tanımanın yanında rihlelerin ve Öğrenci Değişim Programlarının ilim dünyasına önemli katkılarından birisi de öğrencinin dil bilgisini geliştirmesidir. Bunun yanında farklı kültürel ortamlarla karşılaşmak ve etkileşimde bulunarak kültürel farklılık ve zenginliklerle buluşmak da önemli bir kazanım olarak değerlendirilmektedir. İçeriği ve zamanın ihtiyaçları noktasında ele alındığında rihle günümüz Öğrenci Değişim Programları gibi değerlendirilebilir.

Rihle ve Günümüz Öğrenci Değişim Programlarının benzeştikleri / ayrıştıktıkları noktalar şöyle özetlenebilir:

1. Endülüs ilim seyahatlerinin başladığı ilk yıllarda amaç daha çok dil ve dinî ilimleri öğrenmek olarak belirtilebilir. Bu durum ilim yolculuklarının genel olarak İslâm coğrafyasıyla ve İslâmî ilimlerle sınırlı kalmasına neden olmuştur. İlerleyen dönemlerde ise ilim dallarının çeşitliliği yanında seyahat edilen ülkeler de çoğalmıştır. Örnek olarak Endülüs'te hem bir hekim hem de filozof olan Mûsâ bin Meymûn'un (1135-1204) özellikle Akdeniz'i çevreleyen şehirlere ilim yolculuklarına çıkması gösterilebilir.⁶²

Öğrenci Değişim Programları ise üniversite ders müfredatı / içerikleri kapsamında düzenlenmektedir. Günümüz Öğrenci Değişim Programlarının süre ve içeriğinin çerçevesini öğrencinin okuduğu ve öğrenciyi kabul eden üniversite / fakülte programları çizmektedir.

2. Ders çeşitliliği bağlamında Öğrenci Değişim Programları ve Endülüs rihleleri arasında benzerlikten bahsedilebilir. Öğrenci Değişim Programlarındaki uygulama daha spesifik olmasına rağmen Endülüs rihlelerinde daha geneldir. Bu durum avantaj ya da dezavantaj olarak ele alınmamakta, bilakis uygulamanın zaman ve ihtiyaçlar çerçevesinde şekillendiği düşünülmektedir.

3. Gerek seyahat, gerek ikamet süresi, gerekse sarf edilen emek noktasında Endülüs ilim yolcularının, Öğrenci Değişim Programlarına katılanlarla kıyaslandığında daha uzun mesafelere yolculuk ettikleri, daha uzun süre kaldıkları ve daha fazla emek harcadıkları görülmektedir. Bu husus günümüzün ekonomik şartları, yolculuk imkânları, bilgiye ulaşmada elde edilen kolaylıklar ve sonuç noktasında ele alındığında ayrışma ya da benzerlikten ziyade durum tespiti olarak değerlendirilmektedir.

62 Ghazal, *Medicine, Merchants, And Materia Medica: The Connected World Of The Medieval Islamic Mediterranean, Master of Arts in History*, 41.

4. İki uygulama da farklı coğrafyaları, toplulukları ve kültürleri tanıma, bilgi ve tecrübe aktarımı konusunda önemli rol oynamıştır.

6. Uygulama itibariyle günümüz değişim programları ihtiyaç odaklı ve bilimsel düzey bağlamında değerlendirildiği zaman daha sistematik bir şekilde ve resmi kurumlar ve sivil toplum kuruluşları aracılığı ile yapılmasına rağmen rihle faaliyetleri daha çok kişisel gayretlerle gerçekleşmektedir.⁶³

7. Her iki uygulamada sadece öğrencilerin ülke dışına gitmeleri söz konusu olmayıp, farklı ülkelerden de öğrenciler Endülüs'e ve Türkiye'ye gelmektedirler. Günümüz Öğrenci Değişim Programlarında olmayan bir uygulama ise Endülüs'e farklı coğrafyalardan hocaların da ilim tahsili için gelmeleridir.

8. Günümüz Öğrenci Değişim Programlarında zaman ve mekân (ülke) sınırlandırması olmasına karşın Endülüs İlim Yolculuklarında özellikle zaman sınırlaması yoktur. Çok uzun süreleri kapsayan yolculuklar mevcuttur. Mekan olarak da süreç, bir ülkede olabildiği gibi, birden fazla ülkeyi kapsayabilmektedir.

9. Öğrenci Değişim Programlarında lise ve üniversite gençliğinin farklı ülkelerde belli bir süreçte eğitimi amaçlandığı için programlarda sadece öğrenciler yer alabilirlerken, Endülüs rihlelerinde öğrenciler hocaları ile birlikte ilim yolculuğuna çıkabilmektedirler.

10. Endülüs'ten öğrencilerin eğitim amacıyla gittikleri ülke veya bölgelerden hocalar da Endülüs'e rihle yapmışlardır. Bu durum Öğrenci Değişim Programlarında görülmemektedir. Tanıma ve uygulamalarla ilgili görüş alış-verişi amaçlı seyahatler yapılmakta, ancak bunları rihle olarak kabul etmek mümkün görülmemektedir.

11. Endülüs'te genellikle rihlelere eş dost, akraba ile birlikte gidilirdi. Öğrenci Değişim Programlarında bu söz konusu değildir.

Sonuç

İber yarımadasında yaklaşık sekiz asır var olan, çağdaşlarına göre oldukça farklı ve verimli eğitim ve öğretim uygulamaları sonucunda ortaya çıkan kazanımlarını hem kendi topraklarında değerlendiren hem de İslâm Ülkelerine ve Batı'ya aktaran Endülüs Emevî Devleti eğitim tarihi sürecinde önemli bir yer tutmaktadır. Eğitim ve öğretim plânlama ve uygulamalarının iç siyasi çekişmeler ve dışarıdan kaynaklanan problemler sebebiyle kesintiye uğramaması da dikkate alınacak hususlardandır. Endülüs eğitim ve öğretim

63. Aba, "Kadim Bir Gelenek Olan RİHLEnin /Hadis Seyahatlerinin Günümüz Öğrenci Değişim Programları Çerçevesinde Yeniden İnşasının Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Motivasyon Değeri", 185.

uygulamaları sürekli bir ivme ile hem yaşanan coğrafyada hem de İslâm ülkeleri arasında örnek olmuştur. Dolayısıyla Abbas İbn Firnas, Ebu'l Kasım el-Zehrâvî, İbn Hazm, Mecrîtî, İbn Bâcce, Abdullah bin Ahmed el-Baytar, İbn Rüşd, İbn Cübeyr, İbn Tufeyl, İbn Meserre, Kurtubî, Muhyiddin İbnu'l-Arabî, Mûsâ bin Meymûn, Zerkâlî ve Şatıbî gibi farklı alanlarda dünya çapında tanınmış ilim adamlarının yetiştiği bu ülke ve eğitim sisteminin bilinmesi ve uygulamalarına vâkıf olunmasının günümüze ciddi rehberlik edeceği düşünülmektedir.

Endülüs eğitim ve öğretim basamaklarının üçüncüsüne karşılık gelen üniversite eğitimindeki Endülüs İlim Yolculuklarının, genelde günümüz Öğrenci Değişim Programlarından özelde ise Erasmus Öğrenci Değişim Programından (2007) asırlar önce uygulamaya konulmuş olması da önemlidir. İki uygulamanın farklılıkları ve benzerlikleri vardır; ancak ihtiyaç odaklı eğitim anlayışının öne çıktığı günümüzde Endülüs'teki ilim yolculuklarının eğitim hayatına ne denli önemli katkı sağladığı değerlendirilebilir.

Her iki uygulama da birlikte ele alınarak özellikle Endülüs tecrübesinin günümüz Öğrenci Değişim Programlarına yapabileceği katkılar tartışılabilir. Özellikle değişim programları çerçevesinde Erasmus ve benzeri eğitim programları ile tarihî tecrübe ve kazanım bağlamında Endülüs'ten ve Endülüs'e yapılan ilim yolculuklarının birlikte değerlendirilerek, yolculuğa çıkan öğrencilere ilim öğrenmenin maddî olduğu kadar özellikle manevî bakımdan da önemli ve değerli olduğu duygusu hissettirilerek katkı sağlanabilir, motivasyon kazandırılabilir.

Alana katkı sağlamak bağlamında Din Eğitimi kitaplarının İslâm Eğitim Tarihi bölümünde çok fazla değinilmeyen Endülüs Eğitim Tarihi'nin özellikle liselerde ders olarak okutulması, fakültelerin ders içeriklerinde ve enstitülerin lisansüstü çalışmalarında yer almasının önemli olduğu değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Aba, Veli. "Kadim Bir Gelenek Olan Rihlenin/Hadis Seyahatlerinin Günümüz Öğrenci Değişim Programları Çerçevesinde Yeniden İnşasının Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Motivasyon Değeri", *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu*, ed. Mehmet Bahçekapılı vd. 175-191. Balıkesir: Balıkesir Belediyesi, 2016.
- Ahmed Dayf. *Belâgatü'l-Arab fi'l-Endeliüs*. Tunus: Dâru'l-Me'ârif, 1998.
- Ávila, María Luisa. "The Search for Knowledge Andalusian Scholars and Their Travels to the Islamic" *Arab-Islamic Medieval Culture* 23 (2002), 125-139.
- Bakkal, Ali. "Harran Tıp Okulu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/34 (2015), 7-21.
- Benaboud, M' Hammad. "Socio-Political Role of Andalusian Ulama During 5th/11th Century", *Islamic Studies*, 23/2 (Summer 1984), 103-141.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefiler Örneği". IV. *Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. (ed). *Histoire des Musulmans d'Espagne*. V. Michigan: University of Michigan Library, 2009.
- Duman, Tayyip. "Avrupa Birliği Eğitim Programları-Sokrates Programı". *Millî Eğitim Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Ergüven, Şahabettin. "Anahatlarıyla XI. Yüzyılda Endülüs'te Sosyal Hayat", *İSTEM*, 14 (2009), 145-153.
- Erkol, Ahmet. *Batı Aydınlanmasında İslâm'ın İzleri (Endülüs-İbni Rüşd Örneği)*. İstanbul: Divan Kitap, 2019.
- Ghazal Mohammad Amer. *Medicine, Merchants, And Materia Medica: The Connected World Of The Medieval Islamicate Mediterranean, Master of Arts in History*. Long Beach: California State University, 2012.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Rihle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/106-108. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Hourani, George. "Endülüs'te Aklî Bilimlerin Gelişimi". çev. Mehmet Özdemir. *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 199-211.
<http://uio.akdeniz.edu.tr/erasmus-programi/> (erişim tarihi: 04.01.2022)
<https://Fârâbî.yok.gov.tr/Fârâbî-degisim-programi> (erişim tarihi: 04.01.2022)
<https://Mevlâna.yok.gov.tr/temel-bilgiler> (erişim tarihi: 04.01.2022)
- İbn Hazm. *Cemheret-ü Ensâbi'l-Arab*. Nşr. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1962.
- İbn Manzur Ebu'l-Fadl Cemâluddîn İbn Manzur Ensari. *Lisânu'l-Arab XI*. Beyrut: Daru's- Sadır, 1414.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Endülüs Menşeli Bazı İlim Adamlarının Osmanlı Bilimine Katkıları". V. *Arap Bilim Tarihi Sempozyumu*. 555-605. Granada/İspanya, 1992.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 1995.
- Mü'nis, Hüseyin. *Fecrü'l-Endeliüs*. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 2002.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları III (İlim ve Kültür Tarihi)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/225-231. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

- Özdemir, Mehmet. *Endülüis Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Rozi, Abdulghafour Ismail. *The Social Role of Scholars (Ulema) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Dictionaries (Trajim)*. Boston: Boston University Graduate School, Doctoral Thesis, 1983.
- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- Şanal, Enes. "Endülüs Gayrimüslimlerinin Siyasi ve Sosyokültürel Faaliyetleri". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*. 2/2 (Aralık 2019), 196-213.
- Üveys, Abdülhâlim Üveys. *İbn Hazm el-Endelusî ve Cuhûduhu Fi'l-Bahsi't-Târîhî Ve'l-Hadârî*. Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, ts.
- Yiğit, İsmail. "Mevâlî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

“KABİR” İLE İLGİLİ İFADELERİN YAKIN ANLAMLILIK VE NÜANS AÇISINDAN
TAHLİLİ

ANALYSIS OF EXPRESSIONS RELATED TO “GRAVE” IN TERMS OF NEAR
SIGNIFICANCE AND NUANCE

Yahya YAŞAR

Dr. Öğr. Üyesi; Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri
/ Tefsir; ORCID ID: 0000-0001-8521-1541; e-mail: yahyayasar@nevsehir.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 2 Aralık 2022 / 2 December 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 2 Ocak 2023 / 2 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2023/ Spring 2023

Cilt / Volume: 18, Sayı / Issue: 1

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

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.



Öz

Kur'an'da yakın anlamlı kelimeler vardır. Bu durum Kur'an'da beyan güzelliği, anlam derinliği ve muhteva zenginliği meydana getirmektedir. Eş veya yakın anlamlı gibi duran pek çok kelime, birbirlerinin yerine kullanılamayacak derecede önemli anlam farklılığına sahiptir. Yakın anlamlı gibi duran herhangi bir kelime, kavram veya terkihi birbirinin yerine kullanmak, mâna bakımından bir kusur oluşturduğu gibi verilmek istenen mesajın tam olarak yansıtılmamasına neden olur. Bu çalışmada ölüm sonrası hayatın belirli basamaklarını anlatan ve ilk bakışta birbirinin eş anlamlısı gibi algılanan *kabir*, *ecdâs* ve *merkad* kelimeleri ele alınmıştır. Öncelikle ilgili sözcüklerin semantik tahlili yapılmış, Kur'an bütünlüğü içerisinde tüm kullanımları ayrı ayrı incelenmiş, buldukları siyak itibariyle kelimelere yüklenen anlamlar tespit edilmiştir. Buna göre Kur'an'da kabir kelimesi, temel anlamda insana verilen değer bir sonucu olarak dünya hayatında defnedildiği mekânı, daha geniş çerçevede ise hareketsizlik, sakinlik ve tepkisizliği ifade etmektedir. *Ecdâs* ve *merkad* kelimeleri ise kıyametin son aşaması olan dirilişin bir parçası olarak zikredilmiştir. Bu aşamada insanların defnedildiği kabirler yerle bir edilmiş olacağından bu kelimeler ile insanların ölümlerinden sonra defnedildiği kabirlerin kastedilmediği açıktır. *Merkad*, sûrun birinci ve ikinci üfleme arasındaki yer veya duruma denk geldiği söylenebilir. *Ecdâs*, Kur'an'da üç yerde, mahşere yönelişin temel niteliklerinden olan hızlılık ve hareketliliği ifade etmek için kullanılmıştır. Söz konusu âyetler dikkate alındığında *ecdâs* kelimesiyle insanın dünyada defnedildiği kabir değil kıyametin kopması sonrası yeniden inşa edilecek yeryüzünde insanların diriltileceği ve hızlıca mahşere sevk edileceği yerin kastedildiği görülür. Ele aldığımız ayetler, "Mâna bakımında müteşâbih âyetler" grubuna girmektedir, dolayısıyla bu âyetlerle ilgili olarak nihâi anlama ulaşmanın, beşerin tâkatini aşan bir konu olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Kabir, Ecdâs, Merkad, Nüans

Abstract

There are words with close meanings in the Qur'an. This situation creates the beauty of expression, depth of meaning and richness of content in the Qur'an. Many words that seem to have synonyms or close meanings have such a difference in meaning that they cannot be used interchangeably. Using any preposition, word, concept or combination that seems to have close meanings interchangeably creates a defect in meaning and causes the message to be conveyed not to be fully reflected. Therefore, each word chosen in the Qur'an fully corresponds to the meaning. One of them is the words related to the grave. The words *kabir*, *ecdâs* and *merkad* are used closely in the Qur'an. In this study, the semantic analysis of the words in question was made, analyzed within the framework of the integrity of the Qur'an, and the meaning differences were tried to be determined by considering the siyak and sibâk. In the Qur'an, the word grave basically refers to the place where she is buried in the life of the world as a result of the value given to human beings, and in a broader framework, it expresses inactivity, calmness and unresponsiveness. The words *ecdâs* and *merkad* are mentioned as a part of the resurrection, which is the last stage of the apocalypse. Since the graves where people were buried at this stage will be destroyed, it is clear that these words do not mean the graves where people are buried after their death. It can be said that "merkad" corresponds to the place or situation between the first and second blowing of the sûr. The word "Ecdâs" is mentioned in three places in the Qur'an, together with speed and mobility, which are one of the main features of the approach to the apocalypse. When the aforementioned verses are taken into account, the word 'ecdâs' does not mean the grave where a person is buried in the world, but the place where people will be resurrected and quickly sent to the apocalypse on the earth that will be rebuilt after the apocalypse. The verses we have discussed are included in the scope of "muteshabih" verses in terms of meaning, so it should not be overlooked that reaching the final meaning in relation to these verses is a matter that is beyond the human strength.

Keywords: Quran, Tafsir, Grave, Marqad, Nuance

Giriş

Kur’ân Arapça bir metindir.¹ “Arap diliyle indirilmiş olup, üstün bir belâgat ve fesahata, sağlam, etkileyici ve dinamik bir anlatım tarzına sahiptir. Bütün Arap edebiyatçılarını, şairlerini ve belâgatçılarını, hatta bütün insanları ve cinleri icâzıyla aciz bırakmış, Allah tarafından mucize olarak nazil olmuş bir kitaptır.”² Bu kitabın içerdiği kelimelerin her biri yerli yerine oturmakta, eşanlamlı dahi olsa yerine başka bir kelime kullanıldığında belâgat yönü eksilmekte, anlamı da kısmen veya tamamen bozulmaktadır. Lafzında fesahat, mânasında derinlik ve kapsayıcılık, nazmında ise eşsiz bir güzellik vardır. Ele alınan konular, muhatabın kalbinde yüksek bir tesir bırakacak bir coşkunlukla nakledilir. Seçilen lafızlar mânaları tam olarak ifade eder. Bu fesahat ve belâgatte aynı zamanda bir duruluk ve arılık vardır. Yirmi üç yılda peyderpey inmesine rağmen harf, kelime ve âyet gruplarının dizilişindeki insicam hemen fark edilir. Kur’ân’ın bu özelliği, Tefsir Usûlünde “Belâgat bakımından erişilmesi imkânsız” mânasını ifade eden icâzu’l-Kur’ân şeklinde kavramsal bir çerçeveye oturtulmuştur.³ Her ne kadar bu kavram Kur’ân’da geçmese de ilahî kelamın beşer sözü olmadığı,⁴ insanların bir benzerini getirmekten aciz kaldığı⁵ sürekli vurgulanmıştır.

Kur’ân’ın mûciz olması, onun şifreli veya kapalı olması anlamına gelmemektedir. Bu kitabın lafızları, konuları, üslûbu ve dili apaçıktır.⁶ Muradını ve maksadını gereğine göre ve dilediği gibi anlatır.⁷ Anlaşılacak ve hayata hâkim kılınmak için nazil olmuştur. Bu durum lafızların içerdikleri anlamların hemen tüketilebileceği anlamına gelmemektedir. Beyan güzelliği, anlam derinliği ve muhteva zenginliği bakımından eşsizdir. Her bir terkip, kavram, kelime ve edat yerli yerinde kullanılmıştır. Eş veya yakın anlamlı gibi duran pek çok kelimenin, nüanslara sahip olduğu hatta birbirlerinin yerine kullanılmayacak derecede bir anlam farklılığına sahip olduğu semantik bir gerçektir.

1 ez-Zuhruf 43/3.

2 Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Azim Yay., 2020), 5/31.

3 Fazl Hasan Abbas, *İcâzî’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Amman: Menşurâtü Cami’âtil-Kudsî’l-Meftûhâti, 1997), 7-9.

4 el-En’âm 6/114; el-Hicr 15/16-18; en-Nahl 16/ 103; el-Enbiyâ 21/5; Furkân 25/4-6; eş-Şuarâ 26/192, 210; eş-Şûrâ 42/52; el-Müddessir 74/24-25; et-Tekvîr 81/19, 25; el-Hâkka 69/40-43.

5 el-Bakara 2/23-24; Yûnus 10/38; Hûd 11/13-14; el-İsrâ 17/88; el-Kasas 28/49; et-Tûr 52/33-34.

6 ez-Zuhruf 43/2.

7 Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/31.

Her dilde olduğu gibi Kur'ân'da da birçok yakın anlamlı kelime bulunmaktadır. Müterâdif veya mütekârib olarak isimlendirilen bu kelime veya ibarelerin aralarındaki farkların tespiti, Kur'ân'ın anlaşılması açısından son derece önemlidir. Bunun için lafızların ve terkiplerin içerdikleri incelikleri yakalamak gerekir. Kelimelerin cümle içerisinde ifade ettiği asıl anlamı, en azından anlam çerçevesini siyak ve sibâkı gözeterek tespit etmek, bu incelikleri yakalamak için son derece önemlidir. Sözün sevk edilmesindeki gaye ve maksat dikkate alınmadan yapılacak analizler isabetli olmayacaktır. Dolayısıyla herhangi bir âyet tefsir edilirken önce kelimelerin cüzleri olan kelimelerin lügat, sarf ve iştikak açısından tahkik edilmesi, sonra da bunların terkinin bütünlüğü içinde ele alınması, bunu yaparken de nahiv, meâni, beyan, bedî', istinbat ve delalet yönlerini ihmal etmeden sonuca gidilmesi gerekmektedir.⁸

Çalışmamızda ölüm sonrası hayat ile ilgili kullanılan ifadelerin semantik tahlilleri yapılacak, bu ifadelerin içerdikleri anlam farklılıkları, her bir ifadenin sahip olduğu anlam zenginliği tespit edilmeye gayret edilecektir. Bu bağlamda öncelikle kabir kelimesinin, sonrasında ecdâs ve merkad kelimelerinin semantik çözümlemesi yapılacak, nüans bakımından bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Ele alınacak bu kavramlar, "Mâna bakımında müteşâbih âyetler" kapsamına girmektedir.⁹ Gaybî konular muhkem âyetlerle anlatılamaz, zira insanın muttali olmadığı derunî bir alandan bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu âyetlerle ilgili olarak nihâi anlama ulaşmak, beşerin tâkatini aşan bir konudur.¹⁰ Kabir ve sonraki hayat ile ilgili durumlar Kur'ân'da, kısmen kapalı bir üslupla nakledilmektedir. Kıyametin kopması ve âhîret ahvâli gibi gaybî konularda belli bir idrak seviyesine ulaşılsa dahi bu meseleyi tam anlamıyla kavramak mümkün değildir. Beşerî bilginin ulaşabileceği bir sınır vardır. Böyle olması anlama çabasını ortadan kaldıran bir durum değildir. Ancak bir yerden sonra "Biz ona olduğu gibi inandık, hepsi Rabbimiz katındandır."¹¹ denilmesi gerekmektedir. Müteşâbih bu yönüyle, aklın gaybî konulara teslim olması ve boyun eğmesidir.¹² Dolayısıyla bu çalışma bağlamında varılacak sonuçları, nihâi anlam olarak değerlendirmemek gerekir. Ancak gerek etimolojik çözümlemelerin gerekse kavramsal analizlerin *kabir* ile ilgili tabirlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak nitelikte olacağı muhakkaktır.

8 Celaluddin Abdurrahman es-Suyutî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru ibn Kesir, 1996), 2/1222.

9 Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: el-Mektebû'l-Asriyye, 2006), 2/48.

10 Bayram Çınar, "Bilâ Keyf" *Doktrini* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 77-80.

11 Âl-i İmrân 3/7.

12 Muhammed Abdulazîm Zerkanî, *Menahilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* ((Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2/297.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Kabir Kelimesinin Semantik Analizi

“Kabir” Arapçada “ölünün gömüldüğü yer” mânasına gelir.¹³ Çoğulu “kubûr”dur. Kabirlerin bulunduğu yere “makber”, “makbere” veya “makbûre” denir. Çoğulu “mekâbir”dir.¹⁴ Türkçede daha çok “ziyaret edilen yer” mânasına gelen “mezar” kavramı da *kabir* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.¹⁵ Aynı kelimenin türevlerinden olan “el-kabur”, derin çukur ve yer, “el-makber” ise mezarlık/kabristan anlamına gelmektedir.¹⁶ Mekânsal bir defnedilme söz konusu olmadığında “kabir” kelimesi belirsizlik ve gizlilik anlamını içerir.¹⁷ Bu anlamın esasında mekânsal defnedilme ile de bir çağrışımı vardır, zira toprağa defnedilen biri, gözlerden bedensel olarak da kaybolmuş olmakta, mahiyeti tam olarak bilinemeyen bir âleme geçiş yapmaktadır. Esasında ölen her bir kimse, üstüne toprak örtülmek suretiyle defnedilememektedir. Yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanan, yangında tamamen yanan, denizlerde boğulup balıklara yem olan, uçak kazalarında parçaları dahi bulunmayan kimseler, bilinen anlamıyla bir kabir sahibi olmamaktadır. Kabir kelimesinin içerdiği belirsizlik, görünmezlik ve gizlilik gibi anlamlar bu durumu da açıklar niteliktedir. Zira bu şekilde ölen insanlar artık görünmemekte ve onlar için bir gizlilik ve belirsizlik durumu oluşmaktadır.

Kabir ile irtibatlı ifadelerden ikisi de “lahd” ve “şakk” kelimeleridir. İslam kültüründe kabrin zemininde kibleye doğru ve kabir boyunca kazılan oyuk *lahd/lahit* olarak isimlendirilir.¹⁸ Ölü defnedildiğinde buraya konular, önüne tahta, kerpiç, kamyş ve hasır gibi şeyler konular ve toprak sonradan atılır. Bu durumda toprak doğrudan ölünün üzerine atılmamış ve ölüye hürmet edilmiş olur.¹⁹ Kabrin ortasının yarılarak kanal gibi kazılan çukur *şakk* olarak isimlendirilir. Bu çukura “darîh” de denilir.²⁰ Cesedin yerleşebileceği kadar bir yerdir. Mezar yerinin yumuşak veya kumlu olmasından dolayı lahit yap-

13 Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 651.

14 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414 h.), 5/68-69; Ebû Nasr İsmâil Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1987), 2/784; İsfahânî, *el-Müfredât*, 651.

15 Kürşat Demirci, “Kabir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/33-34 (İstanbul: DİB Yayınları, 2001), 24/33.

16 Mevlüt Sarı, *el-Mevârid, (Arapça-Türkçe Liigat)* (İstanbul: Bahar Yayınevi, 1982), 1192

17 Ebû Bekr İbn Düreyd Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdi el-Basri, *Cemheretu'l-luga*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1987), 1/324; Ebû'l-Hüseyn İbn Faris Ahmed b. Faris b. Zekeriyya el-Kazvini er-Razî, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/47.

18 Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Âyn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (yy.: Dâru ve Mektebetu'l-Hilal ts.), 3/182; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/526.

19 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 259.

20 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/526.

ma mümkün olamadığında şakk tercih edilir.²¹ Arapçada k-b-r kökünün fiil formatında (kabere) deyimsel kullanımları vardır. “حَفَرَ قَبْرَهُ بِيَدِهِ: eliyle kabrini kazdı” denildiğinde “تَسَبَّبَ فِي هَلَاكِ نَفْسِهِ: kendi helakine sebep oldu” anlaşılır. “رَجُلُهُ فِي الْقَبْرِ: bir ayağı kabirde” deyimini, kişinin yaşlılığına veya şiddetli bir hastalığa tutulmuş olmasına delalet eder.²²

Kur’ân-ı Kerîm’de kabir²³ ve mekâbir²⁴ kelimeleri birer defa, kubûr²⁵ ise beş defa geçmektedir. Fiil kalıbında (فَأَقْبِرُوهُ) Abese sûresinde bir defa kullanılmıştır.²⁶ Âyet, “مُتَّأَمِنَةً فَأَقْبِرُوهُ: Nihayet onun canını aldı ve kabre koydu.” şeklinde gelmiştir. Âyetin siyakında yeniden dirilmeyi inkâr eden putperestler, bir rivayete göre özellikle Ebû Leheb’in oğlu Utbe²⁷ “Kahrolası o insan!”²⁸ şeklinde yerilmektedir. Âyetin devamında insanın hiç yokken varlık alanına çıkarılması, seçeceği yolun kolaylaştırılması gibi nimetlerle donatıldığı zikredildikten sonra kabre konulması nimeti nazara verilmiştir. Elmalılı bu durumu “ölüsünün açıkta bırakılmayıp kabre gömülmesini de emretti. İnsan dirisini de, ölüsünü de saygıya değer kıldı ki, bu da bir nimettir.”²⁹ şeklinde yorumlar. Başka bir âyette “Biz, yeryüzünü dirilere ve ölülere toplanma yeri yapmadık mı?”³⁰ buyurularak insanın defnedilmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Kur’ân-ı Kerim’de defin işleminin insanoğluna Yüce Allah tarafından öğretildiği, Hâbil-Kâbil kıssası bağlamında anlatılır. Hz. Âdem’in oğlu Kâbil, öldürdüğü kardeşi Hâbil’i yeri eşeleyerek kargadan ilham alarak gömmüştür.³¹ Allah’ın ölen insanın kabre konulmasını emretmesi ve onu hayvanlara yem olmaktan kurtarması, insanın değerli bir varlık olduğunun ve kıyametin kopmasından sonra tekrar diriltileceğinin bir işareti sayılır.³² İnsanın toprak ve kabirle ilgisi, aynı şekilde yeniden dirilişin mekânı olması şu âyette vurgulu bir şekilde dile getirilir: “Sizi topraktan yarattık, yine oraya döndüreceğiz ve bir defa daha sizi oradan çıkaracağız.”³³

21 Kasım b. Abdullah b. Emir Ali el-Konyevi er-Rumî el-Hanefî, *Enisu'l-fukaha' fi tarifatil'elfaz el-mütedaveleti beyne'l-fukaha'* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1/43; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 415.

22 Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-Arabiyeti'l-muâsıra* (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 2008), 3/1765.

23 et-Tevbe 9/84.

24 et-Tekâsür 102/2.

25 el-Hac 22/7; Fâtır 35/22; el-Mümtehine 60/13; el-İnfîtâr 82/4; el-Âdiyât 100/9.

26 Abese 80/21.

27 Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr'u Mukâtil*, thk: Ahmed Ferîd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/452.

28 Abese 80/17.

29 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8/583.

30 el-Mürselât 77/26.

31 el-Mâide 5/30-31.

32 Süleyman Toprak, (Kelam) “Kabir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/37-38 (İstanbul: DİB Yayınları, 2010), 24/37.

33 Tâhâ 20/55.

“Kubûr” kelimesinin geçtiği Fâtır 35/22. âyette “*وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُورِ* ama sen kabirlerdekilere de işittirecek değilsin!” buyurularak bütün kanıtları görmezden gelen ve inatla inkârcılığını sürdürenler, kabirlerdekilere yani ölümlere benzetilmiştir.³⁴ Bu benzetmedeki maksat, inkârcıların Resûlullah’ın bildirdiklerine kulaklarını tamamen tıkamış olduklarını belirtmek olabileceği gibi, nasıl ki kabirdekileri harekete geçirmek mümkün değilse ne yapılırsa yapılsın onların izanını harekete geçirmenin de aynı şekilde mümkün olmadığını bildirmek olabilir.³⁵ Kubûr kelimesi Mümtehine 60/13. âyette benzer bir anlamda kullanılmıştır. Söz konusu âyette *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا* Ey iman edenler! Allah’ın kendilerine gazap ettiği bir topluluğu dost edinmeyin. Onlar, inkârcıların kabirlerdekilere ümit kestikleri gibi âhiretten ümit kesmişlerdir.” buyrulmaktadır. Âyette Hz. Peygamber’e inanmamakta direnen Yahudilerin, inkârcıların kabirlerdekilere ümit kestikleri gibi âhiretten ümit kestikleri anlatılmaktadır.³⁶ İnkârcıların kabirlerdekilere ümit kesmeleri, ölümlerin dirilmesinden ve hayat bulmalarından ümitsiz olmaları şeklinde yorumlanmıştır.³⁷ *Kubûr* kelimesinin bu âyetteki kullanımı, bir önceki âyette olduğu gibi hareketsizlik, sakinlik ve tepkisizliği ifade etmeye yönelik olduğu görülmektedir.

Kur’ân’da “kubûr” kelimesinin diğer bir kullanım amacı da kıyametin başlangıçtaki ahvalini anlatmaya yöneliktir. İnfitar 82/4. âyette, kıyametin kopması sırasında meydana gelecek hadiselerden birkaçı zikredildikten sonra “*وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ*” Kabirlerin altı üstüne getirildiğinde” ifadesi kullanılmıştır. Bu âyet genellikle o büyük altüst oluş esnasında kabirlerde toprak altında bulunan ceset parçalarının dışarı fırlatılacağı şeklinde yorumlanmıştır.³⁸ “Ba’sere” kelimesi dağıtmak, gizli bir şeyi eşelemek, ortaya çıkarmak, toprağı deşip altını üstüne getirmek, içini dışına getirmek ve çevirmek anlamlarına gelmektedir.³⁹ Zemahşerî, *ba’sere* kelimesinin “çıkarmak, diriltmek” anlamına gelen

34 Ebû Muhammed Abdülhakk İbn Atıyye el-Endelûsi, *el-Muharrer’ul-veciz* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 4/436.

35 Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, (*Mefâtilü’l-gayb*) (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1981), 26/18; Heyet (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş,) *Kur’ân Yolu* (Ankara: DİB Yay., 2017), 4/462.

36 Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 29/310.

37 İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 22/602; Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Maverdî, *en-Nüket ve’l-üyyûn* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 5/526; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzil* (Riyâd: Mektebetü’l-‘Ubeykan, 1998), 6/101; Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekîr Kurtûbî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuhsîn et-Turkî (Beirut: Müessesetu’r-Risâle, 2006), 20/431; Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzil* (Beirut: Dâru’l-Kelîmi’t-Tayyib, 1998), 3/473.

38 Heyet, *Kur’ân Yolu*, 5/569.

39 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa* (Beirut: Dâr-u İhyai’t-Turâsi’l-Arabi, 2001), 3/231; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/593; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4/72.

“ba’s” ile “eşelemek” anlamına gelen “bahs” kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuş bir sözcük olduğunu söyler.⁴⁰ Buna göre âyetin anlamı “öldükten sonra dirilme vuku bulup kabrin içindekiler dışarı çıkarıldığı vakit” şeklindedir.⁴¹ Ancak âyetin siyakına baktığımızda bu görüşün sorunlu olduğu söylenebilir, zira öncesinde gelen âyetlerde kıyametin ilk aşaması anlatılmaktadır. Râzî bu âyet grubunu şöyle tefsir eder: “Bu âyetlerde bütün kâinatın tahrip edileceği, dünyanın yok olacağı ve mükellefiyet zamanının artık o zaman sona ereceği anlatılmaktadır. Gök, çatı; yeryüzü de bir bina (yapı) gibidir. Binâenaleyh bir binayı yıkmak isteyen kimse, önce onun çatısını-tavanını yıkmakla işe başlar. Göğün, yani tavanın yıkılması neticesinde, oradaki kandiller, yani yıldızlar dökülüp saçılır... Daha sonra Hak Teâlâ, gökyüzünü ve yıldızları harap edişinden sonra yeryüzünde bulunan her şeyi harap edecektir... İşin sonunda da, bir bina mesabesinde olan yeryüzünü tahrip edecektir. Bu da, *Kabirler alt-üst edildiği zaman...* âyetinden anlaşılan husustur ki bu ifade aynı zamanda yeryüzünün içinin dışı, dışının içe döndürüleceğine bir işarettir.”⁴² Diğer bir ifade ile diriliş ve kabirden çıkış, sonraki aşamada meydana geleceğinden ba’sere kelimesine “alt-üst olma” anlamının verilmesi daha isabetli gözükmektedir.

“Kubûr” kelimesinin benzer bir kullanımı Adiyat 100/9. âyette إِذَا يَعْلَمُ إِذَا قَالَ: *أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا قَالَ: “Acaba o bilmiyor mu ki, kabirlerde bulunanların dışarı fırlatıldığı...”* şeklinde gelmiştir. Bu âyette yine *kubûr* kelimesi ile beraber *ba’sere* kelimesi kullanılmıştır. Bu kelimeye müfessirler, toprağı deşip dağıtmanın, içini dışına çevirmenin zorunlu bir neticesi olan “çıkarılmak/fırlatılmak” anlamı vermişlerdir.⁴³ Benzer bir anlamı Zilzal 99/2. âyette وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا: *Yer, içindekileri dışarıya çıkarıp attığı zaman.*” ifade kalıbıyla görmekteyiz. “Bu’sire” kelimesinin mukabili bu âyette “çıkarma” anlamına gelen “ahrece” ifadesi gelmiştir. Âyetin siyakına baktığımızda yerin yaman bir sarsıntı ile sarsıldığından bahsedilmektedir. Zilzal sûresinde “إِذَا” edatının ikinci âyette tekrar edilmemesi olması, yerin, içindekileri dışarıya çıkarıp atmasının, ilk üflemeyle meydana gelecek sarsıntı ile bağlantılı olduğuna delalet etmektedir.⁴⁴ Kur’ân’da yerin sarsılması daha ziyade dağların sarsılıp kum yığını haline gelmesi,⁴⁵ dağılıp

40 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/329.

41 Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/50.

42 Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 31/78.

43 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/590; Ebû İshak es-Sa’lebi, *el-Keşf ve’l-beyan* (Beyrut: Dâr-u İhyâ’i’t-Turâsi’l-Arabi, 2002), 10/273; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud el-Bağavi, *Mealimü’t-tenzil* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 8/509; Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 32/58; Kurtûbî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 22/441; Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-âzîm* (Riyad: Dâr-u Tayyibe, 1999), 8/467; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu’l-kadir* (Mısır: Dâru’l-Vefa, ts.), 5/650; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/402.

44 Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/402.

45 el-Müzzemmil 73/14.

toz duman haline gelmesi, dağılıp etrafa serpilmesi⁴⁶ ile beraber zikredilir. Bu hadiselerin, yıkım getirecek ilk üfleminin bir sonucu olduğu görülmektedir zira Naziat 79/6. ve 7. âyette "O gün sarsılan şiddetle sarsılır, onu ikinci sarsıntı izler." buyurulmaktadır. 6. âyette sûra birinci üflemede, 7. âyette ise ikinci üflemede meydana gelecek sarsıntıdan bahsedilmektedir. Sûra ilk defa üflendiğinde kıyamet kopar, kâinat sarsılır, toz duman olur, yer dümdüz yapılır, içinde olanlar dışarı atılıp tamamen boşaltılır;⁴⁷ ikinci defa üflendiğinde ise yeniden dirilme olayı gerçekleşir ki bu diriliş yine aynı sûrenin 13. ve 14. âyetinde "Ancak O (diriliş işareti) tek bir sesleniştir. Bakarsın uyanmışlar hepsi meydandadır." şeklinde tasvir edilir. Tüm bu bilgiler göstermektedir ki yıkım nefhası olan ilk üflemede ölümlerin çıkarılması, canlı olarak değil, ölü olarak fırlatılması şeklinde olacaktır.⁴⁸ "مَا فِي الْقُبُورِ": kabirlerde bulunanlar" ifadesinde geçen "مَا" edatının Arapçada cansız ve akılsız varlıklar için kullanılıyor olması bu görüşü destekler niteliktedir.⁴⁹

"Kabir" kelimesi, ölümlerle mahşerdeki diriliş arasında insanların yaşayacağı berzah hayatını da ifade eder. İslâm inancına göre ölen kişi, nerede ve hangi durumda bulunursa bulunsun yani ister toprağa gömülmüş isterse yakılmış veya denize bırakılmış olsun berzah âlemi safhasından geçer.⁵⁰ "Berszah" kelimesi sözlükte "iki şey arasındaki engel veya aralık" anlamına gelmektedir⁵¹ ve Kur'ân'da bu anlamıyla iki yerde kullanılmıştır.⁵² İstlahi anlamının ifade edildiği bir âyette "Nihayet onlardan birine ölüm gelince, "Rabbim! Beni dünyaya geri gönderiniz ki, terk ettiğim dünyada salih bir amel yapayım" der. Hayır! Bu, sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır."⁵³ buyurularak berzah kelimesi ile insanların ölümlerinden yeniden diriltilmelerine kadar sürecek olan ara dönem hatırlatılmıştır. Berszah, bu ayette de vurgulandığı gibi insanın dünya hayatına geri dönüşünü engelleyen ölüm olayı ve sonrasını ifade etmektedir.⁵⁴

46 el-Vâkı'a 56/4-6.

47 el-İnşikâk 84/3-4.

48 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/402.

49 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebir*, 32/58; Muhammed el-İmadî Ebûsûûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm* (Riyad: Mektebetü'r-Riyad, ty), 5/567; Ebû'l-Fadl Şihabu'd-Din es-Seyyid Mahmud Alûsî, *Ri-hu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Turâsî'l-Arabî, t.y.), 30/219.

50 Toprak, "Kabir", 24/37.

51 İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğâ*, 2/1116; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğâ*, 7/270; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/419;

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/8.

52 el-Furkân 25/53; er-Rahmân 55/19-20.

53 el-Mü'minûn 23/99-100.

54 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 23/122.

1.2. "Cedes" Kelimesinin Semantik Analizi

"جَدَتْ" kelimesi Arapçada kabir anlamında kullanılmıştır.⁵⁵ Sözlük anlamına dair bilgiler son derece azdır. "الجدثة/el-cesedetü" ibaresi, hayvan tırnağının veya insan terliğinin yere sürtünmesi ile oluşan sesi/patırtıyı ifade etmektedir. Etin çiğnenmesi esnasında ortaya çıkan ses için de bu kelime kullanılmaktadır.⁵⁶ Sözlüklerde "Cedes" kelimesinin aslının "جَدَف" olduğu ve Arap dilinde ث ve ف harfleri birbirlerinin yerine kullanılabilirdiği belirtilir.⁵⁷ Bu kelimesinin çoğulu "أجداف", Arap dilinde kullanılmadığı için "cedes" kelimesinin çoğulu olan "ecdâs" kelimesi kullanılır.⁵⁸ "جَدَتْ" kelimesinin çoğulunun "أجدت" olduğuna dair görüşler de vardır.⁵⁹ "جَدَف" kelimesi, hızlı yürümek, üstü kapalı olmayan içecek kabı, etin çiğnenmesi ve parçalanması, gürültü/patırtı yapmak, nankörlük etmek, bir şeyi kesmek ve kürek gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.⁶⁰

Kur'ân'da "cedes" kelimesi müfred/tekil olarak kullanılmamıştır. Çoğul hali olan "ecdâs", üç âyette geçmiştir.⁶¹ Yasin 36/51. âyette "وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ" şeklinde geçer. Âyet, sûra üflenip insanların yeniden canlanmasını ve hızla mahşer yerine doğru akışını ifade etmektedir. Burada sûra son üfürülme olan "nefhat'ul-kıyâm"dan bahsedildiği görülmektedir.⁶² Zümer 39/68. âyette bu durum "وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ" şeklinde anlatılır. Allah'ın dilediği bir yana, göklerde olanlar, yerde olanlar hepsi düşüp ölüyor. Sonra sûra bir daha üflenince hemen ayağa kalkıp bakışır dururlar." şeklinde anlatılır. Âyette geçen "sûra bir daha üflenince" ifadesi, Yasin 36/51. âyette zikredilen ve insanların Rablerinin huzuruna doğru hızlıca akışını başlatacak üfleme-yişaret etmektedir, zira "يَنسِلُونَ" kelimesi hızlıca yürümek ve koşmak an-

55 Ahmed b. Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, 1/436; Ebû'l-Hasan İbn Side Ali b. İsmail el-Mürsi, *El-Muhassas* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1996), 2/78; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/128; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, (y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 5/196; Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/125.

56 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, (y.y.: Dâru'l-Hidaye, ts.), 5/196.

57 Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1335; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/128.

58 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/128.

59 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/128; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 5/196.

60 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Cerâssîm*, thk. Muhammed Casîm el-Hamidî (Dımaşk: Vezaretu's-Sekafe, ts.), 2/294; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1335; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/24; Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Suheyli, *er-Ravdul-unfu fi şerhi sireti'n-nebiyyi li İbn Hişâm*, thk. Ömer Abdusellam es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, I. Baskı, 1421/2000), 2/256; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 23/73; Sarı, *el-Mevârid*, 201.

61 Yâsîn 36/51; el-Kamer 54/7; el-Me'âric 70/43.

62 Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbi, *Kitâbu't-teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 2/226.

lamlarına gelmektedir.⁶³ Bu hızlı oluşa delalet eden diğer bir kelime de “فَادَا” ifade kalıbıdır. Dirilişin derhal, hemen, hızlıca gerçekleşeceğine delalet etmektedir.⁶⁴ Söz konusu âyette geçen “الْأَجْدَاتِ” kelimesine tefsirler “kubûr” anlamını vermişlerdir.⁶⁵

“Ecdâs” kelimesinin geçtiği diğer bir yer Me’âric 70/43. âyettir. Âyette “يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاتِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصْبٍ يُؤْفُضُونَ” O gün onlar, bir hedefe çabucak varmak istercesine süratle kabirlerinden çıkarlar.” buyurulmaktadır. Söz konusu âyette, kıyametin kopması sonrası insanların buldukları yerden çıkışının süratli olacağı “سِرَاعًا” kelimesiyle ifade edilmiştir. Mahşere yönelişin nasıl olacağını bildiren “يُؤْفُضُونَ” kelimesi de aynı şekilde süratli ve koşarak gidişi⁶⁶ ifade etmektedir. Mahşeri andıran Arafat’ tan Mina’ya doğru hacıların koşması da bu kelime ile (الافاضة) ifade edilir. Âyette geçen “نُصْبٍ” ibaresi, dikili taş anlamına gelmektedir. Aslında dikili olan her bir şey için bu kelime kullanılmaktadır.⁶⁷ Mekkeli müşriklerin hayvanlarını kurban ettikleri dikili taşlara da *nusub* denilirdi.⁶⁸ Mahşere doğru zorunlu yönelişin anlatıldığı bir yerde bu kelimenin kullanılmış olması anlamlıdır, zira Mekkeli müşriklerin bayramlarda, törenlerde dikilmiş heykellere koşarak çevrelerinde halka tutup saygı duruşunda bulunmalarına gönderme yapılmaktadır.⁶⁹ Ancak asıl anlatılmak istenen, hedefe koşan yarışçılar gibi buldukları mekândan kalkıp koşarak hesap yerine sevk edilecekleridir. Bu sevk edilme, bir sonraki âyette anlatıldığı gibi⁷⁰ Hz. Peygamber ile alay ettikleri zamanki gibi şen şakrak değil, kibirleri kırılmış, gözlerine korku düşmüş, utançlarından başlarını kaldıracak halleri kalmamış bir halde ve derin bir üzüntü içerisinde gerçekleşecektir.⁷¹

Ecdâs kelimesi Kamer 54/7. âyette şu şekilde geçer: “يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكْرٍ خَشِعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاتِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّتَشِيرٌ مُّهْطِعِينَ إِلَىٰ الدَّاعِ”

63 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâturîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 4/206; Sa’lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/130; Kurtûbî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 17/463.

64 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-munîr fi'l-İ’ane a'lâ marifeti ba’di kelâmi Rabbina el-Hakîm* (Kahire: Matbaatu Bulak, 1285/1869), 3/355.

65 Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr’u Mukâtil*, 3/89; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/454; Mâturîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 4/206; Sa’lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/130; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/23; Bağavî, *Mealimü't-tenzil*, 7/21; İbn Atiyye, *el-Muharrer’ul-vecîz*, 4/452; Kurtûbî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 17/462; el-Kâdî Nasruddin Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrarü't-te’vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, ts.), 4/270; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 3/107; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-'azîm*, 6/581.

66 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/286; Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Me’âni'l-Kur’ân ve'l-râbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şiblî (Beyrut: ‘Alemü'l-Kutub, 1408/1988), 2/224; Mâturîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 5/258; Sa’lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/40; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/211; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 30/133.

67 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 30/133.

68 el-Mâide 5/3.

69 Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’ş-Şurûk, 1412 h.), 29/3703.

70 “وَإِذَا كَانُوا يُوْعَدُونَ خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذُلٌّ ذَلِكَ الْيَوْمَ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ” O sırada gözlerine korku çökmüş, perişan olmuşlardır. İşte başlarına geleceği konusunda uyarıldıkları gün o gündür.” (el-Me’âric 70/43).

71 Heyet, *Kur’ân Yolu*, 5/460.

(kimsenin) tasavvur edemeyeceği o şeye çağıracağı gün Sanki etrafa yayılmış çekirge sürüsü gibi bakışları perişan bir halde ve davetçiye koşarak kabirlerden çıkarlar." Ecdâs kelimesin bu âyette de kıyametin bir parçası olarak zikredildiği görülmektedir. Tefsirlerde bu kelime yine kubûr olarak tefsir edilmiştir.⁷² Tefsirlerdeki genel kanaate göre âyette geçen ve "davetçi" şeklinde çevrilen "الدَّاع" kelimesiyle İsrâfil (a.s.) kastedilmiştir.⁷³ Daha önce değindiğimiz gibi insanların Rablerinin huzuruna doğru hızlıca akışını başlatacak Sûr'un üflemesinden bahsedilmektedir. "Asla (kimsenin) tasavvur edemeyeceği şey" şeklinde çevrilen "نُكْر" kelimesiyle kastedilenin mahşer olduğu açıktır. Bu nitelemeyle o günün bu dünyadaki algılamalara göre tasavvur edilemeyeceğine veya ürküntü ve dehşet veren manzaralarla dolu olacağına işaret edilmiş olmalıdır.⁷⁴ Bu âyette dikkat çeken diğer bir husus "etrafa yayılmış çekirge sürüsü gibi bakışları perişan bir halde" kabirlerinden çıkacak kimselerin davetçiye ne şekilde icabet edeceklerini bildiren مُهْطِعِينَ kelimesinin kullanılmış olmasıdır. Bu kelime Arapçada çarçabuk gitmek, gözünü bir hedefe dikerek koşmak, korku ile koşup gelmek gibi anlamlara sahiptir.⁷⁵ Davetçinin çağrısına hedefe gözlerini dikmiş, korku ve dehşet içerisinde, çekirge sürüsü gibi dağınık bir halde koşarak icabet edecekleri anlaşılmaktadır.⁷⁶

Ecdâs kelimesinin kullanıldığı üç âyetin her birinde, kıyametin son aşamasındaki dirilişin ve mahşere yönelişin tasviri yapılmaktadır. Mahşere doğru gidişte gözlerin korku bürüneceği, korku ve dehşet içerisinde kalınacağı bildirilmektedir. Bir hedefe doğru giden çekirge sürüsü veya başka bir âyette ifade edildiği gibi "sağa sola uçuşan kelebekler"⁷⁷ gibi olunacaktır. Bu iki benzetme birbiriyle çelişkili gibi görünse de mahşerin şaşkınlığını, kalabalık oluşunu ve dehşetini anlatan ifadelerdir. Kurtubî burada herhangi bir çelişki olmadığını, dirilişin ilk anında korku ve şaşkınlığın bir sonucu olarak sağa sola dağılmış kelebekler gibi olacaklarını, davetçinin çağrısını duydukları andan itibaren mahşer meydanına hızlıca yöneceklerini zira çekirgelerin tek yöne doğru hızlıca aktıklarını ifade eder.⁷⁸ Kelimenin temel anlamından olan hızın ve hareketliliğin bu sürecin temel özelliklerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

72 Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyan*, 9/163; Bağavi, *Mealimü't-Tenzil*, 7/427; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/655.

73 Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr'u Mukâtil*, 3/297; Bağavi, *Mealimü't-tenzil*, 7/447; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/78; Ebûssuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, 5/234.

74 Heyet, *Kur'ân Yolu*, 5/186.

75 İsfahânî, *el-Mi'fredât*, 843; Sarı, *el-Mevârid*, 1602.

76 Ebûssuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, 5/234.

77 el-Kâri'a 101/4.

78 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/79.

1.3. "Merkad" Kelimesinin Semantik Analizi

"مَرَقَدٌ" kelimesi "yatıp uyulan yer, uzanılıp yatılan mekân veya "uyku" anlamlarına gelmektedir.⁷⁹ "رَقَدَ" fiilinin masdarı olan "رُقُودٌ" uyumak anlamına gelmektedir.⁸⁰ Arap dilinde رَقَدَتِ الْأَحْيِرَةُ: son uykusu" tabiri, ölümden kinaye olarak kullanılır.⁸¹ "رَقَدَ" fiilinden türetilen ifade kalıpları durgunluk, hareketsizlik ve sakinlik anlamında kullanıldığı⁸² gibi hızlılık ve hareketliliği ifade etmek için de kullanılmakta olup, ezdad kelimelerdendir.⁸³ "جِنَّةٌ رَاقِدَةٌ" ifadesi hareketsiz beden veya yatalak anlamına gelmektedir.⁸⁴ "Ashâb-ı Kehf/ mağara arkadaşları"nın bir mağarada yıllarca uyutulması yine "رُقُودٌ" kelimesi kullanılarak وَتَحْسَبُهُمْ إِنْقِطَاعٌ وَهُمْ رُقُودٌ: Sen onları uyanık sanırsın, hâlbuki onlar derin uykudadırlar.⁸⁵ şeklinde ifade edilmiştir.

"مَرَقَدٌ" kelimesi Kur'ân'da bu şekliyle sadece Yasin 36/51. âyette قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَرَقَدْنَا şeklinde gelmiştir. Burada "مَرَقَدٌ" kelimesinin farklı ifade kalıpları "yatıp uyulan yer veya uzanılıp yatılan yer, uykunun bizzat kendisi" gibi anlamlara geldiği için âyetin tefsiri de farklı şekillerde yapılmıştır. Kimi tefsirlerde "مَرَقَدْنَا" ifadesi, "uykumuzdan",⁸⁶ kimi tefsirlerde ise "yattığımız yerden/kabirden"⁸⁷ şeklinde yorumlanmıştır. Bu durumda âyetin meali, "Eyvah bize! Kim kaldırdı bizi yattığımız yerden?, "Eyvah bize! Kim uyandırdı bizi uykumuzdan?" şeklinde iki farklı çeviriyle verilebilir. Âyetin siyakından anlaşıldığı kadarıyla bu soruyu, hesap gününü inkâr edenler, neye uğradıklarını bilememenin şaşkınlığıyla soracaklardır.⁸⁸ Âyetin devamında geçen "İşte Rahman olan Allah'ın vadedtiği budur, peygamberler doğru söylemişlerdi"⁸⁹ sözü, o sorunun cevabı niteliğine olacaktır. Tefsirlerde, söz konusu cevabın müminler veya melekler tarafından ifade edileceği belirtilir.⁹⁰ Tüm bunların

79 Ahmed b. Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, 2/428.

80 Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 5/115; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/476; Ahmed b. Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, 2/428; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/183; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 8/111.

81 Ahmed b. Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, 2/428.

82 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/183; Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-Arabîyyeti'l-muâsıra*, 2/924.

83 Ahmed b. Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, 2/428; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/183.

84 Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-Arabîyyeti'l-muâsıra*, 2/924.

85 el-Kehf 18/18.

86 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/456; Ebû İshak Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyan* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabi, 2002), 8/130; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/23; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 26/89; Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, 4/270; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1993), 7/325.

87 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4/207; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 3/107; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 6/581; Âlâsî, *Ruhu'l-meânî*, 23/32; Muhammed Mahmud Hicazi, *Furkan Tefsiri*, Çev: Mehmet Keskin (İstanbul: İlim Yayınları, t.y.), 5/205.

88 Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/465.

89 Yâsîn 36/52.

90 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/457-458; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyan*, 8/131; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/23; Bağavî, *Mealimü't-tenzil*, 7/24; İbn Atıyye, *el-Muharrer'ul-vecîz*, 4/452; Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/465; Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esraru't-te'vil*, 4/270; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 3/107; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 6/582; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/306.

sûrun ikinci ve son üflemesinden sonra gerçekleşeceği anlaşılıyor, zira âyetin devamında “إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ” *Bu yalnız korkunç bir sestten ibarettir. Hemen onların hepsi toplanıp nezdimizde hazır bulunacaklardır.*⁹¹ denilmektedir. Bu ayette geçen “صَيْحَةً / sayha”, kıyametin kopup hayatın sona ermesinden bir süre sonra, –yeniden dirilmeyi sağlayacak biçimde– sûrun ikinci defa üflenmesini ifade etmektedir.⁹² Bunun üçüncü üfleme olduğunu söylemek de mümkündür.⁹³ Dolayısıyla Yâsîn 36/51. âyette geçen “مَرْقَدٌ” ifadesi ile insanların ölümlerinden sonra defnolunduğu yerlerin kastedilmediği anlaşılmaktadır. Zira sûrun ilk üflemesiyle kıyamet kopacak, daha önce değinildiği gibi kabirlerin altı üstüne getirilmiş olacaktır.⁹⁴ Bir kimsenin cesedi nerede olursa olsun “صَيْحَةً / sayha” ile beraber ayağa kalkacağı yer onun *merkad’ı* olacaktır. İbn Atıyye söz konusu âyette bir edebî sanat (istiâre ve teşbih) bulunduğunu, dolayısıyla “مَرْقَدٌ” kelimesiyle gerçek anlamda kabirlerin kastedilmediğini belirtir.⁹⁵ İbn Kesir, bu âyette uykuyu ifade eden bir kelimenin kullanılmış olmasının, kâfirlerin burayı ahiretteki ebedi azaba nispetle bir uyku ve dinlenme yeri gibi algılamasından kaynaklandığını söyler.⁹⁶

2. Değerlendirme

Kabir, ecdâs ve merkad kelimelerinin yakın anlamlı oldukları görülmektedir. Her bir kelime esas olarak insan cesedinin mahşerdeki diriliş öncesine kadar gömülü olarak bulunduğu mekânı ifade etmektedir. Ancak yukarıda yaptığımız etimolojik tahliller, kelimeler arasında nüansların varlığını ortaya koymaktadır.

Bu kelimelerin kazandıkları farklı anlamlar, kıyametin kopma aşamalarının varlığı ile irtibatlıdır. Kabir / Kubûr kelimesinin temel kullanımı, Yüce Allah tarafından şerefli kılınan insanın⁹⁷ bedenine duyulan bir saygının göstergesi olarak ortada bırakılmayıp toprak altına defnedilmesidir.⁹⁸ Nasıl ki insanın dirisinin şerefli kılınması, meleklerin secdesiyle⁹⁹ somut bir boyuta taşındıysa, ölüsü toprak altına defnedilmekle de saygıya değer olması sürekli hale getirilmiştir. *Kabir* kelimesi, sözlük anlamıyla irtibatlı olarak belirsizlik, görünmezlik, gizlilik gibi anlamlar içermekle beraber durağanlığı, sakinliği ve tepkisizliği de ifade etmektedir. İnkârda ısrar edenlerin, Kur’ân’da işitme duyusunu kaybetmiş ölümlere benzetebilmesi¹⁰⁰ bu anlamı destekler nitelikte-

91 Yâsîn 36/53.

92 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 26/87.

93 Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 4/206.

94 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 31/78.

95 İbn Atıyye, *el Muharrer’ul-vecîz*, 4/458.

96 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, 6/581.

97 el-İsrâ 17/70.

98 Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 8/583.

99 el-Bakara 2/34; el-A’râf 7/11; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116.

100 Fâtır 35/22

dir. İnsanoğlu her nerede ve her ne şekilde ölürse ölsün gerek toprak gerekse başka bir mekanizma ile gözden kaybolmakta, gizemli bir hal almakta, sakin ve durağan bir duruma geçiş yapmaktadır. Kabrin bu yönü dünya hayatıyla ilgilidir. *Kabir* kelimesi, kıyametin kopmaya başlamasının bir parçası olarak da zikredilir. Yerin sarsılması,¹⁰¹ dağların sarsılıp kum yığını haline gelmesi,¹⁰² yerin dümdüz hale gelmesi¹⁰³ gibi hadiselerin zorunlu bir sonucu olarak kabirler de dağılacak ve yeniden inşa edilecek yeryüzünün¹⁰⁴ bir parçası haline getirilecektir. Kıyametin anlatıldığı âyetler dikkate alındığında sûrun ikinci defa üflemesine kadar kabrin içindekiler açısından herhangi bir canlılık ve hareketlilik olmayacaktır. Kur'ân'dan elde edilen tüm bu veriler ışığında kabrin görünmezlik, gizlilik, durağanlık, hareketsizlik ve sakinliği ifade ettiği söylenebilir.

"Ecdâs" kelimesi kıyametin son aşamasındaki dirilişin ve mahşere yönelişin bir ifadesi olarak kullanılmaktadır. Bu kelime, mahşere yönelişin temel niteliklerinden biri olacağı anlaşılan hızlılık ve hareketlilik ile beraber zikredilmiştir. Yeniden dirilişin (ba's) gerçekleşeceği mekân, *kabir* veya çoğulu olan *kubûr* kelimeleriyle değil *ecdâs* ile ifade edilmekte, ancak yeniden diriltmenin mahiyeti hakkında bilgi vermemektedir. Öldükten sonraki dirilişin tasvir edildiği hadislerde yer alan ve sözlük anlamı "kuyruk sokumu" olan¹⁰⁵ *acbü'z-zeneb*, bu konudaki kapalılığı giderir niteliktedir. Hz. Peygamber, "Sonra Allah gökten bir (hayat) suyu indirir ve bu sayede ölüler, bitkinin yerden bitişi gibi (kabirlerinden) çıkarlar. İnsan cesedi bütünüyle çürüyüp yok olur, ancak *acbü'z-zeneb* müstesna, insanlar kıyamet gününde bundan meydana getirilir."¹⁰⁶ buyurmaktadır. Başka bir rivâyette, toprağın insanoğlunun *acbü'z-zeneb* dışındaki bütün cesedini yiyip tüketeceğini ve insanın yeniden bu maddeden yaratılacağı bildirilir.¹⁰⁷ Konuyla ilgili hadislere bakıldığında, toprağa karışan insan cesedi çürüyüp yok olduğu halde tekrar yaratılmasına esas teşkil edecek maddî bir unsurun varlığının kaybolmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁸ Kur'ân'da geçen "*Toprağın vücudunuzdan neleri eksilttiğini bilmekteyiz,*

101 el-Zilzâl 99/1; el-Müzzemmil 73/14.

102 el-Müzzemmil 73/14.

103 el-Kehf 18/47.

104 İbrâhîm 14/48.

105 İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 1/101; Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1045; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/582.

106 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Camiu's-sahîh* (Dimaşk, Dâru İbn Kesîr, ty.) "Tefsîr", 39/3, 78/1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *el-Câmiu's-sahîh* (Riyad: Dâr-u Taybe, 2006), "Fiten", 141; Ebû Abdillâh el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen* (Riyad: Mektebetu'l-mearif, ts.), "Zühd", 32.

107 Müslim, "Fiten", 142; Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), "Sünnet", 20.

108 Nasır b. Ali 'İyâd Hasan eş-Şeyh, Mebahisu'l-'akîde fî sûreti'z-Zümer (Riyad: Mektebetü Rüşd, 1415/1995), 1/575; Zağlûl en-Neccâr, *Tefsîru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü's-Şurûkî'd-Devliyye, 2007), 3/344-345.

bizde her şeyi saklayan bir kayıt vardır."¹⁰⁹ ifadesi, ölü bedenlerin tamamen dağılıp çürümediğine bir kısmının korunduğuna işaret etmektedir. Âyetin son cümlesindeki "*her şeyi saklayan bir kayıt*"tan maksat, ölümü ve yeniden yaratılışı için gerekli olan kayıtlı bilgiler olabilir ki, genetik kodlar bu tanıma uymaktadır. Yeryüzünde çürüyüp gittiği zannedilen her şeyin en ince ayrınıtısına kadar Allah katında sağlam bir yerde koruma altına alındığını göstermektedir.¹¹⁰ Dikkat çekici diğer bir mesele de *acbü'z-zeneb*'le ilgili hadislerin nitelediği ikinci yaratılışın, hem oluşum hem de mekân bakımından insanın ana rahmindeki oluşumuna fazlasıyla benzemesidir. Zira embriyolojinin verilerine göre sperm ana rahmine düştüğü zaman, orada çekirdeğin toprakta çimlenişi gibi çimlenir ve biter. Bu bitme esnasında ana rahmi ile insan embriyonu arasında birleştirici bir sap bulunur. Bu sap insan embriyonunun kuyruk sokumuna tekabül eden bölgesi ile irtibatlıdır. Başlangıçta insan bu sap üzerinde büyür. Ana rahmindeki döllenme anı yumurtanın öldüğü andır. İnsanın ölümü de bulunduğu toprağın döllenmesi şeklinde düşünülebilir.¹¹¹

Hiz. Peygamber bir başka rivayette *acbü'z-zeneb*'i hardal tanesine benzetir. Kâf 50/9-10. âyette geçen "*وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ وَالنَّخْلَ*" وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ وَالنَّخْلَ بِأَسْقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ: *Gökten bereketli bir su indirdik, onunla bahçeler ve biçilecek daneler bitirdik. Kullara rızık olması için birbirine girmiş, küme küme tomurcukları olan uzun boylu hurma ağaçları yetiştirdik. Ve o su ile ölü toprağa can verdik. İşte (dirilip kabirlerden) çıkış da böyledir.*"¹¹² şeklindeki tasvir, rivayetlerin içerdiği mânayı destekler niteliktedir. Her ne kadar bu türden âyetler öldükten sonra tekrar dirilmenin imkânsız olmadığını ispat sadedinde zikredilmiş olsa da Hiz. Peygamber'in hadisiyle olgusal benzerliği dikkate alındığında maddi bir gerçekliği açıklıyor olması uzak bir ihtimal değildir.¹¹³ Yine Zuhuruf 43/11. âyette "*وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ*" وَالثَّخْرُوجُ: *Ki O, belli bir miktar ile gökten su indirdi de, onunla ölü bir memleketi 'dirilttik (ve her yanına yeniden hayat) yaydık'; siz de böyle (kabirlerinizden diriltilip) çıkarılacaksınız.*" buyurulmaktadır ki bu ifadeler önceki âyetle benzer bir içeriğe sahiptir. Her iki âyette geçen ve çıkış ifade eden "*ثَخْرُوجٌ/خُرُوجٌ*" kelimeleri, daha önce değindiğimiz ve Kur'ân'da iki yerde geçen "*يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ* : *buldukları yerlerden (ecdâs) çıkarlar*" ifadesi ile açıklanmış olmaktadır.

Gerek Hiz. Peygamber'den gelen rivayetler gerekse söz konusu âyetler dikkate alındığında *ecdâs* kelimesiyle insanın dünyada defnedildiği kabrin kastedilmediği görülecektir. Bu zaten mümkün değildir zira Kur'ân'da *يَوْمَ*

109 Kâf 50/4.

110 en-Neccâr, *Tefsîru'l-âyeti'l-keviyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/339-341.

111 Yusuf Şevki Yavuz, "*Acbü'z-Zeneb*" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1/319-320, (İstanbul: DİB Yayınları, 1998), 1/320.

112 Kâf 50/9-11.

113 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 3/270.

تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ: “O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür ve insanlar bir ve kahhar (her şeyin üzerinde yegâne hâkim) olan Allah’ın huzuruna çıkarlar.”¹¹⁴ buyurularak kıyamet gününde meydana gelecek ve bilinen evreni içine alacak olan büyük bir değişime işaret edilmiştir.¹¹⁵ Tâhâ sûresinde kıyamet günü dağların un ufak edilip savurulacağı, yerin dümdüz, boş vaziyette bırakılacağı, orada hiçbir çukur ve tümsek görülmeyeceği¹¹⁶ ifade edilmektedir ki bu büyük değişimi daha da açıklığa kavuşturmaktadır. Bu ve benzeri âyetler göstermektedir ki yaşadığımız evrenin nitelikleri değiştirilecek; fakat asıl maddesi kalacaktır.¹¹⁷ Hz. Peygamber’in işaret ettiği *acbü’z-zeneb* gerçeği bu görüşü destekler niteliktedir. Zira kabirlerin altı üstüne getirilmiş olsa dahi toprakta bu madde kaybolmayacak ve Allah’ın gökten bir (hayat) suyu indirmesiyle ölümler, bitkinin yerden bitişi gibi buldukları yerden çıkacaklardır. Bir anlamda her bir insanın diriltildiği yer onun yeni kabri yani ecdâsı olacak ve hızlıca mahşere yönelecektir. Evrenin niteliği değil de özü / cevheri değişecek olsa dahi elbette ki Yüce Allah eski halindeki bazı özellikleri koruyarak yeniden inşa etmeye yani “*Yaratmaya başlamadan önceki hale döndürmeye*”¹¹⁸ kâdirdir.

“Ecdâs”, Araplar tarafından bilinen ve kabir anlamında kullanılan bir kelimeydi, zira gerek Arap şiirlerinde¹¹⁹ gerekse bazı rivayetlerde bu kelime -yaygın olmamakla birlikte- geçmektedir.¹²⁰ Kur’ân Arapların âşina olduğu bu kelimeyi üç yerde kullanmakla hem dirilişin mahiyetine işaret etmiş hem de öldükten sonra kabre gömülmeyenlerin durumunu da açıklık getirmiş oldu. Zira bütün insanlar kabre defnedilmemektedir. Yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanan, uçak kazalarında parçası dahi bulunamayan, yanarak ölüp kül olan nice bedenler için bildiğimiz anlamda defin işlemi gerçekleşmediği gibi kabre konulması da söz konusu olmamaktadır. Ancak *acbü’z-zeneb* bunlardan etkilenmediği için¹²¹ yeniden inşa edilecek yeryüzünde her nerede ise oradan diriltilecek ve diriltildikleri yer de onların bir nevi kabri yani ecdâsı olacaktır.

“Cedes” kelimesinin aslının “cedef/جدف” olduğu ve bu kelimenin hızlı yürümek, üstü kapalı olmayan içecek kabı, etin çiğnenmesi ve parçalanması,

114 İbrahim 14/48.

115 Heyet, *Kur’ân Yolu*, 3/326-327.

116 Tâhâ 20/105-107.

117 Âlûsî, *Ruhu’l-meânî*, 13/254-255.

118 el-Enbiyâ 21/104.

119 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebü’d-Dünyâ, *Kitâbü’l-Mütemennin* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997), 1/45; Ebü’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal* (y.y.: Müessesetü’l-Halebî, ts.), 3/86; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 2/128.

120 Mecdüddin İbnu’l-Esir, *en-Nihâye fi garîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1963), 1/243.

121 Neccâr, *Tefsîru’l-Âyâtü’l-keviyye fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 3/341.

gürültü / patırtı yapmak, nankörlük, rızkın daraltılması gibi anlamları barındırdığı dikkate alındığında Yüce Allah'ın bu kelimeyi dirilişin gerçekleştiği yer olarak nitelemesinin belâğî bir incelik içerdiği dikkatten kaçmamaktadır. *Cedes* kelimesinin hızlı yürüme anlamı ile *ecdâs* kelimesinin Kur'ân'daki kullanım arasındaki bağ dikkate değerdir, zira *ecdâstan* çıkışla ilgili yerlerde süratliliği ifade eden kelimelerin kullanılmış olması bu kelimenin özel bir maksada yönelik tercih edildiğini göstermektedir. Bu hızın ve hareketliliğin meydana getireceği uğultu ve gürültü yine bu kelimenin sözlük anlamında bulunan ses ve gürültüyle örtüşmektedir. Yine üstü kapalı olmayan içecek kaplarını ifade etmede kullanılan bu kelimenin, derinliği ve üstü toprakla örtülü olması hasebiyle kapalılığı çağrıştıran kabir kelimesi yerine tercih edilmesi, dirilişin anlam örgüsüne daha uygundur, zira *ecdâstan* çıkışın, toprağın birkaç santim altında bulunan tohumun burayı yarıp çıkması kolaylığında gerçekleşeceği anlaşılmaktadır. Ayrıca *ecdâs* kelimesinin geçtiği yerlerin siyakına baktığımızda diriliş¹²² ve hesap gününü yalanlayan inkârcılara bir uyarı ve tehdit bağlamında kullanıldığını görmekteyiz. *Cedes* kelimesinde "rızkın daraltılması" anlamının olması, inkârcılar açısından *ecdâstan* çıkışın, zor ve sıkıntılı bir duruma girmek anlamına geldiğini göstermektedir.¹²³

"Merkad" kelimesi kıyametin kopmasından sonra dirilişin bir parçası olarak zikredilir. İnsanların defnedildiği kabirler yerle bir edilmiş olduğundan *merkad* kelimesi ile insanların ölümlerinden sonra defnolunduğu kabirlerin kastedilmediği çok açıktır. Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadise göre sûra iki üflenişin arasında –dünyevi ölçülerden bağımsız- kırk yıl kadar bir zaman geçecektir.¹²⁴ Bu kelimenin "yatıp uyulan yer veya uzanılıp yatılan yer" gibi anlamlarını dikkate aldığımızda sûra birinci ve ikinci üfleme arasındaki yer veya duruma denk geldiği söylenebilir.

Sonuç

Kur'an'da kullanılan her bir kelime -ister isim, ister fiil ister harf olsun- mânâyı doğru iletmek için olması gereken yerededir, değiştirilmesi bir yana cümledeki konumunda dahi bir değişiklik yapılamaz. Eş veya yakın anlamlı gibi duran pek çok kelime, birbirlerinin yerine kullanılamayacak derecede önemli anlam farklılığına sahiptir. İlk bakışta eş anlamlı gibi algılanan kabir, *ecdâs* ve *merkad* kelimeleri, ölüm sonrası hayatın belirli aşamalarını anlatan ve anlam bakımından farklı ibarelerdir.

122 Mehmet Kılıçarslan, *Molla Fenârî'nin Usulü Üzere Meryem Suresi Tefsiri*, (İstanbul: Kalem Yayınları, 2020), 119-121.

123 Âişe Abdurrahman Bintu'ş-Şâtî, *el-İ'câzu'l-beyânî li'l-Kurân ve mesâilü İbni'l-Erzak* (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 454-455.

124 Buhârî, "Tefsîr", 39/78; Müslim, "Fiten", 28.

Temel anlamda “kabir/kubûr” kelimesi insanın defnedildiği mekândır. Hareketsizlik, sakinlik ve tepkisizlik kabrin temel niteliğidir. Kıyamet kopup yer sarsıldığında, dağlar kum yığını haline, yer ise dümdüz hale getirildiğinde tüm bunların bir sonucu olarak kabirler de alt-üst olacak, hareketsizlik, sakinlik ve tepkisizlik sûrun ikinci defa üflemesine kadar devam edecektir.

Yeniden dirilişi (ba’s) konu edinen âyetlerde kabir veya çoğulu olan kubûr kelimesi değil *ecdâs* kullanılmıştır. Gerek Hz. Peygamber’den gelen rivayetler gerekse *ecdâs* kelimesinin geçtiği âyetler dikkate alındığında bu kelimeyle insanın dünyada defnedildiği kabrin kastedilmediği çok açıktır.

“Merkad” kelimesi de benzer bir bağlamda kullanılmıştır. Bu ifade ile sûrun birinci ve ikinci üfleme arasındaki yer veya durumun kastedildiği söylenebilir.

Kaynakça

- Abbas, Fazl Hasan. *İ‘câzû'l-Kur‘ânî'l-Kerîm*. Amman: Menşurâtü Cami‘âtil-Kudusi'l-Meftûhati, 1997.
- Abdurrahman. Âişe Bintu‘ş-Şâtî‘î. *el-İ‘câzu'l-beyânî li'l-Kurân ve mesâilu İbni'l-Erzak* Kahire: Dâru'l- Maarif, ts.
- Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihabu'd-Din es-Seyyid Mahmud. *Ruhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur‘ânî'l-Azîm ve seb‘i'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.s.
- Bağavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes‘ud. *Mealîmü't-tenzîl*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1419/1989.
- Beydâvî, el-Kâdi Nasruddin. *Envâru't-tenzîl ve esraru't-te‘vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-'Arabi, ts.
- Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-sahîh*. Dımaşk, Dâru İbn Kesîr, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye*. 6 Cilt. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Çınar, Bayram. *“Bilâ Keyf” Doktrini*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Demirci, Kürşat. *“Kabir” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/33-34. İstanbul: DİB Yayınları, 2001.
- Dineverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *el-Cerâssîm*, tkh. Muhammed Casîm el-Hamidî. Dımaşk: Vezaretu's-Sekafe, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbn el-Eş‘as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, 2001.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebussuûd, Muhammed el-İmadî. *İrşâdu'l-akli's-selîm*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1421/2001.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*, 4 Cilt. thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. Yy.: Daru ve Mektebetu'l-Hilal ts.
- Heyet (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümmüş.). *Kur‘ân Yolu*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yay., 2017.
- Hicazî, Muhammed Mahmud. *Furkan Tefsiri*, Çev: Mehmet Keskin. İstanbul: İlim Yayınları, ts.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhakk el-Endelûsî. *el-Muharrer'ul-vecîz*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî. *Kitâbu't-teshîl li ulûmî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretu'l-luga*, thk. Remzî Munîr Ba‘lebekkî. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Mütemennîn*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1418/1997.
- İbn Faris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekerıyya el-Kazvîni er-Razî. *Mu‘cemu mekâyisi'l-luga*, 6 Cilt. thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ‘ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsiriü'l-Kur‘ânî'l-'azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dâr-u tayyibe, 1419/1999.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvînî. *Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414 h.
- İbn Side, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Mürsi. el-*Muhassas*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1996.
- İbnu'l-Esrî, Mecdüddin. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1963.
- İsfahânî, Râğîb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1997.
- Kılıçarslan, Mehmet. *Molla Fenârî'nin Usulü Üzere Meryem Suresi Tefsiri*, İstanbul: Kalem Yayınları, 2020.
- Konyevî, Kasım b. Abdullah b. Emir Ali er-Rumî el-Hanefî. *Enisu'l-fukaha' fi tarifatil-lifaz el-mütedaveleti beyne'l-fukaha'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Kurtûbî, Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekîr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 22 Cilt. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsîn et-Turkî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1426/2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru's-Şuruk, 1412 h.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1424/2004
- Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsîr'u Mukâtil*. 3 Cilt. tahkîk: Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Câmiu's-sahih*. Riyad: Dâr-u Taybe, 2006.
- Neccâr, Zağlûl. *Tefsîru'l-âyâtî'l-kevnîyye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü's-Şürûki'd-Devliyye, 2007.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2008.
- Râzî, Fâhru'd-Din. *et-Tefsîru'l-kebir*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sa'lebi, Ebu İshak. *El-Keşf ve'l-beyan*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 2002.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid*. (Arapça-Türkçe Lügat). İstanbul: Bahar Yayınevi, 1982.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1993.
- Suheylî, Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravdul-unfu fi şerhi sireti'n-nebiyyi li İbnHişâm*, thk. Ömer Abdusellam es-Selâmî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I. Baskı, 1421/2000.
- Suyutî, Celaluddin Abdurrahman. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Y.y.: Müessesetu'l-Halebî, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. 5 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefa, ty.
- Şeyh, Nasır b. Ali 'İyâd Hasan. *Mebahisu'l-'akîde fi sûreti'z-Zümeer*. Riyad: Mektebetü Rüşd, 1415/1995.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-munîr fi'l-İ'ane a'lâ marifeti ba'dı kelâmi Rabbina el-Hakîm*. Kahire: Matbaatu Bulak, 1285/1869.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1421/2001.

- Toprak, Süleyman. (Kelam) "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/37-38. İstanbul: DİB Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Acbü'z-Zeneb" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1/319-320. İstanbul: DİB Yayınları, 1998.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Yayınları, 2020.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbuh*. 5 Cilt. thk. Abdülcelîl Abduh Şiblî. Beyrut: 'Alemü'l-Kutub, 1408/1988.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykan, 1418/1998.
- Zerkanî, Muhammed Abdulazîm. *Menahilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebu'l-Asriyye, 2006.



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

KAZÂ KELİMESİNİN SEMANTİK TAHLİLİ VE “... HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE HAYIZ OLDUĞUMUZDA ORUCU KAZÂ ETMEKLE EMREDİLİRDİK. NAMAZI KAZÂ ETMEKLE EMREDİLMEZDİK” HADİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF THE HADITH “IN THE TIME OF THE PROPHET, WHEN WE WERE MENSTRUATING, WE WERE ORDERED TO FAST (QADA OF FASTING). WE WERE NOT ORDERED TO MAKE UP THE PRAYER”

Mehmet ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi; Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri /
Hadis; ORCID ID: 0000-0002-3676-0912; e-mail: mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 9 Aralık 2022 / 9 December 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Şubat 2023 / 19 February 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2023/ Spring 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 1

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

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.



Öz

Bu makalede öncelikle, cumhuru ulemâ tarafından "... Hz. Peygamber döneminde hayız olduğumuzda orucu kazâ etmekle emredilirdik. Namazı kazâ etmekle emredilmezdik" şeklinde anlaşılan meşhûr Muâze Hadisi'nde de geçen kazâ kelimesinin semantik tahlili yapılacaktır. Kazâ kelimesinin semantik tahlili yapılırken, bulguları tespit, inceleme ve tartışma yöntemi kullanılacaktır. Bu çerçevede kazâ kelimesinin cahiliye döneminde, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde kullanıldığı anlamlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Daha sonra, içinde kazâ kelimesinin de geçtiği Muâze Hadisi'nin, selef âlimleri tarafından nasıl anlaşıldığı araştırılacak, hadisin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacak âyet ve hadislerin izi sürülecektir. Hadis bağlamında kazâ, hayız, eza gibi kavramların İslam âlimleri tarafından hangi anlamda kullanıldığı ve nasıl anlaşıldığı araştırılacaktır.

Muâze Hadisi'ndeki Hz. Âişe'nin (r.anhâ) sözünün "... Hz. Peygamber döneminde hayız olduğumuzda orucu kazâ etmekle emredilirdik; namazı kazâ etmekle emredilmezdik" olarak değil de "...Hayız olduğumuzda orucu tutmakla (eda) emredilir, namazı kılmakla emredilmezdik" şeklinde anlaşılması gerektiği iddiası incelenecektir. Bu iddiânın kabulü veya reddi durumunda Müslüman bayanların, hayızlıyken oruç tutup tutamayacakları, namaz kılıp kılamayacakları; oruç tutamayacak ve namaz kılamayacaklarsa kazâ edip etmeyecekleri konusu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hayız, Kazâ Etmek, Orucun Kazâsı, Namazın Kazâsı, Eza.

Abstract

In this article, first of all, the semantic analysis of the word qada, which is also mentioned in the famous Muâze Hadith, which is understood by the majority of scholars as "When we were menstruating, we would make up the fast afterwards and we would not make up the prayer". While making the semantic analysis of the word qada, the method of determining, examining and discussing the findings will be used. In this context, it will be tried to determine the meanings of the word qada in the period of ignorance, in the Qur'an and hadiths.

Afterwards, it will be investigated how the Muâze Hadith, in which the word qada is also used, was understood by the predecessor scholars, and the verses and hadiths that will contribute to the correct understanding of the hadith will be traced. In the context of hadith, it will be investigated in what sense the concepts such as qada, menstruation and eza are used by Islamic scholars and how they are understood.

Hz. Aisha's (r.anha) statemet that "In the time of the Prophet, when we were menstruating, we were ordered to fast (Qada of Fasting). We were not ordered to make up the prayer" in the Muâzeh Hadith not in this form; the claim that it should be understood as "In the time of the Prophet, when we were menstruating, we were ordered to fast, we were not ordered to pray" will be examined. In case of acceptance or rejection of this claim, whether Muslim women can fast or pray while they are menstruating; If they cannot fast and pray, the issue of whether they will make up or not will be discussed.

Keywords: Hadith, Menstruation, Qada (To Perform After its Time), Fasting After Menstruating (Qada of Fasting), Pray After its Time (Qada of Pray), Impurity.

Giriş

Dili inceleyen dilbilim türlerinden bir tanesi de Anlambilim'dir (Semantics). Anlambilim, *durgun anlambilim* ve *gelişmeli anlambilim* olarak ikiye ayrılır. Durgun anlambilim, sözcük, anlam gibi konularla ilgilenirken; gelişmeli anlambilim, anlam daralması ve genişlemesi gibi anlam değişmelerinin ele alındığı bilimdir.¹ Hadis metinlerini okurken doğru anlayabilmek için metinde geçen terimin o devirde hangi anlamda kullanıldığının iyi tespit edilmesi gerekir. Bu çerçevede kazâ kelimesinin *vaz'î anlamının* ve *sözün söylendiği devirdeki anlamının* tespiti gerekir. İslam âlimleri bu anlam değişikliklerinin tespiti için Cahiliye şairlerinden, Kur'ân ve hadislerden istişhatlarda bulunurlar. "Dil ve edebiyat konusunda hadislerle istişhat edilmez" şeklindeki hatalı kanaatin aksine, Sîbeveyhi (ö.180/796) ve sonraki birçok dilcinin hadislerle istişhat ettikleri malumdur.² Bu çalışmada kazâ kelimesinin semantik tahlilini yapabilmek için Cahiliye şairlerinden, Kur'ân'dan ve hadislerden yararlanılacaktır.

Konuyu çalışma nedenimiz "... Hz. Peygamber döneminde hayız olduğumuzda orucu kazâ etmekle emredilirdik. Namazı kazâ etmekle emredilmezdik"³ şeklinde gelen Muâze Hadisi'ndeki kazâ *قضى* kelimesinin yanlış anlaşıldığı iddiasıdır. Bu konuyu gündeme alıp üzerinde bir konuşma icra eden Abdülaziz Bayındır'a göre kazâ kelimesinin anlamı, Resûlullah (s.a.v.) zamanında kullanılan anlamından uzaklaştırılmıştır. Kazâ kelimesine yüklenen yanlış anlam sebebiyle -oruç sadece yeme, içme ve cinsel ilişkiyle bozulduğu halde- mezhepler âdetli ve lohusa kadının oruç tutamayacağını, tutarlarsa oruçlarının geçersiz olacağını söylemişlerdir.⁴ *Kazâ* kelimesi, bir şeyi yapmak, yerine getirmek anlamında olduğundan hadis "(hayızlıyken) orucu tutar, namazı kılmazdık" şeklinde tercüme edilmelidir. Buna göre "Hayızlıyken re'sen tutamıyor/tutmaması gerekiyorsa, buna kazâ değil, 'hayız vaktinde tutması caiz olmayan orucu tuhur vaktinde eda etmek' denilmelidir". Âdet kanının orucu bozduğunu söylemek, âyetin de işaret ettiği üzere⁵ sınıri aşmaktır.⁶ Abbasi dönemindeki fakihlerin, kazâ kelimesine yeni bir ıstılah

1 Doğan Aksan, *Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Engin Yay., 2009), 30-31.

2 Nusrettin Bolelli, "Nahivde Hadisle İstışhâd Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1988 1987), 167-175.

3 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Hayız", 67, 68, 69; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, thk. Mustafa Dib el-Boğa (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1407), "Hayız", 20; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 43/105, (No. 25951).

4 Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 3/152.

5 el-Bakara 2/187.

6 Abdülaziz Bayındır, "Adetli Kadın Oruç Tutabilir Mi", <https://www.youtube.com/watch?v=iuN9fQVSHo7w> (25 Haziran 2014); "Abdulaziz Bayındır, Adetli Kadın Oruç Tutabilir Diyor", <https://www.youtube.com/watch?v=LMI9AigsgNQ> (09 Nisan 2015); Abdülaziz Bayın-

koymalarıyla iş çıkırından çıkmıştır.⁷ Hüseyin Atay ise, hayızlı kadının oruç tutmamasını, *kazâ* terimi üzerinden değil, “*Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir قُلْ هُوَ أَذَى...*” âyetindeki⁸ eza terimi üzerinden değerlendirir. Ona göre eza, kadınlara özel hallerinde eziyet, yorgunluk veren durumdur. Hayızlı kadınlar, kendilerini iyi hisseder ve isterlerse oruç tutabilir, namaz kılabilir.⁹ O, günümüzdeki bazı genç/yaşlı örtülü hanımların, hayızlı kadınların namaz kılmalarının farz olduğunu düşündüklerini nakleder.¹⁰ Bayraktar Bayraklı ise, kadınların ay halinin eza yani hastalık terimiyle ifade edildiğini, hastanın ise tutamadığı gün kadar sonra *kazâ* edebileceğini, kendini iyi hissederse de oruç tutabileceğini düşünmektedir.¹¹ Yaşar Nuri Öztürk ise, hayızlı kadınların oruç tutmama uygulamasının kadınlara verilen bir ruhsat olduğunu ifade ettikten sonra Ali Bardakoğlu döneminde Diyanet’in de hayızlı kadının oruç tutabileceğine dair fetva verdiğini iddia etmiştir.¹² Mustafa İslamoğlu ise, hayızlı ve lohusa kadının kendini iyi hissetmesi durumunda oruç tutması gerektiğini düşünmektedir. Zira ona göre eza denilen hayız hastalığın küçüğüdür.¹³

Bu çalışmada, öncelikle *kazâ* kelimesinin semantik tahlili yapılacaktır. Daha sonra da *kazâ* ve eza terimlerine yapılan tahlillerle, İslam toplumunun hem sözlü hem de yaşayan sünnet olarak nakledegeldikleri uygulamaya aykırı olan bu iddialar tartışılacaktır. Konu daha önce, farklı bakış açılarıyla bazı makalelerde ele alınmıştır. Nihat Dalgın “Özel Günlerindeki Kadınların İbadeti” başlıklı makalesinde, hayız ve nifâs hallerindeki kadınların namaz, oruç ve hac ibâdetlerini yapıp yapamayacakları meselesini ele almıştır. Mâide 6. âyetten hareketle namaz ibâdeti için tahâretin gerekliliğinin kadın ve erkeğe şâmil olduğunu, cünüp olmanın namaza mani manevi/hükmî bir kirlilik olduğunu, hayız ve nifâsın fizikî kirlilik dışında hükmî kirliliğe sebep olmasından dolayı hükmî kirliliğin engel olduğu namaz, oruç ve haccı (n bazı kısımların)ı yapamayacaklarını, hayız ve nifâs hallerinde ibâdetleri yapamayacakları konusunda aykırı düşünen hiçbir mezhebin veya alimin olmaması nedeniyle icma olduğunu, çağdaş ilim adamlarından bazılarının kadınların hayız hallerinde namaz kılmalarına ve oruç tutmalarına Kur’an’da açık bir engel olmadığı için kendilerini iyi hissederlerse namaz kılacakları gibi oruç da tutabilecekleri konusundaki iddialarının hükmî kirlilik olan hayız ve

dır, “Allah’ın Koyduğu Sınırların Aşılması ve Oruç Örneği”, www.suleymaniyevakfi.org, (11 Aralık 2019).

7 Bayındır, “Adetli Kadın Oruç Tutabilir Mi”.

8 el-Bakara 2/222.

9 Hüseyin Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar IV* (Ankara: Semih Ofset, 1995), 149-150.

10 Atay, *Araştırmalar IV*, 150-151.

11 Bayraktar Bayraklı, “Kadınlar adetliken oruç tutabilir mi?”, *Youtube* (05 Aralık 2015).

12 Yaşar Nuri Öztürk, “Regl halinde kadınlar namaz kılabilir mi?”, *Youtube* (07 Aralık 2015).

13 Mustafa İslamoğlu, “Hayızlı/Lohusa Kadının Oruç Tutup Tutamayacağı”, *Youtube* (01 Ocak 2015).

nifası arada illet birliği olmaksızın normal hastalığa kıyas ettikleri için hata ettiklerini dile getirmektedir.¹⁴ Arif Ulu “*Adet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili*” isimli makalesinde,¹⁵ hayız halindeki kadınların oruç tutabilecekleri iddiaları yeninden gündeme gelince, hayız halindeki kadınların orucuyla ilgili hadisleri senet ve muhtevâ yönünden tenkit edip değerlendirmiştir. Ulu ilk önce, Yahûdîlik, Hıristiyanlık ve İslam’da hayızlı kadının durumunu ortaya koymuştur. Kur’an, hayızlı kadınla cinsel birlikteliği yasaklarken, ibâdetlerini düzenleyen emredici veya yasaklayıcı bir hüküm bildirmemektedir. Bu konuda sünnet ve hadisler hüküm koyar. Daha önceki çalışmalarda konuyla ilgili hadislerin senet ve metinleri üzerinde yeterince durulmaması nedeniyle bu çalışma yapılmıştır. Hadi Sağlam ve İbrahim Arpacı “*İslam Fıkhuına Göre Hayızlı Kadının Orucu*” adlı makalelerinde,¹⁶ konuyu İslam fıkhu çerçevesinde değerlendirmişler, klasik ulemanın hayızlı kadınların oruç tutamayacağı hususunda icma etmelerine rağmen günümüz ilim adamlarından bazılarının hayızlı kadının oruç tutmamasının ruhsat olduğu şeklindeki kanaatlerini karşılaştırmışlar ve delillerini analiz etmişlerdir. Bu çerçevede, hayız, eza ve hastalık kavramları tahlil edilmiş, kısmen de olsa kazâ kelimesi üzerinde durulmuştur. Tertibindeki bazı kusurlar, cümle düşüklükleri ve yanlışlıkları, dağınıklık arz eden cedel metodu makalenin dikkaliceden gözden geçirilmeden yayımlandığı izlenimi vermektedir. Rabia Zahide Temiz, “*Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: ‘Sen Harûrî misin?’ Rivayeti Üzerine Bir İnceleme*” başlıklı makalesinde, konuyla ilgili hadisleri senet ve muhtevâ tenkidine tabi tutmuştur. Temiz, rivâyetlerden hareketle, Allah Resûlü’nün hayızlıya oruç yasağı ihdas etmediği, aksine hayız sebebiyle oruca ara verilebileceği, bu nedenle hayızlıyken oruç tutmamak câiz, oruç tutulmadığı zaman kazâsı vâciptir kanaatine ulaşmıştır. En yalın/kısa metnin en sahih metin olarak kabul edilmesi, rivâyetlere ziyade bilgi veren tarikin müdrec olduğu ön kabulüyle yaklaşılması, Ma’mer b. Râşid’in ziyade olarak verdiği bilginin başka senetlerde başka ravilerle de nakledilmesine rağmen müdrec denilerek zayıf kabul edilmesi, mürsel rivâyetlerin kat’î surette amele elverişli olmadığı ön kabulüyle yaklaşılması, yanlış tercümelemlerle yanlış çıkarımlara ulaşılması, hadis metinlerine farazî/tahmîni anlam vermek suretiyle subjektif kanaatlere ulaşılması, hayızlı kadının oruç tutamayacağı konusundaki klasik ulemanın kanaatinin kuvvetlice dikkatlere sunulmaması gibi hususlar

14 Nihat Dalgın, “Özel Günlerindeki Kadınların İbadeti”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 379-413.

15 Arif Ulu, “Adet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]* 38 (2012), 1-50.

16 Hadi Sağlam - İbrahim Arpacı, “İslam Fıkhuına Göre Hayızlı Kadının Orucu”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2018), 60-76.

makalenin zayıf noktalarıdır.¹⁷ Biz bu çalışmada, "... Hayız olduğumuzda orucu kazâ eder, namazı kazâ etmezdik" hadisinde geçen kazâ kelimesini semantik açıdan incelemeye, cahiliye şiirlerinde, Kur'an'da ve hadislerde hangi anlamlarda kullanıldığını ortaya koymaya çalışacağız. Bunun yanında, hayız/nifas nedeniyle tutulamayan oruçların kazâ edilmesi ve namazların kazâ edilmemesiyle ilgili rivâyetleri değerlendirmeye, kazâ ve ezâ kavramlarının mahiyet ve kapsamını ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca hayız sebebiyle tutulamayan oruçların kazâ edilmesi ve namazların kazâ edilmemesi konusundaki icma'ı dikkatlere sunmaya çalışacağız.

1. Kazâ Kelimesinin Semantik Anlamları

Kazâ kelimesinin anlamları, cahiliye şiirlerine, Kur'an-ı Kerîm'e ve hadis-i şeriflere müracaat edilerek tespit edilmeye çalışılacaktır. Cahiliye şiirleri, Kur'an vahyinden önce söylendiği için önce zikredilecek, daha sonra Kur'an âyetleri sonra da hadis-i şerifler arz edilecektir. Burada sadece kaynaklarıyla beraber şiir, âyet ve hadisler zikredilecek, değerlendirmeler daha sonra yapılacaktır. Bu bölümdeki şiirler, bazı şarhilerin doğum/ölüm tarihlerine ulaşılmasa da, cahiliye şairlerine aittir:

1.1. İhtiyacı gidermek (قضى حاجته)

Sa'lebe b. Su'ayr el-Mâzinî (5. asrın ikinci veya 6. asrın ilk yarısında yaşamıştır) şöyle der:

سَمِ الْإِقَامَةَ مِنْ بَعْدِ طَوْلِ نَوَائِهِ - وَقَضَى لُبَانَتَهُ فَلَيسَ بِنَاطِرٍ.

Uzun ikametinden sonra ikametden usandı / İhtiyacını giderdi, artık geriye dönüp bakmaz.¹⁸

"(tuvalet) ihtiyacını gidermek için..."¹⁹ şeklinde, bu ve bir çok hadiste de geçmektedir.

1.2. Ecelini, vaktini tamamlamak (ölmek) (قضى نجه = مات)

Teebbeta Şerran el-Fehmî (Sâbit b. Câbir), miladi 525 yılında ölen Sa'lûk eş-Şenferî'ye mersiye söylediği şiirinde şöyle der:

قَضَى نَجْبَهُ مُسْتَكْتِرًا مِنْ جَمِيلِهِ - مُقَالًا مِنَ الْفَحْشَاءِ وَالْعَرُضِ وَافِزُ.

İyiliklerini artırarak öldü / Kötülüklerini azaltarak son derece namuslu olarak.²⁰

17 Rabia Zahide Temiz, "Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûrî misin?' Rivayeti Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1253-1275.

18 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrizî, *Şerhu İhtiyârâti'l-Mufađdal*, thk. Fahrüddin Kabâve (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2/613.

19 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/418, (No. 339).

20 Abdülaziz b. Abdilkerîm el-Meymenî, *et-Ṭarâ'ifu'l-edebiyeye* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 28.

Cenâb-ı Allah şöyle buyurur:

فَوَيْلٌ لِّمَنِ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ

“...Müminlerden kimileri de onun yolunda can verdiler, kimileri de ecellerini bekliyorlar...”²¹

نَحْبُهُ terkibinde قَضَىٰ tamamlamak ise değişik bir çok anlamının yanında ecel, ölüm, vakit, süre gibi anlamlara da gelmektedir. İkisi birlikte kullanıldığı zaman *ecelini, vaktini, süresini tamamladı* yani öldü anlamında kullanılmaktadır.²²

1.3. İşi tamamlamak, bitirmek (قضى الأمر = أتمه)

Ubeyd b. Abduluzza es-Selâmî (?/?) şöyle der:

قَضُوا مَا قَضُوا مِنْ رَحَلَةٍ ثُمَّ وَجَّهُوا - يَمَامَةَ طَوْدِ ذِي حِمَاطٍ وَعَرَعِرِ.

Yeteri kadar yol katettiler sonra / İncir ve servi ağaçları olan yüksek dağın güvercinini takip ettiler.²³

Cenâb-ı Allah şöyle buyurur:

وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَاً لَّفَضَىٰ الْأَمْرَ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ

“Şayet bir melek indirseydik şüphesiz (helak edilme) işleri bitirilmiş olurdu. Kendilerine mühlet de verilmezdi”²⁴

1.4. Yaratmak (قضى الله الشيء = خلقه)

‘Adiy b. Zeyd el-İbâdî (ö.600 civarı) şöyle der:

قَضَىٰ لِسِنَّةٍ أَيَّامَ خَلْقَتَهُ - وَكَانَ آخِرَهَا أَنْ صَوَّرَ الرَّجُلَا.

Mahlûkâtı altı günde yarattı / Son gün erkeği (ademi) yarattı.²⁵

1.5. Hüküm vermek (قضى قضية ونحوها = حكم فيها)

Ebû'l-Lihâm et-Tađlibî'ye (Hüreys b. el-Lihâm) (?/609) nispet edilen şiirde şöyle denilmiştir:

عَلَىٰ الْحَكَمِ الْمَأْتِي، يَوْمًا إِذَا قَضَىٰ - فَضِيَّتِهِ، أَنْ لَا يَجُورَ وَيَقْصِدُ.

Bir gün kendisine müracaat edilen hakem hükiim verdiğinde / Hükümünü

21 el-Ahzâb 33/23.

22 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1415), md. “nhb”, 1/750.

23 Muhammed b. el-Mubârek İbn Meymûn, *Miintehe't-taleb min eş'âri'l-'Arab*, thk. Muhammed Nebil Tarifi (Beirut: Dâru Sâdır, 1999), 1/383.

24 el-En'âm 6/8.

25 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Hayevân* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 4/356.

zulmetmeden âdil bir şekilde vermesi gerekir.²⁶

Cenâb-ı Allah şöyle buyurur:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...²⁷

"Allah ve rasûlü bir hususta hüküm verdiklerinde, mümin erkek ve mümin kadının başka bir şeyi seçme hakları yoktur..."²⁷

1.6. Vakti geçirmek, süreyi tamamlamak (قضى وقته)

Antere b. Şeddâd (525-608) şöyle der:

يَا عَبْلَ لَوْلَا الْحَيَالُ يَطْرُقُنِي - قَضَيْتُ لَيْلِي بِالنَّوْحِ وَالسَّهْرِ.

Ey Able! Hayal(in) gözümün önüne gelme / Gecemi feryad ü figan ve uykusuzlukla geçiririm.²⁸

Cenâb-ı Allah şöyle buyurur:

فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ

"Mûsâ bu süreyi doldurup ailesiyle birlikte yolda giderken..."²⁹

1.7. Bitirmek, tüketmek (قضى دموعه = أنفدها)

Câhiliyye şâirlerinden Alkame b. Abâde el-Fahl (?-603) şöyle der:

أَمْ هَلْ كَبِيرٌ بَكَى لَمْ يَفْضِ عَبْرَتَهُ - إِثْرَ الْأَجْبَةِ يَوْمَ الْبَيْنِ مَشْكُومٌ.

Esirin ağlayan büyüğü gözyaşlarını tüketmedi mi (elbette sürekli ağlıyor) / Ayrılık gününde sevdiklerinin ayrılığına ağlayana (esir serbest bırakılarak) karşılık verilmez mi?³⁰

Cenâb-ı Allah şöyle buyurur:

...فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا...

"...Zeyd eşiyle beraberliğini/ililiğini kestikten/bitirdikten sonra seni o kadınla evlendirdik..."³¹

1.8. İstemek, karar vermek (قضى الله أمرا = أرادها)

Cenâb-ı Allah şöyle buyurmaktadır:

26 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, md. "kşd", 3/353; Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-'edebe ve lübbü'lübâbi Lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418), 8/555.

27 el-Ahzâb 33/36.

28 Abdullah el-Arabî - Hâmid Kâmil, *Revâiü's-Şi'ri'l-Câhili* (Mısır: Mektebetü Atlas, 2012), 55.

29 el-Kasas 28/29.

30 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, md. "em", 12/34; Muhammed b. Muhammed Hasan Şurrâb, *Şerhu's-Şevâhidi's-Şi'riyye fi ümmâti'l-kütübî'n-naḥviyye li-erba'ati âlâfi şâhidin şi'riyy* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1427), satır "Beit No. 131, 3/94.

31 el-Ahzâb 33/37.

... وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

“... Allah c.c. bir şeyi(n olmasını, gerçekleşmesini) istediğinde ona sadece “ol!” der, o da olur.”³²

1.9. Takdir etmek, belirlemek (قضى الله أمرا = قدره)

Semev'el b. Garîd b. 'Âdyâ el-Ezdî (?-560) şöyle der:

بَلْ لِكَلِّ مِنْ رِزْقِهِ مَا قَضَىٰ اللَّهُ - وَإِنْ حُرُّ أَنْفَعُ الْمُسْتَمِيتِ.

Allah'ın takdir ettiği rızık vardır herkese / Acımayıp burnunu yerlerde sürtsen de (canhıraş bir şekilde çalışsa da)”³³

Cenâb-ı Allah şöyle buyurur:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا...

“Sizi (özel) bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdir eden ancak O'dur...”³⁴

1.10. Bildirmek, haber vermek (قضى إليه الأمر = أبلغه به)

Cenâb-ı Allah şöyle buyurur:

وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ...

“Lût'a şu hükmü bildirdik...”³⁵

1.11. Farz kılmak, emretmek (قضى أمرا = أوجبه وحثمه)

Cenâb-ı Allah şöyle buyurur:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...

“Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti...”³⁶

1.12. Yapmak, emri uygulamak (قضى الأمر = أنفذه)

'Âmir b. ez-Zarb el-'Advânî (370/455) şöyle der:

وهيئات هيئات هذا الردى - يريد صروفاً ليقضى حماما.

Bu ölüm nasıl bir şey böyle / Eceli gerçekleştirmek için dikkatleri başka tarafa çekiyor.³⁷

32 el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47.

33 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, md. “h̄tt”, 2/28-29.

34 el-En'am 6/2.

35 el-Hicr 15/66.

36 el-İsrâ 17/23.

37 Ebû Abdillâh es-Sar'ânî Vehb b. Münebbih, *Kitâbü't-Ticân fi müllûki Himyer* (San'a: Merkezî zü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye, ts.), 265.

Cenâb-ı Allah şöyle buyurur:

...فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَائِلٌ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا.

“Sihirbazlar şöyle dediler: Artık sen dilediğini yap. Sen ancak bu dünya hayatında hükmedebilirsin”.³⁸

1.13. Boşaltmak, çıkartmak (أخرج=قَضَى)

Alkame b. Abade el-Fahl (?-603) şöyle der:

أَمْ هَلْ كَبِيرٌ بَكَى لَمْ يَقْضِ عِبْرَتَهُ - إِثْرَ الْأَحْبَةِ يَوْمَ الْبَيْنِ مَشْكُومِ.

Esirin ağlayan büyüğü gözyaşlarını *tüketmedi mi (elbette ağlayarak tüketti)* / Ayrılık gününde sevdiklerinin ayrılığına ağlayana (esir serbest bırakılarak) karşılık verilmez mi?³⁹

1.14. Borç ve benzeri hakları ödemek(قضى الدين ونحوها)

el-Mufaddal b. Ma'ser en-Nükrî (?/?) şöyle der:

مَشَيْنَا سَطْرَهُمْ وَمَشَوْا إِلَيْنَا - وَقُلْنَا الْيَوْمَ مَا تُقْضَى الْخُفُوفُ.⁴⁰

Biz onlara doğru yürüdük onlar da bize doğru / Bugün haklar (öç, intikam) alınmaz dedik.

İbn Ömer “Annesini hacca götürmüş ve (hac menâsikini) sırtında yaptırmış kişi *annesinin hakkını ödeyip ödeyemediğini* (هل قضى حَقَّهَا) sorunca şöyle dedi: ‘Bırak anne hakkını tam ödemeyi, bir doğum sancısını bile ödeyemezsin!’”⁴¹

1.15. İbâdeti kazâ etmek, vakti geçtikten sonra yapmak

(قضى العبادة)

كَانَ يَكُونُ عَلَيَّ الصَّوْمُ مِنْ رَمَضَانَ فَمَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أَقْضِيَ إِلَّا فِي شَعْبَانَ.

“(Hz. Âişe (r.anhâ) şöyle demiştir): ‘Ramazan ayından kalan oruç borçlarımı Şaban ayından önce ödeyemedim!’”⁴²

Bazı rivâyetler “Resûlullah (s.a.v.) ile meşgul olma sebebiyle...” ziyadesiyle nakledilir.⁴³ Bu hadisten Hz. Peygamber’in kıymetli eşlerinin oruçlarını

38 Tâhâ 20/72.

39 İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, md. “em”, 12/37, “kzy”, 15/186; Şurrâb, *Şerhu’ş-şevâhidî’ş-şî’riyye*, satır “Beit No. 131”, 3/94.

40 Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Esmâ’î, *Şerhu’l-Esmâ’iyyât*, thk. Sa’dî Danâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971), 266.

41 Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esrüdîdîn İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fi garibi’l-‘hadîş ve’l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1399), md. “tlk”, 3/299; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, md. “tlk”, 10/225; Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyyât*, thk. Adnân Derviş, Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, ts.), 705.

42 Buhârî, “Savm”, 39; Müslim, “Sıyâm”, 151, 152.

43 Buhârî, “Savm”, 39; Müslim, “Sıyâm”, 151.

ancak Ramazan ayı geçtikten on ay sonra Şaban ayında kazâ ettikleri anlaşıl-maktadır.

Bu bölümde, *قضى* kelimesinin semantik tahlili kapsamında en öne çıkan on beş temel anlamı ortaya konmaya çalışıldı. Kazâ kelimesinin son ve ko-numuzla ilgili (on beşinci) anlamı, vaktinde yapılamayan ibâdetlerin kazâ edilmesi yani vakti çıktıktan sonra eda edilmesi, yerine getirilmesidir. Ay-rıca bu anlamlardan biri de *hakkın/borcun ödenmesidir*. Bir hak/borç ya vak-ti gelince ya da birtakım gecikmeler sebebiyle sonra eda edilir. İbâdetler de kulun Allah'a olan kulluk borçlarıdır ya zamanında ödenerek eda edilir ya da vaktinde eda edilemeyen borçlar sonra kazâ edilir. Dolayısıyla kazâ keli-mesi hakkında yapılan tenkit yanlıştır. Zira kazâ kelimesi Resûlullah (s.a.v.) zamanında borcun, hakkın veya kulluk vazifesinin gerek vaktinde gerekse vakti çıktıktan sonra eda edilmesi anlamını ihtivâ ederken, daha sonra "vakti çıktıktan sonra eda etmek anlamında" ıstılahlaşmıştır.

2. Hayız/Nifas Nedeniyle Tutulamayan Oruçların Kazâsı - Namazların Kazâ Edilmemesiyle İlgili Rivâyetler

Bu başlıkta, hayızlı kadının orucu kazâ etmesiyle ilgili rivâyetlere işaret edilecektir. Üçüncü başlıkta ise *قضى* kelimesinin anlamları göz önüne alınarak semantik tahlili yapılacaktır.

1- "Muâze dedi ki: Âişe'ye (r.anhâ) 'Kadın hayızlıyken (Ramazan) orucu-nu kazâ ediyor da namazı neden kazâ etmiyor?' diye sordum. Âişe (r.anhâ): 'Sen Harûralı mısın (Hâricîlerden misin)?!' dedi. Ben de 'Harûralı (Hâricîler-den) değilim. Sadece soruyorum' dedim. Hz. Âişe (r.anhâ): 'Hz. Peygamber döneminde hayız olduğumuzda orucu kazâ etmekle emredilirdik. Namazı kazâ etmekle emredilmezdik' dedi".⁴⁴

44 Müslim, "Hayız", 69; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1420, 43/105, (No. 25951); Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Tahâre", 102; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Savm", 68; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûatü'l-İslamiyye, 1406), "Siyâm", 64; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmin'im Şelebi (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2001), "Siyâm", 64; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dârü'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Siyâm", 13; Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. el-A'zamî Habîbürrahmân (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 1/331, (No. 1277, 1278); Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/340, (No. 7317); Ebû Ya'kub İshâk b. İbrâhim İbn Râhûye, *el-Müsned*, thk. Abdülgafûr b. Abdülhak el-Belûşî (el-Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü'l-İmân, 1991), 3/768, (No. 1385); Ya'kub b. İshâk b. İbrâhim Ebû Avâne el-İsferâyînî, *Müstahrecü Ebî 'Avâne*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1419), 1/270, (No. 941, 942); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Ma'rife-tü's-sünen ve'l-âşâr*, thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci (Karaçi: Câmiatü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1991), 2/163, (No. 559); Ahmed b. Ali Ebû Ya'la el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'la*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimâşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1984), 5/46, (No. 2637).

Hiz. Âişe'nin (r.anhâ) "Sen Harûralı (Hâricîlerden) mısın?" diye sorma sebebi, Hâricîlerin Kur'ân dışında sünnet verilerini kabul etmemeleriydi.⁴⁵ Ramazan'da hayızlı kadının orucu ve namazı terk edip, Ramazan'dan sonra hayız bitince orucu kazâ edip namazı kazâ etmemeleri Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetiyle sâbit olduğundan, Hiz. Âişe (r.anhâ) soru soran Muâze'nin Kur'ân'da bulamadıkları bu uygulamayı kabul etmeyen Hâricîlerden olduğunu zannetmişti. Orucun da geçtiği hadisin bu versiyonu, Buhârî (ö.256/870) dışında *Kütüb-i Sitt'e* de ve diğer hadis eserlerinde geçmektedir. Buhârî bu hadisi nakletmese de *Kitâbu's-Savm* 6. Bab'da *Hayızlının Orucu Terk Etmesi* ve 40. Bab'da *Hayızlı Orucu ve Namazı Terk Eder* diyerek meseleyi bu şekilde kabul ettiğini ortaya koyar. Her ne kadar bazı tariklerinde sadece namaz geçse de,⁴⁶ hayızlının orucu terk etmesinin amel-i mütevâres olarak gelmesi, selefın bu uygulamaya uygun fetvâ vermeleri, âlimlerin bu hadisle amel etmesi, hadisi destekleyen başka hadislerin olması Muâze Hadisi'nin güvenilirliğini artırmıştır. Tirmizî (ö.279/892) de konuyla ilgili "Hayızlının orucu kazâ edeceği, namazı kazâ etmeyeceği âlimlerin genelinin görüşüdür, bu konuda ihtilaf bilinmemektedir" der.⁴⁷ Ma'mer b. Râşid'in (ö.153/770) tariklerinde ziyâde olduğu kabul edilse de sikanın ziyadesi -kat'î surette söylenemese de-, ziyâde içermeyen rivâyeti ortadan kaldırıcı şekilde aykırı olmaması şartıyla kabul edilir. Çünkü ziyâde lafız içeren rivâyet, müstakil hadis kabul edilir.⁴⁸ Ma'mer b. Râşid bir râvî olarak, Ebû İshak es-Sebîî (ö.127/745), Şu'be b. Haccâc (ö.160/776), Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), İbnü'l-Mübârek (ö.181/797), Gunder (ö.193/809), Süfyân b. Uyeyne (ö.198/814) ve Abdürrezzâk es-San'ânî (ö.211/826-27) gibi büyük muhaddislerin kendisinden hadis naklettiği; takvâ ehli, güvenilir, samimi, gerçeği söylemekten çekinmeyen bir kimsedir.⁴⁹ Ayrıca metin ve muhtevâ tenkitçileri, her zaman yalın/kısa metnin orijinal metin olmayabileceği, uzun ve ayrıntılı bilgi veren metnin daha sahih olma ihtimâli bulunduğunu söylemektedirler.⁵⁰ Bu nedenlerden

45 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs ve'l-eser*, 1/931.

46 Buhârî, "Hayız", 20; Müslim, "Hayız", 67, 68; Nesâî, "Hayız ve İstihâza", 17; İbn Mâce, "Tahâre", 113; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Fevz Ahmed, Hâlid es-Seb' (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), "Tahâre", 101; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 2/339, (No. 7315, 7316); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1420, 40/39, (No. 24036), 41/179, (No. 24633), 41/201, (No. 24660), 41/379, (No. 24886), 42/45, (No. 25109), 42/337, (No. 25520); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Şahîhu İbn Hibbân (bi tertîbi İbn Balabân)*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 4/181, (No. 1349); Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdül-mühsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 1/220, (No. 1570); İbn Râhûye, *el-Müsned*, 3/767, (No. 1384); Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2003), 2/101, (No. 1001).

47 Tirmizî, "Tirmizî", 97.

48 Ebû'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuḫbeti'l-fiker fi muştalahi ehli'l-eser*, thk. Nûreddin İtr (Dimaşk: Matbaatu's-Sabâh, 1421), 68.

49 İbrahim Hatiboğlu, "Ma'mer b. Râşid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Erişim 31 Ağustos 2022).

50 Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2010), 259-263.

dolayı Rabia Zahide Temiz'in "Hayızlının oruca ara vermesi caiz, tutamadığı oruçları kazâ etmesi vâcib"⁵¹ diyerek uygulama birliğini bozma ve hayızlı kadın dilerse tutabilir kapısını açma kanaati doğru olmasa gerektir. Kaldı ki "Hayızlıyken namazları (sonra) kazâ etmekle emredilmez, orucu (sonra) kazâ etmekle emredilirdik" nassı ve bunu destekleyen başka hadisler varken, hayızlıyken Ramazan orucu tutulduğuna dair bir tane bile nas yokken böyle bir kabul, indî ve subjektif olmaktadır. Ayrıca Rabia Zahide Temiz'in makalesinde, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, ziyade bilgi veren tarikin müdrec olduğu ön kabulüyle yaklaşılması, Ma'mer b. Râşid'in ziyade olarak verdiği bilginin başka senetlerde başka ravilerle de nakledilmesine rağmen müdrec denilerek zayıf kabul edilmesi, mürsel rivâyetlerin kat'î surette amele elverişli olmadığı ön kabulüyle yaklaşılması, hadis metinlerine yanlış tercüme ve farazî/tahmîni anlamlar vermek suretiyle subjektif kanaatlere ulaşılması gibi zayıf noktalar vardır.⁵²

Hiz. Âişe'nin bu hadisinden, vaktinde eda edilemeyen orucun (genel itibariyle bütün ibâdetlerin) sonradan eda edilmesini *kazâ etmek* şeklinde anlayanlara şu hadis âlimlerini örnek verebiliriz: 1- Hattâbî (ö.388/998). 2- İbn Battâl (ö.449/1057). 3- İbn Abdülber (ö.463/1071). 4- Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö.474/1081). 5- Ebü Bekir İbnü'l-Arabî (ö.543/1148). 6- Kâdî İyâz (ö.544/1149). 7- İbn Dakîkul'îd (ö.702/1302). 8- İbnü'l-Mülakkin (ö.804/1401). 9- İbn Hacer (ö.852/1449). 10- Aynî (ö.855/1451). 11- Ali el-Kârî (ö.1014/1605).⁵³

2- "(Muâze dedi ki:) Bir kadın Aişe'ye (r.anhâ) أَتَجْزِي إِحْدَانًا 'Âdetli kadın temizlendiğinde namazı eda edecek mi (yani kazâ edecek mi)?' diye sordu..."⁵⁴

- 51 Temiz, "Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûrî misin?' Rivayeti Üzerine Bir İnceleme", 1273.
- 52 Temiz, "Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûrî misin?' Rivayeti Üzerine Bir İnceleme".
- 53 Ebü Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1351), 2/121; Ebü'l-Hasen Alî b. Halef el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi 'i's-Şahîh'i*, thk. Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423), 4/495; Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi 'li-mezâhibi fukahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aqtâr fî mâ teẓammenehü'l-Muvaftâ' min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421), 3/367-368; Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvaftâ'* (Mısır: Matba'atü's-Seâde, 1332), 2/71-72; Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *el-Kabes fî şerhi Muvaftâ'î Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerîm (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 1/519; İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîd-i's-semâ'*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Dâru't-Turâs, 1379), 4/101; Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali İbn Dakîkul'îd, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu 'Umdeti'l-ahkâm* (Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.), 2/23; Ebü Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi 'i's-Şahîh*, thk. Dâru'l-Felâh (Dimesşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429), 13/361; Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 4/191; Ebü Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *'Umdeti'l-kâri fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.), 6/301; Nûrüddîn Ali b. Sultân Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhi Mişkâti'l-Meşâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422), 4/1406/1407.
- 54 Buhârî, "Hayız", 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/45, (No. 25109).

Bu rivâyette -meselenin nirengi noktası değişmediği için soruyu ister Muâze'nin kendisi sorsun ister başkası sorsun fark etmez- تَجْرِيْ yerine تَقْضِيْ kelimesi gelmiştir. Sonra ele alınacağı üzere, Hattâbî ve İbn Battâl gibi âlimler کَاسِرِيْ إِحْدَانَا kısmını, kazâ etmek şeklinde anlamışlardır.

3- "Âişe (r.anhâ) şöyle demiştir: Resûlullah döneminde hayız olduğumuzda bize orucu temizlendikten sonra kazâ etmemizi emreder; namazı kazâ etmemizi emretmezdi".⁵⁵

Hadisten, hayızlıyken namazın ve orucun terk edilmesi, temizlendikten sonra orucun kazâsı emredilirken namazın kazâsının emredilmediği anlaşılmaktadır. Temizlendikten sonra kaydı önemlidir.⁵⁶ Zira hadisin, namazın kazâ edilmemesi (yani kılınmaması) orucun kazâ edilmesi (yani tutulması) şeklinde anlaşılması gerekir iddiası geçersiz olmaktadır.

4- "Ebû Gâlib Aclan, İbn Abbas'a (r.anhumâ) 'Hayız ve lohusa kadınlar temizlendiklerinde namazı kazâ edip etmeyeceklerini' sorunca İbn Abbas şöyle demiştir: 'İşte Resûlullah'ın hanımları! Şayet onlar bunu yapsaydı biz de eşlerimize emrederdik!'"⁵⁷

Resûlullah'ın (s.a.v.) eşleri, kadınlara özel hallerin ve ibâdetlerin kendilerinden öğrenildiği kişilerdi. Bu nedenle İbn Abbâs, ezvâc-ı tâhîrâtın temizlendikten sonra namazı kazâ etmediklerini zikrederek, hayızlıyken namazı (ve orucu) terk ettiklerini, temizlendikten sonra da (orucu kazâ ederken) namazı kazâ etmediklerini bir uygulama olarak bize nakletmiştir.

5- "...Resûlullah (s.a.v.) kadınlara 'Siz hayızlıyken oruç tutmaz ve namaz kılmazsınız değil mi?' deyince onlar evet dediler. Resûlullah (s.a.v.) 'işte bu dindeki noksanlıktır' buyurdu".⁵⁸

Nâkısât Hadisi diye meşhur bu rivâyette Hz. Peygamber'in kadınlara hitâben söylediği "Siz hayızlıyken oruç tutmaz ve namaz kılmazsınız değil mi?" ifadesi, Hz. Âişe'den gelen rivâyeti desteklemektedir. Bu bilginin istifhâm veya haber formatında gelmesi, Resûlullah'ın norm / kural vaz' etmiş olmasına mani değildir. Zira ifade şekil bakımından ister istifhâm (soru) ister haber kabul edilsin, mahiyet bakımından emir olabilir.⁵⁹ Diğer taraftan Resû-

55 İbn Râhûye, *el-Müsned*, 3/769, (No. 1387); Tirmizî, "Savm", 68.

56 Ulu, "Adet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili", 37-42.

57 Dârimî, "Tahâre" 101; İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi 'i'ş-şahîh'i*, 1/448; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 1/339-340.

58 Buhârî, "Hayız", 6; Müslim, "İman", 132; Ebû Dâvûd, "es-Sünne", 16; Tirmizî, "İman", 6; İbn Mâce, "Fiten", 19.

59 "Takrîr manasındaki istifhâm" a şu âyeti örnek verebiliriz: "Senin kalbini açıp genişletmedik mi?". "Genişletmedik mi?" yani genişlettik. "Emir manasındaki haber" e şu âyeti örnek verebiliriz: "Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler" (Bakara 2/228). "Beklerler" yani beklesinler. "Siz hayızlıyken oruç tutmaz ve namaz kılmazsınız değil mi?" hadisinden maksat da, hayızlıyken oruç tutmayın, namaz kılmayındır.

lullah (s.a.v.) kadınlardan uygulamanın bu şekilde olduğuna dair takrirlerini almıştır. Kadınların hayızlıyken orucu tutmayıp daha sonra kazâ etmeleri gerektiğini değil de hayızlıyken eda etmeleri gerektiğini düşünen Bayındır, Nâkisât Hadisi'ni de Hz. Peygamber'in peygamberlik nezaket ve zerafetine yakışmadığı gerekçesiyle tenkit eder ve sahih kabul etmez.⁶⁰ Halbuki Nâkisât Hadisi, hadis kaynaklarının çoğunda rivâyet edilmiş, müttefekun aleyh, sahih bir hadistir. Bazı ilim adamlarının tenkitlerine karşın birçok âlim hadisi makul açıklama ve yorumlarla izah etmişlerdir.⁶¹ "Hayız Allah'ın kadın kullarına yazdığı fitrî bir durumdur..."⁶² buyuran Hz. Peygamber'in aşağılayıcı bir dil kullanması mümkün müdür? Hz. Peygamber'in bu hadiste, sözü hoş söyleyerek kadınlara şaka yaptığı söylenebilir.⁶³

6- Resûlullah (s.a.v.) müstehâze olan kadınlar hakkında şöyle buyurdu: "Müstehâze hayız günlerinde namazı bırakır. Hayız bitip istihâza kanı gelmeye başlayınca yıkanır, sonra da her namaz için abdest alarak namazını kılar".⁶⁴

Bu rivâyetlerde geçen فَدَعِيَ الصَّلَاةَ (namazı bırak), تَجَلَّسَ أَيَّامَ أَفْرَائِهَا (hayızlı günlerinde namaz kılmaz otursun) ve اجْتَنَبِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ حَيْضَتِكَ (hayızlı günlerinde namazdan uzak dur) gibi ifadeler hayızın hükmî kirlilik sebebi olduğu ve bu günlerdeki kadının namazı bırakması dinen gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Dâvud, Tirmizî, İbn Mâce ve Dârimî'de nakledilen başka rivâyetlerde "hayız bitip istihâza başlayınca orucunu tutar namazını kılar" şeklinde ayrıntının, hayızken sadece namaz değil orucun da bırakılması gerektiği anlaşılmaktadır. Ebû Dâvûd'daki bu ziyâdenin Osman Ebu'l-Yekzân'dan gelmesi kuvvetle muhtemeldir.⁶⁵

7- "(Ümmü Hânî' (r.anhâ) Resûlullah'a (s.a.v.) içecek ikram etti. Resûlullah (s.a.v.) içip kalan içeceği Ümmü Hânî'e verdi. Ümmü Hânî' içti ve dedi ki:) 'Yâ Resûlallah! Oruçtum ama ağzının değdiği kaptaki içecekten mahrum olmak istemediğimden içtim'. Resûlullah (s.a.v.) 'Bu Ramazan ayından kalan kazâ orucu ise onun yerine bir gün oruç tut; nâfile oruç ise, istersen kazâ et istersen kazâ etme' dedi".⁶⁷

60 Abdülaziz Bayındır, "Toplumsal Cinsiyet", *Süleymaniye Vakfı*, ts.

61 Nâkisât Hadisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Çetin, *Metin Eksikli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsalılık (Teori ve Uygulama)* (Ankara: Gece Akademi, 2018), 158-163.

62 Buhârî, "Hayız", 1, 7, "Hac", 32, "Umre", 9, "Edâhî", 3, 10; Müslim, "Hac", 119, 120, 123, 136; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 24; Nesâî, "Hayz ve'l-İstihâza", 1, "Menâsik", 51, 58; İbn Mâce, "Tahâre ve Sünenühâ", 121, "Menâsik", 36.

63 Mehmet Görmez, "Abdülfeftâh Ebû Gudde ile Sünnet ve Hadis Üzerine Söyleşi", *İAD (İslami Araştırmalar Dergisi)* 10/1-2-3-4 (1997), 144.

64 Ebû Dâvûd, "Tahâre", 109, 111, 114, 117; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 1/125-126, (No: 1353-1361).

65 Ebû Dâvûd, "Tahâre", 114; Tirmizî, "Tahâre", 94; Görmez, "Abdülfeftâh Ebû Gudde ile Sünnet ve Hadis Üzerine Söyleşi"; İbn Mâce, "Tahâre", 115; Dârimî, "Tahâre", 84.

66 Ulu, "Adet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili", 7.

67 Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/188, (No. 1721); Dârimî, "Savm", 30; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/478, (No. 26910).

Hz. Peygamber bu hadiste, Ümmü Hâni'nin (r.anhâ) Ramazan dışında tuttuğu oruç hakkında kazâ kelimesini bugün kullanılan *vakti geçtikten sonra bir ibâdeti eda etmek* şeklindeki ıstılâhî anlamda kullanmıştır.

Rivâyetlerdeki إِذَا طَهَّرْتَ ve إِذَا تَطَهَّرْتَ *temizlendiğinde / temizlendiklerinde ve ثُمَّ نَطَهَّرُ* *sonra temizleniriz* kayıtları önemlidir. Zira bu kayıt sebebiyle hadislerde geçen kazâ kelimesine, vaktinde yerine getirmek / eda etmek anlamı verilemez. Zira, *hayızlıyken namazın kılınmadığı, orucun tutulmadığı, tuhra (temizliğe) eriştiklerinde nasıl yapacakları* hususunun sorulduğu karine-i kavliyye ile anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *kazâ* kelimesine *eda (yerine getirmek)* anlamı ancak *temizliğe erdikten sonra eda etmek* şeklinde verilebilir. مَا بَالِ الْحَائِضِ إِذَا طَهَّرَتْ وَلَا تَقْضِي الصَّوْمَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ, hadisine delâletü'l-iktizâ gereği إِذَا طَهَّرَتْ *İfâ* takdirini yaptığımızda "Hayızlı kadına ne oluyor da temizlendiğinde orucu eda (*kazâ*) etmekle emrediliyor da namazı eda (*kazâ*) etmekle emredilmiyor?!" şeklinde anlamamız gerekir. Bazı rivâyetlerde bu karinenin olmama sebebi, Resûlullah'ın hanımlarının uygulamasını -İbn Abbas rivâyetinde görüldüğü gibi- kadınıyla erkeğiyle herkesin bilmesi, ayrıca zikretmeye ihtiyaç duyulmaması olabilir.

Namazın *kazâ* edilmemesinin, orucun ise *kazâ* edilmesinin hikmeti, namazın yıl boyunca tekrar etmesi sebebiyle kadınlara meşakkat olacağı, orucun yılda bir ay olduğu için zor olmayacağı ve kadınların oruç ibâdetinden mahrum olmamaları şeklinde açıklanabilir. Bu hikmetlerden de öte dikkate alınan kriter, Şâri' Teâlâ'ya ve teşrî' yetkisi verdiği Resûlullah'a (s.a.v.) ittibâ' ve itaattir.⁶⁸

3. Kazâ Kelimesinin Semantik Tahlili

Semantik açıdan değerlendirildiğinde قَضَى kelimesinin birçok anlamının olduğu, bu anlamların hepsinin birleştiği ana mananın *bir şeyin bitirilmesi ve tamamlanması* olduğu görülmektedir.⁶⁹ Ancak cahiliye şairlerinin şiirlerine ve lügatlara yansıyan konumuzla alakalı anlamı, *borcun ödenmesidir*. *Kazâ* kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de⁷⁰ ve hadislerde -birçok anlamının yanında- ibâdetlerin eda / ifâ edilmesi anlamına da kullanılmaktadır. *Kazâ* kelimesinin temel anlamı üzerinden yapılan tenkitten, konuyla alakalı hadislerin cemu't-turuk yoluyla görülmediği, diğer hadislerin dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır. Zira, *kazâ* kelimesine *sonradan yerine getirme* anlamının verilmesini zorunlu kılan *temizlendikten sonra* kavli karinesi vardır. Bu anlam, dildeki karinelere varlığının inkarının mümkün olmaması nedeniyle bir çırpıda atılamayacak kadar kesindir.

68 Ebû Muhammed Abdullah b. Mânî' er-Rûkî, *Şerhu Kitâbi's-Şavm min Şahîhi'l-Buhârî* (el-Medinetü'l-Münevverâ: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1431), 139.

69 Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehtizbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'Ivaz Mur'ib (Beirut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 9 / 170.

70 Kâmil Yaşaroğlu, "Kazâ", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2002).

Kazâ kelimesi, *hakkın (borcun) edası* anlamına da gelmektedir.⁷¹ Haklar, Allah hakkı, kul hakkı ve kamu (âmme) hakkı olarak üç kısma ayrılır. İnsanlar diğer insanlara ödemesi gereken kul borçları olduğu gibi Allah haklarına tealluk eden kulluk borçları da vardır. Bu anlamda vaktinde edâ edilemeyen kulluk borçlarını vakti geçtikten sonra edâ etmeye *kazâ* denilmesi ale'l-ebvâb türü kitapların başlıklarına da yansımıştır. Nitekim Nesâî (ö.303/915), *Menâsikü'l-Hac* bölümünün 11. bâbına *Teşbîhu kazâi'l-Hac bi kazâi'd-deyn* (*Haccın kazâsının, borcun ödenmesine teşbih edilmesi*) başlığını atarak aslında Resûlullah'ın (s.a.v.) bu teşbihiyle, ibâdetler hakkındaki *kazâ* kelimesinin günümüzde kastedilen ıstılâh anlamında kullandığına işaret etmiştir.

Buhârî'nin *Ramazan Orucu Ne Zaman Kazâ Edilir* babında tahrir ettiği hadiste Hz. Âişe (r.anhâ) "*Ramazan'dan oruç borcum oluyordu. Onları sadece Şaban ayında kazâ edebiliyordum*"⁷² demiştir. Resûlullah'ın kendilerini arzulayabileceği ihtimaliyle Resûlullah'ı râzı ve mutlu etmek isteyen Hz. Âişe annemiz ve diğer ümmehât-ı mü'minînin, hayız sebebiyle tutamadıkları oruçlarını Ramazan ayından sonra sene boyu tutmayıp, Resûlullah'ın da nâfile oruca yoğun bir şekilde devam ettiği on ay sonraki Şaban ayına erteledikleri görülmektedir.⁷³ Dolayısıyla bu hadis de hayızlı kadın oruç tutabilir iddialarını nakzeden delilerdendir.

Dârimî (ö.255/869) Muâze Hadisi'ni, *Hayızlının Orucu Kazâ Etmesi, Namazı Kazâ Etmemesi* babında nakletmiş;⁷⁴ Nesâî hadisi *Hayızlı Kadın Temizlenirse, Yolcu Seferden Dönerse Günün Geri Kalanında Oruç Tutması Gerekir Mi?*⁷⁵ ve *Hayızlıyken Kadından Oruç Tutma Yükümlülüğünün Kaldırılması* bablarında nakletmiştir.⁷⁶

Hattâbî (ö.388/998) ve İbn Battâl gibi şârihler إحتجوا kısmını *kazâ etmek* olarak anlamışlardır.⁷⁷ İbn Abdülber (ö.463/1071) *el-İstizkâr*'da, hayızlının namazı *kazâ* etmeyip orucu *kazâ* edeceğini söyledikten sonra Zührî'nin (ö.124/742) "*Bu konuda insanlar icma' etmiştir. Ayrıca bu konuda isnad aranmana gerek yok, zaten her konuda da isnad bulamazsın*" dediğini nakleder.⁷⁸ *et-Temhîd*'de de "*Kadın hayızlıyken oruç tutmaz, temizlenince kazâ eder,*

71 Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik et-Tâî, *İkmâlü'l-İ'lâm bi-teşlîsi'l-keâm*, thk. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî (Mekketü'l-Mükerrre: Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1404), 2/520.

72 Buhârî, "Savm", 39.

73 Müslim, "Sıyâm", 151.

74 Dârimî, "Tahâre", 101.

75 Nesâî, "Sıyâm", 64.

76 Nesâî, "Sıyâm", 64.

77 Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Hattâbî, *Ğarîbü'l-hadîş* (Mekketü'l-Mükerrre: Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1402), 1/468; İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahih'i*, 1/448; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 1/339.

78 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 1/339.

namazı kazâ etmez" hükmü icmâen sabittir, ihtilâf yoktur. Müslümanların üzerinde icma' ettiği şey haktır, hükmü nakleden hadis 'bilmiyordum' mazeretini ortadan kaldıracak kat'î bir şekilde bilinmektedir" demiş, icmâ'ya aykırı görüş tercih etmenin "Hak yol kendine açık bir şekilde belli olduktan sonra Allah'ın elçisine karşı çıkıp ve müminlerin yolundan başka yolları izleyen kişiyi saptığı yönde bırakırız..."⁷⁹ âyetindeki tehdide muhatap olmak anlamına geleceğini söylemiştir.⁸⁰ Hadislerde, tâbiîn fetvalarında görüldüğü üzere kazâ, vaktinde eda edilemeyen ibadetin vakti çıktıktan sonra ve gerektiği şekilde yerine getirilmesidir. وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا "Öyle bir günden haşyet edin ki, kimse bir başkası namına bir şey ödeyemez"⁸¹ âyeti işaret etmektedir. Âyetteki لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا yani daha sonra başka kişi tarafından ödenemez anlamındadır.⁸² Nitekim ilgili hadis telafi / kazâ etmek anlamında bazen إِحْدَانًا أُتْجِرِي إِحْدَانًا kelimesi ile⁸³ bazen أُتْقَضِي إِحْدَانًا şeklinde kazâ kelimesi ile gelmektedir.⁸⁴

4. Eza Kelimesi ve Mahiyeti

Allah c.c. ... وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٌّ "Sana kadınların âdet dönemlerini soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir..."⁸⁵ buyurmaktadır. Müfessirler eza kelimesine şu anlamları verirler: 1- قَدْرٌ: Pis, pislik; 2- دَمٌ: Kan; 3- كِرْلِي: Kirli; 4- مَكْرُوءٌ: Tiksinti verici şey.⁸⁶ Nitekim Hz. Peygamber de "Sizden biriniz mescide geldiğinde baksın, ayakkabısının altında pislik veya eza (necâset) varsa onu temizlesin ve o ayakkabıyla namaz kılsın"⁸⁷ hadisinde eza kelimesini necâset/ pislik anlamında kullanmıştır. Her eza, necis değildir: "Eğer yağmur yüzünden bir zarar görürseniz ..."⁸⁸ âyetinde zarar; "...şüphesiz sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve Allah'a ortak koşanlardan birçok üzücü şey işitirsiniz..."⁸⁹ âyetinde üzücü söz anlamına gelmektedir. Bütün bunlardan hareketle "Sana kadınların âdet dönemlerini soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir..." âyetinde geçen eza kelimesi, delâletü'l-hitâb ve müktezâ-ı hâl gereği necâset anlamındadır.⁹⁰

79 en-Nisâ 4/115.

80 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaftâ mine'l-me'âni ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebir (Mağrib: Vizâratü 'Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1387), 22/107.

81 el-Bakara 2/123.

82 Ebû Bekir Muhammed v. el-Kâsım el-Enbârî, *Ez-Zâhir fi me'âni kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1412), 1/335.

83 Buhârî, "Hayız", 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/379, (No. 24886), 42/45, (No. 25109).

84 Tirmizî, "Tahâre", 97.

85 el-Bakara 2/222.

86 Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahğâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Küttübü'l-İlmiyye, 1424), 1/223; Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî, *Bahri'l-'ulûm*, thk. Mustafa Matarci (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/146.

87 Ebû Dâvûd, "Salât", 89.

88 en-Nisâ 4/102.

89 Âl-i İmrân 3/186.

90 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahğâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdik Gamhâvî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1405), 2/20.

Bununla birlikte eza, büyük etkiye sahip şiddetli eziyet değildir.⁹¹ Anlıyoruz ki eza, *hafif hastalık* şeklinde hiç anlaşılmamıştır. Eza'ya hastalık anlamı verilmesinin doğru olmadığına bir başka delili âyetin "...temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın..." kısmıdır. Eğer illet hastalık olsaydı, *iyileşmeden onlarla cinsel ilişkide bulunmayın...* olması daha uygun olurdu.

Eza'ya *hastalık* denilerek hastanın hükmüne kıyas edilmesi kıyas ma'a'l-fâriktir. *Hayızlının hastalığı, kan akmasıdır* şeklinde bir yorum yapılırsa bile burada oruç tutmasına mani olan hal manevi durumudur (hades). Hayzın hades mi yoksa necâset mi olduğu konusunda ihtilaf olsa da hades görüşü daha isabetlidir.⁹² Nitekim hayz, hades-i ekber (büyük manevi kirlilik)dir. Büyük hades olan hayzın namaz ve oruca mani olduğu da nas ile sabittir. *Mevrid-i nasta içtihadâ mesâğ yoktur* küllî kâidesinin de ifade ettiği üzere, Hz. Âişe'den gelen nastan yola çıkan bütün İslam âlimleri, hayızlıyken namazın terk edilip kazâ edilmemesi, oruç tutmanın haram olup hayız halinden sonra kazâ edilmesi hususunda ittifak etmişlerdir.⁹³

Bayındır, hikmetin /sünnetin ve bu hikmeti bize nakleden hadislerin hüccet değeri hakkındaki bir konuşmasında özetle şöyle der:

"Bizden hadis karşıtı bir hareket bekliyorlarsa, yanımıza yaklaşmasınlar, kilometrelerce uzak olsunlar. Hadis (sünnet) Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerîm'den çıkarttığı doğru hükümlerdir. Biz onu asla ihmal edemeyiz. Allah Teâlâ Kitab'ı ve hikmeti Hz. Peygamber'in öğrettiğini bildiriyor. Hikmet Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerîm'i uygulamasıdır, bize hadis olarak gelmiştir. İnsanlar kendi kafalarındaki dini ortaya koymak için kendi kafalarından kaynak uyduruyorlar. Hiç kusura bakmasınlar (bu kabul edilebilir bir tavır değildir)".⁹⁴

Bayındır'ın bu sözlerinden hikmeti (sünnet) ve hikmeti bize nakleden hadisleri reddetmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sadece Hz. Âişe'den (r.anhâ) gelen bu hadis değil, konuyla alakalı diğer hadisleri ve kazâ kelimesinin semantik anlamlarını dikkate aldığımızda, kadınların hayızlıyken namazı kılmamaları ve orucu tutmamaları; hayız bittikten sonra namazı kazâ etmemeleri, orucu kazâ etmeleri gerektiği kabul edilmelidir.

Lohusa için söylenenler de doğru değildir. Zira, nifasla ilgili nas göz ardı edilmiştir. Öncelikle nifas, doğum yapmaktır. Doğum yaptıktan sonra gelen

91 Ebü'l-Ula Muhammed Abdurrahman el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 8/255.

92 Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bağrî'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 1/329.

93 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425), 1/62.

94 Abdülaziz Bayındır, "Hadis İncarcıları Bizden Uzak Dursun", *Youtube* (2013).

kanamaya da nifas kanı denilmiştir.⁹⁵ Lohusalık, *hayızlıyken namazı ve orucu terk etme ile hayızdan sonra namazı kazâ etmeme orucu kazâ etme hususunda* hayz ile aynı hükümlere tabidir. Ümmü Seleme'nin "(Nifasken kılamadıkları namazları) kazâ etmesinler". Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşleri nifastan dolayı kırk gün bekliyorlardı da Nebî (s.a.v.) onlara nifas döneminde kılamadıkları namazlarını kazâ etmelerini emretmiyordu"⁹⁶ hadisi, nifasla ilgili husûsî nastır.

Kadınların hayızlıyken namaz kılmamaları, oruç tutmamaları Resûlullah'ın (s.a.v.) Allah'ın kendisine verdiği teşrî' yetkisi ve iyi / temiz şeyleri helal kötü / pis şeyleri haram kılma salâhiyeti⁹⁷ ile koyduğu bir hükümdür. Hz. Peygamber bunu (ped imkanı olup olmaması gibi) herhangi bir illete de bağlamamıştır ki illet varsa hüküm vardır, illet yoksa hüküm yoktur denilebilir. "Herhangi bir kadın hayızlıyken daha az eza hissediyorsa yani daha az hastaysa oruç tutabilir, diğeri kötü hissediyorsa tutmasına gerek yoktur" tavrı standardı olmayan bir durumdur. "Şüphesiz ki aranızda Allah Teâlâ'dan en çok korkan ve O'nu c.c. en iyi bilen benim!"⁹⁸ buyuran Hz. Peygamber'in kadın kulların fitratına en uygun olan uygulamayı telkin ettiği kabul edilmeli ve uygulanmalıdır.

Örtülü bazı genç ve yaşlı kadınlar... şeklinde görüşleri nakledilenler, müctehid olmadıkları ve kanaatleri kadınların genelini temsil edemeyeceği için onların görüşlerinden hareketle genel bir hüküm vermek doğru olmasa gerektir! Kadınların örtülü olmaları, sahih hadislerle rağmen onlara başka bir görüşü kabul etme salâhiyetini vermez. Nitekim Allah (c.c.) "*Allah ve resulü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur. Allah'ın ve resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır*"⁹⁹ buyurmaktadır.

5. Hayız Sebebiyle Tutulamayan Oruçların Kazâ Edilmesi ve Namazların Kazâ Edilmemesi Konusundaki İcma

Selef-i sâlihînden günümüze kadar oluşmuş genel kabul, Muâze Hadisi'nde anlatıldığı gibidir. Konuyu izah sadedinde şu örnekler verilebilir:

Hüzeyfe'den (r.a.) şu rivâyet nakledilmiştir: "Âhir zamanda bu ümmetten öyleleri gelecek ki, seleflerini yalanlayıp lanet edecekler ve diyecekler ki: '... hayızlıyı namaz kılmaktan men' ettiler, halbuki bu da Kur'ân'da yoktur.

95 Buhârî, "Talâk", 37.

96 Ebû Dâvûd, "Tahâre", 120; Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Şâhîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411), 1/282, (No. 622).

97 el-A'râf 7/157.

98 Buhârî, "İman", 13, "Edeb", 72, "Nikah", 1; Müslim, "Nikah", 5.

99 el-Ahzâb, 33/36.

Bunların tamamını ve ihtilaf ettikleri benzer konuları Hâricîlerin aşıruları dillendirdi. Bu taifenin hepsi ehl-i zeyğ ve'd-dalâl (dalâlet ve sapıklık ehli) dir..."¹⁰⁰ Hüzeyfe (r.a.) Kur'ân'da olmadığı halde sünnetle sabit hükümlerin, zaman içinde inkâr edileceğini haber vermiştir. Bu hadis, Hz. Peygamber'in öğrettiği, eşlerinin ve sahâbî annelerimizin uyguladığı sünnetin, hayızlıyken namazı terk etmek şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle hayızlının namaz kılması gerektiğini dillendiren görüş, uygulanan marûf sünnete muhâlefet etmektedir. Hadisin gayb ve fitenle ilgili bilgiler içermesi, Hüzeyfe'nin hadisi Hz. Peygamber'den öğrendiğini gösterir; zira bu bilgiyi aklı ve içtihadı ile bilemez. Bu nedenle hadise, hükmen merfu denilebilir.

Zührî, kadının hayızlıyken tutamadığı oruçlarını kazâ etmesi, namazları kazâ etmemesi konusunda icma' olduğunu söylediğinde Ma'mer b. Râşid icma'ın kaynağını/delilini sorunca şu sözü söylemiştir: "İnsanlar bu konuda icma' etmişlerdir. İcma' edilen her konuda isnad bulamazsın".¹⁰¹ Bu bilgi kazâ kelimesinin Abbâsîler (750-1258) zamanında yanlış anlaşıldığı iddiasını çürüten bir bilgidir. Nitekim Zührî, Abbâsîler kurulmadan önce vefat etmiştir.

İmam Mâlik (ö.179/795), Ramazan'da hayız gören kadın hakkında fetvâ verirken, iftar etmesini (oruç tutmamasını), daha sonra kazâ etmesini söyler.¹⁰² Amel-i Ehli Medîne'yi dikkate alan İmam Mâlik'in böyle fetvâ vermesi, bu konuyla ilgili Medine'deki bilgi alt yapısının varlığını ve uygulamanın bu yönde olduğunu göstermektedir.

Tahâvî (ö.321/933), "Helaller bellidir, haramlar bellidir, ikisi arasında şüpheli şeyler vardır..." hadisinde kastedileni özetle şöyle açıklar: Allah'ın (c.c.) gerek kitabında gerekse Resûlullah'ın (s.a.v.) diliyle şeriat kıldığı şeylerde manası açık *muhkem* ve manası kapalı, teabbüdî, *müteşâbih* hükümler vardır. Resûlullah'ın (s.a.v.) diliyle şeriat kıldığı şeylerden *hayızlının namazı ve orucu terk etmesi, temizlendikten sonra orucu kazâ edip namazı kazâ etmemesi* muhkem hükümlerdendir.¹⁰³

İbn Battâl, "Hayızlının orucu kazâ etmesi, namazı kazâ etmemesi konusunda selef ve halef arasında icma' vardır. Hâriciler dışında muhâlefet eden yoktur. Hâricîlerle meşgul olmaya, muhâlefetlerini itibara almaya gerek yoktur"¹⁰⁴ der.

100 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 1/340; İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-şâhîh'i*, 1/449.

101 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 1/339.

102 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425), "Siyâm", 49.

103 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 2/220.

104 İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-şâhîh'i*, 1/448.

Hiz. Peygamber *hayızlı kadınların namaz kılmayıp kazâ da etmeyeceklerini, oruç tutmayıp kazâ edeceklerini, kolaylaştırma prensibiyle vaz' ettiğini* söylememiştir. Bu hüküm Resûlullah (s.a.v.) tarafından re'sen verilmiştir. Hikmetlerinden biri de kolaylaştırma olabilir ama sadece bu hikmet esas alınarak hüküm kaldırılmaz, zira bu sebep / illet değildir ki kalkınca hüküm de kalsın. Diğer taraftan taabbüdî ibâdetlerde illet belli olmadığı gibi gözetilen birden fazla hikmet de olabilir. *Farz görmüyorum* ifadesinin temkinli söylenmesi gerekir. Sorun, Hiz. Peygamber'in teşrîf görevi gereği vaz' ettiği ve selef-i sâlihîn tarafından günümüze kadar uygulanagelen pratiği reddetmektir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, hayızlı kadınların oruç tutmaması emrini ruhsat gördüğü¹⁰⁵ iddiası da doğru değildir. Zira Diyanet İşleri Başkanlığı konuyla alakalı özetle şu bilgileri aktarmıştır: Hayız ve nifas durumundaki kadınlara özgü hükümler vardır: Hayız veya nifas halindeki kadınlar şunları yapamazlar: 1- Cinsel ilişkiye giremez; 2- Namaz kılmaz ve oruç tutmazlar. Temizlendiklerinde orucu kaza eder namazı kaza etmezler...¹⁰⁶

6. Hadislerde Kaza Kelimesinin Farklı Hallere İşaret İçin Kullanımı

Vaktinde eda edilemeyen ibâdetlerin vakti geçtikten sonra eda edilmesine kazâ denmesi sadece oruç konusuyla ilgili bir mesele değildir. Aynı durum, namaz, hac, adak, oruçken kasten kusma gibi farklı ibadetler için de söz konusudur. Bu nedenle sahih hadislerde nakledilen kazâ kelimesinin çerçevesini görmek anlamında şu rivâyetler dikkatlere sunulabilir:

Kazâ kelimesinin semantik tahlili arz edilmiş ve Muâze Hadisi bağlamında hangi anlama geldiği dikkatlere sunulmuştu. Şimdi de herhangi bir sebeple vaktinde kılınamayan namazların sonra kazâ edileceğine dâir rivâyetler görülebilir:

1- "Abdullah b. Ömer sabah namazının iki rekatını vaktinde eda edememişti de güneş doğduktan sonra onu kazâ etti"¹⁰⁷.

Bu hadiste, İbn Ömer'in vaktinde kılamadığı sabah namazını kazâ ettiği nakledilmiştir. Yani kazâ kelimesine *eda etmek, yerine getirmek* anlamını versek de bu eda, vakti çıktıktan sonraki edadır.

2- "Ammar b. Yâsir'den nakledildiğine göre o bayıldığı için öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını kılammıştı. Gecenin bir kısmında kendine gelince kazâ etti"¹⁰⁸.

105 Öztürk, "Regl halinde kadınlar namaz kılabilir mi?", Youtube.

106 Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Bilgilendirme Platformu, "Kadınların Hayız ve Nifas Hallsinde Yapamayacakları Şeyler Nelerdir?", 07 Aralık 2015.

107 Mâlik b. Enes, "Salâtü'l-Leyl" 5, 32. Hadis.

108 Mâlik b. Enes, "Salâtü'l-Leyl" 5, 32. Hadis.

Ammâr b. Yâsir'in baygınlık geçirmesi sebebiyle kılamadığı dört vakit namazı güneş battıktan sonra kılması vakti çıktıktan sonra namazın kazâ edilmesine örnektir.

3- "Müsse el-Ezdiyye şöyle dedi: Hacedip Ümmü Seleme'nin (r.anhâ) yanına girdim. 'Ey Mü'minlerin annesi! Semüra b. Cündeb kadınlara hayızlıyken kılamadıkları namazlarını kazâ etmeleri gerektiğini söylüyor' dedim. Ümmü Seleme (r.anhâ): 'Kazâ etmesinler'. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşleri nifastan dolayı kırk gün bekliyorlardı da Nebî (s.a.v.) onlara nifas döneminde kılamadıkları namazları kazâ etmelerini emretmiyordu' dedi".¹⁰⁹

Bu hadiste, *hayız ve nifas döneminde namazın kazâ edilmemesi gerektiği* te'yîd edilmektedir.

4- "Bir adam Resûlullah'a (s.a.v.) gelip: 'Ey Allah'ın elçisi! Annem, bir aylık oruç borcuyla öldü. Onun yerine orucu kazâ edeyim mi?' diye sorunca Hz. Peygamber: 'Eğer annenin (maddî, dünyevî) bir borcu olsaydı onun yerine ödeyebilir miydin?' dedi. O kişi 'evet' deyince Hz. Peygamber: 'Öyleyse, Allah borcu ödenmeye daha lâyıktır' buyurdu".¹¹⁰

Bu hadiste, adandığı halde yerine getirilememiş vacip adak orucunun kazâsının yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in başka hadislerde de buyurduğu üzere, Allah'a olan kulluk borcunun yerine getirilmesi yani vakti çıktıktan sonra kazâ edilmesi daha elzemdir, zira Allah vefa gösterilmeye daha çok hak sahibidir.

5- "Tâvûs'a, Mescid-i Harâm'da bir sene i'tikâfta kalmaya nezredip ölen bir kadın hakkında 'bu kadının dört oğlu varmış ve dört oğlu da annelerinin bu nezrini kazâ etmek istiyorlarmış, ne dersin?' dediler. Tâvûs, dört oğluna 'üçer ay i'tikâf yapın ve oruç tutun' dedi".¹¹¹

Bu rivâyetten, ilk asırlarda hem insanların hem de ulemânın vaktinde eda edilemeyen ibâdetlerin kazâsına vâkıf olduklarını anlıyoruz. Bu nedenle Tâvûs, Mescid-i Harâm'da bir sene i'tikâfı adayan annelerinin adağını kazâ etmek isteyen dört evlada, üçer ay i'tikâf yaparak bu adağın kazâsını yapabileceklerini söylemiştir.

6- "(Cüheyneli bir kadın Hz. Peygamber'e gelip şöyle dedi:) 'Annem haccetmeyi adadı ama vefat edene kadar hacedemedi. Onun nâmına hacede-

109 Ebû Dâvûd, "Tahâre" 120; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/282 (622). Hadis.

110 Buhârî, "Savm", 41, "Vasâyâ", 19; Müslim, "Sıyâm", 154, 155, 156; Ebû Dâvûd, "el-Eymân ve'n-Nuzûr", 25, 26; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1420, 4/175, (No. 2336), 5/394, (No. 3420), 38/52, (No. 22956); İbn Mâce, "Sıyâm", 51.

111 İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 2/339, (No. 9692); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târik b. İvadullah - Abdülmühsin b. İbrâhim (Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, ts.), 9/88, (No. 9213).

bilir miyim?'. Allah'ın elçisi 'Evet, tabiki onun (ibâdet mesûliyyetinin düşmesi) için haccet. Düşün bir kere, annenin maddi bir borcu olsaydı, sen onu ödediğinde annen borçtan nasıl kurtuluyorsa ibâdet borcundan da kurtulur. Allah borcunu eda et (... أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَىٰ أُمِّكَ دَيْنٌ أَكُنْتُ قَاصِبَةً أَفْضُوا اللَّهُ...). Allah vefa gösterilmeye daha çok hak sahibidir".¹¹²

Bu hadiste annenin yapamadığı bir ibâdet borcunun vefatından sonra onun yerine kazâ edilebileceği görülmektedir. Kazâ kelimesinin amel-i mütevâresle sabit olan sünnetteki anlamına müdahale edildiğinde, ibâdetler hakkında verilen hükümlerin de değişmesi gerekir. Vefat etmiş annenin dirilip adanmış haccı eda etmesi zaten mümkün değildir.

7- "(Ebû Hüreyre'nin (r.a.) rivâyet ettiğine göre) Resûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: Kim oruçluken istemeden kusarsa orucu kazâ etmesine gerek yoktur; kim de isteyerek kusarsa kazâ etmesi gerekir".¹¹³

Ebû Dâvûd ve Tirmizî, hadisin başka tariklerden de geldiğini ifade etmişlerdir. Tirmizî, Ebû Hüreyre hadisinin İmam Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, İbn Râhûye ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin amel ettiği bir hadis olduğunu nakleder. Buna göre, istemeden kusan orucu kazâ etmez; bilerek kusan orucu kazâ eder. Bu da Resûlullah'tan (s.a.v.) gelen hadislerin varlığını ve Resûlullah'ın (s.a.v.) sünneti üzere hareket eden âlimlerin bu uygulamayı esas aldıklarını göstermektedir.

8- "(Ebû Katâde şöyle dedi:) Resûlullah ile bir gece yolculuk yaptık. Bazı insanlar: 'Ya Resûlallah! Mola versek!' dediler. Hz. Peygamber (s.a.v.): "Namaz vaktinde uyumanızdan endişe ediyorum" dedi. Bilal (r.a.) 'Sizi ben uyandırırım!' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber mola verdi ve herkes uyudu. Nöbet tutan Bilal (r.a.) da deve semerine yaslanmıştı. Ta ki onun da gözleri kapandı ve uyuyuverdi. Güneşin doğuşuyla birlikte Hz. Peygamber uyandı ve 'Ey Bilal! Uyandırma sözüne ne oldu?' dedi. Bilal (r.a.): 'Böyle bir uykuyla hiç karşılaşmadım' dedi. Resûlullah (s.a.v.) 'Allah (c.c.) dilediğinde ruhlarınızı kabzedip vefat ettirir, dilediğinde geri verir. Ey Bilal! (Vaktinde kılmadığımız) namaz('ı kazâ etmemiz) için ezan oku' buyurdu. Akabinde abdest aldı. Güneş yükselince kalkıp kabileye cemaatle namaz kıldırıldı".¹¹⁴

Bu hadiste, kazâ kelimesi geçmemekle beraber Resûlullah'ın (s.a.v.) as-

112 Buhârî, "el-İhsâr ve Cezâu's-Sayd", 33, "İ'tisâm", 12; Müslim, "Sıyâm", 157; Tirmizî, "Zekât", 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1420, 4/42-43, (No. 2140), 5/285, (No. 3224); Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 7, 11.

113 Ebû Dâvûd, "Savm", 32; Tirmizî, "Savm", 25; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/283-284, (No. 10463).

114 Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Âşâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/438, (No. 168); Buhârî, "Mevâkîtü's-Salat", 34; Ebû Dâvûd, "Salât", 11; Nesâî, "İmâme", 47; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/299, (No. 22611); İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 2/66, (No. 4789); Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'la*, 7/234, (No. 4238).

hâba sabah namazını güneş doğduktan yani vakti çıktıktan sonra kıldırıldığı görülmektedir. Vakti çıktıktan/geçtikten sonra bir ibâdetin eda edilmesi kazâ etmek olarak anlaşılmıştır. Nitekim Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö.1205/1791) de bu hadisi, Resûlullah'ın (s.a.v.) kazâ namazını kıldığı/kıldırıldığı bağlamda nakletmiştir.¹¹⁵

Sonuç

Kazâ kelimesinin semantik tahlilini yaptığımızda cahiliye döneminde, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde ihtiyacı gidermek, ölmek, işi tamamlamak, yaratmak, hüküm vermek, vakti geçirmek, bitirmek, istemek, karar vermek, bildirmek, farz kılmak, yapmak, boşaltmak, borç ve hakları ödemek, bir ibâdeti vakti geçtikten sonra eda etmek gibi birçok anlama geldiğini görmekteyiz. Konumuzla alakalı anlamı ise *hakkı/borcu ödemek ve bir ibâdeti vakti geçtikten sonra eda etmek* anlamıdır. İbâdetler de kulun Allah'a ödemesi gereken kulluk borcudur ve Allah borcuna sadık kalmada en çok hak sâhibidir. Sahih hadislerde, Hz. Peygamber'in kazâ kelimesini "vakti geçen bir ibâdeti vaktinden sonra yerine getirmek" anlamında kullandığı görülmektedir. Bu anlamın verilmesini gerektiren, *temizlendikten sonra oruç tutmak* gibi lafzî/kavlî karînelerin yanısıra bu anlamı destekleyen başka hadisler de vardır. Hz. Peygamber'in kıymetli eşleri de kendilerine *hayızlıyken kılamadıkları namazları temizlendikten sonra kazâ etmekle emredilmediklerini ama Ramazan oruçlarından tutamadıkları oruçları kazâ etmekle emredildiklerini* haber vermişlerdir. Bu, amel-i mütevâres olarak nesilden nesile uygulanagelmiş ve mütevâtir bir uygulama halini almıştır. Birçok İslam âliminin naklettiği üzere bu hususta icmâ' oluşmuştur. İcmâ'a muhâlefet, *mü'minlerin gittiği yoldan sapmak* olarak ifade edilmiştir.

Zührî gibi âlimlerin *hayızlıyken namaz ve orucun eda edilememesi, temizliğe erişildiği zaman orucun kazâ edilmesi, namazın kazâ edilmemesi hususunda icmâ' olduğunu* söylemesi ve icmâ' hususunda delil aramanın da yersiz olduğunu dile getirmesi önemlidir. Dolayısıyla kazâ kelimesinin anlamının Abbâsîler dönemindeki âlimler tarafından değiştirildiği iddiası doğru değildir. Nitekim Zührî (ö.124/742) ve öncesindeki âlimler Abbâsîler (750-1258) dönemine yetişmemişlerdir.

Hadislerde geçen *hayızlıyken tutulamayan oruçların temizlendikten sonra tutulması* kavlı karînesi *kazâ* kelimesine *eda etmek* anlamı vermeye manidir. Bu nedenle Muâze Hadisi'nde geçen ifadeyi *hayızlıyken namazı eda etmekle emrolunmazdik orucu eda etmekle/tutmakla emrolunurduk* şeklinde anlamak mümkün gözükmemektedir. *Bir ibâdeti vakti geçtikten sonra yerine getirmek* anlamındaki

115 Ebü'l-Feyz Muhammed el-Mürtezâ ez-Zebîdî, 'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münife fi edilleti mezhebi'l-İmâm Ebi Hanîfe (Mısır - İskenderiye: Matbaatu'l-Vataniyye, 1875), 96-97.

kazâ kelimesi, sadece ilgili hadiste geçen orucun kazâsıyla sınırlı değildir. Vaktinde kılınamayan namazın, yerine getirilemeyen adak hac, i'tikâf ve oruçların sonradan eda edilmesi de kazâ olarak ifade edilmiştir. Sahih hadislerde nakledildiği üzere, Hz. Peygamber, vaktinde kılamadığı namazı, vakti çıktıktan sonra ashâbıyla berâber kazâ etmiştir. Hz. Peygamber'in eşleri Ramazan ayında hayız sebebiyle tutamadıkları oruçları, Hz. Peygamber'in âile olma isteği olabilir diyerek ancak on ay sonra Şaban ayında kazâ etmişlerdir. Sahâbe-i kirâm, kendilerine sorulan sorularda, vaktinde eda edilemeyen ibâdetleri vakti çıktıktan sonra kazâ etmeleri şeklinde fetvâ vermişlerdir. Bu nedenle *kazâ* kelimesinin, *bir ibâdeti vakti çıktıktan sonra yerine getirmek* anlamına geldiği, naslarla ve uygulamalarla yaygın bir şekilde bilinen bir durumdur.

Bakara sûresi 185. âyette geçtiği üzere, yaşlı ve hastalar için oruç tutmama ruhsatı vardır. Hayızlı kadının namazı kılmaması ve orucu tutmaması, bu ruhsat kapsamında değildir, bu durum zorunluluktur. *Temizliğe ulaştıklarında* namazı kazâ etmezler, orucu kazâ ederler. Resûlullah (s.a.v.) bu hükmü, Kur'ân-ı Kerîm'i tebyîn, tefsîr, teşrî' vazife ve yetkisi gereği açıklamıştır. Bu hükmü reddetmek, Hz. Peygamber'in Kur'ân âyetlerine getirdiği açıklamaları kabul etmemek anlamına gelir. Halbuki Hz. Peygamber tebyîn, tefsîr, teşrî' vazifeleri gereği mücmeli beyân, mutlakı takyîd, âmmı tahsis etmekte, Allah'ın (c.c.) kendisine verdiği teşrî' yetkisiyle Kur'ân'da olmayan hükümleri, mecâzî şâri' olarak vaz' etmektedir. Hz. Peygamber'in bu sünnetini dikkate almamak âyetteki "*Allah ve rasûlü bir konuda hükiim verdiğinde mü'min erkek ve bayanların başka bir şeyi tercih etme hakları yoktur*" ihtarını dikkate almamak olur.

İslam âlimlerinin geneli Bakara Sûresi 222. âyetteki eza kelimesine hem kadın hem de erkek için tiksinti verici, necis (kan) anlamı vermişlerdir. Klasik dönem müfessirlerinden bu kelimeye hastalık anlamı veren yoktur. Bu nedenle hayızlı günlerinde kadınlara yaklaşılması yasaklanmıştır. Hayızlı kadınların bedenlen güçsüzleşmesi, halsizleşmesine rağmen onları namaz kılmaya ve oruç tutmaya zorlamak doğru olmasa gerektir. Hz. Peygamber (s.a.v.), Allah'ı (c.c.) en iyi bilenimiz, Allah'tan (c.c.) en çok korkanımız ve Allah'ın kulundan istediğine en iyi vâkıf olanımızdır. Hal böyleyken, Hz. Peygamber'in kadınları hayızlıyken yükümlü tutmadığı bir şeyle yükümlü tutmak, yanlış bir karar ve tavır olacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yay., 2009.
- Ali el-Kârî, Nûrüddîn Ali b. Sultân. *Mirķâtü'l-mefâtiħ ŧerħü Miŧķâtü'l-Meŧâbiħ*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1422.
- Arabî, Abdullah - Kâmil, Hâmid. *Revâiü'ŧ-ŧi'ri'l-Câhili*. Mısır: Mektebetü Atlas, 2012.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araŧtırmalar IV*. Ankara: Semih Ofset, 1995.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddin el-. *Umdetü'l-kârî fi ŧerħi ŧahîlhi'l-Buħârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-Miunteķâ ŧerħu'l-Muvaŧŧa*. 7 Cilt. Mısır: Matba'atü's-Seâde, 1. Basım, 1332.
- Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer. *Ĥizânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi Lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 4. Basım, 1418.
- Bayındır, Abdülaziz. "Allah'ın Koyduğu Sınırların Aŧılması ve Oruç Örneği". *www.suleymaniyevakfi.org*, 11 Aralık 2019. <https://www.suleymaniyevakfi.org/ramazan-ve-oruc/allahin-koydugu-sinirlarin-asilmasi-ve-oruc-ornegi.html>
- Bayındır, Abdülaziz. "Toplumsal Cinsiyet". *Süleymaniye Vakfı*, ts. <https://www.suleymaniyevakfi.org/bulten/toplumsal-cinsiyet.html>
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âŧâr*. thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci. 15 Cilt. Karaçi: Câmiatü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1991.
- Bolelli, Nusrettin. "Nahivde Hadisle İstiŧhâd Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1988 1987), 165-175.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'ŧ-ŧahîlhi*. thk. Mustafa Dib el-Boğa. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1407.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Ĥayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Aĥkâmü'l-Ĥur'an*. thk. Muhammed es-Sâdik Gamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, 1405.
- Çetin, Mehmet. *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsalılık (Teori ve Uygulama)*. Ankara: Gece Akademi, 1. Basım, 2018.
- Dalgın, Nihat. "Özel Günlerindeki Kadınların İbadeti". *İslâm Hukuku Araŧtırmaları Dergisi* 9 (2007), 379-413.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. thk. Fevvâz Ahmed, Hâlid es-Seb'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1. Basım, 1407.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Bilgilendirme Platformu. "Kadınların Hayız ve Nifas Hallerinde Yapamayacakları ŧeyler Nelerdir? ", 07 Aralık 2015. <https://fetva.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/148425/kadinlarin-hayiz-ve-nifas-hallerinde-yapamayacaklari-seyler-nelerdir>
- Ebû Avâne el-İsferâyînî, Ya'kûb b. İŧhâk b. İbrâhîm. *Miüstahrecü Ebî 'Avâne*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeŧkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1419.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *Aĥkâmü'l-Ĥur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eŧ'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1. Basım, 1430.

- Ebü'l-Bekâ, Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî. *el-Külliyât*. thk. Adnân Derviş, Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- Enbârî, Ebû Bekir Muhammed v. el-Kâsım. *Ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1412.
- Esma'î, Ebû Saîd Abdulmelik b. Kureyb. *Şerhu'l-Esma'iyât*. thk. Sa'dî Danâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'Ivaz Mur'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, 2001.
- Görmez, Mehmet. "Abdülfeâtâh Ebû Gudde ile Sünnet ve Hadis Üzerine Söyleşi". *İAD (İslami Araştırmalar Dergisi)* 10/1-2-3-4 (1997), 138-144.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Ma'mer b. Râşid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 31 Ağustos 2022.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed. *Ğarîbü'l-hadîs*. 3 Cilt. Mekketü'l-Mükerreme: Câmîatu Ummu'l-Kurâ, 1402.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1. Basım, 1351.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fuğahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-ağtâr fî mâ tezâmmenehü'l-Muvaţta' min me'ânî'r-re'y ve'l-âşâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratü 'Umûmî'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1387.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu'l-Câmi'i's-Şahîh'i*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1423.
- İbn Dakîkul'îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali. *İhkâmü'l-ağkâm şerhu Umdeti'l-ağkâm*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-eğâdîs ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhü Şahîhi'l-Buğârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali. *Nüzheti'n-nazar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker fî muştalahi ehli'l-eşer*. thk. Nüreddin İtr. Dimaşk: Matbaatu's-Sabâh, 3. Basım, 1421.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Şahîhu İbn Hibbân (bi tertîbi İbn Balabân)*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1988.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 2003.
- İbn Kudâme, Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.

- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *İkmâlî'l-İ'lâm bi-teşlîsî'l-kelâm*. thk. Sa'd b. Hamdân el-Gâmîdî. 2 Cilt. Mekketü'l-Mükerreme: Câmîatu Ummu'l-Kurâ, 1. Basım, 1404.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1. Basım, 1415.
- İbn Meymûn, Muhammed b. el-Mubârek. *Münteha't-taleb min eş'âri'l-'Arab*. thk. Muhammed Nebîl Tarîfî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1. Basım, 1999.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 9 Cilt Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kub İshâk b. İbrâhîm. *el-Müsned*. thk. Abdülgafûr b. Abdülhak el-Belûşî. 5 Cilt. el-Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü'l-İmân, 1. Basım, 1991.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 Cilt Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1425.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-Kabes fi şerhi Muvaţta'i Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdullah Veled Kerîm. 3 Cilt. b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 1. Basım, 1992.
- İbnü'l-Esrî, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn. *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1399.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Mısrî. *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi 'i's-şahîh*. thk. Dârü'l-Felâh. 36 Cilt. Dimeşk: Dârü'n-Nevâdir, 1. Basım, 1429.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *el-İlmâ 'ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Dârü't-Turâs, 1. Basım, 1379.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvaţta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1. Basım, 1425.
- Mevsilî, Ahmed b. Ali Ebû Ya'la. *Müsnedü Ebî Ya'la*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1. Basım, 1984.
- Meymenî, Abdülaziz b. Abdülkerîm. *e't-Tarâ'ifu'l-edebiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Mübârekpûrî, Ebû'l-Ula Muhammed Abdurrahman el-. *Tuhfetü'l-aḥvezî şerhu Câmi 'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn. *el-Câmi 'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmin'im Şelebi. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2001.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbûatü'l-İslamiyye, 2. Basım, 1406.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İfav Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Rûkî, Ebû Muhammed Abdullah b. Mâni'. *Şerhu Kitâbi's-Şavm min Şahîhi'l-Buḥârî*. el-Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1. Basım, 1431.
- Sağlam, Hadi - Arpacı, İbrahim. "İslam Fıkına Göre Hayızlı Kadının Orucu". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2018), 60-76.
- San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Muşannef*. thk. el-A'zamî Habîbürrahmân. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 2. Basım, 1403.
- Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ. *Bahrü'l-'ulûm*. thk. Mustafa Matarci. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen. *el-Âşâr*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şurrâb, Muhammed b. Muhammed Hasan. *Şerhu's-şevâhidi's-şî'riyye fi ümmâti'l-küttübî'n-nahoiyye li-erba'ati âlâfi şâhidin şî'riyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1427.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Târik b. 'İvadullah - Abdülmühsin b. İbrâhim. 10 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1415.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmüh-sin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dârü Hicr, 1. Basım, 1419.
- Tebrizü, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb. *Şerhu İhtiyârâti'l-Mu-fadâd*. thk. Fahrüddin Kabâve. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Temiz, Rabia Zahide. "Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: 'Sen Harûrî misin?' Rivayeti Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1253-1275.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Ulu, Arif. "Adet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]* 38 (2012), 1-50.
- Vehb b. Münebbih, Ebû Abdillâh es-San'ânî. *Kitâbü't-Ticân fi mü'lûki Himyer*. San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye, ts.
- Yaşaroğlu, Kâmil. "Kazâ". *DİA*. 25/110-113. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2002.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Mürtezâ. *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe fi edilleti mezhe-bi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Mısır - İskenderiye: Matbaatu'l-Vataniyye, 1875.
- "Abdulaziz Bayındır, Adetli Kadın Oruç Tutabilir Diyor". haz. Abdulaziz Bayındır. <https://www.youtube.com/watch?v=LMI9AigsgNQ>. Yayın Tarihi 09 Nisan 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=LMI9AigsgNQ>
- "Adetli Kadın Oruç Tutabilir Mi". haz. Abdulaziz Bayındır. <https://www.youtube.com/watch?v=uN9fQVSHv7w>. Yayın Tarihi 25 Haziran 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=uN9fQVSHv7w>
- "Hadis İnkarcıları Bizden Uzak Dursun". haz. Abdulaziz Bayındır. *Youtube*. Yayın Tarihi 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=vuZXY8u0hQQ>
- "Hayızlı/Lohusa Kadının Oruç Tutup Tutamayacağı". haz. Mustafa İslamoğlu. *Youtube*. Yayın Tarihi 01 Ocak 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=o-o321nnRoGU>
- "Kadınlar adetliken oruç tutabilir mi?" haz. Bayraktar Bayraklı. *Youtube*. Yayın Tarihi 05 Aralık 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=2IOxLGgXFKM>
- "Regl halinde kadınlar namaz kılabilir mi?" haz. Yaşar Nuri Öztürk. *Youtube*. Yayın Tarihi 07 Aralık 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=eWo08AxWJlg>



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

OSMANLI DEVLETİ'NDE ÜST DÜZEY KADI ATAMALARI (19. YÜZYILIN İLK YARISI)

APPOINTMENTS OF HIGH-RANKING QADIS IN THE OTTOMAN STATE
(FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY)

Cihan KILIÇ

Dr. Öğr. Üyesi; Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları / İslam Tarihi; ORCID ID: 0000-0002-5216-183X; e-mail: ckilic82@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 3 Ocak 2023 / 3 January 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Şubat 2023 / 18 February 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2023 / Spring 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 1

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

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.



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

Öz

Osmanlı Devleti'nde ulema, devletin temel faaliyet alanlarında önemli mevkilere sahip olmuştur. Ulemanın icra ettiği fonksiyonun adli, idari ve beledi kısmında kadılar, eğitim kısmında müderrisler, fetva kısmında müftüler hizmet etmiştir. Diğer ilmiye görevlileri gibi devlet için önemli hizmet gerçekleştiren kadıların göreve getirilmesi belli şartlarda gerçekleşmiştir. Genel anlamda kadılıklar merkez ve taşra kadılıkları olarak ikiye ayrılmıştır. Merkezde teşkilatlanma şeyhülislamın koordinesinde ilerlerken, taşra teşkilatı kazaskerler tarafından yürütülmüştür.

Bu çalışmada XIX. yüzyılın ilk yarısında şeyhülislamlar tarafından ataması gerçekleştirilen üst düzey kadıların (mevali) atamaları ele alınmıştır. Mevleviyet olarak adlandırılan yüksek dereceli kadılıklar devriye, mahreç, bilâd-ı erbaa, Haremeyn mevleviyeti, İstanbul kadılığı ve Anadolu ile Rumeli kazaskerliği basamaklarından oluşmuştur. En yüksek ilmiye makamı olan şeyhülislamlığa da bu derecelerden geçen ilmiye mensubunun atanması beklenmektedir. Söz konusu bu derecelere yapılan atamalar şeyhülislamlar tarafından "Tarık Defterleri"ne kaydedilmiştir. Bu defterlerden Osmanlı mevleviyet kadılıkları, buralara atanan kadılar, onların görev süreleri ve meslekteki yükselmeleri hakkında bilgi elde etmek mümkündür. Bu araştırmada Meşihat Arşivinde, Şeyhülislamlık Defterleri başlığı altında tasnif edilen 1245 tarihli, 13/1 numaralı tarik defterindeki 529 üst düzey kadı atamalarının bireysel hareketlilikleri tespit edilmiştir. Bireysel olarak her bir kadının kayıtlarının tasnif edilmesiyle kadıların ilmiye yolculuğundaki bireysel hareketleri ve mevali hareketliliğinin genel bir fotoğrafı çıkarılmış, ayrıca bulgular hakkında değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Tarihi, Ulema, Kadı, Mevleviyet, Şeyhülislam, Tarik Defteri

Abstract

The ulema held important positions in the main fields of Ottoman state structure. The judicial, administrative and municipal functions performed by the ulama were carried out by qadis, education by muderrises and fatwa by muftis. As in the other ilmiye officials, the appointment of qadis, who performed important services for the state, was subject to certain conditions. In general terms, the qadi offices were divided into central and provincial qadi offices. While the central organization proceeded under the coordination of the Sheikh al-Islam (the grand mufti of Istanbul), the provincial organization was carried out by the kazasker (qadi asker).

This study focuses on the appointments of the high-ranking qadis (mevali) appointed by the Sheikh al-Islams at the beginning of the nineteenth century. The high-ranking qadiships, called mawlawiyya, consisted of the ranks of devriye, mahreç, bilâd-ı erbaa, Haremeyn mawlawiyya, Istanbul qadi office, and Anatolian and Rumeli kazasker office. It was expected that a member of the ilmiye members who had passed these ranks would be appointed to the office of Sheikh al-Islam, the highest scholarly authority. Appointments to these offices were recorded by the Sheikh al-Islam in "Tarık Notebooks". From these books, it is possible to obtain information about the Ottoman mawlawiyya qadi offices, the qadis appointed to these offices, their terms of office, and their advancement in the profession. Through the 529 appointment records in these tarik notebooks, individual mobility of the qadis has been identified. Through classifying the records of each individual qadi, the individual progress of the qadis in the ilmiye ranks and a general picture of the mobility of the mawalis are obtained, and an evaluation is made on the findings.

Keywords: Ottoman History, Mevleviyet, Ulema, Qadi, Sheikh al-Islam (Mufti), Tarik Notebook

Giriş

Osmanlı Devleti'nde kadılık görevi ilk dönemden itibaren tesis edilmiş olmakla birlikte esas teşkilatlanması ve derecelenmesi Fatih Dönemi'nde başlamıştır.¹ Şeyhülislamlık makamının devlet ricali arasında öneminin artması ve ilmiye sınıfının reisi olarak addedilmesiyle kadınların görevlendirilmesi hususu bu makam ile kazaskerler arasında paylaştırılmıştır. Bu paylaşımda kadılık görevleri şeyhülislam tarafından atanan mevleviyet kadılıkları ile Rumeli ve Anadolu kazaskerleri tarafından atanan taşra kadılıkları olarak iki farklı kategoriye ayrılmıştır. Şeyhülislam ve kazaskerler tarafından atanan kadılıklar da kendi içerisinde farklı bir hiyerarşiye tabi tutulmuştur. Taşra kadılıklarının derecelendirilmesi ve hiyerarşisi ayrı bir çalışmamıza konu olmuş olup burada mevleviyet dereceli kadılıklar hakkında bilgi verilecektir.²

Mevleviyet dereceli kadılıklar ilmiye sınıfı üyelerinin gelebilecekleri en üst görevler olup bunların da kendi içerisinde bir derecelendirilmesi ve devlet hiyerarşisinde karşılığı bulunmaktadır.³ Mevleviyet basamakları alttan yukarıya doğru devriye mevleviyeti, mahreç mevleviyeti, -döneme göre bilâd-ı hamse, bilâd-ı erbaa veya bilâd-ı selâse mevleviyeti, Haremeyn mevleviyeti ve İstanbul kadılığıdır.⁴ Bu görevlerden sonra sırasıyla Anadolu ve Rumeli kazaskerliği ile şeyhülislamlık makamı gelmektedir.

Mevleviyet dereceli kadılıkların hangi şehirleri kapsadığı dönem dönem farklılık gösterebilmiştir. Bunlar içerisinde devriye mevleviyeti olarak kabul edilen şehirler önceleri Maraş, Bağdat, Bosna, Sofya, Belgrad, Antep, Kütahya, Konya, Filibe ve Diyarbakır iken sonrasında Bağdat, Antep, Bosna, Erzurum, Maraş, Trablusgarp, Beyrut, Adana, Van, Rusçuk, Sivas ve Çankırı olarak belirtilmiştir.⁵ Şehirlerin statülerinin değişmesine ve devletin toprak kazanıp kaybetmesine bağlı olarak değişen devriye mevleviyetlerinin sayısı araştırmaya konu olan tarîk defterine göre 9 adettir. Bu şehirler Filibe, Bağdat, Antep, Belgrad, Sofya, Bosna, Erzurum, Maraş ve Trablusgarp'tır. Bunlardan Belgrad kadılığı 13 Safer 1250/21 Haziran 1834 tarihinde mevle-

- 1 R.C. Repp, *Müfti of Istanbul A Study in the Development of The Ottoman Learned Hierarchy*, (London: Ithaca Press, 1986), 33-35.
- 2 Cihan Kılıç, *Osmanlı İlimiyesinde İstihdam ve Kariyer*, (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019).
- 3 İlmiye rütbelerinin mülki ve askerî rütbelerle muadeleti için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu (TTK), 2014), 299-300.
- 4 Fahri Unan, "Mevleviyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/467; İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 1994), 16.
- 5 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 107; Unan, "Mevleviyet", 29/467; İlhami Yurdakul, "Kudüs Mezhep Müftüleri, Naipileri ve Kadıları", *Osmanlı Döneminde Kudüs'te İlmî Hayat ve Eğitim*, Ed. Zekeriya Kurşun, Ahmet Usta, (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2019), 159.

viyet özelliğini kaybetmiştir.⁶ Trablusgarp kadılığına ise sadece 1 Ramazan 1251/21 Aralık 1835 tarihinde tek atama yapılmıştır. Buraya görevlendirilen Samakovî Ahmed Nazif Efendi üç sene bu görevi yaptıktan sonra Üsküdar paye⁷siyle mahreç mevalisi olarak kaydedilmiştir.⁸

Devriye mevleviyetinin üzerindeki derece ise mahreç mevleviyetidir. Kudüs, Halep, Yenişehir-i Fener, Galata, İzmir, Selanik olmak üzere altı şehir kadılarında oluşan mahreç mevalilerine sonradan Eyüp (Havâss-ı Refia), Üsküdar, Girit, Sofya ve Trabzon kadıları eklenerek sayılarının on bire yükseldiği ifade edilmiştir.⁹ Ancak yine devriye mevleviyetinde olduğu gibi burada da farklı zamanlarda farklı uygulamalar gerçekleşmiştir. Örneğin Sofya kadılığının devriye mevleviyeti olarak anılmasının yanı sıra mahreç mevleviyeti olarak da belirtilmesi statüsünün değişmesi ile alakalıdır. İncelediğimiz tarîk defterinde mahreç mevalisi olarak nitelendirilen kadılar Kudüs, Halep, Havâss-ı Refia, Selanik, Yenişehir-i Fener, Galata, İzmir ve Üsküdar'a görevlendirilmişlerdir. Buradan hareketle önceki dönemde mahreç mevleviyeti olarak addedilen Girit, Sofya ve Trabzon'un artık mahreç mevleviyeti olarak kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Bu üç kadılıktan Sofya kadılığı devriye derecesinde belirtilmişken Trabzon'a yapılan atamaların XVIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu kazaskeri tarafından 300, 400 ve 450 akçe ile gerçekleştirildiği ruznamçe kayıtlarından anlaşılmaktadır.¹⁰

Mahreç mevleviyetinin üzerindeki derece bilâd-ı selâse, bilâd-ı erbaa veya bilâd-ı hamse olarak adlandırılan mevleviyetlerdir. Bu mevleviyet derecesi Mekke, Edirne ve Bursa olarak ihdas edildiğinde "bilâd-ı selâse mevleviyeti" olarak adlandırılmıştır. Mısır (Kahire) de buraya eklenince "bilâd-ı erbaa" olarak kabul edilmiş, Mekke kadılığının buradan ayrılması, Şam ve Kahire'nin de eklenmesi ile "bilâd-ı hamse mevleviyeti" olarak kullanılmıştır. Ancak incelenen defterde 1236-1255/1821-1840 yılları arasındaki atama kayıtlarında bilâd-ı erbaa olarak kaydedilmiş ve bu şehirler Edirne, Bursa, Şam ve Mısır (Kahire) mevleviyetlerinden oluşmuştur.

Mekke ve Medine'den oluşan Haremeyn mevleviyeti 1135/1723 tarihinde düzenlenmiş olup İstanbul kadılığından önceki son mevleviyet derecesidir.¹¹

6 İstanbul Müftülüğü Bâb-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi (MA), Şeyhülislam Tarîk Defterleri (ŞTD), 13/1, Varak (Vr.) 14.

7 Paye: Görev derecesi, rütbe, mertebe anlamına gelmekte olup ilmiye mensupları için kullanıldığında bir memuriyetin fiilen yapılmadığını göstermekte, rütbe ve unvan ifade etmektedir. Fiilen gerçekleştirilen memuriyete ise mansıp denilmektedir. bkz. Fahri Unan, "Pâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/193.

8 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 17.

9 Unan, "Mevleviyet", 29/467.

10 Nuruosmaniye Kütüphanesi (NOK), Anadolu Kazaskerliği Ruznamçe Defterleri (AKR), 5193/11, Vr. 11-13; MA, AKR, 436, 9-2; 438, 14-17,

11 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, 105; Unan, "Mevleviyet", 29/467.

Haremeyn mevleviyetini bilfiil yerine getirenlerin İstanbul kadılığına geçmesi beklenmektedir. İstanbul kadılığı, şehrin fethinden hemen sonra kurulmuş olup sur içi kadılığını ifade eden bir kavramdır. Taht kadısı, İstanbul efendisi, İstanbul mollası adı ile de anılmıştır. İstanbul şehrinde sur içinden başka yukarıda bahsedilen Havâss-ı Refia, Galata ve Üsküdar kadılıkları da bulunmaktadır. Ancak İstanbul kadılığından sur içi bölgesinin kadılığı anlaşılmalıdır ve sur içi kadılığı diğer üç kadılıktan üstündür.¹²

Kazaskerlik Osmanlı devletinin ilk yüzyılında mazullerinin vezirliğe geçmesine de olanak sağladığı için devletin üç temel makamından biri olarak addedilmiştir. Rumeli ve Anadolu olarak ikiye ayrılan hatta Yavuz Sultan Selim döneminde bir ara Arap ve Acem Kazaskerliği ihdas edilerek üçe ayrılan kazaskerlik makamı, son kurulan kazaskerliğin yetkileri Anadolu kazaskerine devredilmesi ile ikili teşkilat olarak varlığını idame ettirmiştir. Rumeli kazaskerliği, derece itibarıyla Anadolu kazaskerliğinden yukarıda kabul edilmiştir.¹³ Şeyhülislamlık makamının önemini arttırmasına kadar ilmiye teşkilatının en önemli makamı olarak addedilen Rumeli kazaskerliği, XVI. yüzyıldan itibaren şeyhülislamlığın ilmiye sınıfının reisi durumuna gelmesiyle liderliği bu makama devretmiştir.

Şeyhülislamlığın Fatih Dönemi'nden itibaren artan önemi¹⁴ Ebussuud Efendi'den itibaren ilmiye sınıfının lideri olarak addedilmesi bazı görevlerin burada toplanmasına sebep olmuştur. Nitekim daha önce kazaskerlik makamınca sadrazam aracılığı ile sultana arz edilen kadı ve müderris atamaları şeyhülislamlık makamı ile sadreyn efendiler¹⁵ arasında paylaştırılmıştır. Şeyhülislamlığın meslekteki konumuna binaen üst düzey mevali atamaları ve İstanbul'daki 50 akçe ve üzeri dereceli müderris atamaları bu makam aracılığıyla; taşra kadılıkları ile taşra medreselerinin atamaları görev yerlerine göre Rumeli ve Anadolu kazaskerlikleri aracılığı ile sadrazama iletilmiştir. Kazaskerler söz konusu kayıtları ruznamçe defterlerine¹⁶ kaydederken şey-

12 Mehmet İpşirli, "İstanbul kadılığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/305.

13 Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)", *Bellekten* 61/232, (Aralık 1997), 662.

14 Fatih kanunnamesinde Şeyhülislam ulemanın reisidir ibaresi bulunmaktadır. (*Kanûnnâme-i Âl-i Osman (Tahlil ve Karşılaştırmalı Metin*, haz. Abdülkadir Özcan, (İstanbul, Kitabevi, 2003), 5.) Bu ibarenin sonradan eklenmiş olma iddiası gerçek olsa bile şeyhülislamlığın artan bir rolü olduğu kesindir.

15 Anadolu ve Rumeli kazaskerlerini ifade eden kavram.

16 Ruznamçe defter koleksiyonları için bkz. Cahid Baltacı, "Kâdî-asker Rûz-nâmçeleri'nin Tarihî ve Kültürel Ehemmiyeti", *İslam Medeniyeti Mecmuası* 4/1, (Temmuz 1979), 55-100; İsmail Erünsal, "Nuruosmaniye Kütüphanesinde Bulunan Bazı Kazasker Ruznâmçeleri", *İslam Medeniyeti Dergisi* 4/39, (İstanbul 1980), 19-32.

hülisamlar ruûs defterlerine¹⁷ veya tarîk defterleri¹⁸ olarak adlandırılan defterlere işlemleridir.

Bu araştırmada daha önce müderris atamalarını incelediğimiz meşihat arşivinde bulunan 1245 tarihli 13/1 numaralı defterdeki mevleviyet dereceli ulemanın atamaları ele alınmıştır. Defter ile ilgili bilgi bahse konu çalışmada verildiği için burada tekrara düşmemek adına referans vermekle yetinilecektir.¹⁹ Defterde her mevleviyet derecesine yapılan atamalar ayrı başlık halinde sunulmuştur. Rumeli kazaskerliğinden başlamak üzere aşağıya doğru her derecenin atamaları kronolojik olarak listelenmiş aynı derecede bulunan kazaların atamaları da yine kendi içerisinde gruplanmıştır. Aktif görev yapanlar listelendikten sonra tekrar aynı sıralama ile mazul veya payeli²⁰ kadıların atama kayıtları listelenmiştir. Bundan sonra ise on iki basamaklı müderris atamalarına geçilmiştir. Aşağıda her mevleviyet derecesine yapılan atamalar başlıklar halinde incelemeye tabi tutulmuştur.

1. Devriye Mevleviyetine Gerçekleştirilen Atamalar

Mevleviyet derecesinin en alt kademesinde bulunan devriye basamağında Filibe, Bağdat, Antep, Belgrad, Sofya, Bosna, Erzurum, Maraş ve Trablusgarp olmak üzere dokuz kadılığa görevlendirme yapılmış olup ataması gerçekleştirilen mevali sayısı 78'dir.²¹ Bunlardan Belgrad kadılığına son atama 1 Safer 1250/9 Haziran 1834 tarihinde yapılmış, Bosnavi Şerifzade zadesi Mir es-Seyyid Mehmed Fazıl Efendi'nin 1 Safer 1251/29 Mayıs 1835 tarihinde ayrılmasından sonra yeni atama gerçekleştirilmemiştir.²² Bu tarihten itibaren Belgrad'ın mevleviyet kadılığı olarak kabul edilmediği anlaşılmaktadır.²³

- 17 Bilgin Aydın - Rifat Günalan, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Mevleviyet Kadıları", *Prof. Dr. Şevki Nezihi Aykut Armağanı* (İstanbul: Etkin Kitaplar Yay., 2011), 20-21.
- 18 Tarîk defterlerinin, kadı ve müderrislerin tayinlerini düzenlemek için 1829 (1245) yılında tutulmaya başlandığı söylenmekle beraber İstanbul kütüphanelerinde daha eski tarihli defterlere de tesadüf olunmaktadır. Meşihat Arşivi'nde 22 adet tarîk defteri mevcut olup ilk defter 1829 (1245), en geç tarihli defter ise 1919 (1338) yılına aittir. (Bilgin Aydın - İlhami Yurdakul, "Şeyhülislamlık (Bab-ı Meşihat) Arşivi Defterleri", *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftüülüğü Dergisi* 0/24 (İstanbul 2015), 101. Tarîk defterlerinin bulunduğu koleksiyonlar için bkz. Arzu Güldöşüren, "Osmanlı Ulemâsı ve İlmiye Teşkilatı İçin Önemli Bir Kaynak: Tarîk Defterleri", *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftüülüğü Dergisi* 0/34 (İstanbul 2018), 126.
- 19 Cihan Kılıç, "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Müderrislerin Merâtibi (1245/1829 Tarihli Tarîk Defterine Göre)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 0/65 (Erzurum 2019), 265-287.
- 20 Payeli tayinler hakkında bir değerlendirme için bkz. Fahri Unan, "Osmanlı İlmiye Tarîkinde "Pâye"li Tayinler Yahut Devletle Kazanç Kapısı", *Bellekten*, 62/233 (Ankara 1998), 41-64.
- 21 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 13,14,15,16,17.
- 22 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 14.
- 23 Belgrad Mevleviyeti hususuna dair mektûbi-i hazret-i fetvâpenâhi efendi tarafına verilen ilmühaber kâimesi sureti kayd şod.
Öteden beri Belgrad hükümeti devriye mevleviyeti ise de aslından altı aded nahiyesi olup molla bulunan efendiler tarafından nevâhi-i merkumeye naib gönderilerek haylice menfaatleri olur iken bir müddetten beri nevâhi-i merkûme bütün bütün Sırp idaresine idaresine geçmiş ve Belgrad mollaları fakat nefsi-i Belgrad derûnunda olan ehl-i İslamın

Trablusgarp'a 3 yıllığına yapılan tek atamanın dışında²⁴ diğer kazalara periyodik olarak her yıl atama gerçekleştirilmiştir.

Devriye mevalisi olarak şeyhülislamlık tarafından ataması gerçekleştirilen on iki basamaklı medrese hiyerarşisinin²⁵ ilk dört basamağında bulunan

de'âivi vakıalarını rü'yete münhasır olmuş ve Belgrad'ın Dersaadet'e bu'diyeti hasebiyle gelib gitmekte ve idarede müddet-i ikametlerinde külliyyetlice mesarife muhtaç olunmuş idüğüne ve masarif-i mezkurenin çıkarılması dahi nefsi Belgrad'da bulunan ehl-i İslam'a ve bir de Sırlu tarafından senevi virülegelen kırk dört kese akçeye münhasır olarak bu keyfiyet molla bulunarlara ve ahali-i İslama ağırca düştüğüne binaen müvafık-ı irade-i seniyye buyurulduğu halde Belgrad mevleviyetten sarf olunarak tarık-ı kazaya idhal birle başka yerden naib irsaline hacet olmayarak mürasele-i lazimesi usera ve muhafızlar tarafından orada bulunan ulamadan bir münasibine ita kılınarak ahkam-ı şer'iyyenin icrası ve el-haletü hazihi molla bulunan Abdülkerim Efendi bu senelik sabıkları misüllü mutadat-ı mezkur kırk dört kesenin Sırlu malı maktu'undan alınmasıyla bundan böyle meblağ-ı mezburun canib-i miriye tahsis kılınması veyahut Belgrad'ın mevleviyetten sarf ve tahvili tensib buyurulmadığı surette meblağ-ı mezbur kırk dört kese akçe bu tarafa mevleviyet-i mezkure tevcih olacak efendiye bi'l-ita Belgrad'da ahkam-ı şer'iyyenin binniyabe icrası zımında mürasele-i şeriyyesinin? ol tarafa irsal olunmasını ve mumaileyh Abdülkerim Efendi ber mu'tad verilmesi iktiza eden kırk dört keseyi talep etmekte olduğundan ve meblağı mezburun Sırlu mal maktu'undan verilmesi icab edeceğinden ne vechle olacak ise tarafına işarına himmet buyurulması muhafız-ı müşarün ileyh tahrirat-ı mezkuresinde rica eylemiş olub husus-ı mezkur umur-ı miriyeden olmayup tarık-ı ilmiyeden olduğuna ve müşaru'n-ileyhin inhasına nazaran husus-ı mezkur hakkında ne vechle emr-u irade-i seniyye müteallik buyurulur ise menut-ı irade-i aliyye idüğü mevâd-ı saire ile bend bend bâ takrir lede'l-arz Belgrad'da bundan böyle mevaliden mahsus kadı irsali ve vakıa icab etmediğinden muhafız-ı müşarünileyhin yazdığı gibi Belgrad'ın mevleviyetten ihraç veyahut ibkası şıklarının kangısı icra olursa yine inabe sureti lazım gelüb böylece idaresi takdirinde dahi naib olacak adamlar oranın hasılat-ı vakasına kanaat etmez ise mal-ı maktu'undan mevleviyet hissesi olan kırk dört kesenin arpalık suretine tahsis edilmiş bu tarafa müderrisin ve dersiam olanlardan müstehaklarından irade-i şahane buyurulacak kimesnelere mesela ikişer üçer yüz guruş şehriye maişet tahsisiyle taraf-ı eşref-i şehinşahiye bir kat dahi isticlab-ı da'vat-ı hayriye olunmak sureti hatıra gelerek keyfiyet semahatli Şeyhülislam Efendi hazretleriyle lede'l-muhabere fi'l-asl Konya ve Kütahya kazaları dahi mevali-i devriye menasibına dahil iken sonradan arpalık suretine konulmuş olduğundan bu dahi öylece olmak veyahut ber vech-i tashih bazı müderris ve hocaların münasib ve müstehaklarına taksim ve tahsis kılınmak şıklarından kangısı emr-i ferman-ı şahane buyurulur ise öylece icrası uyabilir ise de Belgrad kazası geçenlerde dersaadete celb ve iade olunan Bosna Saray nakibi Fazıl Beye işbu sene-i mübareke Saferü'l-hayr guresinden itibaren irade-i seniyye-i şahane ile li eclli taltif tevcih ve ihsan buyurulmuş olduğundan anın hitam-ı müddetinden sonra kazasına bakılmak münasib olacağı müşarünileyh tarafından ihbar olunmuş olmağla kırk dokuz senesi mal-ı maktu'undan iktiza eden kırk dört kese hala Belgrad kadısı Abdülkerim Efendi'ye ve elli senesi mal-ı maktu'undan dahi kezalik ol mikdar akçe mumaileyh Fazıl beye vermek ve mir-i mumaileyhin müddeti ahalden bir münasibine inabe olunmak üzere inşaallahü teala tekmil-i müddete karib tekrar bi'l-mulahaza icabına bakılması takrir-i mezkur bi'l-esna midad-ı sulhla şerh verilerek taraf-ı hazreti sadaret-penahiden atabe-i ülya-yı hazret-i şahaneyeye lede'larz istizan olunduğu vechle tanzim ve icrasına ibtidar olunması mealinde mübarek hattı ihsan nukat-ı cenab-ı mülükane ne vech ara-yı sudur buyurulmuş olmağla iktiza-yı icraya himmet olunmak babında sadır olan ferman-ı ali mucebince iktiza-yı nizam derkenar olunarak mucebince ilmuhaberi verilme ferman buyurulmağın mucebince kayd olunub keyfiyet malum olmak için mektûbi-i hazret-i fetvâpenâhi faziletli efendi tarafından işbu ilmühaber verildi. 13 Safer 1250 bkz. MA, ŞTD, 13/1, Vr. 02.

24 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 17.

25 Kanuni döneminde son halini alan medrese hiyerarşisi aşağıdan yukarıya şu şekilde dir: İbtidâ-i Hâric, İbtidâ-i Dâhil, Hareket-i Hâric, Hareket-i Dâhil, Mûsilâ-i Sahn, Sahn-ı Semân, İbtidâ-i Altmışlı, Hareketi Altmışlı, Mûsilâ-i Süleymâniye, Hâmise-i Süleymâniye,

hariç ve dahil dereceli (İbtidâ-i Hâric, Hareket-i Hâric, İbtidâ-i Dâhil, Hareket-i Dâhil) müderrislerinin atandığı kayıt altına alınmıştır.²⁶ Buna ek olarak büyük şehir ve kasabaların en yüksek derecelileri olan sitte kadılıklarından terfi eden kadıların da mevleviyete dahil olduklarında devriye mevleviyetine atandığı belirtilmektedir.²⁷

İncelenen tarîk defterinde devriye mevalisi olarak atanmaların atama kayıtlarında müderrislikten kadılığa geçen sayısı oldukça mahduttur. Bu şekilde müderrislikten devriye mevalisi olarak atanan 7 kadı bulunmaktadır. Mûsılâ-i Sahn müderrisliğinden Erzurum kadılığına atanan Ispartavî es-Seyyid Hüseyin Efendi;²⁸ Mûsılâ-i Sahn, Sahn, ibtidâ-i Altmışlı ve Hareket-i Altmışlı derecelerinde müderrislik yaptıktan sonra Bosna mevalisi olarak görevlendirilen es-Seyyid Ali Efendi müderrislikten devriye mevaliliğine geçen ulemadandır.²⁹ Ali Efendi Bosna'ya görevlendirilmiş olsa bile Havâss-ı refia (Eyüp) payesiyle görevlendirilmiş ve görev kaydının yanına "Mûsılâ-i bilâd-ı erbaa olmak şartıyla" ibaresi eklenmiştir.³⁰ Bağdat kadılığına ataması yapılan kadılardan Nevşehirî İbrahim Efendi de Mûsılâ-i Sahn derecesinde müderrislik yaptıktan sonra bu göreve atanmıştır.³¹ Sofya mevalilerinden Hemşinî İbrahim Zühdi Efendi hareket-i altmışlı, Nalikapanzade zadesi es-Seyyid Mehmed Sunullah Efendi ise hareket-i dahil derecesinden Sofya kadılığına atanmıştır. Yukarıda bahsedilen hariç ve dahil dereceli müderrislerin devriye mevalisi olarak atandığı yorumunu destekleyen tek atama kaydı Sunullah Efendi'nin atama şeklidir. Onun haricindeki müderrislikten atanmalar daha yukarı müderrislik derecelerinden atanmışlardır ki onların da yaklaşık yarısı mahreç payesiyle atanmıştır. Mahreç payesiyle atanmaları mahreç mevaliliğinde boşluk olmadığını bu sebeple kadıların bu paye ile devriye mevleviyetini kabul ettiği yorumunu yapmamıza imkan tanımaktadır.

Tarîk defterlerinde -yukarıda bahsedilen 7 kadı haricinde- devriye mevalisi olarak atanmaların bir önceki görev yerlerinden bahsedilmemektedir. Ayrıca şeyhülislam tarafından gerçekleştirilen kadı ve müderris atamalarında da bu mevalilerin ismine rastlanmamaktadır. Bu durum bu kadıların taşra kadılıklarından yükselen kadılar olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Söz

Süleymâniye, Dâru'l-hadîs. bkz Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, İstanbul, Kayhan Yayınları, 2014, 103; Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1, (Ocak 2008): 28; Her bir dereceye yapılan 1245/1829 tarihli atama defteri incelemesi için bkz. Kılıç, "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Müderrislerin Merâtibi (1245/1829 Tarihli Tarîk Defterine Göre)", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, (Erzurum: 2019), 65:265-287.

26 Unan, "Mevleviyet", 29/467.

27 Yurdakul, "Kudüs Mezhep Müftüleri, Naipileri ve Kadıları", 159.

28 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 16, 32.

29 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 76, 80, 83.

30 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 15.

31 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 13, 41, 88, 96.

konusu durumda en azında bu atama kayıtları için Unan'ın belirttiği devriye mevaliliğine dahil ve hariç müderrislerinin atandığı bilgisi tarîk defterinden teyit edilememektedir.³²

Mevali derecesindeki kadılıkların her birinin aynı derece içindeki kadılıklarla aralarında bir üstlük astlık ilişkisi bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle bir mevleviyet derecesinde görev yapan mevalinin görevinin sonunda o derecedeki görevi tamamladığı varsayılarak bir sonraki görevinde bir üst derece göreve atanması beklenmektedir. Ancak atama kayıtlarında devriye derecesinde görev yapıp devriye mazulü olarak işlendikten sonra tekrar devriye kadılıklarına atanan mevaliler bulunmaktadır. Bu şekilde devriye mevalisi olarak görev yaptıktan sonra tekrar devriye derecesindeki mevleviyetin farklı bir kazasında görev yapan 10 kişi tespit edilmiştir. Bunlardan Uşşakizade İbrahim Efendizade Mustafa Efendi 1 Safer 1250/9 Haziran 1834 tarihinde Maraş kadılığı görevini 16 ay süre sonunda tamamlamış ardından 1 Cemaziyelahir 1251/24 Eylül 1835 tarihinde devriye mazulleri arasında zikredilmiştir. 1 Ramazan 1253/29 Kasım 1837 tarihinde ise yine devriye derecesinde olan Erzurum'a kadı olarak görevlendirilmiştir.³³ Yine Maraş mevalisinden Boluvî Hafız Ahmed Efendi, Maraş'ta kadılık yapmış³⁴ ve devriye mazullüğünden sonra yatay hareket ederek Bağdat kadılığına atanmıştır.³⁵ Selanikî Nakibzâde es-Seyyid Abdurrahman Efendi önce Bosna kadılığı görevi, sonrasında Belgrad kadılığı yaparken, Sürmeneli İbrahim Efendi Önce Bağdat kadılığı sonrasında ise Filibe kadılığına getirilmiştir.³⁶ Buradaki atamaların hepsi derece içinde yatay hareket etmiştir.

Devriye mevalilerinden dördü ise tekrar aynı şehrin kadılığı görevine aynı derece ile getirilmiştir. Seferihisarî Ali Efendi 1 Safer 1247/12 Temmuz 1841 tarihinde 12 ay süreyle Belgrad kadılığı yaptıktan sonra yaklaşık üç yıl mazul olarak beklemiş ve 1 Rebiülevvel 1252/16 Haziran 1836 tarihinde aynı kazaya tekrar atanmış ve 15 ay görevini sürdürmüştür. Said Efendizade Mehmed Rıza Efendi, Antep kadılığına iki defa getirilirken Filibe kadılarından Fahreddinzade Mehmed Raşid Efendi ile Kangırılı es-Seyyid el-Hac Hafız Hüseyin Efendi Filibe mevleviyetine ikişer kez görevlendirilmiştir.³⁷

Devriye kadıları içerisinde bu derecede görevlerini tamamladıktan sonra daha üst dereceli mevleviyetlerde görevlendirilen ilmiye ricali bulunmamaktadır. Bu durum bu mevalilerin daha çok kaza kadılıklarından gelmeleri ile

32 Unan, "Mevleviyet", 29/467.

33 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 16, 41.

34 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 16.

35 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 13.

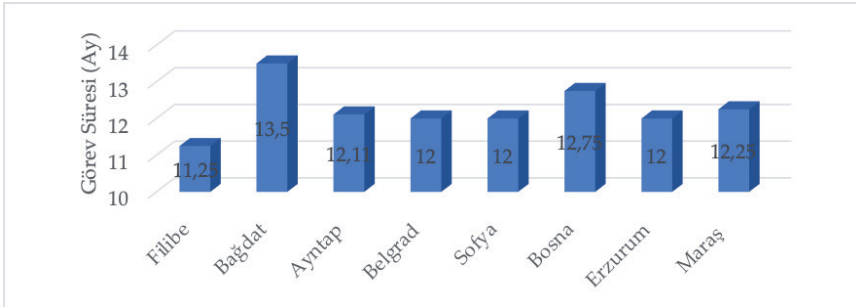
36 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 13, 14.

37 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 40.

alakalı olmalıdır. Çünkü onların mahreç ve daha yukarı seviyedeki mevleviyetlere atanma şartını sağlamamış oldukları tahmin edilmektedir. Devriye mevalilerinden mahreç mevleviyeti payesiyle mazul olanların bu unvanı paye olarak aldığı ancak fiili görevlerini yine devriye dereceli kadınlıklarda tamamladıkları görülmüştür. Örneğin Sofya kadılarından Kıbrısî es-Seyyid Hasan Tahsin Efendi 1 Cemaziyelahir 1246/17 Kasım 1830 tarihinde mahreç payesiyle 12 ay bu görevde kaldıktan sonra mahreç mazulleri arasında kaydedilmiştir. Sonrasında ise 19 Safer 1250/27 Haziran 1834'te Mekke-i Mükkerre kadılığı payesiyle Haremeyn-i muhteremeyn mevalileri mazulleri arasında zikredilmiş, 15 Rebiülevvel 1252/30 Haziran 1836 tarihinde ise İstanbul payesini elde etmiştir. Ancak fiili kadılığını sadece devriye derecesinde olan Sofya'da ifa etmiştir.³⁸

Mevleviyet derecesinin ilk basamağı olan devriye mevalilerinin hizmet süreleri değerlendirildiğinde şu şekilde bir tablo ortaya çıkmaktadır: 74 müderrisin 61'inin görev süresi -mevleviyet kadılarının normal süresi olarak belirtilen-³⁹ 12 ay olarak gerçekleşmiştir. Bunun dışında padişah iradesi ile uzatma alan yedi kadı bulunmaktadır. Bunların görev süresi 2, 3 ve 4 ay şeklinde uzatılmıştır. Sürmeneli İbrahim Efendi'nin görev süresi oldukça istisnai bir uygulamayla 12 ay uzatılmış ve görev süresini 24 ayda tamamlamıştır.⁴⁰ 12 aydan kısa süre görev yapan kadılardan Filibe kadısı İbrahimzade Mustafa Efendi 6 ay, Bağdat kadısı Kıbrısî es-Seyyid Hasan Efendi 3 ay ve Maraş Kadısı Geredeli Ali Galib Efendi 10 ay görev yaptıktan sonra vefat etmişlerdir. Tüm bu atamalar birlikte değerlendirildiğinde devriye mevalilerinin ortalama görev süresi 12,23 ay olarak tespit edilmiştir.⁴¹ Aşağıdaki grafikte görüldüğü üzere mevleviyet kadılıkları arasında görev süresi açısından anlamlı farklılık bulunmamaktadır.

Şekil 1: Devriye Mevalilerinin Görev Süreleri



38 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 15, 25, 28, 35.

39 Emin Bey, "Tarihçe-i Tarık-i Tedris", 540-541.

40 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 13.

41 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 13, 15.

2. Mahreç Mevleviyetine Gerçekleştirilen Atamalar

Mevleviyet derecelerinin ikinci basamağı olan mahreç mevleviyetini Kudüs-i Şerif, Halebi'ş-Şehbâ, Havâss-ı Refîa (Eyüp), Selanik, Yenişehir-i Fener⁴², Galata, İzmir ve Üsküdar şehirlerinin kadılarının oluşturduğu tespit edilmiştir. Uzunçarşılı ve Yurdakul'a göre Mahreç mevleviyetine atanalar Darü'l-hadis, Süleymaniye, Hâmise-i Süleymaniye ve Mûsilâ-i Süleymaniye müderrisleridir.⁴³ Unan ise önceleri Sahn müderrislerinin bu makama atana-bildiğini ancak XVI. yüzyıldan itibaren Sahn medreselerine ek olarak yukarıda bahsedilen dört derecedeki medrese müderrislerinin de buraya eklendiğini belirtmektedir.⁴⁴ Bir mahreç mevleviyeti münhal duruma geldiğinde medrese derecesinin en üstü olan Darü'l-hadis müderrisinden başlamak üzere atanma hakkı doğar eğer Darü'l-hadis müderrislerinden talep eden olmazsa aşağı derecedeki müderrislerin tayin hakkı doğardı.

Araştırmaya konu olan tarik defterinde mahreç mevleviyetine 70 mevali görevlendirilmiştir. Bunların bir önceki görev yerleri incelendiğinde tamamının müderrislik görevinden kadılığa geçtiği görülmüştür. Bir alt derecede addedilen devriye mevleviyetinden mahreç derecesinde fiili olarak göreve başlayan bulunmamaktadır. Bu durum devriye mevalilerinin taşra kadılıklarından gelmesi ve yükselebilecekleri son fiili derecenin devriye derecesi olmasıyla alakalıdır. Aşağıdaki tabloda mahreç mevleviyetine görevlendirilenlerin görevlendirildikleri kadılık ve bir önceki görev yerleri verilmektedir.

Tablo 1: Mahreç Mevleviyetine Atanan Müderrislerin Dereceleri

Müderrisler	Kudüs	Halep	Eyüp	Selanik	Yenişehir-i Fener	Galata	İzmir	Üsküdar	Toplam
Darulhadis		1		2	3		2		8
Süleymaniye			1	1	5		4	1	12
Hâmise-i Süleymaniye	1		3	4		7	3	4	22
Mûsilâ-i Süleymaniye	5	6	2	1				4	18
Toplam	6	7	6	8	8	7	9	9	60

Tablodan elde edilen bilgilere göre mahreç mevleviyetine görevlendirilen müderrisler Darü'l-hadis, Süleymaniye, Hâmise-i Süleymaniye ve Mûsilâ-i

42 Bugün Yunanistan sınırları içerisinde kalan Larissa şehridir. Osmanlı Döneminde Bursa Yenişehir ile karıştırılmaması için Yenişehir-i Fener denilmiştir. bkz. Machiel Kiel, "Yenişehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/474-476.

43 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İhniye Teşkilatı*, 106; Yurdakul, "Kudüs Mezhep Müftüleri, Naipileri ve Kadıları", 159.

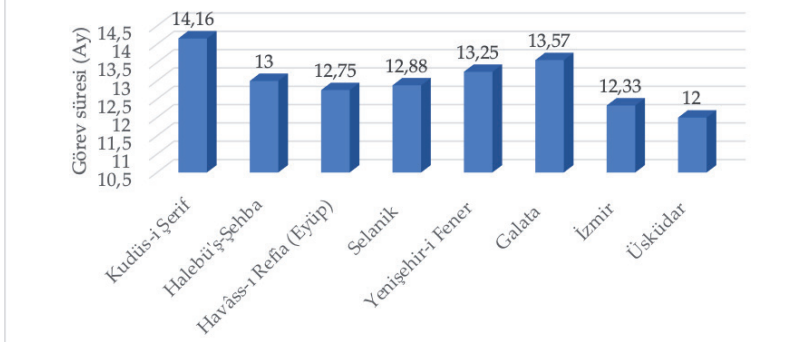
44 Unan, "Mevleviyet", 29/467.

Süleymaniye müderrisleri arasından seçilmiştir. Darü'l-hadis'ten 8 müderris, Süleymaniye'den 12 müderris, Hâmise-i Süleymaniye'den 18 müderris, Mûsılâ-i Süleymaniye'den ise 18 müderris mevali dereceli kadınlara atanmıştır. Her ne kadar Darü'l-hadis müderrisliğinden atananların sayısı en az olarak gözüksün de bu durum Darü'l-hadis medresesinin müderris sayısı ile ilgilidir. Bu derecedeki müderrislerin tamamı mahreç mevalisi olarak görevlendirilmiştir. Bu dereceden aşağı müderrisi olarak 28 kişi tespit edilmişken bunlardan 12'si mahreç kadılığına atanmıştır. 66 Hâmise-i Süleymaniye müderrisininin 22'si, 138 Mûsılâ-i Süleymaniye müderrisininin ise 18'i mahreç kadılığına atanmıştır. Alt derecedeki müderrisler eğer atanabilecekleri mevali kadılığı bulunmazsa görevlerine devam etmişler veya boşalan bir üst dereceli kadılığa geçerek kadı olarak atanma noktasında önceliği elde etmeye çalışmışlardır.

Kıbar-ı müderrisin olarak da adlandırılan bu üst düzey müderrislerin tercih ettikleri kadılık merkezleri incelendiğinde anlamlı bir farklılık dikkati çekmemektedir. Bununla birlikte Selanik'e her müderrislik derecesinden atama yapılmışken, Galata mevleviyetine atananların tamamının Hâmise-i Süleymaniye derecesinden olması dikkati çekmektedir. Ancak bunu zorunlu kılacak bir durum tespit edilememiştir.

Mahreç mevleviyeti görevinde olanların görev süreleri incelendiğinde yine 12 aylık görev süresinin dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Ancak müderrislerin çeşitli sebeplerle aldıkları uzatmalar ile görev süreleri farklılık göstermiştir. Kadılık merkezlerine göre görev süreleri şu şekilde gerçekleşmiştir:

Şekil 2: Mahreç Mevalilerinin Görev Süreleri



En uzun süreli görevler Kudüs kadılığında gerçekleşmiş bu sebeple görev süresi ortalaması 14,16 ay olarak gerçekleşmiştir. Kudüs'ü 13,57 aylık süre ile Galata kadıları izlemiştir. En az süre ile görev Üsküdar kadıları arasında gerçekleşmiştir. Selanik'te de görev uzatması olan kadılar bulunmakla beraber Cağalzade Mir Mehmed Tahir Efendi'nin henüz 6 aydır görevde iken vefat etmesiyle kadıların ortalama görev süresi 12 ay olarak gerçekleşmiştir. 5 kadı 2 ay, 16

kadı 3 ay, 2 kadı ise 4 ay “bâ-irâde-i seniyye” uzatma almıştır. 4 ay ile en fazla süre uzatma alanlar Kudüs mevalisinden Hâdimî es-Seyyid Mustafa Efendi⁴⁵ ile Galata mevalisinden Meşreb Efendi hafidi Mehmed Arif Efendi olmuştur.⁴⁶

Ulemazade olan veya bu göreve atanmasında etkisi olabileceği tahmin edilen bir aileye mensubiyet beyan eden “zade” veya “hafid” olarak nitelenen mevaliler 52 adettir. Bu durum toplamı 70 olan mahreç mevalilerinin %71,4'ünün önemli bir aileye mensup olduğunu göstermektedir. Bunların da önemli bir kısmı ulema ailesidir.

3. Bilâd-ı Erbaa Mevleviyetine Gerçekleştirilen Atamalar

Mevleviyet derecelerinin alttan üçüncü basamağı olarak nitelendirilen Bilâd-ı Erbaa mevleviyetine dâhil olan şehirler de döneme göre değişmiştir. Bu değişiklikte sayılarının da değişmesine paralel ismi de “bilâd-ı selâse” veya “bilâd-ı hamse” mevleviyeti olarak değişmiştir. Araştırmaya konu olan tarîk defterinde ise “bilâd-ı erbaa” olarak Edirne, Bursa, Şam-ı Şerif ve Mısır (Kahire) şeklinde temsil edilmiştir. Anlaşılacağı üzere Edirne ve Bursa gibi devlete başkentlik yapan şehirlerin burada olması anlamlıdır. Kahire kadılığının mevali statüsüne katılması ise şu şekilde gerçekleşmiştir. Şehrin fethini müteakip şehirde bulunan dört mezhep kadısı olduğu gibi bırakılmıştır. Ancak bu kadıların naipleri ile ilgili yolsuzluk haberlerinin merkeze ulaşması üzerine daha önce İstanbul kadılığı ve Anadolu kazaskerliği yapmış olan Muhyiddin Seyyidî (ö. 1524/5) Kahire'nin baş kadısı olarak görevlendirilmiştir. Diğer dört kadı ise onun naipleri seviyesine indirilmiştir. Muhyiddin Seyyidî'nin buraya tayini ile birlikte üst düzey medreselerde görevli müderrislerin tayin edildiği bir mansıp haline gelmiş ve sonrasında İstanbul kadılığının altında bir derece olarak kabul edilmiştir.⁴⁷ Şam kadılığı ise 1530'dan sonra mevali dereceli ilmiye ricalinin buraya kadı olarak atanmasından sonra mevali derecesinde addedilmeye başlanmıştır. İlk dönemlerde Şam kadılığı Kahire kadılığının altında olarak kabul edilmiş, Şam kadılığından Kahire'ye geçmek terfi olarak değerlendirilmiştir.⁴⁸ Ancak tarîk defterinde bilâd-ı erbaa olarak bahsedilen bu dört şehrin birbirine eşit olduğu anlaşılmaktadır. Gerek bu şehirlere atanan kadılarda gerekse bu görevlerden bir üst düzeye atanmalar içerisinde bu dört şehrin herhangi birinde görev yapmış olmanın yeterli olduğu görülmektedir. Ayrıca bu şehirlerin birinde görev yapan tekrar aynı dereceli bir göreve atanmamış bilâd-ı erbaa mazulü durumuna gelerek üst düzey görev için beklemeye başlamışlardır.

45 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 8.

46 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 10.

47 Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 200.

48 Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar*, 201.

Defterde 1245-1253/1830-1837 yıllarını kapsayan dönemde 28 bilâd-ı erbaa dereceli mevali ataması gerçekleştirilmiştir. Bunların bir önceki görevleri incelendiğinde Kahire kadılarında Kevakibîzâde hafîdi Mehmed Said Efendi'nin sabık Kudüs-i Şerif kadısı, Abdülkerim Efendizâde Mahmud Nedayi Efendi'nin Galata kadısı, Arif Beyefendi Hazretleri mahdumu Mir Mehmed Raşid Efendi'nin Havâss-ı Refia kadısı, Mustafa Paşazade Mir es-Seyyid Osman Efendi'nin Halep kadısı olduğu görülmüştür. Şam-ı Şerif kadılarının bir önceki görev yerleri ise Halep, Galata ve İzmir olarak tespit edilmiştir.⁴⁹

Bursa kadılarında İmam-ı Sani Hazret-i Şehriyâri Hafız Mustafa Nuri Efendi sırasıyla hareket-i altmışlı, mûsilâ-i Süleymaniye müderrislikleri ve Selanik kadılığında bulunduktan sonra bu göreve gelmiştir. Vasîf Efendizâde Abdulhabib Efendi, Kudüs-i Şerif kadılığı; Atullah Efendizade es-Seyyid Mehmed Şerif Efendi ile Cevdet Efendizade Mustafa Efendiler, İzmir kadılığı görevlerinden sonra Bursa kadısı olarak görevlendirilmişlerdir. Edirne mevalilerinin bir önceki görev yerleri ise Üsküdar, Galata ve Kudüs kadılıkları olarak gerçekleşmiştir.⁵⁰ Buradaki bilgilerden anlaşılacağı üzere mahreç mevalilerinin bilâd-ı erbaa derecesi ile göreve atanırken aralarında ayırım yapılmamakta, mahreç mevleviyetinin herhangi birinden bilâd-ı erbaanın herhangi bir şehrine atanabilmektedirler.

Atamalar içerisinde Keçecizade hafîdi Abdulhalim Efendi bir yönüyle diğer bilâd-ı erbaa mevalilerinden hatta diğer mevleviyet kadılarında ayrılmaktadır. Abdulhalim Efendi 1 Zilkade 1247/2 Nisan 1832 tarihinde Şam-ı Şerif kadılığına atanmış ve bu görevi 12 ay boyunca devam ettirmiştir. Bu görevini bitirdiğinde ise bilâd-ı erbaa mazulleri arasına kaydedilmiştir. Ancak 3 ay sonra tekrar aynı kazaya atanmış ve yine 12 ay süreyle bu görevi yerine getirmiştir. Görevdeyken süresinin uzatılmaması, bunun yerine mazuller arasına kaydedilip Şam kadılığı 3 ay boş kaldıktan sonra görevlendirilmesi ilgi çekicidir ve defterde başka örneği bulunmamaktadır.

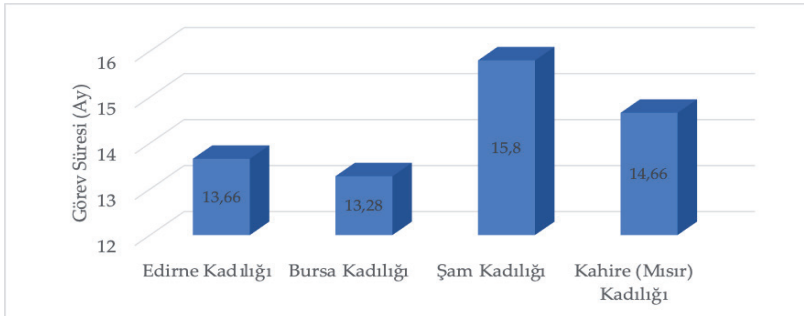
Bilâd-ı erbaa mevleviyetine atanan ulema mahreç mevleviyetinde görevini tamamladıktan sonra mahreç mazulü olarak kaydedilmiş ve yeni görev için beklemeye başlamıştır. Buradaki bekleme süreleri incelendiğinde ortalama olarak 87,64 ay mahreç mazulü olduktan sonra atanabildikleri görülmüştür. Bunlar arasında en kısa süre görev bekleyen Arif Beyefendi Hazretleri mahdumu Mir Mehmed Raşid Efendi olmuştur. Raşid Efendi 12 aylık Havâss-ı Refia kadılığından sonra 1 Cemaziyelahir 1246/18 Ekim 1830 tarihinde mazul olmuş ve 21 aylık bekleme sürecinden sonra Kahire'ye 1 Rebiülevvel 1248/29 Temmuz 1982 tarihinde atanmıştır. Selanik kadısı İmam-ı Sani

49 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 5.

50 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 6.

Hazret-i Şehriyâri Hafız Mustafa Nuri Efendi, Selanik kadılığından sonra 31 ay beklemiş ve Bursa kadısı olarak görevlendirilmiştir. En uzun süreyle görev bekleyen ise 1 Rebiülevvel 1242/3 Ekim 1826 tarihinde Kudüs'ten ayrılan Kevakibizade hafîdi Mehmed Said Efendi olmuştur. Said Efendi Kahire'ye 1 Rebiülevvel 1252/16 Haziran 1836 tarihinde atandığında 121 aylık bekleme süresini doldurmuştur. Onu ise 118 aylık bekleme süresi ile Halep'ten ayrılıp Şam'a kadı olan Kahveci Paşazade Mehmed Nuri Efendi takip etmiştir. Dört merkez karşılaştırıldığında arasında ise atanma bekleyenlerin süreleri açısından anlamlı bir farklılığı bulunmamıştır.

Şekil 3: Bilâd-ı Erbaa Mevalilerinin Görev Süreleri



Bilâd-ı Erbaa kadılarının bu mansıptaki ortalama görev süreleri 14,33 ay olarak gerçekleşmiştir. 15,8 ay ile en uzun süre Şam kadıları görev yaparken, 13,28 ay ile Bursa kadıları en az süre görevde bulunan kadılar olmuştur. Görev süresi en uzun gerçekleşen kadı ise yukarıda iki defa atandığı belirtilen Abdulhalim Efendi haricinde önce 6 sonra 4 ay uzatma alarak 22 ay görev yapan Kahire kadılarından Halil Hamid Paşazade Arif Beyefendi Hazretleri mahdumu Mir Mehmed Reşid Efendi olmuştur.

4. Haremeyn Mevleviyetine Gerçekleştirilen Atamalar

Bilâd-ı erbaa mevleviyeti üzerindeki derece Haremeyn mevleviyetidir. Mekke ve Medine kadılıklarından oluşan dereceye Bursa, Edirne, Kudüs ve Şam mazullerinin atanması, buradan mazul olanların ise İstanbul kadılığına yükselmesi beklenmektedir.⁵¹

Fetihlerini müteakip Şam, Halep, Kahire ile birlikte ilmiye hiyerarşisine dâhil olan Mekke ve Medine kadılıkları üst düzey mevleviyet olarak telakki edilmekle birlikte mevkileri tam olarak belirlenmemiştir. Yavuz Sultan Selim Müslümanlar açısından önemli bu iki şehre duyulan hürmetin göstergesi olarak kadılarının merkezden tayin edilmemesini kararlaştırmıştı. Ancak sonrasında burada da merkezden gönderilen mevaliler görev almaya başlamıştı. 1540'dan

51 Emin Bey, "Târihçe-i Tarîk-i Tedris", *İlmiyye Salnamesi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 540-541.

sonra Mekke, 1555'ten sonra ise Medine kadıları mevaliler arasından görevlendirilmeye başlanmıştır.⁵² XVI. yüzyılda Mekke kadılığına getirilen Nişancızade Şemseddin, Sahn müderrisi; Medine kadılığına getirilen diğer bir Şemseddin ise Yavuz Sultan Selim Medresesi müderrisi idi. 1581 tarihinde Medine'ye atanan Mirza Mahdum ise Bağdat kazasından buraya görevlendirilmişti. Bu atamalara göre bu yüzyılda Mekke ve Medine kadılıklarına görevlendirilenler farklı mevali seviyeleri arasından tercih edilebiliyordu.⁵³

Haremeyn kadılarının 1723 tarihinden itibaren derece olarak birbirlerinden farkı bulunmamaktaydı. Buradaki rütbeye ulaşmış mevalilerin hepsi İstanbul kadılığına atanma hakkını elde edebiliyordu. Ancak 1775 tarihinden itibaren Haremeyn derecesini sadece paye olarak alanların değil bilfiil bu görevi yerine getirenlerin İstanbul kadılığına getirilmesi kanun haline gelmişti.⁵⁴

İncelen tarîk defterinde her birine sekizer olmak üzere 16 mevali Haremeyn kadılığına atanmıştır. Bunların bir önceki mevleviyet derecesi olan bilâd-ı erbaa mevleviyetinden olması beklenirken daha alt derecedeki mevleviyetlerden de atama gerçekleştiği tespit edilmiştir. Medine kadılığına atanmaların bir önceki görev yerleri Şam, Edirne gibi bilâd-ı erbaa mevleviyetleri olduğu gibi Havâss-ı Refia (Eyüp) ve Galata gibi mahreç mevleviyetlerinden de atama yapılmıştır. Mekke kadılığına da Bursa, Şam ve Kahire gibi bilâd-ı erbaa mevleviyetlerinden atama yapıldığı gibi Havâss-ı Refia mahrecinden de atama yapılmıştır. Örneğin Süleyman Beyzâde Mir Mehmed Kamil Efendi 1 Cemaziyelahir 1243/20 Aralık 1827 tarihinde Eyüp kadılığından mahreç mazulleri arasına kaydedilmiştir. 5 Zilkade 1247/6 Nisan 1832 tarihinde Mekke payesini almış 1 Muharrem 1250/10 Mayıs 1834 tarihinde ise bilfiil Mekke kadısı olarak görevlendirilmiş ve 12 ay bu görevi ifa etmiştir.⁵⁵

Haremeyn mevleviyetinden itibaren bu makamı paye olarak alanlar çoğalmıştır. Mevali derecelerinin yukarıya doğru azalması sebebiyle fiili olarak bu göreve atanamayanlar itibar olarak bu dereceye atanmışlar sonrasında ise fiili olarak göreve başlayabilmişlerdir. 28 atamadan bu durumun istisnaları Aşer Efendizade Mehmed Bahaeddin Efendi ile Benlizade Mehmed Es'ad Efendi olmuştur. Bahaeddin Efendi Kahire kadılığı, Mehmed Es'ad Efendi ise Şam kadılığı görevlerinden sonra bilâd-ı erbaa mazullüğünden Mekke kadılığına bilfiil atanmıştır.⁵⁶

Mekke kadılarının görev sürelerinin ortalamaları almış oldukları uzatmalarla 12,7 ay olarak gerçekleşmiştir. En uzun süre görev yapan Mekke

52 Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar*, 202.

53 Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar*, 203

54 Emin Bey, "Târihçe-i Tarîk-i Tedris", 541.

55 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 5, 27, 34.

56 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 7.

kadısı Valide Kethüdası Mir el-Hac Mehmed Sadık Efendi olmuştur. Muharrem 1247/Haziran 1831'de göreve başlayan Mehmed Sadık Efendi 1250 Muharrem/Haziran 1834'e kadar görevi sürdürmüştür. Mekke kadılığı 1248/1832'de Benlizade Mehmed Es'ad Efendi'ye tevcih edilse de onun "ref'" olunmasıyla Sadık Efendi göreve devam etmiştir. Haremeyn mevalileri arasında en kısa süre görev yapan Medine kadısı Hafız İbrahim Efendi olup bunun sebebi henüz iki ay görev yaptıktan sonra vefat etmesidir. Diğer mevleviyet atamalarından farklı olarak Haremeyn mevalilerinin tüm atamaları Muharrem ayının "gurre" sinde gerçekleşmiştir.

5. İstanbul Kadılığına Gerçekleştirilen Atamalar

İstanbul'un fethinin hemen ardından teşkil edilen İstanbul kadılığı devlet merkezinde bulunması ve devamlı olarak padişah ile sadrazamla temasta olması ve buranın mazullerinin kazaskerlik ile görevlendirilebilmesi sebebiyle ayrıcalıklı bir konumdadır. Dört kadılık olarak teşkilatlanan İstanbul şehri bilâd-ı selâse⁵⁷ olarak da bilinen diğer üç kadılığa ek olarak sur içi veya tarihi yarımada yetki merkezi olarak teşkilatlanmıştır.⁵⁸

İstanbul kadılarının erken dönemlerde atamaları Rumeli kazaskerleri tarafından sadrazamlara teklifi ve onun da sultana arzı şeklinde gerçekleşmekteydi. XVI. yüzyıldan itibaren ilmiye teşkilatında meydana gelen değişikliğe bağlı olarak şeyhülislamın arzı ile Mekke, Bursa ve Edirne kadıları arasından gerçekleştirildiği görülmektedir.⁵⁹

Tablo 2: İstanbul Kadılığına Gerçekleştirilen Atamalar

İstanbul Kadılığına Atanan Ulema	Atanma Tarihi	Görev Süresi
Yusuf Paşazade Mir Mehmed Nazif Efendi	1 Muharrem 1245/3 Temmuz 1829	12
Selim Mollazade es-Seyyid Abdurrahim Efendi	1 Muharrem 1246/22 Haziran 1830	12
Mollacızkade Mehmed Servet Efendi	1 Muharrem 1247/12 Haziran 1831	12
Selim Mollazade es-Seyyid Abdurrahim Efendi	1 Muharrem 1248/31 Mayıs 1832	12
Çerkeşi Mehmed Efendi	1 Muharrem 1249/21 Mayıs 1833	16
Vakanüvis Şeyhizade es-Seyyid Mehmed Es'ad Efendi	5 Cemaziyevvel 1250/ 9 Eylül 1834	16
Arif Efendizade Mehmed Raif Efendi	1 Ramazan 1251/21 Aralık 1835	

İncelenen tarîk defterinde 1245-1251/1829-1835 yılları arasında olmak üzere İstanbul kadılığına 7 atama gerçekleşmiştir. Bunlardan Arif Efendizade Meh-

57 Bilâd-ı Selâse kavramı Galata, Eyüp ve Üsküdar kadılıklarının karşılığı olarak kullanılabilirliği gibi, Bursa Edirne ve İstanbul kadılıklarını ifade etmek için de kullanılmıştır. Burada ilk anlam kastedilmektedir.

58 Mehmet İpşirli, "Payitaht İstanbul'un idaresi ve İstanbul Kadısı", *Büyük İstanbul Tarihi*, (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi (Kültür A.Ş.) Yayınları, 2016), 3/65.

59 Mehmet İpşirli, *Osmanlı İlimiyesi*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2021), 149.

med Raif Efendi bilfiil Edirne kadısı olduktan sonra Mekke payesi almış ve 5 yıl sonra İstanbul kadısı olarak göreve başlamıştır.⁶⁰ Raif Efendi'nin selefi Vakanüvis Şeyhizade es-Seyyid Mehmed Es'ad Efendi de bilfiil Üsküdar kadılığı yaptıktan sonra 17 Recep 1245/12 Ocak 1830 tarihinde Mekke payesini, 23 Safer 1248/22 Temmuz 1832 tarihinde İstanbul payesini almıştır. İstanbul kadılığına bilfiil atanması ise 1 Muharrem 1249/21 Mayıs 1833 tarihinde gerçekleşmiştir.⁶¹ Yine Mekke payesini alıp İstanbul kadısı olarak atananlar arasında Mollacıkzade Mehmed Servet Efendi ile İzmir ve Ordu-yı Hümayun kadısı⁶² Çerkeşî Mehmed Efendi de yer almıştır.⁶³

Haremeyn mevleviyetinden olan Medine kadılığı görevinden İstanbul kadılığına atanan ise Selim Mollazade es-Seyyid Abdurrahim Efendi olmuştur. Abdurrahim Efendi istisnai olarak bu göreve iki defa gelmiş birinci görevini 1 Muharrem 1247/12 Haziran 1831 tarihinde tamamladıktan bir yıl sonra tekrar atanmış ve yine 12 süreyle görev yapmıştır.⁶⁴

Şam-ı Şerif kadılarında Yusuf Paşazade Mir Mehmed Nazif Efendi'nin kaydında İstanbul kadılığının bir önceki aşaması olarak telakki edilen Mekke veya Medine'de görev yaptığına veya bu görevlerin payesini aldığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Buna rağmen önce paye olarak üç sene, sonrasında ise bilfiil İstanbul kadısı olduğu görülmüştür. Bu durum istisnai de olsa Haremeyn mevleviyeti unvanına sahip olmadan İstanbul kadısı olunabildiğini göstermesi açısından önemlidir.

İstanbul kadılarının görev sürelerinin ortalamaları 13,71 ay olarak gerçekleşmiştir.⁶⁵ 12 ay olan görev süresinin bu süreden uzun gerçekleşme sebebi üç İstanbul kadısının dörder ay uzatma almasıdır. Öncelikle İstanbul kadılığının payesini alan kadıların görevlerine bilfiil başlaması için yaklaşık olarak 48 ay beklemeleri gerekmiştir. Çerkeşî Mehmed Efendi hariç diğer İstanbul kadılarının ulema sınıfına veya önemli bir göreve sahip olan bir aileye mensup olduğunu ifade edebiliriz. Diğer mevalilerin aileleri ile ilgili bilgi verilmesi ailesi hakkında bilgi verilmeyenlerin bu göreve gelmelerinde etkisi olmayan bir aile-

60 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 4, 6.

61 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 4, 24, 26.

62 Ordu-yı Hümayun Kadılığı: Padişah sefere gittiği zaman kazaskerler de onlarla birlikte gider ve ordunun şer'i işlerini görürlerdi. Padişahlar seferden ayrılınca veziriazamlar, serdar-ı ekrem olarak ordunun başında olduğunda ise kazaskerler padişahın yanında olduklarından mevali kadılarından biri şeyhülislam konağında kazaskerlere yapıldığı gibi merasimle hil'at giydirilerek görevlendirilirdi. Meşakkatli bir görev olduğu için bu görevi yerine getirenler üst mansıba atanmada gözetilirdi. bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İhmiye Teşkilatı*, 133-134.

63 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 4, 21, 24, 27.

64 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 4, 21, 24, 26.

65 Ortalama sürenin hesaplanmasında göreve 12'er aylığına iki defa getirilen Abdurrahim Efendi'nin görev süresi 24 ay olarak değil uzatma olarak atanmadığı iki defa atandığı için her bir görevindeki süre esas alınmıştır.

ye mensup olduğu yorumunu yapmamıza imkân tanımaktadır. Bu durumda 7 İstanbul kadısından sadece biri ortalama bir aileye mensup görünmektedir.

6. Anadolu Kazaskerliğine Gerçekleştirilen Atamalar

Orhan Gazi veya I. Murat döneminde⁶⁶ kurulan kazaskerlik makamı vezirlik ve beylerbeylik ile beraber devletin temel unsurlarından biri olmuştur. Kazaskerlik, devletin sınırlarının genişlemesine paralel olarak üstlendiği görevlerin aksamadan yerine getirilebilmesi için Fatih Döneminde Veziriazam Karamanî Mehmed Paşa'nın arzıyla ikiye ayrılmış ve derece olarak Anadolu kazaskerliği Rumeli kazaskerliğinin altında kabul edilmiştir.⁶⁷

Meşihat makamında tutulan ve meşihat arşivinde 13/1 kaydıyla arşivlenen tarîk defterinde İstanbul kadılarının atanmasının beklendiği Anadolu kazaskerliği görevine 7 ilmiye mensubunun atandığı görülmektedir. Bunların listesi, atanma tarihleri ve görev süreleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 3: Anadolu Kazaskerliğine Gerçekleştirilen Atamalar

Anadolu Kazaskerliğine Atanan Ulema	Atama Tarihi	Görev Süresi
Meşreb Efendizade Abdurrahman Efendi	20 Şaban 1245/14 Şubat 1830	12
İmam-ı evvel Hazreti Şehriyâri es-Seyyid el-Hac Mehmed Zeynelabidin Efendi	20 Şaban 1246/3 Şubat 1831	16
Yahyazade Mehmed Said Efendi	1 Zilhicce 1247/2 Mayıs 1832	12
Melek Paşazade Mir Abdulkadir Efendi	1 Zilhicce 1248/21 Nisan 1833	15
Emin Beyzade Mir Abdulkadir Efendi	1 Rebiülevvel 1250/8 Temmuz 1834	15
Yusuf Paşazade Mir Mehmed Nazif Efendi	1 Cemaziyelahir 1251/24 Eylül 1835	16
Selim Mollazade es-Seyyid Abdurrahim Efendi	1 Şevval 1252/9 Ocak 1837	

Tablodaki Anadolu kazaskerlerinin defterden ulaşılabilen önceki görevleri şu şekilde gerçekleşmiştir. Abdurrahman Efendi, İstanbul kadılığından sonra 3 Muharrem 1243/27 Temmuz 1827 tarihinde Anadolu payesi almış yaklaşık 19 ay sonra bilfiil aynı göreve atanmıştır. Meşreb Efendizade Abdurrahman Efendi de İstanbul kadılığını fiilen yapıp Anadolu kazaskerliğine atanan mevaliler arasındadır. İstanbul kadılığı görmeden Anadolu kazaskerliğine atanan ulema da bulunmaktadır: Mehmed Zeynelabidin Efendi, Selanik kadılığından sonra 3 Şevval 1243/18 Nisan 1828 tarihinde Anadolu payesi alıp 20 Şaban 1246/3 Şaban 1831 tarihinde bilfiil söz konusu göreve başlamıştır. Bu göreve başladıktan iki ay sonra Rumeli payesi verilmiş, aşağıda görüleceği üzere bu görevi de fiilen yürütmüştür. Melek Paşazade Mir Abdulkadir

66 Hangi dönemde kurulduğuna ilişkin tartışmalar için bkz. Mustafa Şentop, *Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik Kurumu (XVIII. Yüzyıl sonlarına kadar)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2002), 19-30.

67 İpşirli, "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)", 662.

Efendi, Medine-i Münevvere kadılığından sonra 3 Şaban 1241/13 Mart 1826 tarihinde Anadolu payesini almış, bundan yaklaşık yedi yıl sonra ise fiilen atanabilmiştir. Bu atamalar İstanbul kadılığını fiilen veya paye olarak elde edememiş kişilerin de kazasker olabildiğini göstermiştir.

Anadolu kazaskerlerinin ortalama görev süresi 14,33 ay olarak gerçekleşmiştir. Birçoğunun görevi “bâ irâde-i şâhâne” uzatılmıştır. Tamamı önce Anadolu mevleviyetinin payesini almış ancak 2 ila 6 yıl arası bekleme süresinden sonra fiilen atanabilmişlerdir.

7. Rumeli Kazaskerliğine Gerçekleştirilen Atamalar

Anadolu kazaskerliğinin üzerinde bir makam olarak addedilen Rumeli kazaskerliği her ne kadar yukarı mertebede ise de ona emredici bir rolü bulunmamaktadır. Üstünlük daha çok itibari olmakta alınan ücretlerden ve Rumeli kazaskerliğinin Anadolu kazaskeri olarak görev yapanlar arasında seçilmesinden kaynaklanmaktadır. XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra Rumeli kazaskerinin 572 akçe, Anadolu kazaskeri ise 563 akçe alması aradaki dereceye dikkat çekmek içindir.

Rumeli görevine atananlar tekerrür denilen bir uygulama ile tekrar bu göreve atanabilirlerdir.⁶⁸ Tarık defterinde gerçekleştirilen atamalar incelendiğinde bu duruma örnek bulunmasa da aşağıda ismi verilen Rumeli kazaskerlerinin defterin içerdiği tarihte olmasa bile bu göreve tekraren atandıkları terceme-i hallerinden anlaşılmaktadır.⁶⁹

Tablo 4: Anadolu Kazaskerliğine Gerçekleştirilen Atamalar

Rumeli Kazaskerliğine Atanan Ulema	Atama Tarihi	Görev Süresi
Pirizâde Hafidî Mir Yahya Efendi	1 Muharrem 1245/3 Temmuz 1829	12
Seretbbâ-i Sultanî Mustafa Behçet Efendi	1 Muharrem 1246/22 Haziran 1830	15
Halil Hamid Paşazâde Mir Mehmed Arif Efendi	1 Rebiülahir 1247/10 Ağustos 1831	15
Arabzâde Efendizâde Mehmed Sadullah Efendi	1 Recep 1248/24 Kasım 1832	15
İmam-ı evvel Hazreti Şehriyari es-Seyyid el-Hac Mehmed Zeynelabidin Efendi	1 Şevval 1249/11 Şubat 1834	17
Arabzâde Efendizâde Mehmed Hamdullah Efendi	1 Rebiülevvel 1251/27 Haziran 1835	17
Melek Paşazâde Mir Abdulkadir Efendi	11 Şaban 1252/21 Kasım 1836	17

68 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 162.

69 Tablo 5'te gösterilen Rumeli kazaskerlerinden Yahya Efendi ile Behçet Efendilerin atamaları ikinci, Mehmed Arif Efendi'nin ataması ise üçüncü defa bu göreve gelmelerine aittir. Mehmed Arif Efendi 1 Muharrem 1254/27 Mart 1838 tarihinde dördüncü defa olmak üzere göreve getirilmiştir.

Defterde bilfiil Rumeli kazaskeri olan ilk mevali Pirizâde Hafîdi Mir Yahya Efendi'dir. Yahya Efendi 1 Muharrem 1245 tarihinde bu göreve atandığı için önceki kayıtları bulunmamaktadır. Ancak defterde belirtilmemesine rağmen bu göreve ikinci kez getirilmiştir.

Aynı zamanda hekimbaşılardan olan Mustafa Behçet Efendi Sırasıyla İzmir, Kahire, Haremeyn ve İstanbul kadılıkları payelerini almış 1821 tarihinde Anadolu kazaskeri olmuştur.⁷⁰ 1 Muharrem 1246/22 Haziran 1830 tarihinde başhekim iken ikinci kez Rumeli kazaskeri olmuştur. Halil Hamid Paşazâde Mir Mehmed Arif Efendi'de yine Behçet Efendi gibi bilfiil Rumeli kazaskerliği görevini yaptıktan sonra ikinci kez bu göreve atanmışlardır.

Etkili Osmanlı ulema ailelerinden Arabzâde⁷¹ olarak bilinen aileye mensup Mehmet Sadullah ve Mehmed Hamdullah Efendiler de Anadolu kazaskerliği yapıp Rumeli kazaskerliğine atanmışlardır. Ancak Sadullah Efendi, Rumeli payesini aldıktan 5 yıl sonra bilfiil göreve atanmışken Hamdullah Efendi Anadolu payesi ile devam etmiş ve 67 ay sonra Anadolu payesinde iken Rumeli kazaskerliğine bilfiil atanmıştır.⁷²

İmam-ı evvel Hazreti Şeyriyari es-Seyyid el-Hac Mehmed Zeynelabidin Efendi Selanik kadılığı görevinden sonra 3 Şevval 1243/18 Nisan 1828 tarihinde Anadolu Payesi almıştır. Yaklaşık üç sene sonra bilfiil bu göreve atanmış, 16 ay bu görevi yürütmüştür. Akabinde Rumeli payesi ile mazul olmuş ve 1 Şevval 1249 tarihinde 17 ay sürecek olan Rumeli kazaskerliği görevine başlamıştır.⁷³

Defterdeki kayıt sırasına göre ilk, kronolojik olarak son Rumeli kazaskeri Melek Paşazade Mir Abdulkadir Efendi'dir. Onun önceki görevlerinden Medine kadısı olduğu ardından önce paye alarak sonrasında bilfiil görev yaparak Anadolu kazaskeri olduğu anlaşılmaktadır.

Rumeli kazaskerlerinin ortalama görev süresi 15,42 ay olarak gerçekleşmiştir. Sadece Yahya Efendi 12 ay görevi sürdürmüş diğer kazaskerler üç veya 5 ay uzatma almışlardır. Burada kaydedilen Rumeli kazaskerlerinden hiçbiri şeyhülislam olarak göreve getirilmemiş ilmiye tarikindeki yükseldikleri son nokta burası olmuştur.

Sonuç

Tarîk defterinde üst düzey ulemanın atandığı mevleviyet dereceleri; devriye mevleviyeti, mahreç mevleviyeti, bilâd-ı erbaa mevleviyeti, Haremeyn

70 Nil Sarı, "Behçet Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/345.

71 Arapzade ailesi için bkz. Arzu Güldöşüren, "'Üç Asır İstanbullu Bir Ulema Ailesi: Arabzadeler", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23/45 (Aralık 2018), 24-79.

72 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 3, 19, 21.

73 MA, ŞTD, 13/1, Vr. 3, 19, 21.

mevleviyeti, İstanbul kadılığı, Anadolu kazaskerliği ve Rumeli kazaskerliği olarak tespit edilmiştir. İlimiye sınıfının en üst derecesi olan şeyhülislamlık makamına yapılan atamalar ise defterde yer almamıştır. Ancak görevden ayrılıp mazul duruma düşen şeyhülislamların kaydı diğer mazuller gibi deftere işlenmiştir. Defterde 529 atama kaydı olup bunların hepsi farklı ulemaya ait değildir. Defterin kayıtları içerdiği tarih aralığına göre bir ilmiye mensubu ortalama olarak bir dereceye atandıktan sonra mazul duruma düşmesi ve yeniden göreve atanması ile ilgili kayıtları içermektedir. Dolayısıyla defterde yukarıda verilen rakamın yaklaşık olarak üçte biri oranında farklı mevalinin ismi ve kaydı bulunmaktadır.

Mevleviyet dereceleri arasında kademeli bir durum söz konusu ise de devriye mevleviyeti diğer derecelerden farklı bir statüde kabul edilmektedir. Gerek bu dereceye atanan gerekse buradan mazul olan ulema incelendiğinde diğer mevleviyetlerden ayrı tutulduğu anlaşılmaktadır. Buraya atanan ulema üst düzey medreseler yerine taşra kadılıklarından atanmıştır. Yine buradan mazul duruma gelen ulema üst kademelere olan yolculuğa devam edememiş ilmiye tarîkini burada nihayete erdirmiştir.

Mahreç mevleviyeti ve üzerindeki diğer mevleviyetler ilmiye tarîkinde ilerleme şansı tanınması bakımından avantajlıdır. Bu hakkı elde eden ulemanın üst düzey medreselerde görev yapmış olma şartı vardır. Mahreç mevleviyetine atanan ulemanın hemen tamamının müderrislikten geçmesi bu durumun göstergesidir. Dolayısıyla ilmiye yolculuğunun üst kademelerine doğru yolculuk yapmak için müderrislik kariyeri yapmak ve buradan üst düzey kadılıklara geçmek ile mümkündür. Medrese eğitimini tamamladıktan sonra doğrudan kadılık mesleğini seçen bir ilmiye mensubu mevali derecesine (devriye) ulaşsa bile -ki bu durum da oransal olarak oldukça düşüktür- ilmiyenin en üst kademelerine ulaşması mümkün değildir.

Mevleviyetin aynı basamağında bulunan kadılıkları arasında statü farklılığı bulunmamaktadır. Bir derecede 2, 4 veya 8 farklı kadılık bulunsa da bunlar birbirine eşit durumdadır. Kadılıkların aynı derecede addedilenlerinde yatay atama olmaması bir sonraki atamalarının hep üst dereceye olması bu durumu kanıtlar niteliktedir. Bu durumun istisnası olan birkaç atamada ise özel durumlar söz konusudur ve muhtemelen ulemanın tercihi etkili olmuştur.

Mevali derecesinde görev süresi 12 aydır. Ancak ulemanın görevi esnasında uzatma alması bu süreyi yukarı taşımıştır. Basamak yükseldikçe ulemanın uzatma alması artmış bu da görev süreleri ortalamalarını arttırmıştır. Devriye mevleviyetinde görev süresi 12,23, mahreç mevleviyetinde 12,98, Bilâd-ı erbaa mevleviyetinde 14,33, Haremeyn mevleviyetinde 12,7, İstanbul kadılı-

ğında 13,33, Anadolu kazaskerliğinde 14,33, Rumeli kazaskerliğinde ise 15,42 ay olarak gerçekleşmiştir. Genel ortalama ise 12,96 ay olarak gerçekleşmiştir.

Mahreç basamağından şeyhülislamlığa kadar olan basamaklarda yaklaşık 7 yıl fiilen görev yapmak gerekmektedir. Bununla birlikte her basamak arasındaki mazul olarak bekleme süresi de eklendiğinde mahreçten şeyhülislamlığa kadar yaklaşık 25 yıllık bir süreye ihtiyaç vardır. Bunun üzerine bir de mevali olana kadar müderrislikte geçen süre eklendiğinde üst düzey görevlere ulaşabilenlerin hem mesleklerinin hem de hayatlarının son demlerinde olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Vefat ettiği belirtilen ulema sayısı bu durumu destekler niteliktedir.

Gerek taşra kadılıkları ve müderrislikleri gerekse üst düzey müderrislik ve kadılıklar dikkate alındığında meslekte yükseldikçe ulema ailelerinin etkinliği arttığı gözlenmektedir. Atamaların yaklaşık %75'inin ailesi ulema veya üst düzey görevde bulunmaktadır. Bu durum ulemanın etkinliğini göstermekte ancak kapalı bir grup veya tekel oluşmadığını da ifade etmektedir.

Kaynakça**Arşiv Belgeleri:**

İstanbul Müftülüğü Bâb-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi (MA), Şeyhülislam Tarık Defterleri (ŞTD), 13/1.

İstanbul Müftülüğü Bâb-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi (MA), Anadolu Kazaskerliği Ruznamçe Defterleri (AKR): 436, 438.

Nuruosmaniye Kütüphanesi (NOK), Anadolu Kazaskerliği Ruznamçe Defterleri(AKR): 5193

Basılı Eserler:

Repp, R.C. *Miifti of Istanbul A Study in the Development of The Ottoman Learned Hierarchy*. London: Ithaca Press, 1986.

Atçıl, Adurrahman. *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Aydın, Bilgin - Günalan, Rıfat. "XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Mevleviyet Kadıları". Prof. Dr. Şevki Nezih Aykut Armağanı. İstanbul: Etkin Kitaplar Yay. 2011, 19-34.

Aydın, Bilgin - Yurdakul, İlhami. "Şeyhülislamlık (Bab-ı Meşihat) Arşivi Defterleri". *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* 0/24 (2015), 101-107.

Baltacı, Cahid. "Kâdî-asker Rûz-nâmçeleri'nin Tarihî ve Kültürel Ehemmiyeti" *İslam Medeniyeti Mecmuası* 4/1 (Temmuz 1979), 55-100.

Emin Bey. "Târihçe-i Tarık-i Tedris". *İlmiyye Salnamesi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998, 533-543.

Erünsal, İsmail. "Nuruosmaniye Kütüphanesinde Bulunan Bazı Kazasker Ruznâmçeleri". *İslam Medeniyeti Dergisi* 4/39, (1980), 19-32.

Güldöşüren, Arzu. "Üç Asır İstanbullu Bir Ulema Ailesi: Arabzadeler". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23/45 (Aralık 2018), 24-79.

Güldöşüren, Arzu. "Osmanlı Ulemâsı ve İlmiye Teşkilatı İçin Önemli Bir Kaynak: Tarık Defterleri". *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* 0/34 (2018), 125-129.

Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008), 25-46.

İpşirli, Mehmet. "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)". *Belleten* 61/232 (Aralık 1997), 597-700.

İpşirli, Mehmet. "İstanbul kadılığı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/305-307. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

İpşirli, Mehmet. "Payitaht İstanbul'un idaresi ve İstanbul Kadısı". *Büyük İstanbul Tarihi* 3/58-76. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi (Kültür A.Ş.) Yayınları, 2016.

İpşirli, Mehmet. *Osmanlı İlmiyesi*. İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.

Kanûnnâme-i Âl-i Osman (Tahlil ve Karşılaştırmalı Metin). haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Kitabevi, 2003.

Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.

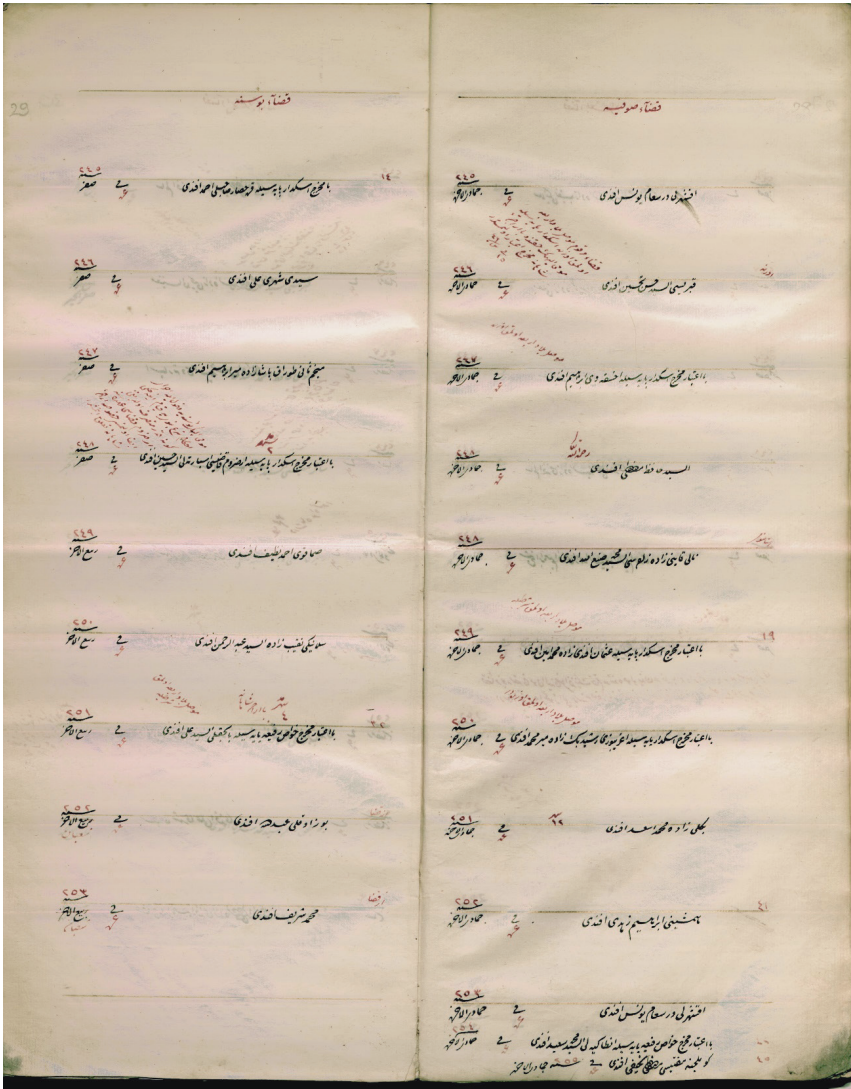
Kılıç, Cihan. *Osmanlı İlmiyesinde İstihdam ve Kariyer*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.

Kılıç, Cihan. "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Müderrislerin Merâtibi (1245/1829 Tarihli Tarık Defterine Göre)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 0/65 (Erzurum 2019), 265-287.

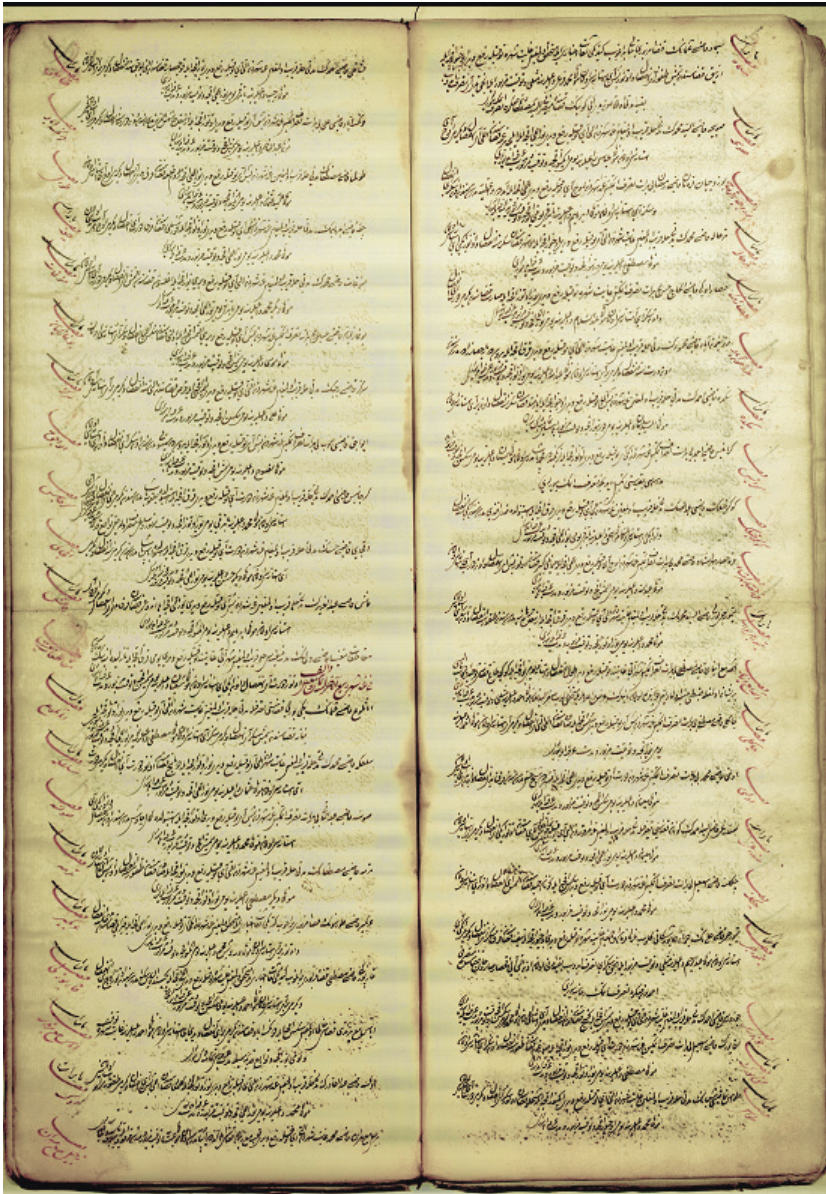
Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1994.

- Kiel, Machiel. "Yenişehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/474-476. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sarı, Nil. "Behcet Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/345. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Şentop, Mustafa. *Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik Kurumu (XVIII. Yüzyıl sonlarına kadar)*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Unan, Fahri. "Osmanlı İlmiye Tarikinde "Pâye"li Tâyinler Yahut Devlette Kazanç Kapsısı". *Bellekten* 62/233 (1998), 41-64.
- Unan, Fahri. "Mevleviyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/267-468. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Unan, Fahri. "Pâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: TTK, 2014.
- Yurdakul, İlhami. "Kudüs Mezhep Müftüleri, Naipleri ve Kadıları". *Osmanlı Döneminde Kudüs'te İlmi Hayat ve Eğitim*. 149-168. Ed. Zekeriya Kurşun - Ahmet Usta. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2019.

EK 2. Tarîk Defterinden örnek (Kaza-i Sofya, Kaza-i Bosna)



EK 3. Kazasker ruznamçesinden örnek





İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

İBÂDÎ DÜŞÜNCEDE KUR'ÂN'IN YARATILMIŞLIĞI MESELESİ

THE ISSUE OF THE CREATION OF THE QUR'AN IN IBADHI THOUGHT

Mehmet Hanifi YOLDAŞ (Sorumlu Yazar)

Dr.; Milli Eğitim Bakanlığı-Malatya, ORCID ID: 0000-0003-3912-0256; e-mail: mehmethanifi-yoldas@gmail.com

Mehmet KUBAT

Prof. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/İslam Mezhepleri; ORCID ID: 0000-0001-6729-7652; e-mail: mehmet.kubat@inonu.edu.tr

Fevzi ÇAKMAK

Dr.; Milli Eğitim Bakanlığı-Gaziantep; ORCID ID: 0000-0001-7489-0008; e-mail: fevzicakmak4423@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 19 Aralık 2022 / 19 December 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 3 Şubat 2023 / 3 February 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2023/ Spring 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 1

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

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.



Öz

Mu'tezile Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini ilk kabul eden mezhep olmakla birlikte halku'l-Kur'an'a kâil olan yegâne mezhep değildir. Hâricî bir fırka sayılan ve bedevî kökene dayanan İbâdiyye mezhebi de Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini benimsemiştir. İbâdiyye mensupları, tevhit esasî görüşlerinin bir neticesi olarak, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmişlerdir. Mezhep içerisinde bu konuda farklı düşünceler dile getirilse de İbâdî âlimlerin kahir ekseriyeti, Kur'an'ın kadîm değil hâdis olduğuna inanmışlardır. Bu çalışma, İslâm tarihinin erken dönemlerinde siyasi malzeme konusu yapılarak politik istismara uğrayan ve Mihne hadisesinin yaşanmasına neden olan halku'l-Kur'an meselesini İbâdiyye perspektifinden irdelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda meselenin İbâdî âlimler tarafından hangi esaslar çerçevesinde temellendirildiği ve konunun delillendirme yöntemleri çeşitli açılardan ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İbâdiyye, Tevhit, Sifat, İlahî Kelâm, Halku'l-Kur'an

Abstract

Although Mu'tazila is the first sect to accept the idea that the Qur'an was created, it is not the only sect to accept Halku'l-Qur'an. The Ibadiyya sect, which is considered an external sect and is based on Bedouin origin, has also adopted the idea that the Qur'an was created. The members of the Ibadiyya accepted that the Qur'an was created as a result of their views on the basis of oneness. Although different opinions have been expressed about this issue within the sect, the majority of the Ibadi scholars have believed that the Qur'an is a hadith, not an ancient one. This study aims to examine the Halku'l-Qur'an issue, which was made the subject of political material in the early periods of Islamic history and was subjected to political abuse and caused the Mihne incident to occur, from the perspective of Ibadiyya. In this context, the principles on which the issue is based by Religious scholars and the methods of proving the issue will be discussed and examined from various angles.

Keywords: Ibadiyya, Tawhid, Adjective, Divine Word, Creation of the Qur'an

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in yaratılmışlığı konusu, İslâm kelâmında ihtilafli olan teolojik konulardan biridir.¹ Bu konunun hicrî 130/748 yılından önce ele alındığına dair somut bir veri bulunmamaktadır. Sadece bu tarihlerde Allah'ın sıfatlarıyla ilgili değerlendirmelerin yapıldığından bahsedilmektedir.² Halku'l-Kur'ân konusunun Müslümanların gündemine ne zaman girdiğiyle ilgili genel bir kabul olarak hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısı görüşü kabul görmektedir. Mesele zaman içerisinde "İlâhî kelâm" bağlamında yapılan tartışmalarla İslâm düşüncesi içerisinde en önemli konu olarak yerini almıştır.³

Bazı ayetlerde Kur'ân-ı Kerim için Allah'ın kelâmı şeklinde anlatımlar bulunmaktadır.⁴ Ayrıca Kur'ân'daki kullanım alanı oldukça geniş olan "kelime" sözcüğü de Kur'ân Kerim'de yer almaktadır. Fakat "halku'l-Kur'ân" ifadesi hiçbir şekilde herhangi bir surede ve âyette geçmemektedir. Bundan ötürü Kur'ân'ın yaratılmışlığıyla alakalı bir hüküm Kur'ân-ı Kerim'de yer almamaktadır. Halku'l-Kur'ân konusuyla meşgul olanlar meselenin Kur'ân'da geçmemesi nedeniyle hadislerde herhangi bir açıklamanın olup olmadığını araştırmışlardır. Fakat sahih olarak kabul edilen hadislerde halku'l-Kur'ân hakkında herhangi bir rivâyet ve açıklama bulunmamaktadır.⁵ İfade edilen bu husus halku'l-Kur'ân konusunun Hz. Peygamber ve sahabe döneminde Müslümanların gündeminde olmadığını göstermektedir.⁶

İslâm toplumu içerisinde Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) Kur'ân'ın mahlûk oluşunu bir fikir olarak ilk kez ortaya atan kişidir. Cehm b. Safvân (ö. 128/745-746) ise Ca'd'dan bu fikri alarak kabul eden diğer bir isim olarak ifade edilir.⁷ İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise bu konuda bilinenden farklı bir fikri dile getirmektedir. Ona göre halku'l-Kur'ân konusunu ilk kez dile getiren

- 1 Amr Halife Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, çev. Mîhâil Hûrî (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 180.
- 2 Osman Aydın, "'Kur'an'ın Yarattığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri(I)", *Dinî Araştırmalar* 3/9 (2001), 53.
- 3 Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal (Dergi)* 8/1 (2011), 50; Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371.
- 4 Bk. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Bakara 2/75, Fetih, 48/15.
- 5 Muharrem Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Bilimname* 37 (2019), 356-357; Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15/371.
- 6 Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 357.
- 7 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1933), 3/162; Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15/371; Aydın, Ca'd b. Dirhem'in söylendiği gibi Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrine sahip olup olmadığını tam olarak bilinmediğini dile getirir. İslâm toplumu içerisinde Kur'an'ın yaratıldığına inananları yaşadığı dönemde iyi bir şöhrete sahip olmayan biriyle irtibatlandırarak bu görüş sahiplerini insanlar nazarında gözden düşürme çabasının bir sonucu olarak değerlendirir. Aydın, "'Kur'an'ın Yarattığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)", 49.

Beyân b. Sem'ân (ö. 119/737)'dir.⁸ Burada "Ca'd b. Dirhem, Müslümanların gündeminde olmayan böyle bir konuyu neden dile getirmiştir?" şeklinde bir soru akla gelebilir. Ca'd'a göre Allah'ın zâtı dışında kadîm kabul edilen hiçbir sıfatı yoktur. O, bu görüşünün neticesi olarak Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu ve bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'in de Allah'ın kelâmı olmasından ötürü mahlûk olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır.⁹ Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın vefatından sonra bu konu zamanla toplumun gündeminden düşmüştür. Konunun bütün yönleriyle topluma mal olmamasının ana nedeni Ca'd b. Dirhem'in ve Cehm b. Safvân'ın fikirlerini tenkit eden âlimlerin bu meseledeki tutumlarının toplumda bulunduğu karşılığın bir sonucu olduğu anlatılır.¹⁰

Halku'l-Kur'ân konusu, Hârûn Reşîd'in (ö. 193/809) hilafeti döneminde Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) tarafından sahiplenilmiş olup bireysel olarak savunulmuştur.¹¹ Bişr el-Merîsî'nin bu konudaki görüşleri Müslümanlar arasında yaygınlaşmadığından İslâm düşünce tarihi içerisinde önemli bir yere sahip olmamıştır.¹² Haliyle toplumun gündemini işgal eden önemli bir sorun haline de gelmemiştir. Ancak hicrî ikinci yüzyılın sonuna doğru Mu'tezile'nin ve bazı Şîî âlimlerin (Hişâm b. Hâkem (ö. 179/795) gibi) konuyu sahiplenmeleri ve çeşitli platformlarda savunmaları nedeniyle Kur'ân'ın yaratılmışlığı sorunu tekrardan Müslümanların önemli tartışma konularından biri olmuştur. Özellikle Abbâsî halifesi Me'mûn'un hilâfeti zamanında Kur'ân'ın mahlûk (yaratıldığı) olduğuna dair devletin yürüttüğü politika ve yaşanan mihne hadiseleri toplumda kamplaşmalara sebebiyet vermiştir.¹³ Zamanla bu konunun tartışılmasıyla beraber Abbâsî halifeleri (Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsik) meseleyi (halku'l-Kur'ân) siyasî emelleri için kullanmışlar ve böylece mihne denilen süreç başlamıştır.¹⁴ Mihne sürecinde en önemli gündem maddesi olan bu konu, özellikle Abbâsîler döneminde Müslümanlar arasında kutuplaşmanın olmasının ve siyasi-fikri tartışmaların yaşanmasının müsebbibi olarak kabul edilir.¹⁵

Halku'l-Kur'ân mevzusunun İslâm toplumunda münakaşa edilmeye başlanması ile alakalı farklı fikirler dile getirilmiştir. Bu konunun itikadî bir mesele olarak Müslümanların gündemine nasıl girdiğine, niçin böyle bir tartış-

8 Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1925), 2/148.

9 Reşid Hayyun, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad* (London: Dârü'l-Hikme, 1997), 15.

10 Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15/372.

11 Aydın, "'Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)", 58.

12 Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 261.

13 Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15/372.

14 Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü*, 265.

15 Aydın, "'Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)", 46.

maya ihtiyaç duyulduğuna veya konunun kim(ler) tarafından hangi amaçla toplumun gündemine getirildiğine dair farklı anlatımlar bulunmaktadır.¹⁶

Bu konuda fikir belirten kimi müelliflere göre Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünün ortaya çıkmasında Yahudiliğin etkisinden bahsedilebilir. Çünkü Yahudiler arasında Tevrat'ın yaratıldığı konuşulmakta ve buna inanan Yahudiler bulunmaktaydı. Bu meselenin Yahudi kökenli olduğunu öne sürenler, Lebîd b. A'sam'ın adı üzerinde dururlar. Lebîd b. A'sam'dan sonra bu fikir başkaları tarafından sahiplenilmiş ve savunulmuştur.¹⁷

Aynı şekilde Kur'ân'ın kadîm olduğunu iddia edenler üzerinde de Hristiyanların etkisinden bahsedilebilir.¹⁸ Zira Hristiyanlar, 'Hz. İsa, Allah'ın kelimesidir ve Allah'ın kelimesi de mahlûk değildir.' inancına sahiptirler. Bu görüş sahiplerine göre Hristiyanlar kelimenin kademine inanmaktadırlar. Bu akide Doğu Yunan Kilisesi'nden Yuhannâ ed-Dımaşkî vasıtasıyla Müslümanları etkilemiştir. Bu etkinin bir neticesi olarak bazı Müslümanlar Kur'ân'ın mahlûk olmadığına bilakis kadîm olduğuna inanmışlardır.¹⁹ Bazı Müslüman ilim adamları (Cehm b. Safvân, Ca'd b. Dirhem ve Mu'tezilîler gibi) ise tevhit akidesinin temellendirilmesi, âlemin (bir anlamda maddenin) kadîm olduğu fikrine karşı çıkılması ve Hz. İsa'yı ilah konumunda gören Hristiyanlar karşısında zor durumda kalınmaması gibi sebeplerden²⁰ dolayı ed-Dımaşkî ve onunla aynı görüşte olanlara karşı Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu dile getirip bu görüşlerini kendilerine ispatlamak suretiyle mücadele etmişlerdir.²¹

Bu konuda dile getirilen bir görüş ise Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünün Allah'ın sıfatları hakkında yapılan tartışmalarla alakalı olduğudur. Allah'ın sıfatlarının hâdis veyahut ezeli olduğu yönündeki tartışmaların beraberinde bu konunun da ele alınmasına ve konu ile ilgili farklı görüşlerin ortaya konulmasına sebep olduğu ifade edilir.²²

Halku'l-Kur'ân konusunun İslâm toplumunun gündemine girmesinde dış etkiden bahsedilebilir. Bununla birlikte İslâm toplumunun iç dinamiklerinin de göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtmek isteriz. Toplumun sosyo-kültürel ve politik yapısında meydana gelen değişimlerin kelâmî yan-

16 Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 358.

17 Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'l-Arabîyyetü'd-Dirasiyye, 1990), 83; Hayyun, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*, 55.

18 Abdülhay Muhammed Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-ke'lâmîyye* (İskenderiye: Darü'l-Vefali-Dünya, 2015), 142.

19 Cârullah, *el-Mu'tezile*, 84.

20 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), "Halku'l-Kuran".

21 Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", 54.

22 Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 15/371.

sıması yadsınamaz bir gerçekliktir. Bundan dolayı kelâmî tartışmaların en önemli gündem maddesi olan “halku'l-Kur'ân” meselesi Müslümanların iç dinamiklerinden soyutlanmadan ele alınmalıdır.²³

Halku'l-Kur'ân konusuna mezheplerin yaklaşımını ve konuyu ele alışlarını değerlendirdiğimizde; Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul edenler, kadîm yani mahlûk olmadığını söyleyenler ve bu meselede vukûf etmenin daha doğru olduğunu söyleyenler olmak üzere üç farklı görüşün ortaya atıldığını söyleyebiliriz.²⁴ Makalemizin sınırlarını da düşünerek sadece İbâdiyye'nin konu hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Diğer İslâm itikadî mezheplerinin görüşlerine değinmeyeceğiz. Ayrıca konunun Müslümanların gündemine girmesi ve bir dönem “Mihne”²⁵ hadiselerine sebebiyet vermesi nedeniyle meydana gelen olayları ve bu olayların siyasî ve toplumsal sonuçlarını da başka çalışmalara havale ederek halku'l-Kur'ân meselesinin İbâdî düşünce- de bulunduğu karşılığı ele alacağız. İbâdiyye'nin konuyu ele almada takip ettiği metodu ve delillendirmede başvurdukları yöntemi inceleyerek nihâyetinde İbâdîlerin görüşlerini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

1. İbâdiyye ve Halku'l-Kur'ân

Halku'l-Kur'ân konusu zât-sıfat ilişkisi çerçevesinde ele alınan konulardan biridir. İlâhî sıfatların Müslümanlar tarafından anlaşılma ve açıklanma şekilleri, bu konunun alt başlıklarından olan Kur'ân'ın yaratılmışlığı probleminin de ele alınmasında belirleyici olmuştur. İslâm ümmeti içerisinde Kur'ân'ın mushafalarda yazılı, dillerde okunan ve göğüslerde mahfuz olduğu konusunda icma vardır.²⁶ Ancak Kur'ân'ın kadîm ya da yaratılmış olduğu konusunda ise fikir ayrılığı bulunmaktadır. Aynı durum Allah'ın zâtı ile sıfatları ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda da söz konusudur.

Bütün İslâm itikadî mezhepleri gibi İbâdîlerin de usûlü'd-din esaslarının en başta geleni tevhit konusudur.²⁷ İbâdiyye tevhidi; Allah'ın bir olduğunu ve yaratılmış hiçbir şeyin O'na benzemediğini, O'nun ortağı olmadığını kabul etmek çerçevesinde tanımlar. Ayrıca bu inancı ikrar etmek ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve O'nun Allah'tan getirdiklerinin hak ol-

23 Akoğlu, “Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları”, 355.

24 Aydın, “Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)”, 48.

25 Mihne süreciyle ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Hanifi Yoldaş, *Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 53-69.

26 Ebû Muhammed Abdullah b. Hamîd Sâlimî, *Meşâriku'l-envârî'l-'ukûl*, thk. Abdurrahmân Umeyra (y.y.: Dârü'l-Cil, 1979), 2/58.

27 Muhammed Hasan Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ* (Uman: el-Ehliyyetu li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011), 91; İbâdîlerin tevhid görüşü hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Hanifi Yoldaş - Mehmet Kubat, “Tevhid Esası Ekseninde İbâdiyye-Mu'tezile Etkileşimi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* VIII/1 (2022), 57-61.

duğunu kabul etmek de tevhidin gereklerindedir.²⁸ İslâm inanç esaslarının temelini oluşturan Allah Teâlâ'nın mutlak olarak tenzih edilmesi, yarattığı hiçbir şeye benzememesi İbâdiyye'nin de itikadının temelidir.²⁹ Allah Teâlâ tüm eksikliklerden münezzehtir. Allah'a hiçbir şey denk ve benzer değildir. Allah Teâlâ; kâhâr, hay, alîm, semî', vâhid ve basîr olandır.³⁰ Allah Teâlâ cismaniyetle nitelenmekten münezzehtir. Çünkü cismin uzunluk, derinlik ve sınırları vardır. Bundan ötürü bu özellikler Allah için söz konusu olamaz. Ayrıca Allah'ın bir mekâna ihtiyaç duyması ve böyle bir özellikle vasıflanması da kabul edilemez.³¹ "Hiç, O'nun adını taşıyan bir başkasını biliyor musun?"³² ve "O'nun misli gibi olan hiçbir şey yoktur."³³ ile "Hâlbuki O, yerde de göklerde de Allah'tır. O, gizlediklerinizi de açığa vurduklarınızı da bilendir." Âyetlerinde Allah Teâlâ kendisi için cismaniyetin söz konusu olmadığını ve bu durumu kendisinden nefyettiğini bildirmiştir.³⁴

İslâm itikadî mezheplerinin tamamı Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul ederler. Bu konuda mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Tartışılan husus, zât-sıfat ilişkisidir. Yani sıfatların zâtın aynısı olup olmadığı meselesidir.³⁵ İbâdiyye, sıfatları inkâr etmemektedir. Çünkü Allah'ın sıfatlarının inkârı kişinin Allah'ı inkâr etmesi demektir. Bu durum ise kişinin müşrik olması anlamına gelir.³⁶ İbâdiyye'ye göre Allah'ın sıfatları O'nun zâtının aynısıdır.³⁷ Bundan dolayı isim ve sıfat arasında ayırım yapmaya gerek yoktur.³⁸

İbâdîlerin sıfatlar konusundaki görüşlerini detaylandırmak gerekirse; Allah Teâlâ, hayat, kudret, basar, irade, ilim, semî' ve tüm sıfatları ile vâfedildiğinde, bu sıfatlar ile Allah'ın yüce zâtına zait sıfatlar manası kastedilmektedir.³⁹ Eğer sıfatlar zâta zait olarak kabul edilirse taaddüdül-kudemâya neden olur.⁴⁰ Allah'ın bir ilimle alîm olması, bir kudretle kâdir olması ve bu durumun diğer sıfatlar için de kabul edilmesi kadîmlerin çoğalmasına neden

28 Ebî Hafs Amrûs b. Feth en-Nefûsî, *Usûlü'd-deynûneti's-sâfiyye*, thk. Hâc Ahmed b. Hamûkrûm (Maskat: Vizaretü't-Türâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1999), 59.

29 Muhsin Berberi, *İbâdiyye* (Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004), 16.

30 Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî Kahlâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, thk. İsmail Kâşif (Uman: Vizaretu't-Türâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980), 1/57.

31 Kahlâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/78-79.

32 *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, Meryem, 19/65.

33 *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, Şûrâ, 42/11.

34 Ferhat Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akidetü'l-İbâdiyye* (y.y.: Matbaatü'l-Elvânî'l-Hadîs, 1989), 80-81.

35 Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 108.

36 Nefûsî, *Usûlü'd-deynûneti's-sâfiyye*, 81.

37 Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keâmîyye*, 115.

38 Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 111; Zat sıfat ilişkisi hakkında detaylı anlatım için bk. Mehmet Keskin, "Erken Dönem Eş'arî Düşünce Sisteminde Allah Tasavvuru", *Hakkari İlahiyat Dergisi* 1 (31 Aralık 2022), 50-51.

39 Berberi, *İbâdiyye*, 17.

40 Süleymân b. Abdillâh el-Bârûnî, *Muhtasar târihu'l-İbâdiyye* (Uman: Mektebetü'l-Dâmîrî Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1995), 73.

olur. Allah bir ilim ile âlîmdir dediğimizde onlara göre ilim Allah'ın zatının haricinde varlık olmaktadır. Bu varlığın kadîm olarak kabul edilmesi durumunda birden fazla kadim varlık ortaya çıkacaktır. Böyle bir durumun kabulü ise mümkün değildir.⁴¹ Bundan dolayı İbâdîler, Allah zatıyla âlîmdir, zâtıyla kâdirdir⁴² bakış açısıyla zât-sıfat ilişkisini ele almışlar ve fikirlerini ortaya koymuşlardır.

İbâdî eserlerde Müslümanların, Allah Teâlâ'nın kendi ezeli kelâmıyla mütekellim olduğu hususunda icmâ ettikleri ifade edilir. Aynı icmânın Kur'ân'ın, harfleri ve kelimeleriyle Hz. Peygamber'e indirilen kelâm olduğu ve tevatürle nakledildiğine hiçbir şekilde şüphe duyulamayacağı hususunda da bulunmaktadır.⁴³ İbâdiyye'ye göre de Kur'ân, Allah'ın vahyi, kelâmı ve kitabıdır. Kur'ân, Cebrâil (as) aracılığıyla Allah'ın Hz. Muhammed'e (sav) gönderdiği son kutsal kitaptır. O, Müslümanlar için ilâhî anayasa niteliğindedir.⁴⁴

İbâdiyye kelâmının oluşmaya başladığı dönemlerde bu konunun çok az ele alınan ve tartışılan meselelerden olduğu ifade edilmektedir. İbâdîlere göre İslâm tarihinin ilk dönemlerinde bu konuda herhangi bir görüş ortaya konmamıştır. Örneğin Abdullah b. Abbâs'tan (ö. 68/687-88) onun Kur'ân'ı Allah'ın kelâmı, hücceti ve imâm olarak vafettiği aktarılır.⁴⁵ İbâdiyye mezhebinin kurucu imamlarından olan Câbir b. Zeyd'in (ö. 93/711-12) ve Ebu Ubeyde Müslim'in (ö. 145/762) kendi dönemlerinde oluşturdukları ilim meclislerinde bu konu hiçbir şekilde gündeme gelmemiştir.⁴⁶ İbâdiyye'nin teşekkül dönemi imâmlarından olan Rebî' b. Habîb (ö. 180/796 [?]) ve halifesi Vâil b. Eyyûb'un (ö. ?) de bu konuda herhangi bir görüş ortaya koyduklarına dair bir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁷

Bu konunun Uman'da İbâdî çevrelerde ilk olarak tartışılmaya başlanması hicrî üçüncü asrın başlarına denk gelmektedir. Bu hususta ifade edildiğine göre bir evde toplanan Fadl b. Huvvârî, İbâdî şeyhleri ve onlardan bazıları olan el-Veddâh b. Akabe, Saîd b. Mahrez, Muhammed b. Hâşim ve Muhammed b. Mahbûb, Kur'ân-ı Kerîm hakkında tartıştılar. Bu kişilerden İbn Mahbûb, "Ben, Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna inanıyor ve bunu söylüyorum." dedi. İbn Mahbûb'un bu sözlerine Muhammed b. Hâşim öfkeleni ve "Uman'ı terk edeceğim ve asla burada kalmayacağım." diyerek tepkisini

41 Sâbir Tuayme, *el-İbâdiyye akâidetü ve mezheben* (Beirut: Dârü'l-Cil, 1986), 95-96.

42 Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 111.

43 Komisyon, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-İbâdiyye: elif-şım* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve ş-Şuunî'd-Diniyye, 2011), "Hlk", 1/358.

44 Adûn Cehlân, *el-Fikrî's-siyâsi inde'l-İbâdiyye min hilâli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf et-Tafeyyiş* (Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2010), 84.

45 Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 180-181; ayrıca bk. Komisyon, "Hlk", 1/359.

46 Komisyon, "Hlk", 1/359; Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-akâidetü'l-İbâdiyye*, 349; Yoldaş - Kubat, "Tevhid Esası Ekseninde İbadiyye-Mu'tezile Etkileşimi", 68.

47 Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 182.

ortaya koydu. İbn Hâşim'in kendisini işaret ettiğini düşünen İbn Mahbûb, "Uman'dan gitmeye ben daha evlayım. Çünkü burada ben yabancıyım." dedi. Bu hal üzere olan bu kişiler daha sonra tekrar bir araya geldiler. İbn Mahbûb fırkanın parçalanacağı endişesinden ötürü dile getirdiği görüşünden vazgeçti.⁴⁸ Görüldüğü gibi konunun İbâdiyye içerisinde tartışılmaya başlanmasıyla birlikte mezhep içerisinde farklı değerlendirmeler olmuştur. Ayrıca bu farklı görüşlerin mezhebin parçalanacağına dair endişe oluşturduğu da dikkatleri çekmektedir.

Zaman içerisinde İbâdî ulema arasında konunun ele alınması neticesinde farklı fikirlerin dillendirildiği görülmektedir. Bu dönemde öne çıkan fikir vukûf etmenin daha yerinde olduğu kanaatidir. Buna göre "Allah Teâlâ tüm mevcudatı yaratandır. Allah'tan başka her ne varsa yaratılmış olandır. Kur'ân, Allah'ın vahyi, kelâmı ve Hz. Peygamber'e tenzil ettiği kitabıdır." görüşü genel kabul görmüştür.⁴⁹

İbâdiyye içerisinde halku'l-Kur'ân konusunun tartışılmasıyla birlikte ihtilaflar ortaya çıkmış olup konuyla ilgili olarak üç farklı görüş ortaya atılmıştır.⁵⁰ Bu görüşleri sıralarsak;

1. Kur'ân'ın mahlûk olduğu veya kadîm olduğu görüşlerinden hiçbirine katılmayan ve bu düşüncelerinden dolayı "Vâkifiyye" olarak adlandırılanlar. Bu kişiler biraz sonra ifade edeceğimiz üzere her iki görüşe katılmadıkları gibi bu konuda fikir beyan etmeyi de doğru bulmazlar. Bu görüş sahiplerine göre halku'l-Kur'ân konusunda herhangi bir âyet bulunmamaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'den bu konuda gelen bir rivayet de mevcut değildir. Ayrıca konu üzerinde Müslümanların icmâsından da bahsedilemez.⁵¹ Bu fikre sahip olanlara göre Allah her şeyi yaratandır. Allah'tan gayri tüm mevcudat yaratılıştır. Kur'ân, Allah'ın vahyi, kelâmı ve Hz. Peygamber'e indirilen kitabıdır. Bu görüş hicrî üçüncü asırda Maşrik İbâdîlerinin düşüncesidir. Onlara göre Kur'ân için mahlûktur veyahut kadîmdir denilemeyeceği gibi bu konuda görüş beyan edilmemesi de en doğru olan tavidir.⁵²

2. Mağrib İbâdîleri ve İbâdîlerin çoğunluğuna göre Kur'ân mahlûktur.⁵³ Bu görüşe sahip olanlar Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinde birçok âyeti görüşlerini temellendirmede delil olarak kullanırlar.⁵⁴ İbâdîlere göre Kur'ân-ı

48 Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 182.

49 Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-İbâdiyye*, 351.

50 Yoldaş - Kubat, "Tevhid Esası Ekseninde İbâdiyye-Mu'tezile Etkileşimi", 68-69.

51 Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 131.

52 Komisyon, "Hik", 1/359; ayrıca bk. Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-İbâdiyye*, 353-354.

53 Muhammed b. Yûsuf b. İsâ Etfayyîş, *Şerhu 'Akîdeti't-tevhîd*, thk. Mustafâ b. en-Nâsir Vintin (Gardaye: Matbaatü'l-Arabiyye, 2001), 552.

54 Bu konuda İbâdîlerin delil olarak kullandıkları ayetleri çalışmamızın ilerleyen sayfalarında belirteceğiz. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Enbiyâ, 2.

Kerîm'in kadîm olduğunun kabulü taaddüdü'l-kudemâya sebep olur. Oysa Allah dışında bir varlık için kıdem sıfatı kullanılamaz. Haliyle Kur'ân'ın kadîm olması söz konusu olamaz.⁵⁵

3. Kur'ân mahlûk değildir. Bu görüş Maşrık İbâdîlerinden bazılarına aittir.⁵⁶ Bu görüş sahiplerine örnek olarak İbâdî müelliflerden Kalhâtî'nin (ö. IV./X. yüzyıl [?]) ismi zikredilebilir. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın kelâmıdır ve yaratılmamıştır. Kalhâtî, İbâdiyye'nin ilk dönemlerinden itibaren halku'l-Kur'ân konusunda bu görüşte olduğunu ifade eder.⁵⁷ Fığlalı ise Kalhâtî'nin bu görüşünün doğru olmadığını dile getirir. Ona göre Kalhâtî, bu konuda Hâricî geleneğe aykırı bir görüş ortaya koymuştur. Fığlalı'ya göre Kalhâtî'nin bu fikrini başka İbâdî müelliflerin eserleri tetkik edilmeden tüm fırka için genellemek ilmî bir tutum olmaz. Kalhâtî'nin yaşadığı dönemde Uman İbâdîlerinin Ehl-i sünnetten etkilenmesi sonucu bu düşünceyi benimsemesi veyahut onun bu görüşte olması mümkündür.⁵⁸

İbâdî müelliflerden Vercelânî (ö. 500/1106 civarı) de Uman'da hicrî altıncı yüzyılda bu konu etrafında ihtilaf olduğunu ve Kur'ân'ın kıdemini savunanların, Kur'ân'ın yaratıldığını söyleyenlerin ve vukûf etmenin gerekliliğini dile getirenlerin olduğunu ifade eder.⁵⁹

Nihâyetinde Maşrık İbâdîleri arasında ihtilaf olmasına karşın Mağrib İbâdîleri arasında halku'l-Kur'ân konusunda fikir birliği bulunduğu görülmektedir. Bu fikir birliğinin İbâdiyye'nin erken dönemlerinden itibaren İmam Ebu'l-Yakzân er-Rüstemî (ö. 281/894) döneminden beri var olduğu ifade edilir. Bu konudaki görüş birliği günümüze kadar devam etmiştir.⁶⁰ İbâdiyye'nin önemli isimlerinden ve İbâdîlerce "Kutbü'l-eimme" olarak da lakaplandırılan Eттаfeyyiş'e (ö. 1914) göre Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul etmeyen kimse kendilerinden değildir.⁶¹

2. İbâdiyye'nin Halku'l-Kur'ân Konusundaki Görüşlerinin Temelleri

İbâdîler kendi aralarında farklı görüşlere sahip olmakla birlikte, genel anlamda Kur'ân'ın yaratıldığını yani mahlûk olduğunu söylerler.⁶² Onlara göre Allah'ın kelâmı olan Kur'ân; lafzıyla, kelimeleriyle ve sureleriyle yaratılmış olup mahlûktur.⁶³ İbâdiyye, Kur'ân'ın yaratıldığına dair görüşlerini ispatla-

55 Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 130.

56 Komisyon, "Hlk", 1/359.

57 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/289.

58 Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 131.

59 Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-akâdeti'l-İbâdiyye*, 352.

60 Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-akâdeti'l-İbâdiyye*, 353.

61 Eттаfeyyiş, *Şerhu 'Akâdeti't-tevhîd*, 552.

62 Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keâmîyye*, 152.

63 Bükeyr b. Saîd A'veşt, *Dirasat İslâmiyye fi'l-usuli'l-İbâdiyye* (b.y.: y.y., 1989), 88.

mak için Kur'ân'dan birçok âyetle delil getirir. Aynı şekilde Kur'ân'ın özelliklerinden ve bazı âyetlerden hareketle aklî deliller oluşturarak görüşlerini temellendirirler.⁶⁴

Halku'l-Kur'ân konusuyla ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis bulunmamaktadır. Ancak halku'l-Kur'ân konusunu ele alan kimi İbâdî müellifler, Kur'ân'ın özelliklerinin anlatıldığı bazı hadisleri ele almakta ve bu hadislerde anlatılan Kur'ân'ın özelliklerinin kadîm bir varlıkta bulunamayacağını söylemektedirler. Onların anlatmaya çalıştıkları husus, hadislerde zımnen de olsa Kur'ân'ın yaratıldığının ifade edildiğidir. İbâdî müelliflerin halku'l-Kur'ân konusundaki görüşlerini ortaya koymada kullandıkları delilleri sırasıyla inceleyelim.

2.1. Aklî Deliller

İbâdiyye içerisinde halku'l-Kur'ân görüşünü savunanlar bu konudaki düşüncelerini yaptıkları aklî çıkarımlarla desteklemeye gayret ederler. Bu konuda çeşitli deliller ileri sürerek meselenin daha da anlaşılır olmasını amaçlarlar. İbâdîlerin bu konu hakkında ileri sürdükleri aklî delilleri ve konuya yaklaşımlarını maddeler halinde ele almak mümkündür:

1. Allah'tan başka bir varlığın kıdeminin kabulü taaddüdü'l-kudemâya sebep olacaktır. Haliyle Kur'ân'ın kadîm olarak kabulü Allah'ın vahdâniyetine aykırı olması anlamına gelecektir. Böyle bir şeyin kabulü ise söz konusu olamaz.⁶⁵ Yine bu delil çerçevesinde ileri sürdükleri diğer bir argüman da, Kur'ân Allah Teâlâ'dan gayrı olmak üzere şeydir. Eğer Kur'ân'ın kadîm olduğu kabul edilirse; bu kabul Allah'ın kıdeminin ve vahdâniyetinin batıl olması anlamına gelir.⁶⁶

İbâdî müellif A'veşt Kur'ân'ın yaratılması ile ilgili bu delil hakkında bazı değerlendirmelerde bulunur. O, sorduğu bazı sorulara verdiği cevaplardan hareketle halku'l-Kur'ân konusundaki görüşlerini delillendirir. A'veşt, "Kur'ân Allah Teâlâ'nın rubûbiyyetine delalet eder mi ve aynı şekilde vahdâniyetine şahitlik eder mi?" sorusuna hayır cevabının verilemeyeceğini ifade eder. Ona göre "Tüm yaratılan şeyler gibi Kur'ân da Allah'ın rubûbiyyetine ve vahdâniyetine delalet eder." düşüncesinden hareketle evet denildiğinde "Kim onu (Kur'ân'ı) Allah'ın vahdâniyetine ve rubûbiyyetine delalet eden kıldı?" sorusu sorulur. Bu soruya ancak Allah Teâlâ denilerek cevap verilir. Verilen bu cevap ile kişi, Kur'ân'ın yaratıldığını kabul etmiş olur."⁶⁷ demektedir.

64 Nâsır b. Matar b. Saîd el-Meskarî, *el-İbâdiyye fi meydanî'l-hak* (Rustâk: Mektebetun ve Tes-cilâtu'l-Hilâli'l-İslâmiyye, 1999), 115.

65 Sâlimî, *Meşâriku'l-envârî'l-'ukûl*, 2/58.

66 Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-İbâdiyye*, 355.

67 A'veşt, *Dirasat İslâmiyye fi'l-usuli'l-İbâdiyye*, 85.

2. İbâdîler, halku'l-Kur'ân konusundaki fikirlerini temellendirme adına Kur'ân'ın dili olan Arap harflerini çeşitli yönlerden ele almışlardır. Örneğin İbâdî müelliflerden Sâlimî, her harfin başlangıcının ve sonunun olduğunu ve başlangıcı ve sonu olanın ise yaratılmış demek olduğunu söyler.⁶⁸ Böylece Kur'ân harfleri de olan Arap harflerinin bu özelliğinden hareketle Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ispatlamaya gayret eder.

3. Halku'l-Kur'ân konusunda görüş belirten İbâdî müelliflerin Kur'ân harfleriyle ilgili aklî delil çerçevesinde dikkat çektikleri bir diğer husus da Kur'ân harflerinin Arapların konuşurken kullandıkları harflerin aynısı olmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm eğer kadîm kabul edilirse bu durumda insanların aynı harfleri kullanarak konuşmalarının da kadîm olması gerekir. Kur'ân harflerinin kadîm olduğu ama insanların kullandığı harflerin kadîm olmadığı söylenirse burada tenakuza düşülmüş olunur. Çünkü bir harf hem kadîm hem de hâdis olma özelliğini kendinde barındıramaz.⁶⁹ Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm yaratılmış olup mahlûktur.

4. Kur'ân'ın yaratıldığına dair bir diğer aklî delil de insanın yaratılmış olması ve Kur'ân'ın insana gönderilmiş olması hakikatidir. Eğer Kur'ân-ı Kerîm için yaratılmamıştır / kadîmdir denilirse aynı durum insan için de geçerli olmalıdır. Ama bilinmektedir ki tüm mevcudatla birlikte her şey insanın da yaratıldığına şahitlik etmektedir.⁷⁰

5. Kur'ân, muhkem ve müteşâbih âyetlerden, cüz ve hiziplerden oluşmaktadır.⁷¹ Bu ifade edilenle ilgili olmak üzere Hûd sûresi 1. âyette *"Bu Kur'ân; âyetleri, habîr ve hakîm olan Allah tarafından muhkem kılınmış, sonra da Allah'tan gayrisine tapmayasınız diye bölüm bölüm tafsil olunmuş bir kitaptır."* buyrulmaktadır. Bu ayete göre Kur'ân-ı Kerîm, cüzlerden (bölümlerden) oluşmaktadır. Cüzlerden oluşan mürekkep olup sonradan var olan demektir.⁷²

6. Kur'ân'ın başı, sonu, yarısı, üçte biri, dörtte biri gibi parçaları vardır. Bakara, Âli İmrân, Nisâ ve Mâide sureleri gibi surelerin tamamı birbirinden farklıdır. Dile getirilen tüm bu özelliklerin hepsi birbirini tamamlar niteliktedir ve birbirlerine muhtaçtır. Berrâdî'ye (ö. IX./XV. yüzyılın başları) göre Kur'ân'ın bu gibi özellikleri Kur'ân'ın yaratıldığıının delilleri olarak kabul edilmelidir.⁷³

68 Sâlimî, *Meşâriku'l-envâri'l-'ukûl*, 2/58.

69 Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Hamd el-Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ* (y.y., t.y.), 165.

70 Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-İbâdiyye*, 356.

71 Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-İbâdiyye*, 354.

72 Sâlimî, *Meşâriku'l-envâri'l-'ukûl*, 2/59.

73 Ebu'l Kasım b. İbrahim el-Berrâdî, *el-Cevahiru'l-münteka* (London: Daru'l-Hikme, 2014), 214.

7. Allah Teâlâ, Tâhâ sûresi 113. âyette Kur'ân hakkında "*Kur'ânen arabiyyen...*" buyurmaktadır. Bu âyete göre İlahî kelâmın bazısı Arapçadır. Aynı şekilde bazısı İbrânîcedir. Bu durum diğer diller için de geçerli olabilir. İbâdîlere göre burada dile getirilenlere bakılarak Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olduğu çıkarımı yapılabilir.⁷⁴

8. Allah Teâlâ, Yûsuf sûresi 3. âyette Kur'ân'ı kıssa olarak isimlendirmektedir. Kur'ân, kadîm olarak kabul edildiğinde Kur'ân için söz konusu âyette kullanılan "*kıssa*" ifadesi aynı şekilde kadîm olan Allah Teâlâ için de kullanılmalıdır. Ancak bu sıfat kadîm olan Allah Teâlâ için kullanılamaz. Bu ifade edilenlere göre kıssa olarak nitelendirilen Kur'ân-ı Kerîm'e kadîm sıfatı verilemez.⁷⁵

9. Yine akli delillerden biri olarak ifade edilebilecek bir husus da Zuhruf sûresinde geçen ve Kur'ân-ı Kerîm'in mec'ul olduğunu belirten âyettir.⁷⁶ İbâdîler, mec'ul olanın halden hale değişebilen olduğunu ifade ederler. Bu durum ancak mahlûk olan için geçerlidir. Âyette mec'ul olduğu ifade edilen Kur'ân hakkında mahlûk yargısına varmak mümkündür.⁷⁷

2.2. Nakli Deliller

İbâdîlere göre Kur'ân'daki bazı âyetler onun mahlûk olduğunun kanıtı niteliğindedir. Onların halku'l-Kur'ân konusunda görüşlerini açıklarken başvurdukları âyetler ile bu âyetleri nasıl te'vil ettiklerini inceleyerek devam etmek istiyoruz. Ayrıca kimi İbâdî müelliflerin konu hakkındaki görüşlerini delillendirmede başvurdukları bazı hadisleri ve bu hadislerle dair yorumlarını da tetkik edeceğiz.

2.2.1. Âyetler

İbâdî müellifler Kur'ân'ın mahlûk olduğunu âyetlerle ispatlamaya çalışır. Bu konuda kullandıkları âyetleri görüşleri doğrultusunda te'vil ederler. Biz de İbâdîlerin halku'l-Kur'ân konusunu delillendirmede kullandıkları âyetlere ve bu âyetlere yükledikleri anlamlara değinmek istiyoruz.

1. Kur'ân-ı Kerîm İçin Kullanılan Zikir Kavramı: Allah Teâlâ Zuhruf sûresi 44. âyette "*Muhakkak ki bu Kur'ân, sen ve toplumun için bir hatırlatma (zikrun) ve bir şereftir. Yakında sizler ondan yana hesaba çekileceksiniz.*" buyurmaktadır. Şuarâ sûresi 5. âyette "*Rahmân olan Allah'tan kendilerine gelen her bir yeni öğütten onlar mutlak surette yüz çeviren kimselerdir.*" Enbiya sûresi 2. âyette "*Her ne zaman ki onlara Rablerinden yeni bir öğüt (zikir) gelse ...*" ve Hicr sûresi 6.

74 Sâlimî, *Meşâriku'l-envâri'l-ukûl*, 2/58.

75 Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-münteka*, 214.

76 "İyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur'an yaptık." *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Zuhruf, 43/3.

77 Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ*, 167.

âyette “Onlar (Kâfirler) şöyle dediler: “Ey kendisine vahiy (zikir) gönderilen kimse!” buyurulmaktadır. Tüm bu âyetlerde geçen “zikir” kelimesi İbâdîlere göre Kur’ân-ı Kerîm anlamındadır.⁷⁸ Malum olduğu üzere zikir, hâdistir yani yaratılmıştır. Haliyle Kur’ân-ı Kerîm de yaratılmış olmaktadır.⁷⁹

2. Cea’le Kelimesinin Halaka Anlamında Kullanılması: Berrâdî, İslâm ümetinin Kur’ân-ı Kerîm’in mec’ul olduğunda ittifak ettiğini ancak mec’ulun âyette⁸⁰ hangi anlamda kullanıldığı hususunda ihtilaf ettiğini söyler. İbâdîlere göre “cea’lnâ” fiilinin kullanıldığı âyetlerin anlamına göz atıldığında bu kelimenin “halaka” (h-l-k) yani “yarattı” anlamında kullanıldığı müşahede edilecektir. Bu görüşe muhalif olanlar, bazı âyetlerde “cea’le” fiilinin “halaka” anlamında kullanılmadığını ileri sürmektedirler. Berrâdî’ye göre bu görüş sahipleri çelişkiye düşmektedirler.⁸¹

Zuhurf sûresi 3. âyette “İyice kavramanız için biz, onu Arapça bir Kur’ân kıldık.” buyrulmaktadır. İbâdîlere göre söz konusu âyette geçen “cea’lnâ” ifadesi “halaknâ” anlamında kullanılmıştır.⁸² Aynı şekilde Şûrâ sûresinin 52. âyetinde “... biz onu (Kur’an’ı), dilediğimiz kullarımızı hidayete erıştirdiğimiz bir nur kıldık.” Bu âyette geçen “cea’le” kelimesi “halaka” anlamında kullanılmıştır.⁸³ Yine Yûnus sûresi 67. âyette “(Allah), sizin için geceyi içinde istirahat edesiniz diye yaratan, (çalışıp kazanç elde edesiniz diye de) gündüzi sizin için aydınlık kılandır.” ve A’râf sûresi 189. âyette “Sizi bir tek nefisten (Âdem’den) var eden, kendisiyle huzur bulsun diye eşini (Havva’yı) yaratan O’dur.” ve “(Onlar mı hayırlı) yoksa yeryüzünü oturmaya uygun kılan, aralarından (yerin üstünden ve altından) nehirler akıtan, arz için sabit dağlar yaratan, iki deniz arasına engel koyan mı?...”⁸⁴ âyetlerinde geçen cea’le kelimesi yaratma anlamında kullanılmıştır. İbâdî imâmılarından Ebu’l-Yakzân Muhammed b. Eflah’a (ö. 260/874) göre de bu âyetlerde geçen “cea’lnâ” kelimesi “halaknâ” anlamında kullanılmıştır.⁸⁵

3. Muhdes İfadesi: Berrâdî, Arapların muhdes kelimesini önceden yokken sonradan olan/meydana gelen anlamında kullandıklarını söyler.⁸⁶ İbâdî müellifler kelimenin bu anlamından hareketle âyetlerde geçen “muhdes” ibaresinin anlamı üzerinden Kur’ân’ın yaratılmasıyla ilgili görüşlerini delillendirirler. Örnek olmak üzere Enbiya sûresi 2. âyette “Rab’lerinden kendilerin yeni bir öğüt (muhdes) gelmez ki...” buyrulmaktadır. Âyette geçen “muhdesin”

78 Sâlimî, *Meşâriku’l-envâri’l-‘ukûl*, 2/58.

79 Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş’etuhâ ve akâiduhâ*, 134; Sâlimî, *Meşâriku’l-envâri’l-‘ukûl*, 2/58.

80 “Anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça bir Kur’an yaptık” *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, Zuhurf, 43/3.

81 Geniş bilgi için bk. Berrâdî, *el-Cevahiru’l-münteka*, 205-207.

82 Komisyon, “Hlk”, 1/359.

83 Sâlimî, *Meşâriku’l-envâri’l-‘ukûl*, 2/58; Halîlî, *el-Hakku’d-damiğ*, 167.

84 *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, Neml, 27/61.

85 Halîlî, *el-Hakku’d-damiğ*, 167-168.

86 Berrâdî, *el-Cevahiru’l-münteka*, 207.

ifadesi, Kur'ân'ın kadîm değil yaratılmış olduğunu göstermektedir.⁸⁷ İbâdî müelliflerden Halîlî de Enbiya sûresi 2. âyet ile Şuarâ sûresi 5. âyette⁸⁸ kullanılan "muhsesin" ibaresinin "Zikir/Kur'ân" anlamında kullanıldığını ve "ihdas" olanında mahlûk olduğunu ifade eder.⁸⁹ Hicr sûresi 6. âyette "Dediler ki: "Ey kendisine Zikir indirilen kişi! ..." buyrulmakta ve burada geçmekte olan "zikir" kelimesinin İbâdîlere göre Kur'ân anlamında kullanıldığını da yeri gelmişken ifade etmek istiyoruz.⁹⁰

4. Kur'ân-ı Kerîm'de Neshin ve Mensuhun Olması: İbâdîlere göre neshin ümmetin icması ile haktır ve Kur'ân'da da neshin vardır. İbâdîlere göre nesh edilen âyetlerin varlığı Kur'ân'ın kâdemine aykırı olur. Haliyle bu durum Kur'ân'ın yaratılması anlamına gelmektedir.⁹¹ Âyette de "Biz bir âyetin yerine bir başka âyeti getirdiğimiz vakit, "Sen yalnızca bir müfterisin" dediler. Hayır! Şüphesiz ki onların çoğu bilmezler."⁹² buyrulmaktadır. Yine Bakara sûresi 106. âyette de "Biz bir âyetin hükmünü nesh eder ya da onu unutturursak yerine daha bir benzerini veya hayırlısını getiririz." neshin hak olduğu ifade edilmektedir. Neshin varlığı Kur'ân-ı Kerîm'in kâdemine müstahil olması anlamına gelmektedir.⁹³

5. Kur'ân-ı Kerîm'e Şey Denilmesi: En'âm sûresi 102. âyette "... O, her şeyin yaratıcısıdır." buyrulmaktadır. Âyette geçen "her şey" ifadesi Kur'ân-ı Kerîm'i de kapsamaktadır. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in "her şey" ifadesinden istisna edildiğine dair bir delil bulunmamaktadır. Takdir edileceği üzere şey ise mahlûk olandır. Haliyle bu âyet dikkate alındığında Kur'ân-ı Kerîm de mahlûktur sonucuna ulaşılır.⁹⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in muhsesin olduğunu kabul eden İbâdîler, Kur'ân-ı Kerîm'in "şey" olduğunu da ifade etmektedirler. Kur'ân-ı Kerîm'in "şey" olarak kabul edilmesi beraberinde Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olduğu sonucuna ulaşmalarına neden olmaktadır. İbâdîlerin erken dönem imamlarından Muhammed b. Eflah'ın bu hususu ele alma yöntemine bakmak suretiyle konunun daha anlaşılır olmasını sağlamak istiyoruz.

Berrâdî'nin aktardığı, Muhammed b. Eflah'ın halku'l-Kur'ân hakkındaki mektubunda Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda Allah'ın kelâmının "Şey" olduğunu bir delil olarak ifade etmektedir. İbn Eflah, Allah'ın kelâmı "Şey" midir ya da değil midir? Şeklinde dile getirilen soruya verilecek cevaptan yola çıkarak akli çıkarımlarda bulunur. Ona göre;

87 Komisyon, "Hlk", 1/359.

88 "Rahmân'dan kendilerine gelen her yeni öğütten mutlaka yüz çevirirler." Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Şuarâ 26/5.

89 Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ*, 171-172.

90 Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî'l-'akîdeti'l-İbâdiyye*, 356.

91 Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 135.

92 Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Nahl, 16/101.

93 Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ*, 175.

94 Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî'l-'akîdeti'l-İbâdiyye*, 358.

Eğer Kur'ân-ı Kerîm "Şey" değildir denilirse bu halde Peygamberlerin Allah katından bir şey getirdikleri ve Allah'ın onlara "bir şey" indirdiği görüşü batıl olur. Bundan ötürü Allah Teâlâ'nın gönderdiği kutsal kitaplar batıl yani ortadan kalkmış olur.

Kur'ân-ı Kerîm şeydir denildiği takdirde ise üç durum söz konusu olur. Bunlar;

1. Allah'ın kelâmı O'nun zâtının kendisi olur.
2. Allah'ın kelâmı bütünü parçası gibi Allah'ın zâtının bir parçası olur.
3. Allah'ın kelâmı Allah'ın zâtının gayrı olur.

Ebu'l-Yakzân'a göre bu üç şık dışında dördüncü bir şık söz konusu olmaz. O, sırasıyla birinci ve ikinci maddede ifade edilenlerin mümkün olmadığını söyledikten sonra üçüncü madde olan "Allah'ın kelâmı Allah'ın zâtının gayrı olur" ifadesinin kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Bu kabul Allah'ın kelâmının şey olduğu anlamına geldiği için "şey" kadîm midir ve yahut hâdis midir? Sorusunun tartışılacağını söyler. Bu soruya "kadimdir" cevabı verilemez. Çünkü kadîm olan sadece Allah Teâlâ'dır.⁹⁵

6. İbâdîlerin Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda dile getirdikleri delillerden biri de Kur'ân'ın inzâl sürecidir. Levh-i Mahfûz'dan alınan Kur'ân-ı Kerîm'in dünya semasında bulunan beytulizzeye konulması ve oradan da Cebrâil aracılığıyla Hz. Peygamber'e vahyedilmesi ve buna dair tüm bu süreçler, Kur'ân-ı Kerîm'in, yaratıldığına delildir.⁹⁶

Sâlimî, Kur'ân'ın Bakara suresi 185. ayette geçtiği üzere Ramazan ayında⁹⁷ inzal edildiğinin haber verildiğini ifade eder. Ayrıca "O, sana Kitab'ı hak ve kendisinden önceki kitapları tasdik edici olarak inzâl etti."⁹⁸ "İnsanlara, kendilerine inzâl edileni anlatman ve onların da kendisi üzerinde tefekkür etmeleri için sana bu Kur'ân'ı inzâl ettik."⁹⁹ âyetlerinde de Kur'ân-ı Kerîm'in, münzel olduğunun haber verildiğini söyler. Yani Allah Teâlâ Kur'ân'ı "tenzil" ile vasfetmektedir. Tenzil olanın bir mekândan başka bir mekâna inzâli / nakli söz konusu olur. Nakledilen ise hâdis olan demektir.¹⁰⁰ Netice olarak Kur'ân-ı Kerîm, münzel ve tenzil sıfatlarına sahiptir. Kadîm olanın bu vasıflarla nitelenmesi muhaldir¹⁰¹ sonucu ifade edilebilir.

7. Âl-i İmrân sûresi 7. âyette "Kur'ân'ın bir kısım âyetleri muhkemdir ki onlar kitabın anasıdır. Diğerleri ise müteşâbihdir." buyrulmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de

95 Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-münteka*, 203-204.

96 A'veşt, *Dirasat İslâmiyye fi'l-usuli'l-İbâdiyye*, 87.

97 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Bakara, 2/185.

98 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Âl-i İmrân, 3/3.

99 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Nahl, 16/44.

100 Sâlimî, *Meşâriku'l-envâri'l-'ukûl*, 2/59.

101 Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 135.

ki âyetlerin kısımlara ayrıldığı, kimi âyetlerin muhkem ve bazılarının da müteşâbih olduğu ifade edilmektedir. Muhkem âyetler kitabın anası olarak nitelemektedir. Müteşâbih âyetler ise te'vil edilmesi gereken âyetlerdir. Halîlî'ye göre âyetlerin böyle taksim edilmesi Kur'ân-ı Kerîm'in kadîm olmadığını ve böyle olmasının da müstahil olduğu anlamına geldiğini göstermektedir.¹⁰²

8. "Biz, insanlara ağır ağır okuman için Kur'ân'ı parça parça kılınmış olarak ve peyderpey inzâl ettik."¹⁰³ Allah Teâlâ bu âyette Kur'ân-ı Kerîm için mefruk tabirini kullanıyor. Mefruk ise parça parça, bölüm bölüm kılınmış anlamına gelmektedir. Mefruk, masnu' (üretilmiş, var edilmiş ve yapılmış) demektir. Yukarıdaki âyet bu bağlamda ele alındığında Kur'ân'ın hâdis olduğuna delil olarak kabul edilebilir. Zira masnu' yani üretilmiş, var edilmiş bir şeyin zamansal anlamda var edilme üretilme aşamaları vardır dolayısıyla kadîm olmaz yani muhdestir. Bu âyet Kur'ân'ın yaratılmışlığına delalet etmektedir.¹⁰⁴

9. Burûc sûresi 21. ve 22. âyette "O, korunmuş bir levhada (Levh-i Mahfuz'da) bulunmaktadır." Kur'ân'ın Levh-i Mahfuz'da olduğuna dair ifadeler geçmektedir. "Levh" ise muhdes olan demektir. Bundan dolayı Levh-i Mahfuz'da olanın da hâdis olması gerekir.¹⁰⁵ Çünkü mahlûk olan bir yerde mahlûktan başkasının bulunması mümkün değildir. Halîlî'ye göre bu âyetler diğer bir açıdan da Kur'ân'ın mahlûk olduğuna delil teşkil etmektedir. Bu iki âyet Kur'ân'ı methetmekte, büyüklüğünü ve değerinin yüceliğini beyân etmektedirler. Hiç şüphesiz eğer Allah Kur'ân'ın kendi zatıyla kâim olduğunu haber verseydi bu Kur'ân'ın yüceliğini ifade açısından daha net ve güçlü bir delil teşkil ederdi. Şâyet Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın zâtıyla kâim olsaydı ve ezeli kabul edilseydi yukarıdaki âyetin; "O, Azîz ve Hamîd olan Allah'ın zâtıyla kâim olan şerefli Kitap'tır." gibi bir ibareyle gelmesi daha doğru ve uygun olurdu.¹⁰⁶

10. "O Kur'ân'ı hak olarak kendinden evvelki kitapları tasdik eden ve gözetken bir kitap olarak sana indirdik."¹⁰⁷ Ayet, Kur'ân-ı Kerîm'in, "mesbûk bi-gayrihî/kendinden öncesi olan" olduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda O, mesbûk olması itibarıyla hâdis olmak durumundadır. Yine bu âyete göre Kur'ân-ı Kerîm'in, mülheymin/gözetici-şâhid olması onun, "sâbık"ının var olması demektir. "Sâbık"ı var olan Kur'ân-ı Kerîm haliyle kadîm olamaz. O, gözeticisi/şâhidi olduğu kitaplar gibi hâdistir ve dolayısıyla mahlûktur.¹⁰⁸

102 Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ*, 176.

103 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, İsrâ, 17/106.

104 Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ*, 177.

105 Sâlimî, *Meşâriku'l-envârî'l-ukûl*, 2/59.

106 Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ*, 177.

107 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Mâide, 5/48.

108 Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ*, 177.

Çağdaş İbâdî müelliflerden Ca'bîrî de halku'l-Kur'ân konusunu ele alırken bizim de ifade ettiğimiz hem aklî hem de naklî delillerin bazılarını sıraladıktan sonra "...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, mutlak anlamda gören ve işitendir."¹⁰⁹ âyetini zikreder. Daha sonra; "Yaratıcı yaratılanların sahip olduğu sıfatlarla vasfedilemez. Aynı şekilde yaratılan da yaratıcının sahip olduğu sıfatlarla vasfedilemez. Kur'ân-ı Kerîm ise yaratılmış olduğuna delil olabilecek söz konusu sıfatlara haizdir. Bu itibarla Kur'ân-ı Kerîm'in, bir var edenin, yaratıcısının, inzâl edenin ve onu tafsil edenin ve benzeri vasıfları olan bir varlığın olması gerekir. Bu sıfatların dışında ve öncesinde de birbirinden farklılık arz eden iki şeyin bulunması gerekir. Birincisi: Kur'ân-ı Kerîm'i takdim eden, varlığı kadîm olan yaratıcı, ikincisi öncesinde var olmayan varlık sahasına sonradan çıkan yaratılmış olan varlık."¹¹⁰ tespitini yapmak suretiyle Kur'ân'ın yaratıldığı görüşünü dile getirmektedir.

2.2.2. Hadisler

Sâlimî, Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olduğunu âyetlerle ispatlamaya çalıştıktan sonra bu konu hakkında sünnette de çok sayıda rivâyet olduğunu ifade eder. Hz. Peygamber'den yapılan rivâyetleri konuyla ilişkilendirmek için farklı bir bakış açısıyla onları yorumlamaya tabi tutar. Hem Sâlimî'nin hem de diğer İbâdî müelliflerin aynı yaklaşımla ele aldıkları bazı hadis metinlerini ve yorumları incelemekle konuya devam etmek istiyoruz.

1. Buhârî, Ebû Saîd el-Muallâ'dan yaptığı bir nakilde; Ebû Saîd "Ben mescidde namazdayken Rasulullah bana seslenerek yanına çağırdı. Fakat cevap vermedim. Namazdan fâriğ olunca ey Allah'ın Peygamberi namaz kılmaktaydım." dedim. Hz. Peygamber bu cevabım üzerine bana; "Ey iman edenler sizi çağırdığında, Allah'ın ve Peygamberinin davetine icabet edin"¹¹¹ dedikten sonra; elimi tutarak "Mescitten gitmeden önce sana Kur'ân'daki surelerin en büyüğünü öğreteceğim dedi. Mescitten çıkmak istediğimde "Ey Allah'ın Resulü bana Kur'ân'ın en büyük sûresini öğreteceğim demediniz mi? dediğimde "O sure, el-Hamdulillâhi Rabbil Âlemin'dir ki tekrar edilen yedi âyet ve bana gönderilen Kur'ân'dır." buyurdu.¹¹²

2. İmâm er-Rebi' b. Habîb Müsned'inde rivâyet etti. Bir adam başka bir adamı İhlâs sûresini tekraren okurken duyar. Ertesi sabah Rasulullah'a giderek durumu anlatır ve adam hakkında bazı şeyler söyleyecek olur. Allah

109 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Şûrâ, 42/11.

110 Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârîli'l-'akîdeti'l-İbâdiyye*, 357.

111 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Enfâl, 8/24.

112 Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil b İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dib el-Buğâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, Dâru'l-Yemame, 1993), "ma cae fi fâtihati'l-kitab", 4 (No:4670).

Resulü; "Nefsîmi kudret elinde tutan Allah'a ant olsun ki o sure Kur'ân'ın üçte birine denktir." buyurur.¹¹³

3. Buhârî, Ebû Saîd'den Rasulullah'ın şöyle dediğini nakletti; "Hz. Peygamber sahâbîlerine; 'Sizden bir kimse bir gecede Kur'ân-ı Kerîm'in, üçte birini okumaya güç yetiremez mi?' diye sordu. Bu soru orada bulunanlara ağır gelir ve; 'Ya Rasulullah, kim bu denilene güç yetirebilir ki?' diyerek cevap verdiler. Verilen cevaptan sonra Rasulullah; Allahu'l-Vâhidu's-Samed (İhlâs) sûresi Kur'ân'ın üçte birine denktir." buyurur.¹¹⁴

4. Ebû Saîd'den rivâyette bulunan Ahmed b. Hanbel; "Katâde b. en-Nu'mân gece boyunca sürekli İhlâs sûresini okuyordu. Bu durum Rasulullah'a haber verilince O; 'Nefsîmi kudret elinde tutan Allah'a ant olsun ki İhlâs sûresi Kur'ân-ı Kerîm'in üçte birine ya da yarısına denktir." buyurdu.¹¹⁵

5. Ahmed b. Hanbel sahîh bir senetle Ma'kal b. Yesâr'dan rivâyette Allah Resulü'nün; "Bakara, Kur'ân-ı Kerîm'in zirvesidir. Onun her âyetiyle beraber seksen melek inmiştir ve onda bulunan Ayete'l-Kürsî arşın altından çıkar ve sonra tekrar ona ulaşır."¹¹⁶

6. Ebu Ya'lâ, Sehl b. Sa'd es-Sâidî'den naklederek Hz. Muhammed'in şöyle buyurduğunu söyledi: "Her şeyin bir zirvesi vardır. Kur'ân-ı Kerîm'in, zirvesi de Bakara sûresidir. Her kim onu evinde gündüzün okursa o eve üç gün şeytan girmez."¹¹⁷

Sâlimî, aktardığı bu hadislerden sonra yaptığı değerlendirmesinde;

"Bu hadislere göre Kur'ân'ın âyetlerinin ve sûrelerinin bazıları diğerlerinden daha faziletli ve büyüktür. Bir kısmı diğerlerine kıyasla zirve konumundadır. Bunun yanında surelerin bölümler halinde birbirinden ayrıldıkları görülmektedir. Bu nitelikler kadîm olan bir varlık için câiz olmayan hallerdir. Varlığı kadîm olan Allah'ın sıfatlarının birbirlerine tafdil edilmesi / üstün kabul edilmesi câiz değildir. Örneğin; Allah'ın ilim sıfatı kudret sıfatından üstündür; hayat sıfatı, sem' / işitme sıfatından üstündür ya da basar / görme sıfatı, kudret ve irade sıfatlarından üstündür denilemez. Allah'ın bütün sıfatları hususunda aynı durum geçerlidir. Bunun yanında Allah'ın sıfatları birbirinden ayrıştırlamaz. Örneğin; Allah'ın ilim sıfatı diğer sıfatlarından ayrı ya da kopuk olarak nitelendirilemez ve ayrı cüzler / parçalar olarak tasavvur edilemez. Örneğin; O'nun kudret sıfatı diğer sıfatların-

113 er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî, *el-Câmi'u's-sahîh (el-Müsned)*, thk. Nureddin Abdullah b. Hamid es-Sâlimî (Maskat: Mektebetu Maskat, 2003), 28.

114 Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, "Fazlun fâtihatü'l-kitâb", 9 (No. 6268).

115 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, thk. Şuayb el-Arnaut, Mürşid Adil (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 17/186.

116 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/417.

117 Ahmed b Ali b el-Müsenna Ebû Ya'la el-Mevsîli, *Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsîli.*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn lî't-Türas, 1984), 13/547.

dan ayrı/bağımsız bir cüz kabul edilip ayrıştırılmak suretiyle daha üstün olarak nitelendirilemez.”¹¹⁸

Demek suretiyle Kur’ân’ın mahlûk olup yaratıldığını Hz. Peygamber’den nakledilen bu hadisler çerçevesinde ortaya koymaya ve konuyu delillendirme gayret eder.

İbâdî müelliflerden Ca’bîrî’nin Kur’ân’ın yaratılmışlığı meselesiyle alakalı olarak ele aldığı hadis metinlerine ve bunlara dair yaptığı yorumlara baktığımızda İbâdî müelliflerin konuyla doğrudan ilgisi olmasa da aklî yorumlar yapmak suretiyle görüşlerini hadisler üzerinden de temellendirme çabası içerisinde olduklarını ifade edebiliriz. Ca’bîrî’nin bu minvalde ele aldığı rivâyetlere göz atalım.

1. Rasulullah’tan rivâyet edildi. O, Ubey b. Ka’b’a; “Allah’ın kitabında ki ayetlerden hangisi faziletlidir? şeklindeki soruyu sorunca; Ubey’in, Aye-te’l-Kürsî’dir.” diye cevap vermesi üzerine Rasulullah; “Ey Ebâ Münzir! Aye-te’l-Kürsî’nin bir dili iki dudağı vardır. Görmez misiniz ki O arşın altında yaratıcısını takdîs edip durmaktadır.” buyurdu.¹¹⁹

2. Rasulullah şöyle buyurdu; “Şüphesiz ki Allah, Tâhâ ve Yâsîn surelerini mahlukâtı yaratmadan iki bin yıl önce yaratmıştır.”¹²⁰

3. Rasulullah şöyle buyurdu: “Kur’ân ahiret günü rengi solmuş bir adam kılığında gelir ve kendisini okuyanlara beni tanıyor musun? diye sorar. Hitap ettiği kişinin hayır demesi üzerine ben senin geceni kendisiyle ihyâ ettiği Kur’ân’ım der ve okuyucusunun cennete doğru rehberi olur.”¹²¹

4. Ali b. Ebî Tâlib’ten rivâyet edildi. O, Hz. Ömer’in hilâfeti döneminde muhacir ve ensardan bir toplulukla beraber oturuyordu. Rasulullah’ın ashabı kendi aralarında “Fedâilu’l Kur’ân” konusunu müzakere ediyorlardı. Onlardan bazıları “Kur’ân-ı Kerîm’in en faziletli kısmı Berâe sûresinin sonudur. (Şüphesiz ki size bir elçi gelmiştir.)¹²² bazıları Beni İsrail sûresinin sonudur. (De ki ister Allah diyerek çağırın...)”¹²³ bazıları Yâsîn sûresidir. Bazıları da Kur’ân’ın en faziletli sûresi Secde sûresidir.” diyorlardı. Hz. Ali ise onların arasında olmasına rağmen susuyordu. Hz. Ömer’in; “Ey! Ebû’l-Hasan sen susuyor musun?” demesi üzerine Hz Ali; “Rasulullah’ın beşerin en hayırlısı Âdem, Arabın en hayırlısı benim -bunda bir övünme yok- Selmân Farsla-

118 Halîfî, *el-Hakku’d-damiğ*, 177-179.

119 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârimî (Beyrut: Dâru’l-Muğnî li’n-Neşri ve’t-Tevzî, 1405/1985), Fezâilu’l-Kur’an, 14.

120 Buhârî, *Sahihü’l-Buhârî*, Tevhid, 55.

121 Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, Fezâilu’l-Kur’an, 1.

122 *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, Tevbe, 9/129.

123 *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, İsrâ, 17/110.

rın en hayırlısıdır. Rumların en hayırlısı Süheyb'tir. Habeşlilerin en hayırlısı ise Bilâl'dir. Dağların en hayırlısı Tûr, yeryüzünün en hayırlı yeri Mekke'dir. Ağaçların en hayırlısı sidredir. Bakara Kur'ân'ın en faziletli sûresidir. Bakara sûresinde bulunan 'Ayete'l-Kürsî' ise en faziletli âyettir." buyurduğunu nakletti.¹²⁴

Halku'l-Kur'ân konusuyla ilgili hadis nakleden İbâdî müellifler, bu hadisler gibi Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmışlığına delalet eden birçok hadis olduğunu ifade etmektedirler. Ca'bîrî'ye göre "Şüphesiz ki Allah, Tâhâ ve Yâsin surelerini mahlûkatı yaratmadan iki bin yıl önce yaratmıştır." hadisinde; "el-halk/yaratma" ibaresi açık ve net bir şekilde geçmektedir. Hz. Ali'den nakledilen ve yukarıda geçen rivâyetle ilgili olarak da, "et-Tefâdul/birbirinden daha üstün ya da faziletli olma durumu, ancak yaratılmış varlıklar için söz konusudur."¹²⁵ Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Ca'bîrî yaptığı bu yorumla Kur'ân'ın yaratıldığını ifade etmektedir. Bu konudaki görüşünü Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetleri yorumlamak suretiyle delillendirmeye çalışmaktadır.

Sonuç

İbâdiyye, görüşlerinin oluşmaya ve olgunlaşmaya başlamasıyla birlikte birçok konuda kendi düşüncelerini ilmî bir disiplin ile açıklamıştır. Aynı şekilde İslâm toplumunun gündemini meşgul eden konulara dair de tetkiklerde bulunarak düşüncelerini ortaya koymuştur. Bu konulardan biri de tevhit esası içerisinde ele alınan sıfatlar konusudur. İbâdîlere göre sıfatlar Zât'ın aynısıdır. Sıfatların kıdeminin kabulü beraberinde taaddüdül-kudemânın ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir. İbâdîler, sıfatlar konusu içerisinde ele aldıkları İlâhî kelâm konusuyla ilgili değerlendirmeleri neticesinde Kur'ân-ı Kerîm'in yarattığı yargısına varmışlardır.

Hicrî ikinci yüzyılda ve sonrasında İslâm toplumunun gündemini uzun süre meşgul eden Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmışlığı konusunda ilk zamanlar İbâdî çevrelerde vukûf etmenin daha doğru bir tutum olacağı kanaati yaygındı. Ancak hicrî üçüncü yüzyılda konu hakkında İbâdîler arasında da fikişsel ayrışmaların olduğu ve bu ayrışmalar neticesinde Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmışlığı fikrine ulaşıldığı görülmektedir.

İbâdiyye içerisinde halku'l-Kur'ân konusunda üç farklı görüşün varlığından bahsedilse de İbâdîler arasında kabul gören genel görüş Kur'ân-ı Kerîm'in muhdes olup yarattığı fikridir. Etfafeyyîş bu konuda mezhep içerisinde farklı düşüncelerin önüne geçmek adına halku'l-Kur'ân'a inanmayanların kendilerinden olmadığını ifade etmiştir.

124 Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî, Fezâilu'l-Kur'an*, 5.

125 Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-akîdeti'l-İbâdiyye*, 358-360.

İbâdî düşünürlerin ve müelliflerin konuyu ele almada ve değerlendirme-
de takip ettikleri yol Kur'ân'ın mahiyeti üzerinde durarak görüşlerini ispat
etme çabasıdır. Başka bir tabirle İbâdî müelliflerin halku'l-Kur'ân konusunu
değerlendirirken başvurdukları delillendirme yöntemi, Kur'ân-ı Kerîm'in
kimi özelliklerini ve bazı âyetlerde ifade edilen hususları aklî bir yaklaşımla
yorumlamaktan ibarettir. Yine İbâdîler, Kur'ân-ı Kerîm'in, kendisine atfettiği
bazı kavramları da naklî delil olarak niteleyip te'vil etme yoluna gitmişlerdir.
Halku'l-Kur'ân konusunda düşüncelerini ifade eden kimi İbâdî müellifler
ayrıca Hz. Peygamber'den nakledilen ve Kur'ân-ı Kerîm'in bazı hususiyet-
lerini anlatan hadisleri de kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamışlardır.
Böylelikle Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk oluşu yönündeki görüşlerini Hz. Pey-
gamber'in hadislerinden de destek alarak ispat etmeye çalışmışlardır. Sonuç-
ta diğer mezheplerin yaptığı gibi İbâdîler de halku'l-Kur'ân konusundaki
görüşlerine meşruiyet alanı oluşturmak için nassların te'vîlinden yararlan-
mışlardır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. thk. Şuayb el-Arnaut, Mürşid Adil. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Akoğlu, Muharrem. "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları". *Bilimname* 37 (2019), 353-382.
- A'veşt, Bükeyr b. Saîd. *Dirasat İslâmiyye fi'l-usulî'l-İbâdiyye*. b.y.: y.y., 1989.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Aydınlı, Osman. "'Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)". *Dinî Araştırmalar* 3/9 (2001), 37-52.
- Bârûnî, Süleymân b. Abdillâh el-. *Muhtasar târihu'l-İbâdiyye*. Uman: Mektebetu'l-Dâmirî Lî'n-Neşri ve't-Tevzî', 1995.
- Berberi, Muhsin. *İbâdiyye*. Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004.
- Berrâdî, Ebu'l Kasım b. İbrahim el-. *el-Cevahiru'l-münteka*. London: Daru'l-Hikme, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. *Sahihü'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dib el-Buğâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, Dâru'l-Yemame, 1993.
- Ca'bîrî, Ferhat. *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-akîdeti'l-İbâdiyye*. y.y.: Matbaatü'l-Elvânî'l-Hadîs, 1989.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, 1990.
- Cehlân, Adûn. *el-Fikrî's-siyâsi inde'l-İbâdiyye min hilâli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf et-Tafeyyîş*. Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2010.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-. *Sünenü'd-Dârimî*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârimî. Beyrut: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1405/1985.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1933.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsa. *Şerhu 'Akîdeti't-tevhîd*. thk. Mustafâ b. en-Nâsır Vinten. Gardaye: Matbaatü'l-Arabiyye, 2001.
- Ferâhîdî, er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-. *el-Câmî 'u's-sahîh (el-Müsned)*. thk. Nureddin Abdullah b. Hamid es-Sâlimî. Maskat: Mektebetu Maskat, 2003.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Halîlî, Ahmed b. Hamd el-. *el-Hakku'd-damiğ*. y.y., t.y.
- Hayyun, Reşid. *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*. London: Dâru'l-Hikme, 1997.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1925.
- Kâbil, Abdülhay Muhammed. *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmiyye*. İskenderiye: Daru'l-Vefa li-Dünya, 2015.
- Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyan*. thk. İsmail Kâşif. Uman: Vizaretu't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980.
- Keskin, Mehmet. "Erken Dönem Eş'arî Düşünce Sisteminde Allah Tasavvuru". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 1 (31 Aralık 2022), 45-74.
- Komisyon. *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâdiyye: elif-şm*. Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şu'unî'd-Diniyye, 2011.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011. Mehdî, Muhammed Hasan. *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*. Uman: el-Ehliyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011.
- Meskarî, Nâsır b. Matar b. Saîd el-. *el-İbâdiyye fi meydani'l-hak*. Rustâk: Mektebetun ve Tescilâtu'l-Hilâlî'l-İslâmiyye, 1999.
- Mevsîlî, Ahmed b Ali b el-Müsenna Ebû Ya'la el-. *Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsîlî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türas, 1984.
- Nâmî, Amr Halîfe. *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*. çev. Mîhâil Hûrî. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- Nefûsî, Ebî Hafs Amrûs b. Feth en-. *Usûlü'd-deynûneti's-sâfiyye*. thk. Hâc Ahmed b. Hamûkrûm. Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1999.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Hamîd. *Meşâriku'l-envârî'l-'ukûl*. thk. Abdurrahmân Umeyra. 2 Cilt. y.y.: Dârü'l-Cil, 1979.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Tuayme, Sâbir. *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yıldırım, Ramazan. "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı". *Milel ve Nihal (Dergi)* 8/1 (2011), 49-69.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi. *Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi - Kubat, Mehmet. "Tevhid Esası Ekseninde İbadiyye-Mu'tezile Etkileşimi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* VIII/1 (2022), 53-74.



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

YENİ DOĞAN ÇOCUKLARIN KULAĞINA EZAN VE KĀMETİN OKUNMASI İLE
İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHRİC VE DEĞERLENDİRMESİ

TAKHRİJ AND EVALUATION OF NARRATIONS RELATED TO RECITING THE ADHAN
AND IQĀMAH IN THE EARS OF NEWBORN CHILDREN

Rıdvan YARBA

Dr. Öğr. Üyesi; Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri /
Hadis; ORCID ID: 0000-0002-8971-1698; e-mail: ridvanyarba.tr47@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 13 Aralık 2022 / 13 December 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Şubat 2023 / 20 February 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2023 / Spring 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 1

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

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.



Öz

İslâm dininin ikinci kaynağı olan Sünnet/hadisler, tarih boyunca toplumu dönüştürücü etkiye sahip olagelmıştır. Bu anlamda Sünnet, günümüze kadar gelen birçok dini uygulamaya mesnet teşkil etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı uygulamaları Kur'an'daki belirli ayetlerin fiile dökülmüş hâli iken, Fıtır sadakası gibi hakkında sarih bir ayet bulunmayan uygulamaların ise daha çok teşri' göreviyle ilgili olduğu söylenebilir. "Yeni doğan çocukların kulağına ezan (ve kâmet) okuma" şeklindeki uygulamanın da bunlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışma, akıyayla da ilişkili olan bu uygulamaya dayanak gösterilen rivayetleri tespit etmeyi, sıhhat durumlarını araştırmayı, uygulamanın fikhî açıdan hükmünü ve hikmetini ortaya koymayı hedeflemektedir. Hicri ilk beş asırda tasnif edilen hadis kaynakları merkeze alınarak yapılan tarama neticesinde, uygulamaya kaynaklık eden rivayetlerin Peygamber'in (s.a.v.) azatlı kölesi Ebû Râfi' (öl. 40/660), torunu Hz. Hüseyin (öl. 61/680), amca oğlu İbn Abbâs (öl. 68/687-8) ve kayınbiraderi İbn Ömer'e (öl. 73/693) dayandırıldığı tespit edilmiştir. Sened açısından sahîh hadis için aranan sıhhat şartlarını taşımadıkları bununla birlikte zayıflık dereceleri bakımından birbirlerinden farklı oldukları anlaşılan söz konusu rivayetler, "takviye ve amel edilebilirlik" açısından da birtakım değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Uygulamanın ahkâma/amele dair olması hasebiyle hadis kitaplarının yanı sıra fıkıh kitapları da taranmak suretiyle konuyla ilgili hangi rivayetlerin zikredildiği ve uygulama için hangi fikhî hükmün verildiği gibi konulara açıklık getirmeye çalışılmıştır. Böylece "yeni doğan çocukların kulaklarına ezan (ve kâmet) okuma" uygulaması ve ona ilişkin rivayetler hakkında bütüncül bir değerlendirme yapmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zayıf Hadisle Amel, Kulağa Ezan Okuma, Ezan, Kâmet

Abstract

Sunnah/hadiths, which is the second source of the religion of İslâm, has had a transformative effect on society throughout history. In this sense, the Sunnah has been the basis for many religious practices that have continued until today. It can be said that while some of the practices of the Prophet (pbuh) are the actualized versions of certain verses in the Qur'an (tabyîn), the practices for which there is no clear verse, such as the alms of Fıtır, are more related to his duty of legislation (tashri'). It is understood that the practice of "reciting the adhan and iqâmah in the ears of newborn children" is one of them. This study aims to identify the narrations that this practice is based on them, which is also related to 'aqîqah, to investigate their authenticity status, to reveal the adjudgement of the practice in terms of fiqh and the purposes for which it was made. As a result of the scanning made by taking the hadith sources written in the first five centuries of the hijrah to the center, it has been determined that the narrations that are the source of the application are based on the freed slave of the Prophet (pbuh) Abû Râfi' (d. 40/660), his grandson Husain (d. 61/680), his uncle's son Ibn 'Abbâs (d. 68/687-8) and his brother-in-law Ibn 'Omar (d. 73/693). The aforementioned narrations, which are understood to do not provide the authenticity conditions required for authentic hadiths in terms of sanad, but differ from each other in terms of their degree of weakness, have also been subjected to some evaluations in terms of "supportability and applicability". Due to the fact that the practice is about deeds/ahkâm, fiqh books as well as hadith books have been scanned and it has been tried to clarify the issues such as which narrations about the practice are mentioned, which jurisprudence was given about the practice, and in which context the practice was discussed. Thus, has been tried to make a holistic evaluation about the practice of "reciting the adhan (and iqâmah) in the ears of newborn children" and the narrations about it.

Keywords: Hâdîth, Acting upon Weak Hâdîth, Reciting Adhan in The Ear, Adhan, İqâmah

Giriş

İslâm, insanın hem dünyasını hem de ahiretini imar etmeyi hedefleyen bir dindir. İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân'a ve onun bir nevi açıklaması mahiyetindeki hadislere bakıldığında bu durum rahatlıkla görülebilmektedir. Her iki kaynakta da bu hedefin gerçekleşebilmesi için birtakım emir, yasak ve tavsiyeler bulunmaktadır. Bahşedilen sayısız nimetlere şükür, söz konusu emir ve tavsiyelerdendir. İnsana verilen değerli ve şükrü iktiza eden nimetlerden biri de hiç kuşkusuz çocuklardır. Nitekim Kur'ân'da, fitne olduklarına¹ dikkat çekildiği gibi göz aydınlığı² demek suretiyle de onların mutluluk verici birer nimet oldukları vurgulanmaktadır. Câhiliyede de olmakla birlikte Hz. Peygamber'den (s.a.v.) itibaren farklı bir şekil alan ve günümüze değin süren akîka/ nesîke, çocuk nimetinin şükrü olsa gerektir. Buna göre genellikle çocuğun doğumunun yedinci gününde kurban kesilmekte ve saçları tıraş edilerek çocuğa isim konmakta ve kesilen saçlar ağırlığınca gümüş veya altının sadaka olarak verilmektedir.³ Müslümanların dini yaşantısıyla ilgili olan bu ve benzeri birçok uygulama, bir şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde dolayısıyla da hadislerinde ifadesini bulmuştur. Bunların bir kısmı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tebyîn görevinin neticesi iken akîka ve fıtır sadakası gibi birtakım uygulamaların da onun (s.a.v.) teşrî' görevinden neşet ettiği söylenebilir. Bu anlamda "yeni doğan çocukların kulağına ezan (ve kâmet) okuma" uygulaması, akîkayla olan irtibatından dolayı⁴ teşrî' görevi çerçevesinde değerlendirilebilir. Zira başta hadis ve fıkha dair olanlar olmak üzere birçok kaynakta, bu konuya ve ona kaynaklık eden rivayetlere rastlanmaktadır. Bu çalışma, temelde sözü edilen rivayetleri, onların Hadis ilmi açısından ihticâca elverişli olup olmadıklarını ve fıkıh kaynaklarında konunun nasıl ele alındığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu amaçlar doğrultusunda isnadlı rivayetin henüz terk edilmediği hicri ilk beş asırda telif edilen temel hadis kaynakları merkeze alınarak söz konusu rivayetlerin tahrîci yapılacaktır. Tespit edilen rivayetler öncelikle tematik bir tasnife tabi tutulacak, ardından da her birinin sened tahlili gerçekleştirilecektir. Zira muhaddislerin hadisin sıhhat durumunu evvelemerde senedle ilişkili kabul ettikleri bilinmektedir. Bu bağlamda râvilerin durumlarını görmek adına ricâle dair kaynaklar taranacak ancak çalışmanın hacmi de düşünülerek yalnızca cerh edilen râvilere ilişkin âlimlerin değerlendirmelerine yer verilecektir. Böylelikle uygulamanın delili olarak takdim edilen rivayetlerin sıhhatlerine ilişkin bir kanaate varmaya gayret edilecektir.

1 el-Enfâl, 8/28; et-Teğâbün, 64/15.

2 el-Furkân 25/74; es-Secde 32/17.

3 Akîka ile ilgili geniş bilgi için bk. Fahrettin Atar, "Akîka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

4 Bk. Atar, "Akîka".

Uygulamanın amele dair olması nedeniyle hadis kitaplarının yanı sıra dört fikhî mezhebe ait fûrû-i fıkıh kitapları da gözden geçirilecektir. Böylelikle mezheplerin uygulamayla ilgili hangi rivayetleri delil olarak sundukları ve konuyu hangi bağlamda ele alıp hangi hükme vardıkları gibi konulara açıklık getirmeye çalışılacaktır.

1. Rivayet Tarîkleri ve Sened Tahlilleri

Konuya ilişkin rivayetlerin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) azatlı kölesi Ebû Râfi' (öl. 40/660), torunu Hz. Hüseyin (öl. 61/680), amca oğlu İbn Abbâs (öl. 68/687-8) ve kayınbiraderi İbn Ömer'e (öl. 73/693) dayandırıldığı görülmektedir. Toplam 33 tarikle gelen bu rivayetlerin metinleri birbirinden farklı olmuştur. Bu nedenle söz konusu rivayetleri, "ezan ve kâmetin kimin kulağına ve hangi kulağa okunduğu" hususlarını merkeze alarak tematik bir tasnif yapmak ve her bir rivayet grubunun akabinde sened tahlili yapmak faydalı olacaktır.

1.1. Hz. Hasan'ın (öl. 49/669) Kulağına Ezan Okunması

Her şeyden önce ilk üç sıradaki bu ve takip eden iki rivayetin, Ebû Râfi' den olmak üzere 25 tarikle nakledildiği dolayısıyla kaynaklarda daha çok yer bulabildiği belirtilmelidir. Hz. Hasan'ın kulağına ezan okunduğunu haber veren bu rivayet ise "Süfyân es-Sevrî ← Âsım b. Ubeydillâh ← Ubeydullâh b. Ebî Râfi' ← Ebû Râfi'" ortak senedine sahip 19 tarikle gelmiştir. Bunlardan en erken tarihli kaynak olarak Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (öl. 204/819) *el-Müsned*'inde ve "Süfyân es-Sevrî ← Âsım b. Ubeydillâh ← Ubeydullâh b. Ebî Râfi' ← Ebû Râfi'" senediyle yer alan tarîk şu şekildedir:

رَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُذِنَ فِي أُذُنِ الْحَسَنِ حِينَ وَلَدَتْهُ أُمُّ فَاطِمَةَ بِالصَّلَاةِ

*Ben Rasûlullah'ı (s.a.v.) [Hz.] Hasan'ın kulağına [Hz.] Fatıma'nın onu dünyaya getirdiği zaman namaz için okunan ezan gibi ezan okurken gördüm.*⁵

- 5 Rivayetin ortak senedden sonra farklı râvilere sahip ama neredeyse aynı lafızlarla gelen tarîkleri için bk. Süleymân b. Dâvûd Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1999), 2/273 (No: 1013); Abdürrezzâk b. Hemmâm Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 4/336 (No: 7986); Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 6/353; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 39/297 (No: 23869), 45/166 (No: 27186), 171-2 (No: 27194); Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Edeb" 115 (No: 5105); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977), "Edâhî" 17 (No: 1514); Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh - Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 9/325 (No: 3879); Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Müsnedü'r-Rûyânî ve bi-zeylihi'l-müstedrek mine'n-nusûsi's-sâkita*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1995), 1/455 (No: 682); Ebû Bekr Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî, *el-Müccâ-*

Ebû Dâvûd (öl. 275/889), tahrîc ettiği bu rivayetle ilgili sıhhat değerlendirmesi yapmamış,⁶ Tirmizî (öl. 279/892) ise “hasen-sahîh” demiştir.⁷ Diğer tarîklerin aksine *el-Müsned*’deki bir tarîkte “kulağına/ *فِي أُذُنِي*” yerine “iki kulağına/ *فِي أُذُنِي*” ibaresi geçmiştir.⁸

1.1.1. Rivayetin Sened Tahlili

Rivayetin “Süfyân es-Sevrî ← Âsım b. Ubeydillâh ← Ubeydullâh b. Ebî Râfî ← Ebû Râfî” ortak senedli tüm tarîklerinde cerh edilen tek râvi, Hz. Ömer’in torununun oğlu Âsım b. Ubeydillâh’tır. Âsım’ı *kesîru’l-hadîs*⁹ olarak niteleyen İbn Sa’d (öl. 230/845)¹⁰ ve onu *zayıf*¹¹ olarak niteleyen İbn Maîn (öl. 233/848)¹², onunla ihticâc edilmeyeceğini söylemişlerdir. ‘Şeyhler Âsım b. Ubeydillâh’ın hadislerinden sakınırlardır’ şeklindeki İbn Uyeyne’nin (öl. 198/814) sözüne yer veren¹³ Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) onun için *leyse bi-zâk* dediği kaydedilmiştir.¹⁴ Cûzcânî (öl. 259/873) de İbn Uyeyne’nin sözünü zikredip Âsım’ı *zâifü’l-hadîs*¹⁵; İclî ö. (261/875), onu *lâ be’se bihi*¹⁶; Ebû Zür’a (öl. 264/878) ve Ebû Hâtım (öl. 277/890) ise *münkeru’l-hadîs* ve *muztaribü’l-hadîs* olarak nitelemiştir.¹⁷ Nesâî (öl. 303/915) onun için *zayıf*¹⁸ demiş, İbn Hibbân (öl. 354/965) ise *seyyîü’l-hıfz*, *kesîru’l-vehim* ve *fâhişu’l-hatâ*’ olması nedeniyle terk edildiğini kaydetmiştir.¹⁹

İlese ve cevâhirü’l-‘ilm, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 7/312-3 (No: 3212); Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/315 (No: 931), 3/30 (No: 2578); Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Kitâbü’l-Du‘â*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 294; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu‘abü’l-İmân*, thk. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 11/104-5 (No: 8252); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 9/513 (No: 19303).

6 Ebû Dâvûd, “Edeb” 115 (No: 5105).

7 Tirmizî, “Edâhî” 17 (No: 1514).

8 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/297 (No: 23869).

9 Çok hadis rivayet eden kimse anlamına gelen bir tabir. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, ts.), 149.

10 İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kebir*, 7/459.

11 Osmân b. Saîd Ebû Saîd ed-Dârimî, *Târîhu ‘Osmân b. Sa’id ed-Dârimî ‘an Ebî Zekeriyâ’ Yahyâ b. Ma’in*, thk. Ahmed Muhammed Nürseyf (Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn, 1400), 1/137.

12 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1952), 6/347.

13 Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-İl ve ma’rifetü’r-ricâl*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru’l-Hânî, 2001), 2/210, 3/214.

14 İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/347; Ebû’l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, thk. Beşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992), 13/503.

15 Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya’kûb el-Cûzcânî, *Ahvâlü’r-ricâl*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 1/237.

16 Ebû’l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, thk. Abdülâlî Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü’d-Dâr, 1985), 2/8.

17 İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/348.

18 Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *ed-Du‘afâ ve’l-metrûkîn*, thk. Bûrân ed-Dannâvî - Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1985), 181.

19 Ebû Hâtım Muhammed İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine’l-muhaddîsin ve’d-du‘afâ’ ve’l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1992), 2/127.

Âsım için kullanılan bu cerh lafızlarından hareketle senedlerinde yer aldığı bu ve takip eden iki rivayetin, -en azından ondan dolayı- sened bakımından zayıf olduğunu ve i‘tibâr amaçlı alınabileceğini²⁰ söylemek mümkündür. Zira bu lafızlarla nitelenen râvinin rivayeti, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani i‘tibâr için alınmaktadır.²¹ Zira onun için kullanılan *seyyüü'l-hıfz*, *kesîru'l-vehim*, *fâhişu'l-hatâ' ve "muztaribü'l-hadîs"* lafızları, zabtla ilgili cerh lafızlarıdır.²²

1.2. Hz. Hüseyin'in Kulağına Ezan Okunması

Rivayetin "Süfyân es-Sevrî ← Âsım b. Ubeydillâh ← Ubeydullâh b. Ebî Râfi' ← Ebû Râfi'" ortak senediyle gelen iki tarîkine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Hasan'ın değil Hz. Hüseyin'in kulağına ezan okumuştur. İbn Sa'd ve Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (öl. 405/1014) tahrîc ettiği bu tarîklerden "Vâkîdî ← Süfyân es-Sevrî ← Âsım b. Ubeydillâh ← Ubeydullâh b. Ebî Râfi' ← Ebû Râfi'" şeklindeki İbn Sa'd tarîki şu şekildedir:

رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُذِنَ فِي أُذُنِي الْحَسِينِ حِينَ وَلَدَتْهُ فَاطِمَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا

*Ben Rasûlullah'ı (s.a.v.) [Hz.] Hüseyin'in iki kulağına [Hz.] Fatma'nın (r. anhâ) onu dünyaya getirdiği zaman ezan okurken gördüm.*²³

İlk rivayetle ortak senede sahip olmasına rağmen Hz. Hasan'ın değil de Hz. Hüseyin'in isminin zikredilmiş olması dikkat çekmektedir. Her ne kadar iki müelliften veya müstensihlerden kaynaklı bir hata olabileceği akla gelebilse de rivayetin Hz. Hüseyin'le ilgili başlıklarda zikredilmiş olması bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Yine İbn Sa'd'ın aksine Hâkim, "kulağına/ذني" ibaresine yer vermiştir.

1.2.1. Rivayetin Sened Tahlili

Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin tarîki zayıf râvi olarak yalnızca Âsım'ı barındırırken, İbn Sa'd'ın içinde Âsım'ın yanı sıra muhaddisler tarafından zayıf sayılan Vâkîdî (ö. 207/823)²⁴ de yer almaktadır. Bu durumda Hâkim'in tarîki yalnızca Âsım, İbn Sa'd'ınki ise Âsım ve Vâkîdî nedeniyle sened bakımından zayıf olmaktadır. Senedinde zayıf râvi olarak Âsım yer almasına rağmen

20 Bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (fâhişu'l-hatâ') 75, (lâ be'se bihi) 159, (leyse bi-zâk) 164, (münkeru'l-hadîs) 212-3, (muztaribü'l-hadîs) 242, (seyyüü'l-hıfz) 276, (kesîru'l-vehim) 329, (zaifü'l-hadîs) 331.

21 Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 143-144.

22 Bk. Ahmet Yücel, "Muztarib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020); Bünyamin Erul, "Zabt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

23 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 6/400; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/197 (No: 4827).

24 Muhaddislerin Vâkîdî'nin hadisçiliğine bakışına dair geniş bilgi için bk. Rıdvan Yarba, "Cerh ve Ta'dîl Âlimlerine Göre Vâkîdî (ö. 207/823)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014), 143-167.

men Hâkim, rivayeti "sahîh isnadlı" olarak nitelemiştir. Ancak *el-Müstedrek* üzerine *Telhîs*'i yazan Zehebî, Âsım'ın zayıf kabul edildiğini söyleyerek Hâkim'le aynı fikirde olmadığını ortaya koymuştur.²⁵ Bu bilgilerden hareketle en azından Hâkim'in tarîkinin i'tibâr amaçlı alınabileceğini söylemek mümkündür.

1.3. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Kulağına Ezan Okunması

Beşi Ebû Râfi'den biri İbn Ömer'den olmak üzere toplam altı tarîkte, hem Hz. Hasan hem de Hz. Hüseyin'in kulağına ezan okunduğu haber verilmiştir. Barındırdıkları lafız farklılıkları nedeniyle onları aşağıdaki gibi tasnif etmek mümkündür:

(a) Rûyânî'nin (öl. 307/919-20) "Süfyân ← İshâk b. Mansûr ← Ebû Dâvûd el-Haferî ← Şerîk ← Âsım b. Ubeydillâh ← Ali b. Hüseyin ← Ebû Râfi'" senediyle gelen tarîki şöyledir:

أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن في أذن الحسن والحسين حين ولدا وتصدق بوزن شعرهما فضة

*Nebi (s.a.v.), doğdukları vakit [Hz.] Hasan ve [Hz.] Hüseyin'in kulaklarına ezan okudu ve saçlarının ağırlığına güümüştü tasadduk etti.*²⁶

(b) Taberânî'nin (öl. 360/971) "Hammâd b. Şuayb ← Âsım b. Ubeydillâh ← Ali b. Hüseyin ← Ebû Râfi'" ortak senediyle tahrîc ettiği tarîklerden biri şu şekildedir:

أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن في أذن الحسن والحسين رضي الله عنهما حين ولدا وأمر به

*Nebi (s.a.v.), doğdukları vakit [Hz.] Hasan ve [Hz.] Hüseyin'in kulaklarına ezan okudu ve [öyle] yapılmasını emretti.*²⁷

(c) Temmâm er-Râzî'nin (öl. 414/1023) "Ebû Ali Ahmed b. Abdillâh b. Ömer ← Ebû Şuayb el-Harrânî ← Ubeydullâh b. Amr el-Emevî ← Kâsım b. Hafs el-Ömerî ← Abdullâh b. Dînâr ← İbn Ömer" senediyle tahrîc ettiği tarîk de şöyledir:

أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن في أذن الحسن والحسين رضي الله عنهما حين ولدا

*Nebi (s.a.v.), doğdukları vakit [Hz.] Hasan ve [Hz.] Hüseyin'in (r. anhumâ) kulaklarına ezan okudu.*²⁸

(d) Ebû Nuaym'ın (öl. 430/1038) "Taberânî ← Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî ← [Avn b. Sellâm + Cübâre b. Muğallis] ← Hammâd b. Şuayb

25 Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/197 (No: 4827).

26 Rûyânî, *Müsnedü'r-Rûyânî*, 1/469 (No: 708).

27 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/313 (No: 926), 3/31 (No: 2579).

28 Ebü'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed Temmâm er-Râzî, *el-Fevâ'id*, thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1992), 1/147 (No: 333).

← Âsım b. Ubeydillâh ← Ali b. Hüseyin ← Ebû Râfi“ senediyle yer verdiği tarîk ise şu şekildedir:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَذَّنَ فِي أَذْنِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ حِينَ وُلِدَا

*Nebi (s.a.v.), doğdukları vakit [Hz.] Hasan ve [Hz.] Hüseyin'in kulaklarına ezan okudu.*²⁹

Rivayeti farklı sahâbîlerden nakleden Temmâm ve Ebû Nuaym'ın metinleri neredeyse aynı olup yalnızca Hz. *Hasan ve Hüseyin'in kulağına ezan okunduğunu* haber vermekteyken, rivayeti Ebû Râfi“ den tahrîc eden Rûyânî “saçlarının ağırlığınca gümüşi tasadduk etti”, Taberânî ise “[öyle] yapılmasını emretti” ibaresine yer vermiştir. Görüldüğü gibi manaya etki edecek türden lafız farklılıkları bulunmaktadır.

1.3.1. Rivayetin Sened Tahlili

Rûyânî tarîkinde Âsım'ın yanı sıra Vekî^c b. Cerrâh'ın oğlu Süfyân da bulunmaktadır. Hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum diyen Ahmed b. Hanbel³⁰ ve onu sikalar arasında zikreden İbn Şâhîn (öl. 385/996)³¹ dışındaki birçok âlim, onun için cerh edici ifadeler kullanmıştır. Buhârî³² ve İbnü'l-Cârûd³³, onun telkîne uğradığını ve bu nedenle hakkında olumsuz konuşulduğunu belirtmiştir. Nesâî onu, *leyse bi-şey*³⁴; Ebû'l-Arab (öl. 333/945)³⁵ ve Zehebî (öl. 748/1348)³⁶ ise *zayıf* olarak nitelemiştir. İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), babası Ebû Hâtim ve Ebû Zür' a'nın ondan hadis yazdıklarını ancak daha sonra hadislerini terk ettiklerini; Ebû Zür' a'nın onu uğraşmaya değer bulmadığını, *leyyin* olarak nitelediğini ve yalancılıkla itham edildiğine işaret ettiğini nakletmiştir.³⁷ İbn Hibbân, faziletli ve sadûk biri olduğunu söylediği Süfyân'ın verrâkının telkinine maruz kaldığını, uyarıldığı halde bunda ısrar ettiği için de terk edilmeyi hak ettiğini söylemiştir.³⁸ Benzer bir değerlendirmenin İbn Adî tarafından da yapıldığı

29 Ahmed b. Abdillâh Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998), 2/665 (No: 1770).

30 Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzibi'l-Kemâl fi esmâ'i-ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed - Üsâme b. İbrâhîm (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 2001), 5/420.

31 Ebû Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şâhîn, *Târîhu esmâ'i's-sikât*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984), 106.

32 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, thk. Muhammed İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 2/355.

33 Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzibi'l-Kemâl*, 5/420.

34 Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 132.

35 Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzibi'l-Kemâl*, 5/420.

36 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Muğni fi'd-du'afâ*, thk. Nûreddîn İtr (Halep: Dâru'l-Me'ârif, 1971), 1/270.

37 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/231, 432.

38 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/359.

görülmektedir.³⁹ Rûyânî'nin diğer bir râvisi Şerîk b. Abdillâh, hadis münek-
kitlerince *sika*, *me'mûn* ve *sadûk* gibi ta'dîl lafızlarıyla nitelenmiş olmakla
birlikte bazı âlimlerce hıfzının zayıf, galatının fazla olduğu ve ömrünün
sonlarında ihtilâta uğradığı söylenmiştir.⁴⁰

Rivayetin Taberânî ve Ebû Nuaym'a ait tariflerinde, Âsım'ın yanı sıra
Hammâd b. Şuayb yer almaktadır. İbn Maîn Hammâd için *zayıf*⁴¹, *leyse bi-
şey*⁴² ve *hadisi yazılmaz*⁴³ demiştir. Buhârî (öl. 256/870), onu *fihî nazar* (tar-
tışmalı)⁴⁴ ve *münkeru'l-hadîs*⁴⁵; Cûzcânî, *vâhi'l-hadîs*⁴⁶; Ebû Zür'ca⁴⁷, Nesâî⁴⁸ ve
Sâcî (öl. 307/920)⁴⁹, *zaîfü'l-hadîs/zayıf*; Ebû Hâtim ise *leyse bi'l-kavî*⁵⁰ olarak ni-
telemiştir. Ebû Dâvûd, *zayıf* olarak nitelediği Hammâd'ın hadislerinin terk
edildiğini de belirtmiştir.⁵¹ İbn Hibbân ise haberleri kalb edip doğru olmayan
şekilde naklettiğini kaydetmiştir.⁵² İbn Adî (öl. 365/976), hadislerinin çoğu-
nun mütâbaat edilmeyecek türden olduğunu ve zayıf olmakla birlikte hadisi-
nin yazılabileceğini söylemiştir.⁵³ Hammâd hakkında kullanılan *leyse bi-şey*,
fihî nazar, *münkeru'l-hadîs*, *vâhi'l-hadîs*, *leyse bi'l-kavî* gibi cerh lafızları, rivayeti
hiçbir suretle alınamayacak râviler için kullanılmaktadır.⁵⁴

Temâm'ın İbn Ömer'e dayandırdığı tarif ise biri cerh edilmiş, ikisi de
mechûl sayılabilecek üç râvi barındırmaktadır. Buhârî'nin hakkında âlimle-
rin *sükût ettiğini* (*seketü 'anh*) *söylediği*⁵⁵ Kâsım b. Abdillâh'ı İbn Maîn, *leyse*

39 Ebû Ahmed Abdullâh İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd -
Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/479, 482.

40 Şerîk b. Abdillâh hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Mehmet Ali Sönmez, "Şerîk b. Ab-
dullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

41 Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Maîn, *Yahyâ b. Ma'in ve kitâbühu et-Târîh*, thk. Ahmed Muham-
med Nürseyf (Mekke: İhyâ'ü't-Türâsü'l-İslâmî, 1979), 3/333.

42 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/251; İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 3/15; Ebû'l-Ferec Ab-
durrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî
(Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/233.

43 İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 3/15; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî,
Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl, thk. Muhammed Rıdvân Arkasûsî vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâ-
leti'l-Âlemiyye, 2009), 1/547.

44 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Hâşim en-Nedvî vd.
(Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/25.

45 Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gud-
de (Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 2002), 3/270.

46 Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 73.

47 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/142.

48 Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 83.

49 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 3/270.

50 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/142.

51 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 3/270.

52 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/251.

53 İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 3/18.

54 Bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (fihî nazar) 81-2, (lâ yükteb hadîsüh) 160, 161, (leyse
bi'l-kavî) 163-4, (leyse bi-şey) 164, (münkeru'l-hadîs) 212-3, (vâhi'l-hadîs) 327.

55 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/164, 173.

*bi-şey*⁵⁶, *zayıf*⁵⁷ ve *kezzâb*⁵⁸; İbnü'l-Medînî (öl. 234/849), *leyse bi-şey*⁵⁹, İclî⁶⁰, Ya'kûb b. Şeybe (öl. 262/875)⁶¹, Ebû Hâtîm⁶², Nesâî⁶³ ve Ebû'l-Feth el-Ezdî (öl. 374/984)⁶⁴, *metrûkü'l-hadîs*; Cûzcânî, *ciddi manada münkeru'l-hadîs*⁶⁵; Ebû Zür'a, *zayıf, lâ yüsâvî şey*⁶⁶, *metrûkü'l-hadîs*, *münkeru'l-hadîs*⁶⁶ ve Dârekutnî (öl. 385/995), *zayıf, metrûk*⁶⁷ ve *kesîru'l-hata*⁶⁸ olarak nitelemiştir. Ahmed b. Hanbel'in *leyse bi-şey*⁶⁹ olarak nitelediği Kâsım'ın yalan söylediğini de belirtmiştir.⁷⁰ Ebû Dâvûd da onun bir hadisini dahi yazmadığını söylemiştir.⁷¹ İbn Hibbân, onu *redî'ü'l-hıfz, kesîru'l-vehim*, uydurmaya benzeyecek derecede isnadlarda kalb eden biri olarak tanıtmıştır.⁷² İbn Adî, rivayetlerinin genelinen mütâbaat edilmeyecek türden olduğunu belirtmiştir.⁷³ Kâsım b. Abdillâh hakkında kullanılan *kezzâb, leyse bi-şey/lâ yüsâvî şey*⁶⁶, *metrûkü'l-hadîs, münkeru'l-hadîs/cidden* ve *seketü 'anh* gibi cerh lafızları, rivayeti hiçbir suretle alınmayacak râviler için kullanılmaktadır.⁷⁴ Senedde hakkında yalnızca Ebû Hâtîm ve İbn Hibbân'ın sınırlı miktarda bilgi verdiği Ubeydullâh b. Amr el-Âmidî⁷⁵ ve hakkında neredeyse bilgi bulunmayan Ahmed b. Abdillâh yer almaktadır ki kanaatimizce bu durum onların mechûl olduklarına yorulmalıdır.

Bu durumda Taberânî ve Ebû Nuaym tarîkleri Âsım ve Hammâd, Rûyânî'nin tarîki Âsım ve Süfyân b. Vekî' ve Temmâm'ın İbn Ömer'den gelen tarîki de kimi âlimlerce kezzâb olarak da nitelenen bir râvinin yanı sıra iki mechûl râvi nedeniyle sened bakımından şiddetli zayıflık içermiş olmak-

56 İbn Maîn, *et-Târîh*, 3/160, 171, 190.

57 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/112; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/378.

58 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/212; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 3/14; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/370.

59 Ahmed b. Abdillâh Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbü'd-Du'afâ'*, thk. Fârûk Hammâde (Byy.: Dâru's-Sekâfe-ed-Dâru'l-Beydâ, 1984), 131; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye, 1327), 8/321.

60 İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/210.

61 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/321.

62 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/112.

63 Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 201.

64 İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 3/14; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/321.

65 İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 7/150; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/378.

66 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/112.

67 Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Suâlatü's-Sülemî li'd-Dârekutnî*, thk. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyyid - Hâlid b. Abdîrrahmân el-Cerîsî vd. (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1427), 258.

68 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/321.

69 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2/478.

70 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/186.

71 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/378; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/321.

72 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/212.

73 İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 7/151.

74 Bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (kezzâb) 150, (leyse bi-şey') 164, (metrûkü'l-hadîs) 181, (münkeru'l-hadîs/cidden) 212-3 ve (seketü 'anh) 273.

75 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/329, 331; Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdürreşid (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Me'ârif, 1983), 8/405.

tadır. Bundan hareketle *hem Hz. Hasan'ın hem de Hz. Hüseyin'in kulağına ezan okunduğunu* haber veren rivayetin, sened bakımından ihticâca ve i'tibâra el-verişi olmadığını söylemek mümkündür.

1.4. Hz. Hasan'ın Sağ Kulağına Ezanın, Sol Kulağına Kâmetin Okunması

İbn Abbâs'tan gelen bir târikte, *Hz. Hasan'ın sağ kulağına ezan, sol kulağına da kâmetin okunduğu* geçmektedir. Beyhakî'nin (öl. 458/1066) "Ali b. Ahmed b. Abdân ← Ahmed b. Ubeyd es-Saffâr ← Muhammed b. Yûnus ← Hasan b. Amr b. Seyf es-Sedûsî ← Kâsım b. Mutayyib ← Mansûr b. Safiyye ← Ebû Ma'bed ← İbn Abbâs" senediyle yer verdiği rivayet şu şekildedir:

أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن في أذن الحسن بن علي يوم ولد فأذن في أذنه اليمنى وأقام في أذنه اليسرى
Nebi (s.a.v.), doğduğu gün [Hz.] Hasan b. Ali'nin kulağına ezan okudu; sağ kulağına ezanı, sol kulağına da kâmeti okudu.⁷⁶

Beyhakî, bu ve bir sonraki rivayet (1.5.) için "Bu iki senedde zayıflık vardır" değerlendirmesini yapmıştır.⁷⁷

1.4.1. Rivayetin Sened Tahlili

İbn Abbâs'tan nakledilen bu târikin üç râvisi hakkında olumsuz değerlendirme yapılmıştır. Bunlardan Kâsım b. Mutayyib'e dair fazla malumat bulunmayıp neredeyse zikredildiği her yerde İbn Hibbân'ın verdiği bilgiye atıf yapılmıştır. Ona göre Kâsım, rivayetleri az olmasına rağmen çokça hata etmekte ve bu durum onun terk edilmesini gerektirmektedir.⁷⁸ Dârekutnî ise zikrettiği bir rivayet sırasında onu Kûfeli *sika* bir râvi olarak takdim etmiştir.⁷⁹

Hasan b. Amr'a gelince, İbnü'l-Medîni⁸⁰ ve Buhârî⁸¹ onu *kezzâb* saymış; Ebû Hâtim⁸² ve Hâkim el-Kebîr⁸³ (öl. 378/988) ise *metrûkî'l-hadîs* olarak nitelmiştir. Öte yandan İbn Adî, İbn Maîn'in ondan razı olduğunu, garîb rivayetleri olmakla birlikte rivayetlerinin genelinin hasen derecesinde olduğunu ve onda bir beisin olmadığını umduğunu belirtmiştir.⁸⁴ İbn Hibbân, onu *es-Sikât*'ında zikretmiş ancak garîb rivayetlerinin olduğunu (yuğribü) söyle-

76 Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 11/106-7 (No: 8255).

77 Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 11/104-7.

78 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/213.

79 İbnü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-İlelî'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûz-urrahmân Zeynüllâh es-Selefi (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 5/143.

80 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/26; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 2/208; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/470; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*, 1/166; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/311.

81 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 2/299.

82 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/26.

83 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/288.

84 İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 3/178.

miştir.⁸⁵ Hasan b. Amr hakkında kullanılan *kezzâb* ve *metrûkû'l-hadîs* gibi cerh lafızları, rivayeti hiçbir suretle alnamayacak râviler için kullanılmaktadır.⁸⁶

Muhammed b. Yûnus b. Mûsâ el-Küdeymî'ye gelince, Ebû Hâtim onu, *leyse bi-sadûk*⁸⁷ ve Ebü'l-Feth el-Ezdî *metrûkû'l-hadîs*⁸⁸ olarak nitelemiştir. Onun hadis uydurmak ve çalmakla (*serikatü'l-hadîs*⁸⁹) itham edildiği de anlaşılmaktadır. Örneğin İbn Hibbân, sika râviler adına çokça hadis uyduran biri olduğunu ve belki binden fazla hadis uydurduğunu⁹⁰; İbn Adî, hadis uydurmakla ve çalmakla itham edildiğini belirtmiştir.⁹¹ Dârekutnî de metrûk saydığı⁹² Muhammed'in hadis uydurmakla suçlandığını ifade etmiştir.⁹³ Zehebî'nin onu *hâlik* (هالك) ⁹⁴olarak nitelemesi de bununla ilişkili olsa gerektir. Muhammed b. Yûnus hakkında kullanılan *hâlik* ve *metrûkû'l-hadîs* gibi cerh lafızları, rivayeti hiçbir suretle alnamayacak râviler için kullanılmaktadır.⁹⁵

Bu durumda hadis uydurmakla suçlanan iki râviyi barındırması nedeniyle Hz. Hasan'ın sağ kulağına ezan, sol kulağına da kâmetin okunduğunu haber veren rivayetin, sened bakımından uydurma olduğunu dolayısıyla ihticâca ve i'tibâra elverişli olmadığını söylemek mümkündür.

1.5. Sağ Kulağa Ezan ve Sol Kulağa Kâmet Okunması

Bu rivayet grubu, “Yahyâ b. Alâ ← Mervân b. Sâlim ← Talha b. Ubeydillâh ← Hz. Hüseyin ← Rasûlullah (s.a.v.)” ortak senedine sahip dört tarikle nakledilmiştir. Kulağına ezan okunan herhangi bir şahıstan bahsedilmemiş olması yönüyle diğer rivayetlerden ayrılmaktadır. Manaya etki edecek şekilde lafız farklılıkları olan bu dört tariki ayrı ayrı zikretmek faydalı olacaktır.

(a) Ebû Ya'îlâ el-Mevsilî (öl. 307/919) ve neredeyse aynı lafızlarla ondan rivayette bulunan İbnü's-Sünnî'nin (öl. 364/975) “Cübâre b. Muğallis ← Yahyâ b. Alâ ← Mervân b. Sâlim ← Talha b. Ubeydillâh ← Hz. Hüseyin” ortak senediyle naklettiği iki tarike göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

85 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/171.

86 Bk. Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, (kezzâb) 150 ve (metrûkû'l-hadîs) 181.

87 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/85.

88 İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 3/109; Moğultay b. Kılıç, *İkmâli Tehzîbi'l-Kemâl*, 10/401.

89 Bir kimsenin, bir hocadan duymamış/muteber bir yolla almamış olduğu bir hadisi ondan duymuş/muteber bir yolla almış olduğunu iddia etmesi veya bir hocadan geldiği bilinen bir hadisi bu hocanın tabakasındaki diğer bir hocaya nisbet etmesidir. Bk. Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, 276.

90 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/313.

91 İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 7/553.

92 Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1984), 351.

93 Sülemî, *Suâlatü's-Sülemî li'd-Dârekutnî*, 111.

94 Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*, 2/646.

95 Bk. Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, (hâlik) 109 ve (metrûkû'l-hadîs) 181.

من ولد له فأذن في أذنه اليمنى وأقام في أذنه اليسرى لم تضره [بضره]⁹⁶ أم الصبيان

Her kimin bir çocuğu doğar da sağ kulağına ezanı, sol kulağına da kâmeti okursa o çocuğa Ümmü's-sıbyân⁹⁷ zarar ver(e)mez.⁹⁸

(b) İbn Bişrân'ın (öl. 430/1039) "Ebû Hafs Ömer b. Muhammed ← Ali b. Abdilazîz ← Amr b. Avf ← Yahyâ b. Alâ ← Mervân b. Sâlim ← Talha b. Ubeydillâh ← Hz. Hüseyin" senediyle zikrettiği tarîke göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

من ولد له مولود فأذن في أذنه اليمنى وأقام في أذنه اليسرى نفعت عند لقي الحساب

Her kimin bir çocuğu doğar da sağ kulağına ezanı, sol kulağına da kâmeti okursa hesap sırasında [çocuğa] fayda sağlar.⁹⁹

(c) Beyhakî'nin "Ebû Muhammed b. Fâris ← Ebû Hafs Ömer b. Muhammed ← Ali b. Abdilazîz ← Amr b. Avf ← Yahyâ b. Alâ ← Mervân b. Sâlim ← Talha b. Ubeydillâh ← Hz. Hüseyin ← Rasûlullah (s.a.v.)" senediyle tahrîc ettiği tarîke göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

من ولد له مولود فأذن في أذنه اليمنى وأقام في أذنه اليسرى رفعت عنه أم الصبيان

Her kimin bir çocuğu doğar da sağ kulağına ezanı, sol kulağına da kâmeti okursa o çocuktan Ümmü's-sıbyân uzaklaştırılır.¹⁰⁰

96 İki metin arasındaki tek fark, "ضُرُ" fiilinin başındaki "te" ve "yâ" muzâraat harfleridir.

97 Rivayette geçen bu tabirin farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Bu anlamda Ümmü's-sıbyân kavramına (a) "çocuklara arız olan yel", (b) "Araplara göre sihirbaz cin anlamındaki gulyabani", (c) "çocuklarda veya diğerlerinde görülen sara/epilepsi hastalığı", (d) "küçükken çocuklarda görülen bir hastalık", (e) "cinlerin teması/çarpması", (f) "dili etkili olan cin" ve (g) "çocuklarla uğraşan cinler" gibi anlamlar verilmiştir. Bk. (a) Ahmed b. Muhammed Ebû Ubeyd el-Herevî, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Mekke - Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999), 1/109; (b) Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî - Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1996), 4/123; (c) Muhammed A'lâ b. Ali el-Fârûkî et-Tehânevî, *Mevsû'atü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/267; (d) Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Komisyon (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004), 9/533; (e) Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Hererî, *Mürşidü zevî'l-hicâ ve'l-hâce ilâ Süneni İbn Mâce ve'l-kaulu'l-müktefâ 'alâ süneni'l-Mustafâ* (Beyrut - Cidde: Dâru'l-Minhâc - Dâru Tavkî'n-Necât, 2018), 18/430-1; (f) Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Yâsir Kemâl - Ahmed Süleyman vd. (Feyyum: Dâru'l-Felâh, 2016), 19/360-1; (g) Ebû't-Tayyib Muhammed el-Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 14/7.

98 Ahmed b. Ali Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs - Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1992), 12/150 (No: 307); Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbnü's-Sünnî, *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle sülükü'n-Nebî me'a Rabbihî 'azze ve celle ve mu'âşeretihû me'a'l-'ibâd*, thk. Kevser el-Bernî (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998), 378.

99 Ebû'l-Kâsım Abdülmelik b. Muhammed İbn Bişrân, *el-Emâlî*, thk. Ebû Abdîrrahmân Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999), 1/211 (No: 488).

100 Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, 11/106 (No: 8254).

1.5.1. Rivayetin Sened Tahlili

Rivayetin ortak senedinde yer alan bazı râviler cerh edilmiştir. Bunlardan Mervân b. Sâlim'i Ahmed b. Hanbel, *leyse bi-sika*¹⁰¹; Buhârî¹⁰², Müslim (öl. 261/875)¹⁰³ ve Ebû Nuaym¹⁰⁴, *münkeru'l-hadîs*; Nesâî, *metrûkü'l-hadîs*¹⁰⁵ ve *leyse bi-sika*¹⁰⁶; Dârekutnî, *metrûkü'l-hadîs*¹⁰⁷ ve Hâkim el-Kebîr de *hadisleri leyse bi'l-kâimdir*¹⁰⁸ şeklinde nitelemiştir. Ebû Hâtim, onun ciddi manada *münkeru'l-hadîs*, *zâifü'l-hadîs*, doğru dürüst hadisi olmayan biri olarak takdim etmiş ancak hadislerinin terk edilmeyip yazılabileceğini de ifade etmiştir.¹⁰⁹ Ukaylî (öl. 322/934), hadislerinin münker olduğunu ve onlara mütâbaat edilmediğini¹¹⁰; İbn Hibbân, meşhur âlimlerden münker rivayetler nakleden ve kendilerine ait olmayan rivayetleri sikalardan aktaran biri olduğunu ve bu nedenle rivayetleriyle ihticâc edilmeyeceğini¹¹¹ ve İbn Adî de hadislerinin genelinin, sika râvilerin mütâbaat etmediği türden olduğunu söylemiştir.¹¹² Öte yandan Sâcî¹¹³ ve Ebû Arûbe'nin (öl. 318/931)¹¹⁴ onun hadis uydurduğunu söyledikleri kaydedilmiştir. Mervân b. Sâlim hakkında kullanılan *leyse bi-sika*, *metrûkü'l-hadîs* ve *münkeru'l-hadîs/cidden* gibi cerh lafızları, rivayeti hiçbir suretle alınamayacak râviler için kullanılmaktadır.¹¹⁵

Mervân'ın talebesi Yahyâ b. Alâ'ya gelince, Vekî'in (öl. 197/812) onun hakkında olumsuz konuştuğu¹¹⁶, ona çokça yüklendiği¹¹⁷ ve onu yalancı saydığı¹¹⁸ nakledilmiştir. İbn Maîn onu, *leyse bi-sika*¹¹⁹; Ahmed b. Hanbel, *kezzâb*¹²⁰;

101 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/210.

102 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/373; Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, 2/149; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *ed-Du'afâ'ü's-sağîr (ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn li'n-Nesâî ile birlikte)*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 113.

103 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Künâ ve'l-esâmî*, thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1984), 1/493.

104 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *ed-Du'afâ'*, 146.

105 Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 225.

106 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/393.

107 Dârekutnî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 372.

108 Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed el-Hâkim el-Kebîr, *el-Esâmî ve'l-künâ*, thk. Yûsuf b. Muhammed ed-Duhayl (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1994), 5/245.

109 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/275.

110 Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 4/204.

111 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3/13.

112 İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 8/121.

113 Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 11/133.

114 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/394; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 4/313.

115 Bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (leyse bi-sika) 164, (metrûkü'l-hadîs) 181, (münkeru'l-hadîs/cidden) 212-3.

116 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 8/297; Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, 2/131; Buhârî, *ed-Du'afâ'ü's-sağîr*, 125; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/180; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/487.

117 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3/115-6; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 3/200.

118 Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, 4/437; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/487.

119 İbn Maîn, *et-Târîh*, 4/369.

120 Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Hasen İbnü'l-Mibred, *Bahru'd-dem fi men tekelleme fihi el-İmâm Ahmed bi-medh ev zem*, thk. Ravhiye Abdurrahmân es-Süveyfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye

Fellâs (öl. 249/864)¹²¹, Buhârî¹²², Nesâî¹²³, Dûlâbî (öl. 310/923)¹²⁴ ve Ebü'l-Feth el-Ezdî¹²⁵, *metrûkî'l-hadîs*; Cûzcânî, *gayr-ı muknî* (tatminkâr değil)¹²⁶; Ebû Zûr'a, hadisinde zayıflık bulunan biri¹²⁷; Ebû Dâvûd, *zayıf*¹²⁸; Ebû Hâtim, *leyse bi'l-kavî*¹²⁹; Salih Cezere (öl. 293/906) ve Sâcî¹³⁰, *münkeru'l-hadîs* ve Dârekutnî, *metrûk/zayıf*¹³¹ olarak nitelemiştir. Aynı şekilde İbnü'l-Cârûd, Ebü'l-Arab ve İbn Şâhîn'in de onu zayıflar cümlesinden saydıkları kaydedilmiştir.¹³² İbn Hibbân, onu sikalardan maklûb rivayetler nakletmekte teferrüd eden dolayısıyla kendisiyle ihticâcın caiz olmadığı biri olarak takdim etmiştir.¹³³ İbn Adî de rivayetlerinin tamamının mahfuz olmadığını ve onlardaki zayıflığın aşikâr olduğunu belirtmiştir.¹³⁴ Yahyâ b. Alâ hakkında kullanılan *kezzâb*, *leyse bi-sika*, *metrûkî'l-hadîs* ve *münkeru'l-hadîs* gibi cerh lafızları, rivayeti hiçbir suretle alnamayacak râviler için kullanılmaktadır.¹³⁵

Bu durumda ortak seneddeki iki râvinin yalancılıkla da itham edilmesi ve Talha b. Ubeydillâh el-Ukaylî hakkında onu meçhûl'l-hâl olmaktan kurtarmayacak derece az malumatın¹³⁶ bulunmuş olmaktadır. Bu nedenle *sağ kulağa ezan ve sol kulağa kâmet okunmasını* haber veren rivayete ait tarîklerin sıhhat şartlarını taşımadıklarını hatta uydurma olduklarını dolayısıyla ihticâca ve i'tibâra elverişli olmadıkları söylemek mümkündür.

2. Takviye ve Amel Edilebilirlik Açısından Rivayetlerin Durumu

Buraya kadar aktarılan bilgilerden konuya ilişkin 33 tarîkin sened bakımından zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte uydurma sayılabilecek derecede şiddetli zayıflık içeren Hz. Hüseyin, İbn Abbâs, İbn Ömer rivayetleri ile Ebû Râfi'in üçüncü rivayetine nispetle Ebû Râfi'in ilk iki rivayeti daha az zayıflık içermektedir. Bu nedenle daha az zayıflık içeren Ebû Râfi'in

ye, 1992), 173-174.

121 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/180; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 3/200; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/486.

122 İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 9/23.

123 Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 249.

124 Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed ed-Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 2/779.

125 İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 3/200; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlî Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/352.

126 Cûzcânî, *Ahvâlî'r-ricâl*, 201.

127 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/180.

128 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/487.

129 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/180.

130 Moğultay b. Kılıç, *İkmâlî Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/352.

131 Dârekutnî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 394.

132 Moğultay b. Kılıç, *İkmâlî Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/352.

133 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3/116.

134 İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 9/28.

135 Bk. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, (kezzâb) 150, (leyse bi-sika) 164, (metrûkî'l-hadîs) 181, (münkeru'l-hadîs) 212-3.

136 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/426.

ilk iki rivayetini ama özellikle ilk sıradaki rivayetini “takviye” ve “amel” edilebilirlik açısından ele almakta fayda görmekteyiz.

2.1. Takviye Açısından Rivayetlerin Durumu

Tarihi süreç içerisinde hadislerdeki zayıflığın aynı derecede olmayabileceği, zayıflığa hükmetmenin icthâdî olduğu ve zayıf hadislerin sıhhat şartlarını taşıyan başka tarîklerinin olabileceği¹³⁷ hesaba katılarak zayıf hadislerden istifadenin yolları aranmıştır. Bu amaçla tüm tetkiklere rağmen zayıflıktan kurtulamayan ancak şiddetli zayıflığı bulunmadığı için de terk edilemeyen hadislerin¹³⁸ takviye edilebilirliği araştırılmıştır.

Genel kabul gören anlayışa göre zayıf bir hadis, âdınının/destekleyicisinin bulunması halinde *hasen li-gayrihî* mertebesine yükselebilmektedir. Bu anlamda iki şartın ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Birincisi, söz konusu hadisin yalancılıkla itham edilen râvisinin bulunması veya şâz kalması gibi nedenlerle değil de râvisinin zabtındaki kusur veya irsâl gibi za‘f-ı yesîr sayılan bir nedenden dolayı zayıf sayılmış olmasıdır.¹³⁹ İkincisi de İbn Hacer’in (öl. 852/1448) vurguladığı şarttır ki o da takviye edici tarîklerin, takviye edilmesi istenen hadisle aynı veya daha üstün seviyede olmasıdır.¹⁴⁰

Ebû Râfi‘in Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin‘le ilgili ilk iki rivayetinin takviye edilebilirlik durumunu dolayısıyla sened bakımından zayıflık şiddetini ortaya koyma noktasında tüm tarîklerde yer alan Âsım b. Ubeydillâh kilit isim olmaktadır. Bu anlamda ona ilişkin birtakım değerlendirmelere bakıldığında zayıf sayılmasının temelinde onun zabt sorunu yaşamasının yattığı söylenebilir. Zira onun için kullanılan *seyyîü‘l-hıfz*, *kesîru‘l-vehim*, *fâhişu‘l-hatâ‘* ve *“muztaribü‘l-hadîs”* lafızları, zabtla ilgili cerh lafızları olduklarına daha önce işaret edilmişti. Zabıt sorununun şiddetli zayıflık sayılmadığı¹⁴¹ dikkate alındığında, Ebû Râfi‘in ilk iki rivayetinin *hasen li-gayrihî* seviyesine yükselmeye elverişli olduğu söylenebilir.

Tam da bu noktada İbn Hacer’in vurguladığı *takviye edicinin, takviye edilmesi istenenle aynı ve onda daha üstün seviyede olması* hususuna işaret edilme-lidir. Zira bu hususun, Ebû Râfi‘in ilk rivayetine dair iki farklı değerlendirmenin yapılmasına dolaylı da olsa etki ettiği gözlemlenmektedir. Örneğin takviye edicinin şiddetli zayıflık içermesini dikkate almadığı anlaşılan Mü-

137 Bu hususla ilgili daha geniş bilgi için bk. Selahattin Polat, “Zayıf Hadislerle Amel”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 90-95.

138 Polat, “Zayıf Hadislerle Amel”, 95.

139 Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü‘l-hadîs*, thk. Nüreddin İtr (Dimaşk: Dâru‘l-Fikr, 1986), 34. Ayrıca bk. Mahmut Demir - Mehmet Emin Özafşar, “Zayıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 44/159.

140 Ebü‘l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü‘n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti‘l-fiker fî mustalahi ehli‘l-eser*, thk. Abdullâh b. Dayfillâh er-Rahîlî (Riyad: Matba‘atü Sefir, 2001), 234.

141 Örneğin bk. İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü‘l-hadîs*, 34.

bârekfûrî (öl. 1353/1934), Âsım'dan dolayı zayıf sayılan Hz. Hasan'la ilgili Ebû Râfi' rivayetinin, Hz. Hüseyin rivayetiyle takviye edildiğini söylemiştir.¹⁴² Bazı müelliflerin de İbn Abbâs rivayetini, Hz. Hasan'la ilgili ilk Ebû Râfi' rivayeti için şâhid gösterdikleri ve Tirmizî'nin hükmünü buna bağladıkları görülmektedir.¹⁴³ Rivayet için verdiği "hasen-sahîh" hükmünü, bu şekilde kesin bir dille Hz. Hüseyin ve/veya İbn Abbâs rivayetlerine bağlamak doğru olmasa gerekir. Zira her şeyden önce Tirmizî'nin kullanıp da açıklamadığı bu tabir, farklı yorumlanan bir tabir olmuştur.¹⁴⁴ Öte yandan hasen hadisi, isnadında yalancılıkla itham edilmiş râvi bulunmayan, şâz olmayan ve birçok vecihten nakledilen hadis olarak tanımladığı¹⁴⁵ ve bir hadise ma'mûlün bih hükmünü sadece senede bağlı kalarak vermediği bilinmektedir.¹⁴⁶ Râvi ve rivayetleri zayıf saymanın nihayette ictihâdî bir eylem olduğu dikkate alındığında, Tirmizî'nin böyle bir yolla rivayeti "hasen-sahîh" olarak nitelemiş olması muhtemeldir. Ancak kendisinde bulunan ama bize ulaşmamış başka rivayetlere dayanarak bu hükme varmış da olabilir. Bu durumun, Hâkim'in verdiği "sahîhu'l-isnâd" hükmü için de geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim İbnü'l-Mülakkın, Tirmizî ve Hâkim'in sihhate dair hükümlerini bu yolla vermiş olabileceklerini söylemiştir.¹⁴⁷

Bazı müelliflerin de takviye edici rivayetin şiddetli zayıflığını dikkate aldıkları dolayısıyla Hz. Hüseyin ve İbn Abbâs rivayetlerinin şâhid olarak gösterilmesini doğru bulmadıkları anlaşılmaktadır. Örneğin Nâsîrüddin el-Elbânî (öl. 1420/1999), okuyucu için yanıltıcı olabilecek şekilde Hz. Hüseyin ve İbn Abbâs rivayetlerinin yalnızca senedlerindeki zayıflığa işaret edip şiddetine vurgu yapmayan Beyhakî ve İbn Kayyim'i (öl. 728/1328) tenkit etmiştir.¹⁴⁸ Kendisinin dahi onların bu hükmüne aldanarak İbn Abbâs rivayetini Ebû Râfi' için ilk rivayeti için şâhid saydığını ancak daha sonra bu kararından vazgeçtiğini belirtmiştir.¹⁴⁹ Sonuçta Elbânî, senedlerinde hadis uydurmakla suçlanan râviler bulunması nedeniyle Hz. Hüseyin ve İbn Abbâs rivayetle-

142 Ebû'l-Ulâ Muhammed b. Abdîrahmân el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 5/90.

143 el-Mübârek b. Esîrüddîn Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Beşîr Muhammed Uyûn (Dımaşk-Beyrut: Mektebetü'l-Hulvânî-Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1972), 1/383-4 (No: 176) (1 numaralı dipnot).

144 Cemal Ağırman, "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 82-83.

145 Tirmizî, "İlel", 5/758.

146 Ağırman, "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili", 77-78.

147 Ebû Hafs Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîci ehâdisi's-Şerhi'l-kebir*, thk. Mustafâ Ebû'l-Çayt vd. (Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004), 9/348.

148 Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyi'ii fi'l-ümmeh* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2004), 1/492-3, 13/271-3.

149 Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî, *İrvâu'l-ğalîl fi tahrîci ehâdisi Menâri's-sabil* (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979), 4/401. Krş. Nâsîrüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 1/493-4, 13/272-3.

rini uydurma kabul etmiş¹⁵⁰, Ebû Râfi‘in ilk rivayetini takviye için uygun olmadıkları hükmüne varmış ve rivayetin senedinin zayıf sayılması gerektiğini söylemiştir.¹⁵¹ Bazı muhakkikler de senedlerinde yalancılıkla da itham edilmiş râviler barındıran Hz. Hüseyin ve İbn Abbâs rivayetlerinin Ebû Râfi‘in ilgili rivayeti için şâhid olmaya pek de elverişli olmadığını vurgulamış ve Tirmizî'nin verdiği hükmü yadırgamışlardır.¹⁵²

Görüldüğü gibi Ebû Râfi‘nin Hz. Hasan‘la ilgili rivayeti, şâhid rivayetin şiddetli zayıflığını dikkate almayanlara göre *hasen li-gayrihî* seviyesine çıkabiliyorken, diğerlerine göre ise zayıf olarak kalması daha doğru olmaktadır. Sözü edilen şâhid rivayetlerin sıhhat durumu dikkate alındığında ikinci görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir.

Ebû Râfi‘in Hz. Hasan‘la ilgili ilk rivayetini takviye bağlamında İbn Ömer rivayetiyle Ebû Râfi‘in diğer rivayetlerinden hiç söz edilmemiş olması dikkat çekmektedir. Şiddetli zayıflık içeren İbn Ömer rivayetinden sarf-ı nazar ederek yalnızca Ebû Râfi‘in üç rivayetinin birbirlerini takviye edip edemeyeceği hususuna değinmek istiyoruz. Bu anlamda Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve hem Hz. Hasan hem de Hz. Hüseyin‘in kulağına ezan okunduğunu haber veren Ebû Râfi‘ rivayetleriyle ilgili iki ihtimalden söz edilebilir: Ya Hz. Peygamber (s.a.v.) bir yıl arayla doğan iki torununun kulağına ezan okumuş ve buna şahitlik eden Ebû Râfi‘, olayları hem ayrı ayrı hem de birlikte nakletmiştir. Ya da aslında Hz. Peygamber (s.a.v.) yalnızca bir veya iki torununun kulağına ezan okumuş ancak zabt sorunu yaşayan Âsım, bundan emin olamayıp olayı üç ayrı şekilde aktarmıştır. Her ne kadar birinci ihtimalin gerçekleştiğinin varsayılması halinde rivayetlerin birbirlerini en azından kulağa ezan okunması noktasında destekledikleri söylenebilecekse de Âsım‘ın zabtındaki kusur nedeniyle bundan emin olunamamaktadır. Bu nedenle -Elbânî‘nin de hükmettiği gibi- Ebû Râfi‘in Hz. Hasan‘la ilgili rivayetini sened bakımından zayıf olarak nitelemenin daha makul olduğu söylenebilir.

2.2. Zayıf Hadislerle Amel Edilebilirlik Açısından Rivayetlerin Durumu

Buraya kadar serdedilen bilgilerden hareketle Ebû Râfi‘in ilk iki rivayetinin sened bakımından zayıf sayılması gerektiğini söylemek daha makul gözükmemektedir. Bununla birlikte Ebû Râfi‘in ilk iki rivayeti, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi önemli muhaddislerin kitaplarında ve birçok fûrû-i fıkha eserinde yer bulabilmiş ve bir amele mesnet olarak sunulabil-

150 Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za‘ife ve'l-mevozû‘a*, 1/491-4, 13/272-3.

151 Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za‘ife ve'l-mevozû‘a*, 13/272.

152 el-Müsned‘in ilgili cildini (39) tahkik eden Şuayb el-Arnaût ve Âdil Mürşid‘in konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/297 (1 numaralı dipnot).

miştir. Bu da bir anlamda iki rivayete ama özellikle ilk rivayete zayıf hadisle amel açısından bakmayı iktiza etmektedir.

Tarihi süreç içerisinde zayıf hadislerle amel meselesinin tartışıldığı¹⁵³ ve onlarla *mutlak olarak amel edilmez, mutlak olarak amel edilir ve bazı şartlarla amel edilir*¹⁵⁴ şeklinde üç görüşün ortaya çıktığı bilinmektedir. Bazı şartlarda zayıf hadisle ameli caiz görenler, bunu ahkâm ve akâid konuları dışında kalan kısalar ve amellerin faziletleri gibi terğîb ve terhîb konularıyla sınırlı tutmuşlardır.¹⁵⁵ Bunun dışında ayrıca zayıf hadisin *şiddetli zayıflık içermemesi, İslâm'ın genel esaslarından birisine muvafık olması ve amel ederken zayıf hadisin sübutuna kesin bir şekilde inanılmaması* gibi bazı ilave şartlar zikretmişlerdir.¹⁵⁶

Öte yandan “ahkâm konularında zayıf hadislerle amel edilmez” şeklindeki kurala her zaman uyulmamış ve belli şartlar dahilinde ahkâm konularında da zayıf hadisle amel edilebilmiştir. Bu bağlamda ilgili zayıf hadisin başka zayıf hadislerle veya başka delillerle takviye edilmesi, zayıflığına rağmen ümmetin muhtevasıyla amel edegelmesi, onunla amel etmenin ihtiyata uygun olması ve konuya ilişkin başka delilin bulunmaması gibi durumları gözetilerek kendisiyle amel edildiği anlaşılmaktadır.¹⁵⁷

Netice itibariyle sened bakımından za‘f-ı yesîr içeren Ebû Râfi‘in ilk iki ama özellikle ilk rivayetinin, söz konusu uygulamaya delil olarak sunulduğu ve amelin bu yönde olduğu söylenmelidir. Kanaatimizce muteber hadis kaynaklarında ve -ileride görüleceği üzere- birçok fûrû-i fıkıh kitabında konuya ilişkin bu rivayetlere ve uygulamaya yer verilmesinin, bazı âlimlerin dikkat çektiği hususlarla ilişkili olduğunu düşünmekteyiz. Şöyle ki, İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567), zayıf bir hadisin hakikatte sahih olması durumunda gereğinin yapılmış olacağını, aksi durumda ise helal ve harama dair olmadığı için onunla amel etmekte bir sakınca olmayacağını belirtmiştir.¹⁵⁸ Leknevî (öl. 1304/1887) de zayıf bir hadisle amel etmenin müstehab, onunla ameli terk etmenin de mübah olması halinde ihtiyaten onunla amel etmenin iyi olacağını söylemiştir.¹⁵⁹ Öte yandan sağlayacağı düşünülen maslahatlar da uygulamanın ilk günden itibaren ümmetin kabulüne mazhar olmasına tesir etmiş olmalıdır. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) ve Şah Veliyyullah (öl. 1176/1762), birbirine yakın ifadelerle çocuğun kulağına ezan

153 Demir - Özafşar, “Zayıf”, 44/158.

154 Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-âşerati'l-kâmile*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1964), 50.

155 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 103. Geniş bilgi için bk. Demir - Özafşar, “Zayıf”, 44/158.

156 Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis*, thk. Ali Hüseyin Ali (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 1/351.

157 Geniş bilgi için bk. Polat, “Zayıf Hadislerle Amel”, 102-107.

158 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-mübîn bi-şerhi'l-Erba'in*, thk. Ahmed Câsim Muhammed vd. (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008), 109.

159 Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdile*, 57-58.

okumanın, işiteceği ilk sözün kelime-i tevhidi içeren ezanın olmasını ve ona rahatsızlık veren şeytanın ondan uzaklaşmasını sağlayacağını belirtmişlerdir.¹⁶⁰

3. Fıkhî Açıdan Rivayetlere Yaklaşım

Sünnetin, günümüze kadar gelen birçok dinî uygulamaya mesnet teşkil ettiği ifade edilmişti. Bu gerçek, amele yönelik ahkâm hadislerine ve fıkhî meselelere yer veren hadis ve fûrû-i fıkıh kitaplarında kendini rahatlıkla göstermektedir. Bu bağlamda öncelikle daha erken dönemde telif edilen sünen ve musannef türü hadis kaynaklarına bakmak daha doğru olacaktır. Zira sünenlerle musannef türü eserlerin ahkâma / amele dair rivayetleri derledikleri¹⁶¹ bilinmekte ve sünenlerin bir bakıma Ehl-i hadîsin fıkıh kitapları konumunda oldukları¹⁶² söylenmektedir. *el-Musannef*'inde Abdürrezzâk'ın ve *Sünen*'lerinde Ebû Dâvûd ile Tirmizî'nin, Ebû Râfi'in Hz. Hasan'la ilgili ilk rivayetine yer vermiş olmaları, eserlerinin bu işlevleri gereği olsa gerektir. Abdürrezzâk "akîka", Ebû Dâvûd "edeb" ve Tirmizî "edâhî" bölümünde yeni doğan çocukla ilgili olarak nelerin yapılacağına dair bâb başlıklarında rivayeti dercetmişlerdir. Böylece onu, söz konusu uygulamanın bir delili olarak sunmuşlardır. Kanaatimizce Tirmizî'nin edâhî bölümünde zikretmiş olduğu bu rivayetin akabinde yaptığı değerlendirme, onun akîkayla irtibatlı olduğunu belirtme amacına matuftur.¹⁶³ Yine Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin, Ebû Râfi'in ilk rivayetini eserlerine almış ve sıhhatiyle ilgili bir tenkit yapmamış olmalarının, rivayetin şiddetli zayıflık içermemesi ve ona göre amel edilmesiyle ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Zira kimi zayıf hadislerin hadis kaynaklarında zikredilme nedenlerinden biri, onlarla amel edilmiş olmasıdır.¹⁶⁴

Dört fıkhî mezhebin fûrû-i fıkıh kaynaklarına bakıldığında da farklı bağlamlarda olsa da uygulamaya ve ilişkili rivayetlere yer verildiği görülmektedir. Bunlardan Hanefî mezhebine ait erken dönem fûrû-i fıkıh eserlerinde konuya dair herhangi bir bilgiye rastlayamadığımızı ve konuyla ilgili ilk değerlendirmelerin yedinci asır gibi nispeten geç bir dönemde yapıldığını

160 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1971), 31; Ahmed b. Abdirrahîm Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetü'llahi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 2/224.

161 M. Yaşar Kandemir, "Sünen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/141; İbrahim Hatiboğlu, "Musannef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/325.

162 Mehmet Görmez, "Fıküh'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/548.

163 Tirmizî'nin değerlendirmesi şöyledir: "والعمل في العقيقة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه" وعن الحسن بشاة وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا الحديث Bk. Tirmizî, "Edâhî" 17 (No: 1514).

164 Ağırman, "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili", 63.

tespit edebildiğimizi belirtmek isteriz. Örneğin Burhâneddîn el-Buhârî (öl. 616/1219), ezanın sünneti bahsinde *hay 'aleteyn*¹⁶⁵ sırasında sağa ve sola dönülmesi gerektiğini ve yeni doğan çocuğun (mevlûd) kulağına okunan ezanda dahi *hay 'aleteyn*de sağa sola dönülmesi gerektiği şeklindeki görüşe yer vermiştir.¹⁶⁶ Aynî (öl. 855/1451)¹⁶⁷, İbn Nüceym (öl. 970/1563)¹⁶⁸, Şürûnbülâfî (öl. 1069/1658)¹⁶⁹, Şeyhîzâde (öl. 1078/1667)¹⁷⁰, Haskefî (öl. 1088/1677)¹⁷¹, Tahtâvî (öl. 1231/1816)¹⁷² ve Şelebî¹⁷³ gibi bazı Hanefî âlimlerin bazısı onun bu değerlendirmesine atıfta bulunmuş, bazısı da doğrudan benzer açıklamalar yapmışlardır. Remlî (öl. 1081/1671) ve ona atıfta bulunan İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) ise Şâfiîlerin kitaplarında geçtiği üzere, çeşitli durumlarda olduğu gibi yeni doğan çocuğun kulağına ezan okunmasını makul bulmuşlardır.¹⁷⁴ Netice itibariyle sözü edilen Hanefî âlimlerin, ezanın sünneti çerçevesinde söz konusu uygulamadan bahsettikleri ancak onun fikhî hükmü hakkında görüş belirtmedikleri ve hiçbir rivayete yer vermedikleri anlaşılmaktadır.

Öte yandan cumhura ait birçok fûrû-ı fikh eserinde, başta Ebû Râfi‘in ilk rivayeti olmak üzere konuya ilişkin diğer rivayetlere ve uygulamanın fikhî hükmüne yer verildiği görülmektedir. Örneğin Mâlikî âlimlere ait iki kaynakta Ebû Râfi‘ ve Hz. Hüseyin rivayetleri¹⁷⁵ ile İmâm Mâlikî'nin uygulamanın mekrûhluğuna dair görüşüne yer verilmiştir.¹⁷⁶ Yine Mâlikîlerden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), uygulamanın sünnete dönüştüğünü ve kendisi-

165 Ezanda zikri geçen "Hayye ale's-salâh/haydi namaza" ve "Hayye ale'l-felâh/ haydi kurtuluş" sözlerinin kısaltmasıdır.

166 Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/341.

167 Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/91.

168 Zeynüddîn b. İbrâhim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/449.

169 Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.), 1/55.

170 Abdurrahmân b. Muhammed Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Halîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/116.

171 Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 55.

172 Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkî'l-felâh şerhu Nûri'l-îzâh*, thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 197.

173 Ebû Muhammed Osmân b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyîniü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315), 1/92.

174 Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/50.

175 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl (Mevâhibü'l-celîl içinde)*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 4/391-3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı'l-Halîl*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/86.

176 Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/86.

nin bunu çocuklarında uyguladığını¹⁷⁷; Hattâb er-Ruaynî (öl. 954/1547) de uygulamada bir beisin olmadığını ifade etmiştir.¹⁷⁸

Şâfiî ve Hanbelîlerin hâkim görüşüne göre ise uygulama müstehab/sünnet mesabesindedir. Şâfiîlerde genelde akîka bağlamında işlenen uygulamaya delil olarak Ebû Râfi¹⁷⁹ ve Hz. Hüseyin'in¹⁸⁰ merfû^c ve Ömer b. Abdilazîz'in¹⁸¹ maktû^c rivayetleri zikredilmiştir. Hanbelîlerde ise uygulamaya esas olarak Ebû Râfi¹⁸², Hz. Hüseyin¹⁸³ ve İbn Abbâs'ın¹⁸⁴ merfû^c ve Ömer b. Abdilazîz'in¹⁸⁵ maktû^c rivayetlerinin zikredildiği ve "sağ kulağa ezanın, sol kulağa da kâmetin" okunmasına özellikle vurgu yapıldığı görülmektedir.

Görüldüğü gibi hem başta sünen ve musannef türü kaynaklar olmak üzere birçok hadis kaynağında hem de birçok fûrû-i fıkıh eserinde mevzubahis rivayetlere ama özellikle Ebû Râfi^c'in Hz. Hasan'la ilgili ilk rivayetine yer verilmiş ve yeni doğan çocukların kulağına ezan (ve kâmet) okuma uygulamasının bir delili olarak sunulmuştur. Rivayetlerin zikredildiği bu kaynaklarda dikkat çeken hususlardan biri, sened bakımından Ebû Râfi^c'in rivayetlerinin za^c-f-ı yesîr, diğer rivayetlerin ise za^c-f-ı şedîd içerdiğinden neredeyse hiç söz edilmemiş ve en az zayıflık içeren Hz. Hasan'la ilgili Ebû Râfi^c rivayetinin ön planda tutulmuş olmasıdır. Netice itibarıyla bazı müelliflerin de ifade ettiği gibi ümmetin çoğunluğu, geçmişte ve günümüzde sened bakımından zayıflık içermesine rağmen Ebû Râfi^c rivayetinin haber verdiği duruma göre amel edegelmiştir.¹⁸⁶

177 Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta' i Mâlik*, thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bnt. Hüseyin es-Süleymânî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2007), 5/328.

178 Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/86.

179 İlgili kaynaklardan bazıları için bk. İbrâhim b. Ali Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhil-İmâmî's-Şâfi'î*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1/440; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd Ferrâ el-Begavî, *et-Tehzîb fi fikhil-İmâmî's-Şâfi'î*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 8/50; Ebû'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 4/469.

180 İlgili kaynaklardan bazıları için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, ts.), 8/442-3; İbn Muhammed Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313), 1/549-50.

181 İlgili kaynaklardan bazıları için bk. Ferrâ el-Begavî, *et-Tehzîb fi fikhil-İmâmî's-Şâfi'î*, 8/50; İmrânî, *el-Beyân*, 4/469.

182 İlgili kaynaklardan bazıları için bk. Abdullâh b. Ahmed Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulûv (Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 13/401; Abdurrahmân b. Muhammed Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Muknî' (el-Muğnî içinde)*, thk. Dâru'l-Menâr (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 3/590.

183 İlgili kaynaklardan bazıları için bk. Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Dekâ'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ (Şerhu Müntehâ'l-irâdât)* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 1/130-1; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/234, 3/28-9.

184 Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 3/28-9.

185 Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/401; Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/590.

186 el-Müsned'in ilgili cildini (39) tahkik eden Şuayb el-Arnaût ve Âdil Mürşid'in konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/298 (1 numaralı dipnot).

Sonuç

“Yeni doğan çocukların kulaklarına ezan ve kâmet okuma” uygulamasıyla ilgili rivayetlerin konu edildiği bu çalışmada aşağıdaki netice ve kanaatlere ulaşılmıştır:

Yeni doğan çocuğun kulağına ezan okumayla ilgili Ebû Râfi‘den üç, Hz. Hüseyin, İbn Abbâs ve İbn Ömer‘den birer tane olmak üzere toplam altı rivayetin bulunduğu ve -bazı lafız farklılıkları olsa da- tematik olarak farklı beş muhtevaya sahip oldukları tespit edilmiştir.

Ebû Râfi‘den gelen üç rivayetin özellikle de Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin‘le ilgili ilk iki rivayetinin nispeten daha az zayıflık içerdiği; onlardan da uygulamaya esas olmak bakımından daha ön planda tutulan, kaynaklarda daha çok zikredilen ve takviye edilmeye en elverişli olanının, Hz. Peygamber‘in (s.a.v.) torunu Hz. Hasan‘ın kulağına ezan okuduğunu haber veren rivayet olduğu neticesine ulaşılmıştır. Öte yandan Hz. Hüseyin, İbn Abbâs ve İbn Ömer rivayetlerinin, senedlerinde yalancılıkla da itham edilen râviler bulunması nedeniyle uydurmaya varabilecek şiddetli zayıflık içerdikleri kanaati hâsıl olmuştur.

Takviye edici rivayetin şiddetli zayıflık içermemesi gerektiğini savunan yaklaşımdan hareketle Hz. Hüseyin, İbn Abbâs ve İbn Ömer rivayetlerinin, Ebû Râfi‘in ilk iki rivayetini takviye etmeye elverişli olmadığı; bu nedenle uygulamaya esas iki rivayetin sened bakımından zayıf olarak kalması gerektiği ancak zayıf hadislerle amel şartlarını taşıdığı kanaatine varılmıştır.

Uygulamanın ve ona ilişkin rivayetlerin hem hadis hem de dört fikhî mezhebe ait fûrû-i fıkıh eserlerinde ele alındığı görülmüştür. Bu anlamda ahkâm hadislerini derlemeyi amaçlayan musannef ve sünen türü hadis kaynaklarında, Ebû Râfi‘in Hz. Hasan‘la ilgili ilk rivayetini, yeni doğan çocukla ilgili olarak nelerin yapılacağına dair bâb başlıklarında dercetmişlerdir. Fûrû-i fıkıh eserlerine gelince, Hanefîlerin ancak geç dönem kaynaklarında ve herhangi bir rivayete yer vermeksizin ezanın sünneti bağlamında uygulamadan bahsedildiği; İmam Mâlik‘in uygulamayı mekrûh görmesine rağmen bazı Mâlikî âlimlerin bunun sünnete dönüştüğünü söylediği; Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise uygulamanın çoğunlukla müstehab olarak görüldüğü ve buna esas olarak başta Ebû Râfi‘in ilk rivayeti olmak üzere mezkûr rivayetlerin gösterildiği anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San‘ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-A‘zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Ağırman, Cemal. "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 55-106.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-İle ve ma‘rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Atar, Fahrettin. "Akıka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015. Basım, ts.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Emîn Sâlih Şa‘bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed. *‘Avnü'l-ma‘bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şu‘abü'l-îmân*. thk. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh - Âdil b. Sa‘d. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *ed-Du‘afâ‘ü's-sağîr (ed-Du‘afâ‘ ve'l-metrûkîn li'n-Nesâî ile birlikte)*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, 1986.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Hâşim en-Nedvî vd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu's-sağîr*. thk. Muhammed İbrâhim Zâyed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, 1986.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Dekâ‘iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ (Şerhu Müntehâ'l-irâdât)*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ‘ ‘an metni'l-İknâ‘*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebü'l-Me‘âlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu‘mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ya‘kûb. *Ahvâlü'r-ricâl*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer. *ed-Du‘afâ‘ ve'l-metrûkîn*. thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir. Riyad: Mektebetü'l-Me‘ârif, 1984.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh es-Selefi. 16 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- Demir, Mahmut - Özafşar, Mehmet Emin. "Zayıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/157-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Demîrî, Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ. *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*. thk. Komisyon. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004.

- Dîneverî, Ebû Bekr Ahmed b. Mervân. *el-Müccâlese ve cevâhirü'l-'ilm.* thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed. *el-Künâ ve'l-esmâ.* thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Mesâlik fi şerhi Muwatta'i Mâlik.* thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bnt. Hüseyin es-Süleymânî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2007.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî.* thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd.* thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli vd. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû İshâk eş-Şirâzî, İbrâhim b. Ali. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâmî's-Şâfi'î.* thk. Zekeriyyâ Umeyrât. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh. *Kitâbü'd-Du'afâ'.* thk. Fârûk Hammâde. Byy.: Dâru's-Sekâfe-ed-Dâru'l-Beydâ, 1984.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sahâbe.* thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Ebû Saîd ed-Dârimî, Osmân b. Saîd. *Târîhu 'Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî 'an Ebî Zekeriyyâ' Yahyâ b. Ma'în.* thk. Ahmed Muhammed Nûrseyf. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1400.
- Ebû Ubeyd el-Herevî, Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fi'l-Kur'an ve'l-hadîs.* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Mekke - Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Ali. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî.* thk. Hüseyin Selîm Esed. 14 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs - Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1992.
- Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni' (el-Muğnî içinde).* thk. Dâru'l-Menâr. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- Erul, Bünyamin. "Zab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 44/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ferrâ el-Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *et-Tehzîb fi fikhî'l-İmâmî's-Şâfi'î.* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Görmez, Mehmet. "Fikhü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 12/547-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Hâkim el-Kebîr, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed. *el-Esâmî ve'l-künâ.* thk. Yûsuf b. Muhammed ed-Duhayl. 4 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1994.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn.* thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr.* thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Musannef". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 31/235-236. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari'l-Halîl*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh. *Mürşidü zevi'l-hicâ ve'l-hâce ilâ Süneni İbn Mâce ve'l-kaulu'l-müktefâ 'alâ süneni'l-Mustafâ*. 26 Cilt. Beyrut - Cidde: Dâru'l-Minhâc - Dâru Tavki'n-Necât, 2018.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Ten-viri'l-ebşâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz. 12 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Bişrân, Ebü'l-Kâsım Abdülmelik b. Muhammed. *el-Emâlî*. thk. Ebû Abdirrahmân Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullâh b. Dayfillâh er-Rahîlî. Riyad: Matba'atü Sefîr, 2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1327.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Fethu'l-mübbîn bi-şerhi'l-Erba'in*. thk. Ahmed Câsim Muhammed vd. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbü's-Sikât*. thk. Muhammed Abdürreşîd. 10 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, 1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1971.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Yahyâ b. Ma'in ve kitâbühû et-Târîh*. thk. Ahmed Muhammed Nûrseyf. 4 Cilt. Mekke: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1979.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhim. *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Reslân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Yâsir Kemâl - Ahmed Süleyman vd. 20 Cilt. Feyyum: Dâru'l-Felâh, 2016.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil. *el-Muhassas*. thk. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî - Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1996.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed. *Târîhu esmâ'is-sikât*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

- İbnü'l-Mibred, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Hasen. *Bahru'd-dem fi men tekelleme fihî el-İmâm Ahmed bi-medh ev zem.* thk. Ravhiye Abdurrahmân es-Süveyfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Bedriü'l-münîr fi tahrîci ehâdîsi's-Şerhi'l-kebîr.* thk. Mustafâ Ebü'l-Çayt vd. 10 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân. *Ulûmü'l-hadîs.* thk. Nûreddîn Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbnü's-Sünnî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed. *'Ameliü'l-yevm ve'l-leyle süllükü'n-Ne-bî me'a Rabbihî 'azze ve celle ve mu'âşeratühû me'a'l-'ibâd.* thk. Kevser el-Bernî. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sikât.* thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î.* thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 14 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kandemir, M. Yaşar. "Sünen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38/141-142. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Leknevî, Abdülhay b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-'aşerati'l-kâmile.* thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1964.
- Mecdüddin İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Esîrüddîn. *Câmi'u'l-usûl fi ehâdîsi'r-Rasûl.* thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Beşir Muhammed Uyûn. 12 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Mektebetü'l-Hulvânî-Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1972.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl (Mevâhibü'l-celîl içinde).* thk. Zekeriyâ Umeyrât. 8 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl.* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'i-ricâl.* thk. Âdil b. Muhammed - Üsâme b. İbrâhim. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2001.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm.* 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Muvaffakuddin İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî.* thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulûv. 15 Cilt. Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed b. Abdurrahmân. *Tuhfetü'l-ahvezi bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî.* 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Künâ ve'l-esâmî.* thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. 2 Cilt. Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1984.
- Nâsîrüddîn el-Elbânî, Muhammed. *İrvâü'l-ğalîl fi tahrîci ehâdîsi Menârî's-sebîl.* 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Nâsîrüddîn el-Elbânî, Muhammed. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eserü-he's-seyyi'ü fi'l-ümmü.* 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2004.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn.* thk. Bûrân ed-Dannâvî - Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1985.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Miihezzeb.* 20 Cilt. Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münriyye, ts.

- Polat, Selahattin. "Zayıf Hadislerle Amel". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 83-110.
- Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn. *Müsnedü'r-Rûyânî ve bi-zeylihi'l-müstedrek mine'n-nusûsi's-sâkita*. thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1995.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis*. thk. Ali Hüseyin Ali. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Şerîk b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin. *Suâlatü's-Sülemî li'd-Dârekutnî*. thk. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyyid - Hâlid b. Abdirrahmân el-Cerîsî vd. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1427.
- Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, Ahmed b. Abdirrahîm. *Hüccetullahi'l-bâlîğa*. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005.
- Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mecma'u'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. thk. Halîl İmrân el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Kitâbü'd-Du'â*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkı'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*. thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali el-Fârûkî. *Mevsû'atü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-ülûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Temmâm er-Râzî, Ebû'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed. *el-Fevâ'id*. thk. Hamdî Abdülmeccîd es-Selefî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1992.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Yarba, Rıdvan. "Cerh ve Ta'dîl Âlimlerine Göre Vâkıdî (ö. 207/823)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014), 143-167.
- Yücel, Ahmet. "Muztarib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/422. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Muğni fi'd-du'afâ'*. thk. Nûreddîn İtr. 2 Cilt. Halep: Dâru'l-Me'ârif, 1971.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıdvân Arkasûsî vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Zekeriyâ el-Ensârî, İbn Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1313.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

YEŞİL GECE VE GURBET YAVRUM ROMANLARI ÖRNEĞİNDE SAFİ İNANÇ, CEHALET
VE İSTİSMAR ARASINDA CUMHURİYET DEVRİ TÜRK TOPLUMUNUN DİN ALGISI

LOOKING AT THE RELIGION THEME IN THE NOVEL *GURBET YAVRUM* FROM THE
YEŞİL GECE WINDOW

Derya KILIÇKAYA

Öğretim Gör. Dr.; Kocaeli Üniversitesi Rektörlüğü / Türk Dili; ORCID ID: 0000-0001-5964-
5485; e-mail: derya.kilickaya@kocaeli.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 10 Kasım 2022 / 10 November 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Şubat 2023 / 15 February 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2023 / Spring 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 1

Makale Ek Bilgisi / Additional Information on the Article:

Bu çalışma, makale yazarının kardeşi olan ve 11 Nisan 2020'de 22 yaşında iken koronadan vefat eden İTÜ Uçak Mühendisliği son sınıf öğrencisi Emircan KILIÇKAYA'ya ithaf edilmiştir

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

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.



Öz

Osmanlı kimliğinden Türk kimliğine intikalin anlatıldığı romanlara Cumhuriyet ideolojisi hâkim olmuştur. Bu ideolojinin anlatılması ve büyük kitlelere aktarılması için ise bir ulus kurma süreci gerçekleşir. Kemalist bir edebiyat kanonu yaratılması yönünde pratik ve teorik çabalar gösterilir. Garplılaştırma siyaseti doğrultusunda tavrı alan romancıların, toplumsal hayatın bu yöndeki tebdili hususunda azami gayret gösterdikleri ise bilinen bir hakikattir. Bu tarz romanlar arasında gösterilebilecek Reşat Nuri Güntekin'in *Yeşil Gece*'si ile bu ideolojinin bir anlamda eleştirisi olan Aysel Özakin'in *Gurbet Yavrum*'u arasında, din temasının işleniş açılarından bir benzerlik söz konusudur. Bu hakikati ilk defa dile getiren ise Selahattin Hilav'dır. O, 22 Ocak 1976'da *Politika* gazetesinde yazdığı bir yazıda bu hususa değinmiş ve iki roman arasındaki en büyük benzerliğin, ideolojik bir dünya içinde, benimsediği idealleri gerçekleştirmek isteyen bireyin dramı olduğunu belirtmiştir. Her iki romanda da ortak tema; bilime, düşünme gücüne, münakaşaya dayanmadan bellekte oluşturulup bir gruba, bir partiye, bir devlete benimsetilerek toplumda uygulanmaya konulmak istenen ve siyasal, tüzel, dinsel, felsefi düşünceler bütünü anlamına gelen ideolojidir. Ancak eserlerde ideolojinin, dinî düşünce yönü ön plana çıkarılmıştır. Bu bakımdan, 1928'de yayımlanan *Yeşil Gece* ile 1975'te basılan *Gurbet Yavrum* arasında, ideoloji açısından bir benzerlik oluşmaktadır. Bu bağlamda gerçekleştirilen bu çalışmada, metin tarama yöntemi kullanılarak eserlerdeki dinî tartışmalar belirlenmiş ve bahisler topluca değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din, İdeoloji, Reşat Nuri Güntekin, Aysel Özakin, *Yeşil Gece*, *Gurbet Yavrum*.

Abstract

In the novels about the transition from the Ottoman identity to the Turkish identity, the ideology of the Republic generally dominated. In order to explain this ideology and transfer it to large masses, a nation-building process has taken place. Practical and theoretical efforts were made to create a Kemalist literary canon. It is a well-known fact that the novelists, who took a stand in line with the politics of westernization, showed maximum effort to change the social life in this direction. There is a similarity between Reşat Nuri Güntekin's *Yeşil Gece*, which can be shown among such novels, and Aysel Özakin's *Gurbet Yavrum*, which criticizes this ideology in a way, in terms of the treatment of the theme of religion. Selahattin Hilav was the first to express this truth. He touched upon this issue in an article he wrote in the *Journal of Politics* on January 22, 1976, and stated that the greatest similarity between the two novels is the drama of an individual who wants to realize his ideals in an ideological world. The common theme in both novels; It is an ideology that means the whole of political, legal, religious and philosophical thoughts, which is formed in memory without relying on science, thinking power, or argument, and is intended to be adopted by a group, a party, a state, and put into practice in society. However, in the works, the religious thought aspect of the ideology was brought to the fore. In this respect, there is an ideological similarity between *Yeşil Gece*, published in 1928, and *Gurbet Yavrum*, published in 1975. In this study, which was carried out in this context, the religious discussions in the works were determined by using the text scanning method and the bets were evaluated collectively.

Keywords: Religion, Ideology, Reşat Nuri Güntekin, Aysel Özakin *Yeşil Gece*, *Gurbet Yavrum*.

Giriş

Üzerinde yaşanan toprakta, yalnızca duyularla algılanabilen nesnelere varlığını kabul eden; Tanrı, tin vb. ruhani kavramları reddeden felsefi görüş, özdekçilik, materyalizm, materyalistlik demek olan maddecilik ile araştırmalarını vakıalara, tecrübeler, hakikatlere dayayan, doğaötesi açıklamaları teorik olarak olanaksız ve yararsız gören Auguste Comte'un¹ açtığı felsefe çığırını, pozitivism, olguculuk arasında büyük bir benzerlik vardır. Gerek pozitivism gerekse materyalizm birbirine benzer felsefi akımlardır. Pozitivizmde olduğu gibi materyalizmde de Tanrı'ya ve dine inanma duygusu yoktur. Her şeyin esası duyularla algılanabilen nesnelere. Yaşam, madde ile tanımlanır. Pozitivist olan bir düşünür, materyalist olarak da değerlendirilebilmektedir. Pozitivizmi, materyalizmden ayıran en önemli etmen ise olayların deney ve müşahedeye dayanması, tecrübe ve gözleme dayanmayan hiçbir bilgiye önem verilmemesidir.²

Osmanlı Devleti'nde dinden, şeriattan, gelenekten, maneviyattan çok söz edilen dönemlerde bile, başlıca özellikleri inançları inkâr ve materyalizm olan, bu tür fikir ve görüşlere / maneviyata isyan eden kuşaklar yetişmiştir.³ Özellikle Tanzimat ile birlikte düşünce hayatına giren materyalizm ve pozitivism anlayışı, II. Meşrutiyet'in getirdiği özgürlük ortamıyla aydınlar çevresinde daha geniş taraf kitlesi bulur. Hasılı materyalizm ve pozitivism düşüncesi, din konusunda birtakım ikilikler doğurur. Aydınların dini ele alışlarında ve inançla ilgili yaklaşımlarında gözle görülür değişimler belirir.⁴ İslamiyet'in gelişmeye mâni bir din olduğu görüşü, birçok aydını düşündürmeye başlar. Esintileri Osmanlı Devleti'ne kadar gelen bu anlayış, bir hayli münevveri etkilemiştir. Batı'da gelişmeye devam eden materyalizm ve pozitivismle beraber, kriz daha da büyür. Bu telakki, özellikle İstanbul Beyoğlu'ndaki Batılı yaşayış şeklini benimseyen ailelerin içine kadar girerek krizin derinleşmesine sebep olur.⁵

- 1 Auguste Comte, kurucusu olduğu ve Allah'ın yerine beşeriyeti koyduğu pozitivism dini ne davet maksadıyla Reşid Paşa'ya bir mektup göndermiştir: "O, yeni dininin, Doğu'nun bu el sürülmemiş, üzerinde hiçbir felsefi sistemin tecrübe yapmadığı kavminde kolaylıkla yayılacağına inanıyordu. Bu yayılmada Mustafa Reşid Paşa gibi zeki, kültürlü ve dirayetli bir devlet adamının kendisine yardımcı olacağını ümit etmişti. Comte'un ismini bir daha bu tarihten tam otuz sene sonra Beşir Fuad zikredecek, fikirlerini Osmanlı efkâr-ı umumiyesine tanıtmaya çalışacaktır." M. Orhan Okay, *Beşir Fuad İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1969), 20. Comte, pozitivismi yaymak için Amerikalılara da bu çeşit mektuplar yazmıştır. Saltanatı sırasında II. Mahmut ile temas etmek üzere İstanbul'a Saint-Simoncuların geldiğini ise DeKay anılarında bildirir. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: YKY, 2003), 269.
- 2 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Sefa Yüce, "Felsefi Düşüncenin Edebiyata Yansıması: Türk Edebiyatında Pozitivist ve Materyalist Anlayış", *Turkish Studies* 7/1 (2012), 2155-2183.
- 3 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 376.
- 4 Yaşar Şimşek, *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Romanında Dinler ve İnançlar (1908-1923)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 1.
- 5 Kemal Timur, "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnançlar", *Turkish Studies* 4/1-II (2009), 2096. Kemal Timur, 2001 yılında tamamladığı *1872-1896 Yılları Arasındaki Türk Romanında Din Duygusu, Dinler ve İnançlar* başlıklı doktora tezini, 2006'da *Türk Roma-*

I. Reşat Nuri Güntekin, Pozitivizm ve Kanonik Söylem

Reşat Nuri Güntekin, pozitivist bir kültürel çevrede yetiştiği için, yazdığı eserlerde büyük ölçüde pozitivizm/ materyalizm düşüncesine uygun fikirler savunmuş bir yazardır. Pozitivist düşüncenin en canlı olduğu Tıbbiye Mektebinden mezun bir babanın oğlu olarak 1888 yılında dünyaya gelen Reşat Nuri'nin, bu bağlamda pozitivist düşünceye uzak kalması zaten mümkün değildir. Kızı Ela Güntekin, bu durumu şu sözlerle özetlemiştir: "O nesil pozitif bilimlerle filan çok ilgilidir. Baba da doktor olunca..."⁶ Aldığı modern eğitimle pozitivizm konusundaki düşüncelerini olgunlaştırır. Din konusunda realist bir tavır takınır. *Resimli Ay* mecmuasının Mart 1927 tarihli sayısında Reşat Nuri'ye ahirete inanıp inanmadığı sorulmuş ve o, şu şekilde cevap vermiştir: "Dünyaya gözlerimizi kapar kapamaz başka bir dünyaya doğacağımızı, bütün düşündüğümüz, istediğimiz, sevdiğimiz şeyleri orada bulacağımızı ümit etmek çok güzel bir şeydir. Fakat ben bu saadeti çoktan kaybettim."⁷ Ancak, Reşat Nuri'nin insan ve onun inanma ihtiyacı konusunda zaman zaman ikileme düştüğü görülür. İki hikâyesi ve bir romanında, insan ruhunun muhtaç olduğu inanma ihtiyacını konu edinir.⁸

Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece* romanındaki ideolojik tavırda pozitivizmin etkisi olmakla birlikte eserdeki bu davranış, kanonik söylem ve Kemalist ideolojiye uygun bir metin ortaya koyma eğiliminden de ileri gelir. Bir edebiyat terimi olan "kanon" şu şekilde tarif edilebilir: "Belli bir düşünce çerçevesinde yazılmış eserler ve bu eserlerin belirli bir zihniyetle onaylanması."⁹ Kanonun edebiyat sahasındaki kullanımında ise ideolojik bağlam öndedir. Türk edebiyatında bu bağlamda özellikle Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yeni rejimin kabul ettiği, okunmasını özendirdiği, öğretim programlarına dâhil ettiği kanonik metinler vardır. İnkılap kanonuna ait bu metinler; öğretmenler, gazeteciler, öğretim üyeleri, münevverler ve halkın bir kısmı tarafından öncelenir. Bu tür eserlere örnek vermek gerekirse şunlar sayılabilir: *Yeşil Gece*, *Ateşten Gömlek*, *Vurun Kahpeye*, *Yaban*, *Ankara*, *Dikmen Yıldızı*, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, *On Yılın Destanı*.¹⁰ Hasılı Kemalist kanon olarak ifade edilebilecek eserler, resmî tarihi dikte ettirenlerin edebiyattan da benzer beklentilerinin olması nedeniyle ortaya çıkmıştır.¹¹ Mesela Yakup Kadri'nin *Yaban* (1932)'ı,

nında Dinler ve İnançlar (1872-1896) adıyla yayımlamıştır. 2009 senesinde ise tez ve kitabın özeti mahiyetindeki bu makaleyi yazmıştır.

6 Meseleye dair detaylı bilgi için bkz. Nebahat Yusoğlu, "Reşat Nuri Güntekin'in Eserlerinde İnanma İhtiyacı", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2019), 257-268.

7 Aktaran Yusoğlu, "Reşat Nuri Güntekin'in Eserlerinde İnanma İhtiyacı", 264.

8 Yusoğlu, "Reşat Nuri Güntekin'in Eserlerinde İnanma İhtiyacı", 257-268.

9 *Kubbealtı Lugati*, "Kanon" (Erişim 3 Şubat 2023).

10 Selçuk Çıkla, "Edebi Kanon", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (Erişim 3 Şubat 2023).

11 "Elbette resmî tarihi dikte ettirenlerin edebiyattan da benzer beklentileri; romanlara devrimin destanının yazılacağı bir kanon yaratılması talebi vardır. Çünkü milletin hikâyesini anlatan metinlerden oluşan bir toplam olarak edebiyat kanonu, insanların kendilerini

Cumhuriyet kadrolarının ve Kadro hareketinin manifestosudur. İnkılapçı ve kanonik metne örnek olarak gösterilebilecek bu eserlerden özellikle dikkat çekenleri, din adamı olarak nitelenebilecek kişilerden, onların inanış ve yaşayış biçiminden öğrendirme ve ideolojiyi empoze etme gayesiyle yazıldığı anlaşılan *Vurun Kahpeye* (Halide Edip Adıvar-1926) ve *Yeşil Gece* (Reşat Nuri Güntekin-1928) adlı romanlardır.¹² Yerli işbirlikçilerin ve yobazların “öteki” olarak tespit edildiği romanların en tanınmış ise *Vurun Kahpeye* (1926)’dir. Halide Edib Adıvar tarafından yazılan eser bütün edebî zayıflığına rağmen, insanlara ilkokul yıllarından beri sürekli hatırlatılır. *Yeşil Gece* ise yobaz din adamlarına yöneltilen eleştirisine karşın, *Vurun Kahpeye* kadar ilgi görmemiştir. Bunun nedeni, romanın sonunun yeni rejime ilişkin şüphe ile bitmesidir.¹³ Yeterince başarılı bulunmayan inkılapçılar, eserin özellikle sonunda dolaylı yoldan eleştirilmiştir.¹⁴ Cumhuriyet Dönemi’nde ansızın ve sarsıcı bir şekilde yaratılmak istenen bu edebiyat kanonu güdük ve yetersiz olduğu gibi, sonuç da vermemiştir. Üstelik 1922-1940 arasında bu hususta üretilen metinlerin sayısı da fazla değildir. Yüksek edebiyat, bu dönemde Kurtuluşçu cepheye, inkılaplara ve modernist ideolojiye ilgisiz kalmıştır denebilir.¹⁵

birleşmiş bir milletin yurttaşları olarak görmelerini sağlayarak dayanışma deneyimini kolaylaştırır... Kimliklerin çözüldüğü ve toplumsal ilişkilerin farklılaştığı bir dönemde, kanon eski zamanların bereketine bakıp insanlara kültürel olarak yeniden canlanma umutları sunar. Geçmiş yeniden ele geçirmeye çalışır...” Ömer Türkeş, “Güdük Bir Edebiyat Kanonu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Kemalizm*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 425.

12 Selçuk Cıkcı, “İnkılap Edebiyatı”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 8/90-91-92 (2004), 439.

13 Türkeş, “Güdük Bir Edebiyat Kanonu”, 428.

14 “Şahin öğretmen, ‘inkılap denen şey bir gecede olmuyor’ sözleriyle yapılan inkılapların da alt yapısı hazırlanmadan gerçekleşmesini ve insanların da birden bire farklı kalıba sokulmasını eleştiriyor gibi gözükmektedir. Dolayısıyla *Yeşil Gece* sadece gericilerle değil aynı zamanda cumhuriyet ideolojisini temsil ettiklerini iddia edip de başarısız olanlar ile de bir hesaplaşma romanıdır denilebilir. Bu bağlamda eser tezli bir roman olarak daha öne çıkmaktadır.” Rifat Günday, “Emile Zola’nın Gerçek ve Reşat Nuri Güntekin’in *Yeşil Gece* Adlı Romanlarında Rahip/Hoca ve Öğretmen Tipleri”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2014), 127-128. Esasında eleştirilen şey değişim değil, değişimin oluş şeklidir. Ansızın, temelli ve sarsıcı değişimler olduğu zaman, toplum içindeki bazı insanlar bu endişe ile dine sınıksız sarılırlar. Değişim, aniden değil de ağır ağır olduğu zaman ise fark edilmez: “Geleneksel benliğini tehlikede gören her toplum ya da o toplum içindeki tutucu güçler dine sınıksız yapışırlar. Değişmeyen toplum yoktur, ama bu tür değişme ağır ağır olduğundan fark edilmez. Hatta böyle değişmeler zamanla geleneğin parçaları hâline gelirler. Fakat ansızın, sarsıcı, temelli ve özellikle kaynağı dışarıda sanılan değişmeler olduğu zaman toplumun tutucu kişileri bu çeşit değişimin getireceği korkuları ilk fark eden kişiler olurlar. Değişme yanlış ya da değişme aracı olan kişiler bunlara din giysisinden arınmış kişiler olarak gözükür. Bu yüzden, tutucuların olumsuz davranışı gözükür gözükmez gözlemciler bunun bir din gereği olduğu sanısına kapılırlar.” Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 29.

15 “(...) bu yıllarda Cumhuriyet ideolojisini toplumsal bilincin en derinlerine kadar işlemek fikriyatı ile girişilen Kemalist kanon yaratma hamlesinin aydınlanmacı düşüncenin yüksek sanat idealine pek de uygun düşmeyen edebî türlerde karşılık bulduğunu ve aşk romanlarının yeni toplum tarzının popüler destanlarına dönüştüğünü söyleyebiliriz.” Türkeş, “Güdük Bir Edebiyat Kanonu”, 436.

Yeşil Gece, uzun yıllar kanonik olarak algılanmaya devam etmiş ve böyle algılanması için de çaba sarf edilmiş bir metindir.¹⁶ Ancak Reşat Nuri, kanonik söyleme ve resmî ideolojiye uygun bir eser ortaya koymuş olsa da daha sonraki yıllarda kendisi, bu ideolojinin yumuşak bir uygulayıcısı olduğunu göstermiştir. 1949 yılında Vefa Lisesinde okuyan Orhan Okay ile Reşat Nuri arasında geçen şu vaka, onun bu hususta beklenildiği kadar katı olmadığını gösterir: Son sınıfta okuyan Orhan Okay'ın edebiyat hocası Behice Kaplan'dır. Reşat Nuri, bir gün sınıfa edebiyat müfettişi olarak gelir. O sırada kafiye kulak için mi yoksa göz için mi konusu işleniyordur. Behice Hanım, "Bir öğrencimiz eski harfleri biliyor, müsaade eder misiniz tahtaya 'abes-muktebes' yazsın." der. Bunun üzerine Okay, tahtaya yazıyı yazar. 1949, tek partinin hâlâ devam ettiği bir yıldır. İnkılaplara bağlı bir müfettişin huzurunda böyle bir tablonun yaşanması Okay'a göre ilginçtir. Reşat Nuri, bu müsaade ile de yetinmez. Behice Hanım, Okay'ın eski harflerle tuttuğu bir Yahya Kemal şiirleri defteri de olduğunu söyleyince Reşat Nuri, Okay'ın yanına oturur ve defteri ister. Bir süre karıştırarak inceler ve gülümseyerek "Yazın benimkinden güzelmış." der. Orhan Okay bu macerayı anlattıktan sonra, "bu yumuşak mizaçlı müfettişin" tavrına bugün daha çok muhtaç olduğumuzu belirtir. Hasılı Reşat Nuri gibi inkılaplara bağlı bir müfettişin bu tavrı, daha sonraki yıllarda pek görülemeyecektir.¹⁷

II. Aysel Özakin, Materyalizm ve Sosyalist Gerçekçilik

Selahattin Hilav tarafından, kahramanların romancıyla birlikte ideoloji içinde debelenmediği, sağlam gerçekçiliği ile bu tuzaktan kurtulan bir eser olarak görülen *Yeşil Gece* gibi, Aysel Özakin'in *Gurbet Yavrum*¹⁸ adlı eseri de

- 16 Selçuk Cıkla, "Türk Edebiyatında Kanon ve İnkılap Kanonu", *Muhafazakâr Düşünce* 4/13-14 (2007), 56. Bu yazı, Selçuk Cıkla'nın 2005 yılında tamamlanan *Cumhuriyet Düşüncesinin Kökleşmesinde Yusuf Ziya Ortaç'ın Yapıtlarının Yeri ve Önemi* başlıklı doktora tezinin kanonla ilgili bölümlerinin yeniden düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.
- 17 M. Orhan Okay, *Mehmet Kaplan'dan Hatıralar Mektuplar* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2006), 123.
- 18 Aysel Özakin'in ilk romanı olan ve 1975'te yayımlanan *Gurbet Yavrum*, her ne kadar eleştirmenlerce bir göç romanı / göç anlatısı olarak nitelendirilse de (İzer, *Aysel Özakin'in Roman ve Hikâyelerinde Sosyal Meseleler*, 8) yazar, 2005 senesinde CNN Türk kanalında yayımlanan "Karalama Defteri"ne verdiği bir röportajda, "göçmen edebiyatı" gibi kalıpları ve kavramları reddettiğini ifade eder ve "Yazar, yazardır." der. Youtube, "Aysel Özakin Karalama Defteri" (Erişim 18 Şubat 2022). Geriye dönüş ve mektup tekniğinin kullanıldığı *Gurbet Yavrum*'un anlatıcısı, yazar olma arzusunda olan bir kadındır. Eserde anlatılan baba ile annenin dört çocukları vardır. Anlatıcının annesinin adı Semiha'dır. İlkokulu bitirmemiştir. Babasının adı ise Mehmet'tir. Anlatıcının annesinin annesi (anneanne), Sultan Abdülhamit'in yeğenidir. Annesinin babasının (dede) soyu, peygamber soyuna dayanmaktadır. Kadifekale Dağı'ndaki gecekonduda evde çakallar uluduğunda baykuş sesleri duyulduğunda bu anne, hep dualar mırıldanır, okuyup üfler. Romanda, koruyucu duaları çocuklarına öğretmeye çalışan bir anne figürü ile karşılaşılır. Anne, hastanede hasta olarak yattığı bir sürede iğne yapmayı öğrenir. Böylelikle, iğne yaparak para kazanmaya başlar. Aysel Özakin, *Gurbet Yavrum* (İstanbul: E Yayınları, 1975), 66, 78-79, 102. Roman aslında, babasının hayatını kitaplaştırmak isteyen çocuklardan birinin eseridir. Küçük yaşta yazma hayalleri

aynı eleştirmence nesnel gerçekçiliği dolayısıyla övülmüştür.¹⁹ Fethi Naci ise Aysel Özakın için “Kendine rağmen gerçekçi” demiştir: “‘Kendine rağmen gerçekçi’; çünkü, farkında olmadan, övmek istediği kişileri yeriyor, yermek istediği kişileri övüyor.”²⁰ Aysel Özakın, 1942 doğumludur. Doğum yılı nedeniyle, dokuz yaşına kadar ezanı Türkçe dinlediği hakikati göz önünde bulundurulmalıdır. “Sürgün yazar” gibi kalıpları reddeden, çerçeveselere oturtulmaktan hoşlanmadığını ifade eden Aysel Özakın’ın²¹ sanat anlayışı, sosyalist gerçekçilik üzerine temellenmiştir. Yazar, gerçekliği kavramak için idealist felsefenin metafizik yöntemini kullanmak yerine, materyalist felsefenin diyalektik yöntemini kullanmayı tercih etmiştir. Çünkü ona göre, sosyalist gerçekçilik dünya görüşüne bağlı sanatçının gerçekliği kavrarken ve ürünlerinde bu gerçekliği yeniden üretirken izleyeceği tek bir yöntem vardır. O da diyalektik materyalist yöntemdir.²² Yazınımızın toplumcu-gerçekçi ve sosyalist tarafı üstün gelen kadın yazarlarından olan Aysel Özakın, toplum üzerinde yaptığı müşahedelerden de yola çıkarak romanında aslında, tıpkı Reşat Nuri gibi kendi özümlediği bir din algısını yansıtmıştır. Yazar, aydın kişiye adalet ve toleransı benimseyen, ilerici bir din idrakini yakıştırır.²³

kuran genç kızın dilinden anlatılan romanda, yoksul bir ailenin hayatı anlatılır. İşsizliğin yoğun olduğu bir ortamda yetişen yoksul öğrenciler dikkati çeker. Tüm bunların yanı sıra, eserde esas olarak altı yıldır Kanada’da tek başına yaşayan, altmış sekiz yaşında olan bir baba anlatılmaktadır. Anlatıcının ablası, Kanada’ya çalışmaya gitmiş ve evlenerek oraya yerleşmiştir. Baba, çocuğundan kendisini de oraya aldırmasını ister. Baba ve ailesi her ne kadar romanda yoksul yönleriyle ön plana çıksalar da aslında, anlatıcının babasının babası, yani dede geçmişte tahsildarlık yapmış zengin bir kimsedir. Vergi toplayan bir görevli olan dedenin toprakları Birinci Dünya Savaşı sırasında durmadan artar. Aslında aile, bir savaş zengindir. Savaş ve kıtlık olmasına rağmen, anlatıcının babasının ailesine köyden yoğurt, peynir, kaymak gelir. Evlerinde her sabah büyük bir kazanda keşkek kaynar. Kapı önünde bekleyen yoksullara dağıtılır. Ancak dede, yoksul köylülerden çok ucuz fiyata topraklar almaktadır. Bir ölçek arpa verip on dönümlük tarla aldığı vakidir. Dolayısıyla, aile zengindir fakat paranın kazanılma yöntemi hak ve adalete uygun değildir. Anlatıcının babası, çocukluğunu ve ilk gençliğini köyleri, ırgatları olan bir babanın oğlu olarak geçirmiştir. Ancak çocuk, savaştan sonra vurucu, kırıcı ve kavgacı bir kimseye dönüşür. Savaş zengini baba ise bu durumdan hoşlanır, çünkü oğlunun bir toprak ağası gibi yetişmesini istemektedir.

- 19 Selahattin Hilav, “Gurbet Yavrum: En Az Sözle, En Fazla Gerçeği Yakalamak”, *Edebiyat Yazıları*, ed. Selahattin Özpabalıyıklar (İstanbul: YKY, 2008), 221-222.
- 20 Fethi Naci, “Aysel Özakın”, *Yüz Yılım 100 Türk Romanı*, ed. Ali Berktaş (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 556.
- 21 Geniş bilgi için, Aysel Özakın’ın kardeşi Selah Özakın ile gerçekleştirdiği iki bölümden oluşan sohbet izlenebilir. Yazar, Selah Özakın’a “Ben, göçmen edebiyatı yapmıyorum.” diyerek “göçmen edebiyatı” kategorisini reddetmiştir. Benzer şekilde “Ben, politik bir yazar olmayı istemedim.” cümlesini de bu sohbette kurar. Youtube, “Öteki Sayfa Aysel İnham Bölüm 1-2” (Erişim 18 Şubat 2022).
- 22 Konuya ilişkin geniş bilgi için bkz. Aysel Özakın, “Çağımızın Gerçekçiliği Üzerine”, *Yarına Doğru* 16 (1976), 3-7.
- 23 Özge İzer, *Aysel Özakın’ın Roman ve Hikâyelerinde Sosyal Meseleler* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 95-97.

III. Yeşil Gece ve Gurbet Yavrum Romanlarında Dine Yaklaşım

İncelenen her iki romanda da “aydın bir din adamı”²⁴ portresi sunulmaya çalışılmıştır. Bu aydın din adamları kimi zaman vaaz verirler, kimi zaman öğretmenlik yaparlar. En önemli özellikleri de hayatlarının Kur’an ve cami eksenli başlayıp farklı bir şekilde devam etmesidir. Bu “aydın din adamları”nın hayatlarında, “ölüm” ne kadar yer etmektedir diye bakıldığında şu görülür: Reşat Nuri’nin eserinde ölüm, bir gerçek olarak kabul edilmekle birlikte, ölümden sonraki hayat kabul edilmez. Roman kişisi, medrese eğitimi almasına rağmen inanç bunalımı geçirir. Allah’ın varlığı ve ölümden sonra hayatın olup olmadığına dair içinde kuşkular barındırır. Sonrasında da inancını kaybeder. Bu açıdan bakıldığında *Yeşil Gece*, Türk edebiyatındaki ilk varoluşçu metinlerden biri kabul edilebilir. Varoluşçu yazının mümessilleri ise o yıllarda dünyada henüz görülmemektedir.²⁵ Çoğu insan ileriye dönük tasarımlarında ölümü hiç düşünmez, bu dünyada ebedî yaşayacakmış gibi bir yaşama arzusu sergiler. İçinde yaşanan seküler kültürde iş, başarı, zenginlik, ün, cinsellik, mutluluktan çokça konuşulduğu hâlde, ölümden hiç söz edilmemesi, onun yok sayılması, bu tavrın açık belirtisidir.²⁶ *Gurbet Yavrum*’da ise ölümden hiç söz etmeyen yalnız bir adam vardır.

Aşağıda dine yaklaşım konusu, şu başlıklara / temalara göre incelenecektir:

- 24 Niyazi Berkes, Cumhuriyet Dönemi’ndeki “din adamı”nı şöyle tanımlar: “Osmanlı döneminde ‘ulema’, gevşek anlamı ile ‘din adamı’ ya da başına sarık saran kişi demek değildi. Ulema ocağı bürokrasi gibi bir siyasal rejim kategorisi, ocağıdır. ‘Uydurma’ ya da ‘sahte’ (pseudo) ulemalık, II. Abdülhamit ve Meşrutiyet dönemlerine özgü bir tiptir ki içinde Osmanlı ulema ocağının bozulduğu sonrasının döküntülerini toplar. Bunlara ancak daha sonra, Cumhuriyet döneminde siyasa alanının dışına çıkarılışlarından sonra ‘din adamı’ denmiştir.” Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 177. Kur’an-ı Kerim’e göre ise aydın din adamı şu şekildedir: Akıl, bir taraftan gönül gözü, bir taraftan da gönül bağıdır. Bu yüzden Kur’an-ı Kerim, insanları akıllarını kullanmaya çağırır. Toplumdaki ayrılıkları fark ederek insanları bir araya getiren kişiler ise aydınlardır. Birleştirme eylemi bakımından akıl, toplumsal manada en büyük değişimi aydın insanlarla gerçekleştirmekte ve insan münasebetlerinde kaliteyi yakalamaktadır. Dolayısıyla, din eğitimi sayesinde yetişen aydın müminlerle yani aydın din adamlarıyla toplumdaki ayrılıklar ortadan kaldırılır, birlik beraberlik tesis edilir. Bu yüzden, aydın demek genelde insanları, özelden müminleri birleştiren kişidir. En içerdeki ilik, öz, cevher, ruh, buğday tanesi, anlamına gelen ve “lubb” denen, akli kullanan harekete geçiren aydın din adamı toplumun ilığıdır. Aydın din eğitimcileri toplumun mezhep, tarikat, cemaat adı altında bölünmüşlüklerine karşı sevgi aşısını yaparak sevgi tohumlarını yeşertmelidir. Yüce Allah, peygamberleri yetiştirirken onları bir aydın insan olarak yetiştirmiştir. Beşeriyetin önünde, aydın insanın örneği olarak peygamberler durmaktadır. Onların beyni ve gönlü tüm insanlığa açıktır. Bu yüzden, aydın insanın da zihni ve gönlü dünya beşeriyetine açık olmalıdır. İrkçiliğin, mezhepçiliğin, grupçuluğun, zincirlerini kırıp özgürlük âleminin çiçeklerini devşirmelidir. Bunları yapabilen kişi, aydın bir din adamıdır. Hatice Çavdar, *Din Eğitimi Açısından Kur’an’da Aydın Kişi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 31; 33; 53; 74.
- 25 Yakup Öztürk, “Millî Mücadele Romanlarında Bir Temsil Sorunu Olarak Yeşil Gece”, *TYB Akademi* 27 (2019), 150.
- 26 Mehmet Zeki Duman, “Dini İnancın Ontolojik Dayanağı Olarak Ölüm Olgusu ve Ölümün Teolojik İzahı”, *Paradoks Ekonomi Sosyoloji ve Politika Dergisi* 17/2 (2021), 94.

1. Din Algısı

- a. *Yeşil Gece*'de Genel Olarak Din Algısı
- b. *Gurbet Yavrum*'da Genel Olarak Din Algısı
- c. *Yeşil Gece*'de İnanç ve Şüphe
- d. *Gurbet Yavrum*'da İnanç ve Şüphe
- e. *Yeşil Gece*'de Şapkaya Yaklaşım
- f. *Gurbet Yavrum*'da Şapkaya Yaklaşım

2. Din Adamı Algısı

- a. *Yeşil Gece*'de Din Adamı Algısı
- b. *Gurbet Yavrum*'da Din Adamı Algısı

3. İdealizm / Ülkücülük

- a. *Yeşil Gece*'de İdealizm / Ülkücülük
- b. *Gurbet Yavrum*'da İdealizm / Ülkücülük

1. Din Algısı

a. *Yeşil Gece*'de Genel Olarak Din Algısı

Reşat Nuri'nin, 1928 yılında yazdığı ve *Vakit* gazetesinde bölümler hâlinde yayımladığı *Yeşil Gece* romanında, toplumsal dinî değerleri açıkça kötüleme ve hafifletme vardır. Bu roman, din (İslam) karşıtı romanlar kategorisinde değerlendirilmiştir.²⁷ Mektep ve medrese kavgasını konu alan *Yeşil Gece*, eski ve yeni düzenin sembelleri konumundaki kurumları konu edinmesi nedeniyle ideoloji ile ilgili bir roman olarak da görülmüştür.²⁸ Roman, ideolojik din adamlarının aslında düşman tarafında olduklarını iddia etmesi bakımından dikkat çeker.²⁹ Yapıtta, yeni dönemin örnek ve model dindarı olarak Şahin Efendi öne çıkarılır.³⁰ Kendine göre 'tutarlı' bir ideal edinen Ali Şahin, 'eski bir din adamı', 'yeni bir öğretmen' olarak okuyucunun karşısına çıkar. Romanın yazarı gibi 'aydınlanmacı' olan Ali Şahin, aynı zamanda ihtilalci, pozitivist, milliyetçi ve hatta cumhuriyetçi bir söylemi de benimser.³¹

27 Ferhat Akbaba, *Reşat Nuri Güntekin'in Romanlarında Din Algısı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 78; 98.

28 Bahattin Şeker, "Yeşil Gece ve Gerçek", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2006), 244.

29 Serdar Özgün, "Reşat Nuri Güntekin'in 'Yeşil Gece' Romanında İnkılâp Kanonu", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/53 (2017), 563.

30 Seyit Battal Uğurlu-Selvi Demir, "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Tekke ve Zaviyeler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (Kış 2013), 370.

31 Gürkan Yavaş, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı (1923-1950)* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 478.

Reşat Nuri Güntekin, *Yeşil Gece* romanında dini kullanma meselesinin bireysel ve sosyal bağlamda mütalaa edilmesine ve din istismarı yapanların tenkidine kendince yer vermiştir. Yazar, Osmanlının son döneminde bazı mutaassıp medrese çevreleri ve öğrencilerinin, halk üzerinde inanç sömürücülüğü yaptıklarına ve dini, kimi menfaatleri doğrultusunda kullandıklarına inandığı için, romanını bu doğrultuda geliştirmiştir. Romanda, dinin çıkarlara alet edilmesinin tenkidi söz konusudur.³²

b. Gurbet Yavrum'da Genel Olarak Din Algısı

Aysel Özakin'ın *Gurbet Yavrum* adlı romanı; idealist bir öğretmen olan Mehmet'i Türkiye'den Kanada'ya kadar sürükleyen olayların, kendisi gibi öğretmen olan kızı tarafından anlatıldığı bir romandır. Romandaki kahraman aynı zamanda, roman kişisi olarak canlandırılan yazarın babasıdır.³³ Eserde, Aysel Özakin'ı temsil eden küçük kız çocuğu, Allah'ın yerine karanlığı koymuş gibidir:

"Uzun uzun ışıklara, yıldızlara bakıyordum. Kaynağını kavrayamadığım bir coşkunluk sarıyordu beni. Önümde uzanan sonsuz karanlıkla konuşmak, ona açılmak istiyordum. İsteklerimi, üzüntülerimi, kızgınlıklarımı ona anlatmak istiyordum. Kötüleri öldürmesi için ona yalvarıyordum. Okul dönüşü çantamı koltuğumun altından çekip yola fırlatan, beni döven şişman Gülser ölmeliydi."³⁴

Allah'ın yerine koyduğu karanlığın kendisini can kulağıyla dinlediğini, ona sokulup kendisini okşadığını düşünmeye başlar. Annesi, ona büzgülü ve dizden aşağıda olan etekler giydirirken bu kız çocuğunun hayalleri ise bambaşkadır: "Annemin doğuda diktiği elbiselerle, biz iki kız kardeş, batıda büyük bir eksiklik duygusuna kapılmıştık. Kolsuz, fırfırlı, kırmızı, kısa etekli elbiselere can atıyorduk."³⁵ Defterine, alt tarafı çan biçiminde genişleyen, kısa etekli bir genç kız resmi çizer. Altına, "On yedi yaşında ben böyle olacağım." yazar. Bu resim, bütün evi üzer. Kız çocuğunun hak yoldan sapmak istediğini düşünürler. Baba, o sayfayı yırtar.³⁶ Başörtüsü-kısa etek karşıtlığı göz önüne alındığında, babanın başörtüsünü savunmamakla beraber, kısa eteğe karşı çıkıyor olması ilgi çekicidir. Buna rağmen, ortaokula giden anlatıcı genç kız, ilaç fabrikasında çalışmaya başladığı ilk gün başına annesinin solmuş başörtüsünü alır.³⁷ Bu rengi atmuş başörtüsünü anne de takar. Ancak baba, bir akrabasının sayesinde bir mağazaya müdür olunca refah seviyeleri artar. Kadifekale'de yaşadıkları gecekonduan, şehrin güneyindeki iyi bir mahalleye

32 Rıfat Günday, "Zola'nın Gerçek ve Güntekin'in Yeşil Gece Adlı Romanlarında Dinin Çıkarlara Alet Edilmesi", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28 (2015), 37.

33 Hilav, "Gurbet Yavrum", 222.

34 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 86-87.

35 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 128.

36 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 111.

37 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 114.

taşınırlar. Anne, başörtüsünü çıkarır.³⁸ Kurban Bayramı'nda kurban keserler. Anne, etlerin çoğunu eski mahalleye yollar.³⁹ İşler bozulup aile dağılınca ve fakirlik yeniden gündeme gelince anne, başörtüsünü tekrar takar.⁴⁰

Kanada'dan, Türkiye'de kalan kızına mektuplar yazan *Gurbet Yavrum*'daki baba, aydın-din adamı kimliği ile ön plana çıkartılır.⁴¹ İdeolojik din adamlarını eleştiren *Yeşil Gece*'nin aksine, *Gurbet Yavrum*'da aydın ve ideolojik, aynı zamanda da tuhaf bir din adamı portresi sunulmuştur: "Babam kendi deyişle o yıllarda 'aydın bir din adamı'ydı. Benim de aydın, ama Tanrı tanır (erkek tanımaz) bir genç kız olarak yetişmem en büyük dilekleri arasındaydı."⁴² Eserde anlatıcı, babasını "aydın din adamı" olarak nitelendirmiştir.⁴³ Anlatıcı, Birinci Dünya Savaşı sırasında (1917), Fransızların Urfa'ya saldırısı sırasında halkı yüreklendirip şehri savunmaya davet eden müftü Hasan Efendi'yi de "aydın ve bilgili" bir din adamı olarak tanıtmıştır. Hâlbuki anlatıcının babası ile bu müftü arasında bir hayli fark vardır.

Gurbet Yavrum'da anlatıcının babası, bilgisiz ve çıkarıcı din sömürücülerinden şikâyet eder. "Din yobazlığının da bu memleketi nasıl uçuruma sürüklediğini anlamıştım." diyen baba, yobazlığa karşıdır:

"Dinin başlangıçta, toplumu uygarlığa götürücü, ilerletici ve haksızlıkları önleyici bir görev yüklendiğini, sonradan ise bilgisiz ve çıkarıcı sömürücüler tarafından insanları uyuşturma ve sindirme hâline geldiğini söylüyordu."⁴⁴

Görüldüğü gibi baba, "aydın din adamı" kisvesi altında kendisine böyle bir vazife yüklemiştir. Bu vazife, kendi fikrine göre karanlıkta kalmış olan dini, aydınlığa kavuşturmaktır: "Kendisi, dinin insancıl, saf özünü savunup onu aydınlığa kavuşturmak, dinin adaleti gerçekleştirmekteki işlevini kanıtlamak istiyordu."⁴⁵ Bu romandaki baba da tıpkı *Yeşil Gece*'nin başkişisi gibi "devrimci"dir. Ancak *Yeşil Gece*'de kişi, din adamlığını bırakmak suretiyle "devrimci" olmuştur. Daha sonra şartlar gereği yeniden din adamlığına soyunacak, şartlar değiştiğinde ise din adamlığını yine bırakacaktır. *Gurbet*

38 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 133.

39 Yeni mahallelerdeki bu evden bir süre sonra ayrılacak olan bu aileyi, baba perişan etmiş gibidir. Baba, bir müddet sonra herkesten habersiz eski mahalledeki evi satar. Anne, bu duruma çok kızar ve eşine "Allah'ından bul." diye beddua eder. Allah'a olan inancıyla "Allah bana onun yüzünü bu dünyada gösterdi ahrette göstermesin." der. Annede, kuvvetli bir öteki dünya inancı olduğu görülür. Annenin tek güvencesi eski mahalledeki bu evdir. Issız Kadifekale Dağı'na yapılan bu evin satılması çok şeyi değiştirir. Çocuklar, yatılı okullara dağılır. Anlatıcının annesi, kendi annesiyle oturmaya başlar. Baba ise anneden ayrı Gürçeşme'de yaşar. Kitapçılık yapar. İçki içmeye devam eder. Aile, dağılmıştır. Özakin, *Gurbet Yavrum*, 139-144.

40 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 155.

41 İzer, *Aysel Özakin'ın Roman ve Hikâyelerinde Sosyal Meseleler*, 20; 67; 72; 95.

42 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 37.

43 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 17.

44 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 45.

45 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 45.

Yavrum'da ise başkişiyeye ve anlatıcıya göre, devrimcilik ve din adamlığı bir arada yürümektedir. Kendisinde ilk devrimci tohumun atılışı ve "dini aydınlığa kavuşturmak" fikri ise Hasan Âli Yücel vasıtasıyla olmuştur. Lise öğrenimi sırasında Batı'ya, uygarlığın daha çabuk yayıldığı yerlere doğru gitmek isteyen baba, Adana Lisesinde okurken kaydını Bursa Lisesine aldırır. Hasan Âli Yücel, bir gün Bursa Lisesine müfettiş olarak gelir. Gençlere, insanların asırlardır "sapık" bir yönetim altında ezildiğini, çürümüş olan bu toplumu aydınlığa kavuşturmak gerektiğini, çok geri kalmış olan Türk milletinin alın yazısını değiştirmek lazım geldiğini ve bunun gençlerin vecibesi olduğunu söyler. Gençlerin hepsi birer serdengeçti olmalıdır. Bu sözler, baba üzerinde çok büyük bir tesir bırakır ve kendisinde ilk devrimci tohum bu şekilde atılmış olur.⁴⁶ Baba hem devrimcidir hem de dini, kendince yanlış olan yorumlardan kurtarma görevini yüklenmiştir: "Gerçek anlamıyla anlaşılacak dinin, toplumsal bir amaca da hizmet edeceğine inanıyordu."⁴⁷ Ancak yurt sevgisi, ilerici olma tutkusu, devrimcilik ve dini kurtarma gibi vazifelerin hepsini kendi üzerine alan baba, bu vazifeleri layıkıyla yerine getiremeyecektir. Bir taraftan din adamlığına soyunup diğer taraftan da ezanın yeniden Arapça okunmasına karşı çıkacaktır. Demokrat Parti'nin ilk yıllarında, bu partiyi tutan bir kimse olarak baba, ezanın Arapça okunmaya başlanması hususuna çok sıcak bakmaz: "Babam bu konuda düşüncesini soranlara dudak bükerek cevap verdi. Belki de Demokrat Parti'ye ilk kuşkuyu böyle duydu."⁴⁸ Aydın din adamı kisvesi altında vaazlar veren, cami yapımına önyak olan bu baba, tuttuğu yolda sebat edemez. Dünyadaki adaleti gerçekleştirmede dinlerin çok etkili bir yeri olduğuna inandığından aydın din adamlığına soyunmuş, vaaz vermiş ve cami yaptırmıştır. Ancak, sonunda bu inancını da kaybetmiştir. Romanda bir "mürşit" gibi hareket eden baba, bir süre sonra çoğu işte olduğu gibi bu girişiminde de başarılı olamayacak ve "aydın din adamı" kimliğini bırakarak rakı sofralarına geri dönecektir. Kanada'dayken hiç namaz kılmayan baba, neden kılmadığını soran kızına "Boşver." demekle yetinir. Dini yorumlamaktan, yeni yorumlarını başkalarına iletmekten vazgeçmiştir.

c. Yeşil Gece'de İnanç ve Şüpheler

Yeşil Gece'nin Şahin Efendi'si, İstanbul'da medrese talebesi iken düştüğü şüpheler yüzünden itikadını kaybeder. Medreseyi bırakıp Darülmüallimin'e yazılır ve ilkmektep hocası olur. İstanbul'a gelene kadar memleketindeki medreseye devam eden Şahin Efendi, babasının ölümünün ardından İstanbul'daki medreseye kaydedilir. Burada öğrenci iken üç aylar gelince heybesini omuzlayarak köylere cerre çıkar. Medresede okurken para ve yiyecek

46 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 44.

47 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 46.

48 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 100.

toplamak için üç aylarda köylere dağılıp imamlık veya müezzinlik yapar. Medrese talebesiyken üç ayları dört gözle bekleyen Şahin Efendi, sesi güzel olmadığı için mukabele okuyamadığı gibi, cemiyet karşısında dinleyicilerin izleyebileceği biçimde Kur'an da okuyamaz. Ancak çok tatlı vaaz eder, cami, mescit vb. yerlerde dinî konuşma yapar. Tatlı bir konuşma gücü vardır: "Kasabadaki Fettah Efendi'den öğrendiği peygamberler ve İslam tarihi fıkralarını açık bir Türkçe ile tatlı tatlı anlatır, köylüleri hoşnut ederdi."⁴⁹ Böylesine Kur'an ve İslam ile iç içe yaşayan bu medrese talebesi, içine düştüğü şüpheler yüzünden itikadını kaybedecek ve cerre çıktığı günlerdeki bu durumunu hatırlayarak şöyle diyecektir:

"Evet, bir gün bütün cihanı gölgesiyle kaplayacak yeşil sancağın gönüllüleri bunlar mıydı? Bu ordudan çapul ve bozgundan gayrı ne ümid edilebilirdi? Vah zavalı Müslümanlık!"⁵⁰

Medrese talebesi, halka dinî anlamda yaptığı bu hizmetler karşılığında aldığı para ve erzakı ise köydeki anasına gönderir. Ancak içinde bulunduğu bu durum onu utandırır, bu yüzden de medresedeki odasında Müslümanlığın akıbeti için hıçkırma hıçkırma ağlar. Bir müddet sonra, yaşama ve iş görme isteğini yitirmiş bir şekilde varlık ile ilgili kendi kendine sorular sormaya başlar. Mutlu değildir, içini kemiren bir şey vardır. Kendisine tapılan varlığı redde kadar gidecek düşünceler beynini sarar. Sonunda bu varlığı reddeder, ancak bu şekilde kendi kendisini de reddettiğinin, onun yokluğu ile beraber kendi yokluğunu da ilan ettiğinin farkında değildir:

"Tarihte mabuttan bol bir şey görünmüyordu. Hepsinin ayrı dini, peygamberi, ayrı ayrı ayinleri vardı. Hepsinin taraftarları kendi mabutlarının hakiki mabut, diğerlerinin hurafe ve yalan olduğunu iddia etmişlerdi. Şu hâlde hepsinin de insan icadı, insan hayalinin mahsulü olması mümkün değil miydi? Bu takdirde ruhun ebedî hayatından da ümit kesmek lazım gelmez miydi?"⁵¹

Buna benzer daha bir hayli sual zihnini kurcalar ve genç medrese talebesi inançsızlığa doğru bir yol alır. Şahin Efendi, pozitivist bakışı kazandıktan sonra meydana gelen ruhsal eksiklik için de kendine göre bir hâl çaresi bulur. Hazzın geçici oluşu, o zevki gereğince tadabilmemizi engeller. Şahin Efendi, ruhunda oluşan büyük eksikliği, dünyada kalıcı eserler bırakmak doyumuyla gidermeye çalışır. Kendi gibi düşünen, kendi gibi duyan insanlar yetiştirecektir. Yüz yıl sonra kendi lisanının konuşulduğu, Boğaz'da kendi bayrağıyla dolaşan gemilerin olduğu bir dünya bırakmak onu mutlu eder.⁵²

49 Reşat Nuri Güntekin, *Yeşil Gece* (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1976),29-30.

50 Güntekin, *Yeşil Gece*, 30.

51 Güntekin, *Yeşil Gece*, 33.

52 Özgün, "Reşat Nuri Güntekin'in Yeşil Gece Romanında İnkılâp Kanonu", 565.

d. *Gurbet Yavrum*'da İnanç ve Şüphe

Gurbet Yavrum'un başkişisi olan baba ise Kur'an'ı sekiz kere hatmetmiş bir kimsedir. Baba, kızıyla olan mektuplaşmalarında bu hususu vurgulama gereği duyar. Bu sebeple, romanın iki farklı yerinde "Kur'an'ı da sekiz kere hatmetmiştim." cümlesiyle karşılaşılır.⁵³ Romandaki baba, hayata Kur'an ile başlasa da bu kitapla olan birlikteliğini çok sıkı tutamaz. Yani onun hükümlerini yerine getirme noktasında başarısızdır. Baba, iki yerde Kur'an'ı sekiz kere hatmettiğini söyler, ama daha orta ikideyken Meryem isimli Ermeni sevgiliyle yıkık bir evin bodrum katında çok defa cinsel ilişkiye girer. Bu sırada, çoktan içkiye ve sigaraya başlamıştır.⁵⁴ Kusuru kendinde arayıp bulmak yerine, karşı tarafı suçlamayı daha uygun görür. Ona göre, kendisini Urfa'daki Ermeni kızları baştan çıkarmıştır. Ardından İstanbul kızlarının Urfa'ya gelişleri başlar. Kahvelerde, gazinolarda kız garsonlar çalışmaya başlamıştır: "Koyu bir bağnazlığın cirit attığı bir toplumda, süt çocuğuna biber dolması yutturmak gibi bir şeydir bu."⁵⁵ Baba, Urfa'da sürekli bu mekânlarda içer ve eğlenir, gazinoya gider. Ortaokul diplomasını aldığı gün bütün arkadaşlarına rakı, kebab kadayıflı bir şölen verir. Bir müddet sonra, usanç ve yorgunluk duymaya başlar. *Yeşil Gece*'deki Şahin Efendi'nin yaşadığına benzer bir mutluluk arayışı için kemirir. Ancak bu baba, Şahin Efendi gibi itikat konusunda bir arayış içinde değildir. İki roman kişisi de boşluktadır, içlerini kemiren şeyler vardır. Dini bilirler, dinin ne istediğinin farkındalardır, ancak bunu yerine getirme konusunda sorunlar yaşarlar. Şahin Efendi, bu meseleleri dini tümünden reddederek hallettiğini zanneder. *Gurbet Yavrum*'daki baba ise dini reddetmek yerine, kendini sorgulamayı tercih eder. Bu hâlinin tek sebebinin sorumluluk sahibi olmaması olduğunu fark eder. Yoksul bir çocuk olup çalışmayı arzular:

"Ama nedense eve döndüğümde bir bezginlik duyuyordum. O kadar varlık içinde mutluluğa susamışlık içimi kemiriyordu. Hiçbir sorumluluğum yoktu. (...) Hiçbir işe yaramayan bu hayatı sevmiyordum."⁵⁶

Boşluk ve hiçlik içindedir. Bu yüzden, intihara kalkışır.

Babanın hayatına bakıldığında tam manasıyla, bir Kur'an'dan kopmanın söz konusu olmadığı görülür. Yani, *Yeşil Gece*'deki Şahin Efendi gibi her şeyi tümünden reddetmez, reddedemez. Evlenip çoluk çocuğa karıştıktan sonra camiye gidip ibadet eden baba, ister istemez küçük kızının üzerinde tesir eder ve bu küçük kız namaza heveslenir:

53 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 33; 36.

54 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 39.

55 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 40.

56 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 40.

“Bana bir namaz yemenisi almasını istemiştim. (...) Kenarları dantelli beyaz bir tülbent aldık. (...) Camiye gittik. Ben kadınlar için ayrılmış balkona çıktım.”⁵⁷

Anlatıcının camiye ve namaza heves eden bir çocuk olması, bu cami ziyaretine kadar mümkün olabilmiştir. Namaz sırasında erkeklerin aldığı pozisyon, camiye ilk defa gelen, cemaatle namazı ilk defa gören bu kız çocuğunun öğrendiği bütün dualarını unutmamasına sebep olur. Çünkü namaz hareketleri, bu çocuğa gülünç gelmiştir: “Sarsılarak güldüm, işte o sırada bacağıma korkunç bir çimdik yedim.”⁵⁸ Çocuk, namazı yarıda bırakıp kaçar, caminin basamaklarından ürkererek iner ve camide her şey ona yaşlı ve neşesiz görünmeye başlar:

“Bir an bu serin, büyük sessiz yapının içinde kaybolmaktan korktum. (...) Sert bir el arkamdan kolumu kavrayacak, beni azarlayacak gibi geliyordu. Namazı yarıda bırakıp kaçtığım için suçluluk duygusu içindeydim. (...) Kurtulmuştum. (...) beni bir daha camiye getirmemesini isteyemedim. (...) Bana yumuşak, güzel kokulu bir tülbent almıştı. (...) Onun sözünden çıkmayı göze alamıyordum. Bu yüzden birkaç kez onunla camiye gitmeyi kabul ettim, hep aynı ürkeklikle...”⁵⁹

Namaz kılma ve dua etme isteği çocukta sadece öğretmenine sinirlendiğinde ortaya çıkar, bunun dışında bu şevkini kaybeder. Romanın anlatıcısının, aslında Aysel Özakin’in kendisi olduğu gerçeği göz önüne alınırsa bu, çocuklukta talihsiz bir şekilde camiden ve dinden kısmen de olsa uzaklaşma olgusunun, yazarın hayatı boyunca devam ettiği görülür.

Anlatıcının babasının, bu camiye gidiş gelişleri ve orada yaptığı ibadetler, bir süre sonra içinde bir cami yaptırma isteği uyanmasına vesile olur. İzmir’de, Kadife Dağı’nın üzerine kurulmuş olan gecekondu ve evin bulunduğu derme çatma mahallede baba, bir cami yaptırma derneği kurar. Demokrat Parti’nin ilk yılları; yani 1950’lerin başıdır. Camiyi yaptırır, çünkü caminin insanları birleştiren, insanlar arasındaki farklılıkları ortadan kaldıran bir ahlak okulu olduğunu düşünmektedir. Temel atma sırasında kurban kesilir. İnançlı ve takkeli yaşlılar temel atma töreninde yerlerini alırlar. Temel, kurban kanıyla sulanır, dualar okunur. Akşam olunca da tarlada ateş yakılır, davul zurna çalınarak kutlama yapılır.⁶⁰ Cami yapımı, mahalle üzerinde bir heyecan uyandırmıştır. Cami, gün geçtikçe ortaya çıkmaya başlar. Anlatıcı, tuğlalı balkonlarında yemek yerken caminin günden güne gelişip yükselen minaresine nasıl baktıklarını aktarır. Baba, caminin her şeyiyle ilgilenmektedir. Caminin yapımında çalışan yapı işçileriyle bizzat ilgilenir. Bayrama yetiştirilmeye çalışılan camiye herkes, haftalığından bir iki lira ayırır.⁶¹ Cami,

57 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 37.

58 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 38.

59 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 38.

60 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 46.

61 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 47.

mahallenin ortak amacı olur. Pazar günleri mahallenin erkekleri caminin yapımına gönüllü olarak katılırlar. Bu kişilerin, cennete girecekleri umulur. Anlatıcının babası, o dönemde içkiyi ve sigarayı bırakır. Cami, bayram namazına yetiştirilecek biçimde tamamlanır, ancak daha sıvası bile yapılmamıştır. Cami, dolup taşar. Avluya yamalı bezlerden yapılmış seccadeler serilir. *Gurbet Yavrum*, hakiki hayattan izler taşıyan bir eserdir. Dolayısıyla, anlatıcının babasının yapımına önyak olduğu bu cami hakikatte de vardır. İzmir'in Konağ ilçesinin Akarcalı Mahallesi'nde, Ballıkuyu Caddesi'nde yer alan caminin adı Gayretiye Camisi'dir. 1953'te yapımına başlanan cami, 1959'da tam anlamıyla bitirilebilmiştir.

Okur, babayı İzmir'de erik ağacının gölgesine bir iskemle atarak bir Kur'an tefsiri sayılabilecek *Mesnevi*'yi okurken de bulacaktır. Öyle ki baba, o sırada ilkokula giden küçük bir kız olan anlatıcıya da *Mesnevi* okutmaya başlamıştır: "Sözü geçen şarabın ve sevgilinin soyutluğuna beni inandırmak isterdi."⁶² Romanda kimi zaman *Mesnevi* okurken görülen baba, diğer taraftan da içki içmeye devam eder.⁶³ Baba, ileride bir mağazaya müdür olur, refah seviyeleri artar. Kadifekale'deki gecekondundan, şehrin güneyindeki iyi bir mahalleye taşınırlar. Yeni mahallede baba, *Mesnevi*'yi okumaz olur. Bazı geceler eğlence yerlerine, gazinolara gider.⁶⁴ Ancak bu şekilde "aydın bir din adamı" olunacağını düşünmektedir. Baba, böylelikle belki de kendisini bir "derviş" gibi hissetmektedir. Ancak bu derviş, alt bilinç dışının dervişidir. Yapması gereken şey aslında gayet basittir:

"(...) balkonunda kafası dumanlanıp gözleri dalan 'bilinçaltı dervışı' kardeşimiz, hepimiz istisnasız aynı arayış içerisindeyiz. İçinde sıkışıp kaldığımız bodrum katların kasvetinden kurtulup daha ferah ve aydınlık katlara çıkarak hakikate yaklaşmak... Bu amaca ulaşabilmekse sadece bu âlemde mümkün. Eğer içinde bulunduğumuz zaman ve mekân boyutunda, müşahede vasıtasıyla insan ve eşyanın sırrını çözüp hakikatine derinliğine nüfuz edebilirsek sonsuzluğun kapısı bize aralanacaktır. Yoksa körlerin el yordamı ile çevrelerini yoklamaları gibi, bu arayışın peşinde, acılar içerisinde ömrümüzü tüketmiş olacağız."⁶⁵

Gurbet Yavrum'da balkonda yavaş yavaş demlenerek rahatlayan bir "alt bilinç dışı dervışı" baba söz konusudur. Aslında kendisi alkol vasıtasıyla bilmeden, aradığı ve hasretini çektiği müşahede âlemine kısa süreli de olsa ayak basar. Alkol tesirinde olan insan, farklı ve geçici bir bilinç durumu yaşar.⁶⁶ Kısa süreli bir aydınlanmaya uğrar. Bazı insanlarda ise bu kısa süreli

62 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 37.

63 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 102.

64 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 134.

65 Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2022), 228-229.

66 Alkol ve uyuşturucu kullanan insanların yaşadığı bu farklı ve geçici bilinç durumunu Mustafa Merter şöyle anlatır: "Karşısındaki çirkinlikler güzellik hâline dönüşür, karmaşık sorunlar çözümlür. Rasyonel zekâsı ile inkâr ettiği, hiçbir ampirik tecrübenin ispat edemedi-

aydınlanma hâli, bağımlılık oluşturur. Hasılı alkol müptelası insan, aslında güncel bilinç durumunda yadsıyıp görmezden geldiği manevi hâlleri, alkol etkisindeyken aramaktadır. Aslında insan, tevhide susamış ve ona kavuşmak için çabalamaktadır.

e. Yeşil Gece’de Şapkaya Yaklaşım

Yeşil Gece romanında Şahin Efendi, Nuruosmaniye’de Somuncuzade Medresesinde dört sene boyunca arkadaşlık ettiği Zeynel Hoca’ya rastlar. Zeynel Hoca, Karadenizli olup roman anlatıcısına göre, bir ideaya, bir inanişe taşkın ölçüde bağlanıp ondan başka bir ide ve inanişi kabul etmeyen, mutaassıp biridir. 31 Mart 1325’te (13 Nisan 1909), II. Meşrutiyet’in duyurulmasından sonra, sayıları beş -altı bini bulan ve “Şeriat isteriz, padişahım çok yaşa.” sözleriyle meydanda toplanan askerler tarafından, İstanbul’da yönetime karşı yapılmış büyük bir ayaklanma ve darbe teşebbüsü olan vakada, şeriat uğruna şehit olmayı arzulamasına rağmen olamamıştır. İsyana katılanlar ve destekleyenler yargılanarak yetmiş kişi idam edilmiş, dört yüz yirmi kişi ise çeşitli hapis cezalarına çarptırılmış olmasına rağmen, o tam zamanında bir yolunu bularak idam sehpasından kurtulmuştur. Bu Zeynel Hoca, Şahin Efendi’nin sarığı çıkarmasını hiçbir zaman bağışlayamamıştır. Onu sokakta görünce anlatıcının deyimiyle yırtıcı bir hayvan gibi güler:

“- Hepsi tamam hocam. Bir şapkan eksik kalmış, dedi.

Şahin Efendi, kalender ve şakacı tavrıyla:

-O da olur inşallah, dedi, Anadolu’dan sarıkla geldim, fesle gidiyorum, bir zaman belki şapkayla dönerim ama sen göremezsin.

-Neden?

-Belki o zamana kadar asılmış bulunursun da ondan.”⁶⁷

Bu diyalog, 1909’dan sonra 1914’ten önce kurulmuştur, yani ortada 1925 Şapka Devrimi yoktur. Ancak roman, 1926’da yazılmış, 1928’de de yayımlanmıştır. Anlatıcının bu sözleri tamamen şapka reformuna işaret etmektedir. Bu anlatımdaki sarık, fes ve şapkanın sıralanışı aynı zamanda giysi açısından Türkiye’nin gelişim sürecindeki hakikatleri dile getirmesi açısından önemlidir.⁶⁸

ği o görüş ve âlem, onun için sınırlı bir süre için keskinleşmiş olur. Kafa dumanlıyken sanki ayaklarını önündeki tevhid deryasının içine sokmuş ve perde biraz aralanınca rasyonel aklının inkâr ettiği bazı şeyler ona mâlum olmaya başlamıştır. Ama kısa bir süre sonra o jilet gibi keskin görüş ve konsantrasyon dağılıverir. Alkolün uyuşturucu, ‘örten’ tesiri ağır basmaya başlar. Müşahede nuru azalır ve o muhteşem mehtap yine kara bulutlar arkasına gizlenir. Sanki sarhoşluk hâlinin ‘balayı döneminde’ bir şimşek çakmış ve hayatın karanlık gecesi kısa bir süre için aydınlanmıştır. İşte yaşanan bu kısa süreli ‘aydınlanma’ hâli, zaman içerisinde bağımlılık oluşturur” Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 216.

67 Güntekin, *Yeşil Gece*, 15-16.

68 Şeker, “Yeşil Gece ve Gerçek”, 247.

f. *Gurbet Yavrum*'da Şapkaya Yaklaşım

Benzer bir şapka ve din meselesi bahsi *Gurbet Yavrum*'da da geçer. Anlatıcının babası, ortaokul son sınıftayken Şapka Kanunu çıkar. Yıl, 1925'tir. Şapkayla eve gelir. Babası, yani anlatıcının dedesi "Defol buradan gâvur dü-r-zü." der. Dede, hiçbir zaman bu değişikliklerden hoşlanmaz. "Ona göre bütün bu yapılanlar gâvurlara özenmekten başka bir şey değildi."⁶⁹ Türklerin İslamiyet'i benimsemesiyle, sarık dinî keyfiyet kazanmıştır. Ancak zamanla fes, sarığın yerini almıştır. Mustafa Kemal, şapka inkılabını gerçekleştirdiği zaman şapkaya "gâvur işi" deyip cephe alınmıştır.⁷⁰ Burada, bu tepkinin bir tezahürü görülmektedir.

2. Din Adamı Algısı

a. *Yeşil Gece*'de Din Adamı Algısı

Romanda, ideal din adamı olarak gösterilen kişi Şahin Efendi'dir. Şahin Efendi, her ne kadar din adamlığını bırakıp öğretmen olsa da içinde bulunduğu şartlar, bir müddet sonra yeniden din adamı kisvesine bürünmesine neden olur. Yunanlar, Şahin Efendi'nin öğretmen olarak çalıştığı Sarıova'yı işgal etmişlerdir. Şahin Efendi'yi kendi taraflarına çekmeye çalışan ve kendi adlarına çalışmasını isteyen Yunanlar, onun bir din adamı olarak Büyük Cami'de vaaz etmesini talep ederler. Bu hususta resmî bir kâğıt da hazırlayan Yunanlar, Şahin Efendi'yi ikna ederler:

"Şahin Efendi, öğle namazından sonra Büyük Cami'de vaaza başlamıştı. Ahaliye durmadan sükûnet ve tevekkül tavsiye ediyordu. Kumandanlıktan alınan emirler üzerine ara sıra Yunan hükûmetinin adalet ve şefkatini de methetme mecbur kalıyordu."⁷¹

Kendini bu hususta "aşağılık bir adam" olarak görmeye başlayan Şahin Efendi, kendisinden öğrenmektedir:

"Bu vaazlar esnasında bazan kendi kendisinden o kadar öğreniyordu ki kürsüsünde birdenbire isyan ve feryat etmek, etrafındaki halkı çıldırtmak, cami kapısı önünde kendini Yunan polislerine kuduz bir köpek gibi tepelettirmek ihtiyacıyla yanıyordu."⁷²

Bu durum karşısında kendisini çaresiz hisseder. Kendi menfaati için bu işleri yapmadığını düşünerek kendi kendini teskine çalışır. Ona göre kendisi, insanlığını ve namusunu milleti için feda etmektedir. Zaten romanda onun ahlaklı ve namuslu bir adam olduğu ön plana çıkarılır.⁷³ Kendisine göre bir

69 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 41.

70 Kamuran Özdemir, *Cumhuriyet Dönemi'nde Şapka Devrimi ve Tepkiler* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), ii.

71 Güntekin, *Yeşil Gece*, 239.

72 Güntekin, *Yeşil Gece*, 239.

73 "Romanda kadınlar üzerinden Ali Şahin'e iki kez komplo kurulmak istenir. Fakat bu komplolar başarısız olur böylece Ali Şahin'in ahlaklı ve namuslu bir adam olduğu ön pla-

değişim geçirmiştir. Bu süreçte hayata, karanlıkta kalmış bir din adamı olarak başlamış, sonra öğretmen olmuş, daha sonra ise “aydın bir din adamı”na dönüşmüştür. Şahin Efendi’nin aydın din adamı algısı bu şekildedir ve doğru yolda olduğunu düşünerek kendisini iyi hissetmeye çalışır. Bu şekilde çalıştıktan sonra, Yunan adalarından birine sürgüne gönderilir ve orada sarığını tekrar atar.⁷⁴

b. Gurbet Yavrum’da Din Adamı Algısı

Vaaz veren bir “din adamı”na dönüşen *Gurbet Yavrum*’un anlatıcısının babası ise genel olarak verdiği vaazlarda dinin yanlış yorumuna ve bağınazlığa çatar. Faizcileri kötüleyerek “Yobazlığa ve dini alet edenlere aldanmayın.” der. Ona göre İslam dini adalete, emeğe, dürüst kazanca, kazandığıyla yetinmeye, kardeşliğe ehemmiyet vermektedir.⁷⁵

Yapımına önyak olduğu caminin açılış günü olan bayram sabahında ise baba, bir din adamı gibi, camideki hoparlörden bütün Kadifekale Dağı’na yayılan bir vaaz verir. Dağda herkes din adamı gibi davranan anlatıcının babasını dinler.⁷⁶ Camiden çıkarken takkeli göçmenler babanın çevresini sararlar. Bir süre sonra baba, bir “mürşit” gibi davranmaya başlar. Eve gelen erkeklere bütün bilimlerin kaynağının Kur’an’da olduğunu söyler. Gezegenler sistemini Kur’an’a dayanarak açıklar. Ziyaretçiler de İslamiyet’ten önceki hayatı bahsederler. Baba, en çok Hz. Ömer’i anlatmayı sever. Hz. Ömer’i konu alan bir senaryo dahi yazar. Bu senaryodan eline beş yüz lira geçer. Onunla bir halı alınır.⁷⁷ Konuşmalarda Hristiyan medeniyetinin, İslam medeniyetini etkisi altına almak istediği söylenir.⁷⁸ Bir müddet sonra anlatıcının babası, vaazlarında Tanrı’nın içimizde olduğunu ve insanın kendi kendisinin tanrısı olması gerektiğini savunmaya başlar.⁷⁹ Ona göre, her insan vicdanının, yani Tanrı’nın sesine kulak verince adil olur.⁸⁰

Anlatıcının babası, bu “aydın din adamlığı” işinde öylesine ileri gider ki 1950-1953 arasında gerçekleşen Kore Savaşı için Kore’ye imam olarak gitmek ister. Müftü, onu imtihandan geçirir. Uygun bulur; ancak anlatıcının annesi, babanın ölü yıkamayabilemediğini söyleyince bu işten vazgeçer.⁸¹

na çıkarılırken karşı tarafta yer alan müderris, softa ve benzerlerinin hainliği, ahlaksızlığı, namussuzluğu gösterilmiş olur.” Yunus Şahin, “Bir Karşı-Metin Olarak Yeşil Gece”, *International Journal of Turkish Academic Studies (TURAS)* 3/2 (2022), 59-60.

74 Güntekin, *Yeşil Gece*, 249.

75 Özakın, *Gurbet Yavrum*, 48.

76 Özakın, *Gurbet Yavrum*, 47.

77 Özakın, *Gurbet Yavrum*, 104.

78 Özakın, *Gurbet Yavrum*, 48.

79 Özakın, *Gurbet Yavrum*, 49.

80 Özakın, *Gurbet Yavrum*, 104.

81 Özakın, *Gurbet Yavrum*, 107.

3. İdealizm / Ülkücülük

Ülkücülük, sadece milleti sevmekle sınırlı bir milliyetçilik olmayıp milleti için azim ve istençle, sabır ve dayanmayla, disiplinli, fedakâr bir şekilde, erdem ve dürüstlikle, iman ve inançla, mesuliyet duygusuna sahip olarak yaşamak ve çalışmaktır.⁸² Öyle ki büyük ülkücü Ziya Gökalp, her ne kadar gençlik yıllarında inanca dair birtakım tereddütler ve şüpheler içinde yaşamış olsa da sonrasında bu şüphelerinden gittikçe arınmış, Allah'a halisane iman etmek gerektiğini savunmuştur. Ona göre saf iman, tarihi yürütür, uygarlıkları da milletleri de yükseltir. Türk köylüsünün imanı halisane olduğu için Allah, ona istediğini vermiştir.⁸³

a. Yeşil Gece'de İdealizm / Ülkücülük

Reşat Nuri Güntekin'in, çocukları bilgisizlikten ve dine sonradan girmiş yanlış inançların elinden kurtarmayı amaç edinmiş bir ilkokul öğretmeninin, Sarıova kasabasında çabıyla dolu yaşamını anlatan *Yeşil Gece* romanı⁸⁴, pek çok kimse tarafından değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerden biri de münekkit Cahit Kavcar'a aittir. O, yazısında romanın başkişisi Şahin'in ülkücü, milliyetçi bir öğretmen ve serdengeçti olduğunu ısrarla vurgular. Ancak Kavcar, *Yeşil Gece'*ye yaklaşırken objektif bir tavır sergilemekten ziyade, subjektif ifadelerle örülü ve daha duygu yüklü bir yaklaşım içinde olmuştur. Bu tavır, şüphesiz münekkidin fikrî beklentilerine romanda karşılık bulmasıyla yakından ilgilidir.⁸⁵ Yukarıdaki ülkücülük kavramının açıklamasından da anlaşılacağı üzere, ülkücülük ve iman/inanç bir arada bulunan mefhumlardır. Bu noktada, Şahin Efendi'yi "ülkücü" bir öğretmen olarak nitelemek yanlış olacaktır.

b. Gurbet Yavrum'da İdealizm / Ülkücülük

Gurbet Yavrum' da ise yola ülkücülükle çıktığı iddia edilen bir baba anlatılır. Hayatı boyunca pek çok şeyi deneyen bu babanın, teşebbüs ettiği şeylerden biri de ülkücü bir köy öğretmeni olmaktır. Babanın Kanada'ya gitmeden Türkiye'de yaptığı son iş, öğretmen vekilliğidir. Ancak bu "ülkücü" öğretmen çocuklara Yaşar Kemal'den, Aziz Nesin'den, Orhan Kemal'den, Fakir

82 Murat Ceritoğlu, "Necmettin Hacıeminoğlu Hoca'nın Fikir Dünyası", *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi* 4/19 (Ocak-Şubat 2013), 74.

83 Sadettin Yıldız, "Sürgün Mektuplarındaki Ziya Gökalp", *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi* 4/19 (Ocak-Şubat 2013), 66.

84 Salim Çonoğlu, "Cumhuriyet Devri Türk Romanında Beden Yapısı, Bedensel Davranışlar ve Kişilik İlişkileri Üzerine Bir Çözümleme -Halide Edip Adivar 'Sinekli Bakkal'-Yakup Kadri Karosmanoğlu 'Yaban'- Reşat Nuri Güntekin 'Yeşil Gece'-", *Turkish Studies* 6/4 (2011), 488.

85 Ahmet Duran Arslan, "Okurun Anlam Üretimindeki Rolünü Sorgulamak: Alımlama Estetiği Bağlamında Yeşil Gece", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 22/2 (2018), 22.

Baykurt'tan oluşan bir köy kitaplığı kurar. Gençlere Nazım Hikmet'ten şiirler okur. Böyle olunca da muhtarla imam, kendini inançlı ve ülkücü addeden bu köy öğretmenininin aleyhine köylüleri kışkırtır.⁸⁶ Tüm bunlara rağmen anlatıcı, romanda babasının ülkücülüğünün yanında "inançlı" bir adam da olduğunu vurgulamaya çalışır:

"Acılarını hep tasarılarıyla geçirtmiş, hayatın değişen her yüzünü sevmeye çalışmış inançlı bir adamdı babam. (...) Hayatı boyunca çok şey olmak çok şey yapmak istedi babam. Aydın din adamı, yazar ve ülkücü bir köy öğretmeni olmayı denediği günleri anımsıyorum. Neden her giriştiği iş yarım kaldı. Neden babam bütün cesaretine karşın ne iyi bir toplumcu ne de huzurlu bir aile babası olmadı"⁸⁷

Romanın anlatıcısının yapmaya çalıştığı şey, aslında babası ve babası gibi yola ülkücülükle çıktığını iddia eden kimseleri anlamaya ve eksikliklerini kavramaya çalışmaktır.⁸⁸ Ülkücülükle yola çıktığını söyleyerek inançlı olduğunu da iddia eden bu babanın, sebat konusunda sorunlar yaşadığı görülür. Bir ara köy öğretmenliği de yapan ve ülkücü olduğunu ileri süren bu baba, romanda okuyucunun karşısına kimi zaman "aydın bir din adamı", kimi zaman bir yazar, kimi zaman Demokrat Parti'yi desteklemiş bir vatandaş, kimi zaman da toplumcu olarak çıkacaktır.⁸⁹ Tüm bu sıfatları sıra sıra bünyesinde bulunduran baba, bu kimliklerin yanı başında rakı içen, eşini döven, taşkın hareketlerde bulunan ve çoğu zaman öfkeye kapılan bir figür olarak da görünmektedir.⁹⁰ Dolayısıyla baba, sadece köy öğretmenliği yapılan o kısa dönemde kendini ülkücü zannetmiştir. Yola ülkücülükle çıktığı söylene de inanç konusunda da ülkü konusunda sebat edilememiştir.

Sonuç

Cumhuriyet Dönemi resmî ideolojisine inanmış idealist insanların başkişi olarak yer aldığı *Yeşil Gece* ve *Gurbet Yavrum* romanları iyiliğe, adalete, toplumun mutluluğuna kendilerini adadıklarını iddia eden, iş birlikçi unsurlarla hesaplaşmak arzusunda olan figürleriyle dikkat çekerler. Sürekli bir çaba içinde olan bu kimselerin, kendi hayatlarında ise başarısız oldukları söylene-

86 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 20.

87 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 16-17.

88 Özakin, *Gurbet Yavrum*, 160.

89 Romandaki baba, bireysel hareket etmekle birlikte aynı zamanda ilginç bir şekilde cemiyetçi de bir kimsedir. Mesela, Kanada'da her insanın yalnız kendisi için yaşamasına karşıdır. Kanada'da komşuluğun olmaması, çocukların ana babalarını umursamamaları, insanların terk edilmesi babanın dikkatini çeker. Ona göre insanlar, Kanada'da iyiliği menfaatleri için yapmaktadırlar. Türk insanında ise bu yoktur. Türk insanı, babaya göre bir şey istendiğinde "Yok." diyemez. Özakin, *Gurbet Yavrum*, 25-26.

90 Romandaki babanın her ne kadar "aydın bir din adamı" olduğu vurgulansa da bu baba, çapkın bir kimsedir. Anlatıcının annesinin babaya karşı kını de bu yüzdendir. Baba, kadınlarla şakalaşmaya bayılır. Uzatmalı aşkları olmuştur. Anlatıcı, on bir yaşındayken babasının kitaplarının arasında bir kadın fotoğrafı bulur. Baba evlidir, fotoğraftaki kadın da evlidir. Özakin, *Gurbet Yavrum*, 24.

bilir. *Yeşil Gece*'deki Şahin Efendi başarısızdır, çünkü işgal zamanında tekrar sarık takarak Yunanların hizmetinde bulunma yoluyla amacına ulaşmaya çalışmıştır. Bu kisve altında, Yunanlar adına çalışırken diğer taraftan da onlar aleyhine propaganda yapmış ve bu hâlde iken Yunanlar tarafından yakalanıp sürülmüştür. Buna rağmen, tüm bunlar olup bittiğinde Sarıova'da kendisini ifade etmekte başarısız olur. O, artık Yunanların hizmetinde biri olarak tanınmıştır. Bir daha öğretmen olabilmesi mümkün değildir. Kendi adına bütün çabaları boşa gitmiş gibidir. *Yeşil Gece*'nin temel meselesi, Cumhuriyet ideolojisinin karşısında bir tehlike olarak görünen, geleneğe ait kurum ve kişilerin eleştirisidir. Güntekin, resmî ideolojinin oluşturmaya çalıştığı Batılı ve ileri toplum yaratmadan yana tercihini kullanmıştır. Ancak eser, yobaz din adamlarına yöneltilen eleştirisine rağmen, romanın sonundaki şüphe içeren tavır nedeniyle de dikkat çeker. Yeni rejime ilişkin kuşku barındıran bu tavır, inkılap denen şeyin bir gecede olamayacağını anlatmaya çalışır. Yapılan inkılapların alt yapısı hazırlanmadan, ani ve sarsıcı bir şekilde olması, insanların birdenbire farklı kalıba sokulması da romanın sonunda eleştirilmektedir. Hasılı bu roman, yobaz din adamları ile hesaplaşma görünümünde olsa da Cumhuriyet ideolojisinin başarısızlıkların da farkında olan bir eserdir.

Gurbet Yavrum'un başkişisi de amacı uğruna her şeyi terk etmeyi göze alabilen bir karakterdir. Ancak, onun da bütün çabaları boşa gitmiştir. Her girişiminin sonunda başarısızlıkla karşılaşmıştır. Doğulu olduğu hâlde, Batılı olmak isteyip bu amaca da bir türlü ulaşamayan bir ideoloji içinde sürüklenip durur. Beyhude bir arayış içinde oradan oraya savrulan başkişi, peşinde ailesini de sürükler. Her ne kadar Aysel Özakin, toplum üzerinde yaptığı müşahedelerden yola çıkarak Reşat Nuri gibi, eserine kendi özümsemiği bir din algısını yansıtmış ve "aydın kişi"ye adalet ve toleransı benimseyen, ilerici bir din idrakini yakıştırmış olsa da doğru din adamının böyle olmaması gerektiğinin farkındadır. Çünkü eserden anlaşıldığı üzere Aysel Özakin'in yaptığı, roman karakterinin arkasında durmak değildir. Yazar, Selahattin Hilav'ın da belirttiği gibi bu romanıyla resmî ideolojinin bir eleştirisini yapmış olur. Bu kuşağı anlamaya ve eksiklerini kavramaya çalışan yazar, resmî ideolojinin noksanlarını çok yerinde tespitlerle kavramış ve roman yoluyla eleştirmiştir. Anlatıcı, babasının neden hiçbir şeyi tamamlamadığını ve neden hep yenildiğini anlamaya çalışır. En sonunda hataları kavrar. Baba, savruk olmakla birlikte, mantıklı hareketten de yoksundur. Sınıf kavramını algılayamadığı gibi, istişare ile hareket etmek yerine aklına güvenerek tek başına hareket eder. Systemsiz ve bireysel davranışlar ise akamete uğramaya mahkûmdur. Bu yüzden de hiçbir zaman hayal ettiği tarzda bir idealist aydın olamaz. Hasılı yazar, bir roman kişisi olarak kendisini ortaya koymak ve geri dönüşlerle geçmişteki hataları aktarmak suretiyle başarılı bir tenkit ortaya koyar.

Fıtrat, evrensel bir karakter arz eder. Kur'an'daki fıtrat prensibi ile Jung'un kolektif bilinç dışında varsaydığı Tanrı arketipi, fonksiyonları ve evrensel görünüşleriyle aynı amaca hizmet eder. Bilinçte olmadığı durumlarda bile Tanrı, temel arketiplerden biri olarak bilinç dışında mevcut, mutlak güç sahibi bir imge şeklinde insanın psişik derinliklerinde yerleşmiştir. Arketipler, nesilden nesle kalıtım yoluyla nakledilirler ve meydana çıkmaları zaruridir, tüm insanlığın müşterek mirasıdır. Arketip denen bu model veya ilk kalıplar, içinde bulunduğumuz zamana veya duruma göre yeniden 'dolarlar'. Bilince ve oradan da davranışa yansır. Bu kalıplara, bireysel hayatta olduğu kadar toplumsal hayatta da rastlanır. Hasılı arketipler, reformlarla yok edilemez. Zaman ve duruma göre yeniden dolmaları, değişimleri lazımdır. Ancak bu değişimler, alt yapı hazırlanmadan ve ani bir şekilde olduğunda toplum içindeki muhafazakâr güçler hâliyle endişelenirler. Bu, kaçınılmaz bir hakikattir.

Kaynakça

- Akbaba, Ferhat. *Reşat Nuri Güntekin'in Romanlarında Din Algısı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Arslan, Ahmet Duran. "Okurun Anlam Üretimindeki Rolünü Sorgulamak: Alımlama Estetiği Bağlamında Yeşil Gece". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 22/2 (2018), 14-26.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY, 2003.
- Ceritoğlu, Murat. "Necmettin Hacıeminoğlu Hoca'nın Fikir Dünyası". *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi* 4/19 (Ocak-Şubat 2013), 69-76.
- Çavdar, Hatice. *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Aydın Kişi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çıkla, Selçuk. *Cumhuriyet Düşüncesinin Kökleşmesinde Yusuf Ziya Ortaç'ın Yapıtlarının Yeri ve Önemi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Çıkla, Selçuk. "İnkılap Edebiyatı". *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 8/90-91-92 (2004), 435-441.
- Çıkla, Selçuk. "Türk Edebiyatında Kanon ve İnkılap Kanonu". *Muhafazakâr Düşünce* 4/13-14 (2007), 25-46.
- Çıkla, Selçuk. "Edebî Kanon", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. Erişim 3 Şubat 2023. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/edebi_kanon
- Çonoğlu, Salim. "Cumhuriyet Devri Türk Romanında Beden Yapısı, Bedensel Davranışlar ve Kişilik İlişkileri Üzerine Bir Çözümleme -Halide Edip Adıvar 'Sinekli Bakkal'-Yakup Kadri Karosmanoğlu 'Yaban'- Reşat Nuri Güntekin 'Yeşil Gece'-". *Turkish Studies* 6/4 (2011), 475-496.
- Duman, Mehmet Zeki. "Dini İnancın Ontolojik Dayanağı Olarak Ölüm Olgusu ve Ölümün Teolojik İzahı". *Paradoks Ekonomi Sosyoloji ve Politika Dergisi* 17/2 (2021), 81-100.
- Fethi Naci, "Aysel Özakin". *Yüz Yılım 100 Türk Romanı*. ed. Ali Berktaç. 556-558. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Günday, Rıfat. "Emile Zola'nın Gerçek ve Reşat Nuri Güntekin'in Yeşil Gece Adlı Romanlarında Rahip/Hoca ve Öğretmen Tipleri". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2014), 115-134.
- Günday, Rıfat. "Zola'nın Gerçek ve Güntekin'in Yeşil Gece Adlı Romanlarında Dinin Çıkarlara Alet Edilmesi". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28 (2015), 35-50.
- Güntekin, Reşat Nuri. *Yeşil Gece*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1976.
- Hilav, Selahattin. "Gurbet Yavrum: En Az Sözle, En Fazla Gerçeği Yakalamak". *Edebiyat Yazıları*. ed. Selahattin Özpalabıyıklar. 221-223. İstanbul: YKY, 4. Basım, 2008.
- İzer, Özge. *Aysel Özakin'in Roman ve Hikâyelerinde Sosyal Meseleler*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kubbealtı Lugati*. Erişim 3 Şubat 2023. <http://lugatim.com>
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2022.
- Okay, M. Orhan. *Beşir Fuad İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*. İstanbul: Hareket Yayınları, 1969.
- Okay, M. Orhan. *Mehmet Kaplan'dan Hatıralar Mektuplar*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2006.

- Özakın, Aysel. *Gurbet Yavrum*. İstanbul: E Yayınları, 1975.
- Özakın, Aysel. "Çağımızın Gerçekçiliği Üzerine". *Yarına Doğru* 16 (1976), 3-7.
- Özdemir, Kamuran. *Cumhuriyet Dönemi'nde Şapka Devrimi ve Tepkiler*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Özgün, Serdar. "Reşat Nuri Güntekin'in 'Yeşil Gece' Romanında İnkılâp Kanonu". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/53 (2017), 559-582.
- Öztürk, Yakup. "Millî Mücadele Romanlarında Bir Temsil Sorunu Olarak Yeşil Gece". *TYB Akademi* 27 (2019), 129-152.
- Şahin, Yunus. "Bir Karşı-Metin Olarak Yeşil Gece". *International Journal Of Turkish Academic Studies (TURAS)* 3/2 (2022), 51-67.
- Şeker, Bahattin. "Yeşil Gece ve Gerçek". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2006), 243-256.
- Şimşek, Yaşar. *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Romanında Dinler ve İnançlar (1908-1923)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Timur, Kemal. *1872-1896 Yılları Arasındaki Türk Romanında Din Duygusu, Dinler ve İnançlar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Timur, Kemal. *Türk Romanında Dinler ve İnançlar*. Ankara: Elips Yayınları, 2006.
- Timur, Kemal. "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnançlar", *Turkish Studies* 4/1-II (2009), 2089-2125.
- Türkeş, Ömer. "Güdük Bir Edebiyat Kanonu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Kemalizm*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekin. 425-448. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Uğurlu, Seyit Battal- Demir, Selvi. "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Tekke ve Zaviyeler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (Kış 2013), 367-379.
- Yavaş, Gürkan. *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı (1923-1950)*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Yıldız, Sadettin. "Sürgün Mektuplarındaki Ziya Gökalp". *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi* 4/19 (Ocak-Şubat 2013), 45-69.
- Youtube, "Öteki Sayfa Aysel İnham Bölüm 1-2". Erişim 18 Şubat 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=LyfcRv1h3Kk> https://www.youtube.com/watch?v=rf_9gzSdtSQ
- Youtube, "Aysel Özakın Karalama Defteri". Erişim 18 Şubat 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=a5Aeyp0QUBo>
- Yusoğlu, Nebahat. "Reşat Nuri Güntekin'in Eserlerinde İnanma İhtiyacı". *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2019), 257-268.
- Yüce, Sefa. "Felsefi Düşüncenin Edebiyata Yansıması: Türk Edebiyatında Pozitivist ve Materyalist Anlayış". *Turkish Studies* 7/1 (2012), 2155-2183.



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

MAWLID AS A MUSICAL FORM IN TURKISH RELIGIOUS MUSIC

TÜRK DİN MÛSİKÎSİNDE MÛZİKAL BİR FORM OLARAK MEVLİD

Eren KÖKSAL

Arş.Gör.; İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları / Türk Din
Musikisi; ORCID ID: 0000-0003-4458-0206; e-mail: eren.koksal@istanbul.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: English

Geliş Tarihi / Received: 3 Ocak 2023 / 3 January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Şubat 2023 / 22 February 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2023/ Spring 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 1

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

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.



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

Abstract

The term Mawlid in Islamic culture, stands for many concepts from literature to fine arts, sociological phenomena to religious services and musical practises. Literally meaning the birth place and time, mawlid especially refers to the Holy Birth of the Prophet Muhammad (Blessings of Allah be upon Him and His household - pbuh), the commemoration ceremonies held on the occasion of the birth anniversary and the literary texts written for the observance of this very special day. In this respect many mawlid verses were written and *Vesiletü'n-necât* (*Wasilat al-Najat*) by Süleyman Chelebi has gained great reputation in Ottoman society. Therefore, the recitation of this certain mawlid verse has become a tradition and turned self later into a musical form with compositions and improvisational recitations. So, the musical recitation of Mawlid verse has turned into an official musical ceremony in time and settled in Turkish music tradition as a religious musical form. This study regards mawlid as a musical form and examines its performers, performance methods, musical characteristics. In addition to this, it also defines other religious music forms taking place in the mawlid ceremonies.

Keywords: Mawlid, Turkish Religious Music, Süleyman Chelebi, Tawshih, Ottoman Music

Öz

Mevlid terimi edebiyattan güzel sanatlara, sosyolojik olgulardan dinî törenlere ve mûsikî uygulamalarına kadar pek çok kavramı ifade etmektedir. Kelime anlamı olarak doğum yeri ve zamanı anlamına gelen Mevlid, özellikle Hz. Muhammed (sav)'in mübarek doğumunu, doğum yıldönümü münasebetiyle yapılan anma törenlerini ve bu çok özel gün münasebetiyle yazılan edebi metinleri ifade eder. Bu hususta pek çok mevlid manzûmesi yazılmış ve Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât* adlı eseri Osmanlı toplumunda büyük itibar kazanmıştır. Dolayısıyla bu mevlid manzûmesinin okunması bir gelenek haline gelmiş ve daha sonra besteli ve doğaçlama olarak icra edilen müzikal bir forma dönüşmüştür. Böylece mevlid manzûmesinin müzikal kırâati, zamanla resmi bir mûsikî törenine dönüşmüş ve bir dini mûsikî formu olarak Türk mûsikîsi geleneğine yerleşmiştir. Bu çalışma mevlidi müzikal olarak ele almakta ve icrâcılarını, icrâ usullerini, müzikal özelliklerini incelemektedir. Bunun yanı sıra mevlid törenlerinde yer alan diğer dinî müzik formlarını da tanımlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlid, Türk Din Mûsikîsi, Süleyman Çelebi, Tevşih, Osmanlı Müziği

Introduction

The word mawlid, which means “birth place and time” in the dictionary, is used especially in Islamic culture to express the birth of the Holy Prophet Muhammad (pbuh). The ceremonies performed on this occasion, the works of literature and musical pieces are accepted as a part of the mawlid tradition in Ottoman culture.¹

There are certain nights in the religion of Islam on which Allah (the Most High) shows his limitless mercy on his creatures. These nights are regarded as very special and celebrated by Muslims with prayers, salats and dhikr ceremonies. These nights can basically listed as: “Lailat al Raghaib”; “Lailat al Mir’aj”; “Lailat al Bara”; “Lailat al Qadr” and “Lailat al Mawlid an-Nabi”. Each of them refers to special events, facts in Islamic history, some suras in the Qur’an and the life of the Prophet Muhammed (pbuh).² On these certain nights special prayers are practised, certain religious and traditional ceremonies are held and celebrations are made in some of which music takes a great role and constitutes the whole sum of the certain forms of commemorations and ceremonies.

Turkish religious music has attributed great importance to the forms of prayers practised at aforementioned sacred nights of the religion of Islam and traditions brought up by Muslim states throughout the history. The one to be held in this study from the musical aspect is the Mawlid an-Nabi Night at which observance of the holy birth of the Prophet Muhammed (pbuh) is commemorated with ceremonies including a private musical form of Turkish religious music called as the name of the night itself: “Mawlid al-Sherif”.

Turkish religious music which was mostly shaped within the framework of Ottoman culture and civilization is divided into two sub-branches that are: Music of Mosque and Music of Tekke (Sufi-Dervish Lodge).³

Mawlid, also called as Mawlid al-Sherif (Mevlid-i Şerif) is classified as a musical form under the branch of “Mosque Music” and has its characteristics of performance settled for over centuries. Current performances of Mawlid recitations has still been carrying the primary characteristics of the authentic performances from centuries ago, inherited from the Ottoman State, as documented in the manuscripts of Mawlid text.⁴

1 Ahmet Özel, “Mevlid”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 09 Ocak 2023).

2 Nebi Bozkurt, “Kandil”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 09 Ocak 2023).

3 Ubeydullah Sezikli, “Türk Din Mûsikîsi Formları”, *Makamlarla Türk Din Mûsikîsi Eğitim Seti*, ed. Ubeydullah Sezikli (İstanbul: Dörtmevsim Kitap, 2013), 92-124.

4 Fatih Koca - Ahmet Hakkı Turabi, “Câmi Mûsikîsi”, *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 97

1. Lost-Forgotten Composition of Mawlid and Improvisational Musical Recitation of Mawlid

Mawlid, in Turkish religious music, refers to the composed or improvisational recital of Süleyman Chelebi's (d. 1422) mathnawi called *Vesîletü'n-necât* (1409) (meaning the way of salvation) which attracted great attention especially in the Ottoman society and special and extensive ceremonies were held for this purpose.⁵

Especially in the Ottoman period, the mawlid, which was intensely popular among the Muslims, was performed on the Holy birthday of the Prophet Muhammad (pbuh), on blessed days and nights known as kandil, in social events such as commemoration of religious elders, death, birth, pilgrimage, and soldier's farewell, especially wedding and circumcision ceremonies and etc.⁶ Mawlid ceremonies has turned into a common custom performed at the meetings held to share the joys and sorrows of Muslims together.

Some researches states that mawlid may have been composed by Süleyman Chelebi or Sinâneddin Yusuf.⁷ However, according to other sources the composer of mawlid is Sekban, a composer of 17th century, from the city of Bursa (Bursalı Sekban).⁸

This composition of the Mawlid was still in memories and recited until the end of 19th century, but was forgotten in time despite the great efforts of Mutafzâde Ahmed Efendi who wanted to teach the composition of mawlid and some other very important religious music compositions.⁹

What is left from the original composition of mawlid from centuries ago up to now, is the instructions recorded in the marginal notes on some of the manuscripts of the Mawlid texts. The maqam names, written next to the verses in some manuscripts,¹⁰ indicate the musical progression and guide the reciter that which maqams should be followed through the verses. So, one who has practised with a master can recite the mawlid as if he is following the musical score of the original composition.

According to a study, nineteen manuscripts of mawlid with maqam information are registered dating from 1699 to 1888. A wide range of maqams

5 Nuri Özcan, "Mevlid", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 11 Ocak 2023).

6 Koca - Turabi, "Câmi Mûsikîsi", s.97

7 Özcan, "Mevlid".

8 Ubeydullah Sezikli, "Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1, (Mart 2008), 182

9 Nuri Özcan, "Ahmed Efendi, Mutafzâde", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 11 Ocak 2023).

10 Özcan, "Mevlid".

has been used in the manuscripts, reaching the number of 40, guiding the performer with functional references to the musical progression.¹¹

The manuscripts gave us the codes of practice that we use today in mawlid recitations. The sequence of maqams, musical forms and their course in the ceremony bear great resemblance to the instructions in the marginal notes.

2. Mawlid Ensemble

As stated above mawlid is a musical ceremony, not the sole musical recitation of the verse, but the performance a group of musicians-reciters take part in which a combination of many musical forms in Turkish religious music is performed. Therefore, there is a need to define the tasks of the musicians in the ceremony.

There are four groups of people in a mawlid ensemble: Mevlidhân (Mawlid-khan) Tevşihhân (Tawshih-khan) Âşirhân (Ashra-khan) and Duâ-khân (person of invocation).¹² The suffix -han (transliterated as khan in English) in Turkish that attaches a word refers to the profession of the act the word defines. In music when attached to a word defining a musical form, it refers to the musician who performs that certain form and the musician carries it as a title. So, the person who recites mawlid is called Mawlid-khan and the person who invokes (duâ) is called Duâ-khan. The same rule applies to the others in the ensemble.

The number of the people in the mawlid ensemble can be variable. Usually there should be more than two or more mawlid-khans as there are six chapters to be recited in the mawlid verse. In a traditional mawlid ensemble there should be one reciter for each chapter in the verse. The tawshih-hans takes place as a choir of three or more people. In a traditional mawlid ensemble, the number of tawshih-khans should be seven or more people. There can be more than one Ashra-khan to recite Quran during the ceremony and there can be more than one Duâ-khan. Thus, the the number of people in a mawlid ensemble can be at least seven and this number may increase up to triple according to the formality of the ceremony and the place it is held.

11 Selman Benlioğlu, "Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme [How Had The Mawlid Been Chanted? An Evaluation on Maqâm Records in Manuscripts]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022), 191

12 Sezikli, "Türk Din Müsikisi Formları", 106.

3. Chapters of the Mawlid Verse Recited in the Musical Form

Each chapter in the mawlid ceremony is called “Bahir” and each “bahir” is signified with a name pointing to the topic of the chapter.¹³ There are six chapters recited in the musical mawlid ceremony. The first one is called “Tevhîd” or “Münâcât” Bahri. Tevhid means the unity of Allah (the Most High) His uniqueness, the infinity of His power, the sublimity of His essence.¹⁴ “Münâcât” is generally used in the sense of “begging, invoking and a prayer of supplication.”¹⁵ Therefore, “Tevhid Bahri” (Bahir of Tawhid) can be defined as a chapter of Allah’s unity and uniqueness. As the second comes the “Nûr Bahri” (Bahir of Light) narrating that Allah (the Most High) has created first the light of His Beloved Prophet Muhammad (pbuh) and then for His sake created the Adam and the universe. The third chapter is called “Velâdet Bahri” (Bahir of the Holy Birth). The chapter depicts the Holy Birth of the Prophet Muhammad (pbuh).

The following chapter is called as “Merhaba Bahri” (Bahir of Welcoming) in which the poet Süleyman Chelebi salutes the Prophet Muhammad (pbuh) after His honouring the earth by His Holy Birth (pbuh) with couplets starting with “welcome”. The fifth chapter is called “Mir’ac Bahri” (Bahir of Miraj & Ascension) telling about the heavenly journey (Miraj) of the Prophet (pbuh) to Almighty Allah (the Most High). The last chapter of the mawlid as a musical form stands the “Duâ Bahri” (Bahir of Invocation).

4. Mawlid as a Musical Form

Mawlid, as a musical form, is not neither a solo nor a choir performance. The text is recited by a an ensemble, members of which have certain parts and different tasks during the ceremony as stated above. Mawlid ceremony does not mean the sole improvisational recitation of the mawlid text but also includes performances of some other musical forms of Turkish religious music such as recitation of Qur’an, hymns, tawshihs, salats and qasidahs. Therefore, the mawlid ceremony, from the musical aspect, can be regarded as a combination of many composed and improvisational forms of Turkish religious music.

To be able to have a better understanding of the musical aspect of the mawlid recitation ceremony, it will be useful to give brief definitions of the other forms taking place in the ceremony:

13 Özcan, “Mevlid”.

14 Mustafa İsmet Uzun, “Tevhid”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 12 Ocak 2023).

15 Muhsin Macit, “Münâcât”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 12 Ocak 2023).

4.1. Turkish Religious Music Forms Performed in Mawlid Ceremonies

4.1.1. Quran Recitation (Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti)

The recitation of Quran is regarded among the main forms of Turkish religious music. Though classified under the sub-branch of mosque music, commonly takes place in Sufi lodge music as well since it is the main prayers of the religion of Islam within and among with salat.

Reciting of Quran with maqam or taghanni can be defined basically as applying music to the recitation of the Quran within limitations. It is basically reciting with a beautiful voice, nice-sounding tunes or melodies and advised by the Messenger of Allah (pbuh) in His hadiths:

“Ornament your recital of Quran by beautifying your voices.”¹⁶

“Try to beautify your voice while reciting. He who does not try to read the Quran with a beautiful voice is not one of us.”¹⁷

“For everything there is an embellishment (or a decoration), and the embellishment of the Qur'an is a good voice.”¹⁸

However, there are certain rules of reciting Quran. The most important of them is to recite according to the rules of tajwid, which is the discipline dealing with the articulation points of Quranic phonemes and the proper pronunciations of the consonants and vowels. Therefore, while applying music to recitations, the qariah (reciter) must obey the rules of tajwid and try to avoid incorrect pronunciation of the Quranic phonemes and letters. The reciter must not leave the impression that he or she is singing a song, by making too many transitions between modes (maqams) and using too much melodic and vocal ornaments. This may cause distortion of tajwid rules leading falsification of the original meaning which is not something desirable and acceptable.

In Turkish religious music tradition, the recitation of Quran can be performed in each maqam, free of a rhythmic scale and extemporaneous. The recitations performed in mosques, Sufi lodges and any congregations, medium in length, up to ten verses is called Aşr-ı Şerîf (Ashra Sharif) derived from the Arabic word “عشر” meaning ten.¹⁹ In Mawlid ceremonies recitations of Quran are performed in the beginning of each chapter and at the end of the ceremony. The reciter who performs an Ashra Sharif is called Âşirhân (Ashra-khan).

16 “İbn Mâce, “İkâmet”, 176.

17 “İbn Mâce, “İkâmet”, 176.

18 Nureddin Ali b. Ebu Bekr el-Heysemî, *Mecmau'l-Bahreyn Fi Zevâid'l-Mucemeyn*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1992), 8/128.

19 Muhammed Eroğlu, “Aşr-ı Şerîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ocak 2023).

4.1.2. Tawshih

The term literally meaning ornamentation, stands as one of the most artful and aesthetic forms of Turkish religious music which are performed commonly both in mosque and Sufi lodges²⁰, and specially composed to be performed between the chapters of Mawlid and Mirajiyah (Mirâciye²¹).²² The poem to be composed generally subjects the eulogies of the Prophet Muhammed (pbuh), His holy birth, ascension and life. The poems are generally selected from the dewans of the Sufi poets. The tawshih to be recited between chapters of mawlid should be compatible in terms of the subject and the mode (maqam) of the recitation and composition. There must be a musical and semantic relevance.²³

Tawshih is generally composed in large rhythm scales of Turkish music such as devr-i kebîr, çenber and zencir but compositions with simpler scales are available in the repertoire as well.²⁴ The reciter who performs tawshih is called Tevşîhân²⁵ (Tawshih-Han)

4.1.3. Salâ & Salawat

The word "salat" in Arabic meaning the invocation or prayer, refers to salute and show intrinsic deep respect for the Prophet Muhammad (pbuh) and His progeny (Ahl al- Bayt) by reciting varying complementary Arabic phrases wishing divine blessings from Allah for His Messenger.²⁶ There are also considerations that salawat has contextual meanings varying according to the source and the addressee of the phrase. An example of the salâ text is "Allahumma salli ala Muhammadin ve ala ali Muhammad" meaning "O God, send blessings upon Muhammad and upon the Progeny of Muhammad." There are also verses from Quran and hadiths explaining the necessity and the benefits of reciting salawat.

In Turkish religious music there are many kinds of salawats named according to the specific times of the recitation performed such as: morning or night salâ, friday salâ, feast salâ, funeral salâ. Salâ recitations are sometimes performed at minarets in order to inform Muslims of an important day like

20 Fatih Koca - Ahmet Hakkı Turabi, "Câmi ve Tekke Mûsikîsi Ortak Formları", *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 127.

21 A poetic and musical form mentioning about the ascension, heavenly journey, of the Prophet Muhammed's (pbuh) to Allah (the Most High)

22 Ayşe Başak İlhan Harmanlı, "Türk Din Mûsikîsi'nde Tevşih (Tevşih ve Naat Mukâyesesi)", *İSTEM*, 35 (Haziran 2020), 98

23 Nuri Özcan, "Tevşih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Ocak 2023). ; Sezikli, "Türk Din Mûsikîsi Formları", 106.

24 Koca - Turabi, "Câmi ve Tekke Mûsikîsi Ortak Formları", 127.

25 Özcan, "Tevşih".

26 Nuri Özcan, "Salâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Ocak 2023).

Friday, feast etc. or for announcement of deaths or important issues.

There are many compositions of salawat that have great reputations in the World of Islam. Salât-ı Ummiyyah composed by Buhûrîzâde Mustafa İtrî (perfumer and the son of incense maker, d. 1712) is widely known and recited through the World of Islam. This composition stands as a masterpiece of Turkish music tradition as it contains a huge intensity of meaning and reflects an enormous emotional transition in a very small range of sounds. The text of Salât-ı Ummiyyah is: "Allâhumma salli alâ sayyidinâ Muhammadi'n-nabiyyi'l-ummiyyi wa alâ âlihi wa sahbihî wa sallim."²⁷

Salât-ı Ummiyyah (Salât-ı Ümmiyye) also plays an important role in the ceremony of mawlid. In the chapter where the birth of the Holy Prophet Muhammad (pbuh) is depicted, the congregation stands up out of respect and recites Salât-ı Ummiyyah as a choir. Also, at the end of the chapter where the ascension (Miraj) of the Holy Prophet Muhammad (pbuh) is depicted, Salât-ı Ummiyyah is recited for two times and for the third repeat a slightly different text of salawat is recited with a three measures of difference in composition.²⁸

In the mawlid ceremony, the mawlid-khan requests salawat to be recited at the beginning of each chapter by reciting the phrase:

"Mefhar-i Mevcûdât:

Hazreti Fahr-i Âlem Muhammed Mustafâ râ Salavât"

"The cause for pride to the whole existence:

Salute The Holy Honour of The Universe and recite the salawat."

then starts reciting the chapter.

4.1.4. Hymn (İlâhî)

Hymn is a basic form of classical Turkish poetry and Turkish religious music. The term, literally meaning divine and belonging to Allah, mostly depicts the love of Allah (cc) and the Prophet (pbuh) and subjects religious and mystical issues in verse. These poems are composed in maqams of Turkish music and sang in any religious meetings and events. Concisely, ilâhî can be defined as the composed version of the religious-mystical poems.²⁹

In mawlid ceremonies hymns are sang between chapters in order to make the transitions between maqams.

27 Nuri Özcan, "Salât-ı Ümmiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 14 Ocak 2023).

28 Özcan, "Salât-ı Ümmiyye"; Neyzen, (N) "Segâh Tekbir – Segâh Salât-ı Ümmiyye" (20.01.2023).

29 Koca - Turabi, "Câmi ve Tekke Müsîkisi Ortak Formları", 129.

4.1.5. Qasidah (Kaside):

Originally a poetic form of Arabic literature, qasidah was adopted by Turks easily as bearing remembrance with Turkish form “koşuk” in 14th century.³⁰ Generally written to praise the rulers, state elders and important religious figures, qasidahs are also written for invocation of Allah called as “Munâjâth” and to show respect and praise for the Prophet Muhammad (pbuh) called as “Na’at. Different names are given according to subjects of the verses.³¹

Qasidah also stands as a form in Turkish religious music. It is recited improvisationally in one or more maqams free of a rhythm scale. Mainly, qasidah written about the Prophet Muhammad (pbuh) are preferred to be recited in mosques and Sufi lodges. The reciter of the qasidah is called qasidah-khan (Kasîdehan). In mawlid ceremonies, qasidah to be recited should be relevant with the chapter of the mawlid in terms of topic and the maqam of the recitation.³² Qasidahs are recited before and sometimes within the chapters (bahir) and can be replaced by tawshihs in the course of the ceremony.

4.2. The Course of Mawlid Ceremony: Musical Aspect

As stated above the musical mawlid form is a combination of many composed and improvisational forms of Turkish religious music. Up to this part of the study, subsections and other musical elements of the ceremony have been tried to be explained so that one can have a holistic understanding of the musical dimension of the mawlid. Under this heading the musical ceremony will be explained step by step. The maqam³³ sequences between the chapters and the composed pieces will be evaluated and a score-like outline of mawlid form will be given. The web links for the scores of the composed pieces will be given in footnotes.

The Course of Mawlid as a Musical Form³⁴

- Quran Recitation (Kur’ân-ı Kerîm Tilâveti)

Ashra-khan opens the ceremony by recitation of Quran. The recitation is improvisational and he may choose any maqam for recitation but has to finish in maqam Sabâ or any other belonging to Sabâ family.

30 İskender Pala, “Kaside”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 15 Ocak 2023).

31 Koca - Turabi, “Câmi ve Tekke Mûsikîsi Ortak Formları”, 127.

32 İsmail Hakkı Özkan, “Kaside”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 15 Ocak 2023).

33 The names of the maqams in Turkish music is given as original spelling in Turkish. In order to have theoretical and auditory knowledge about these maqams please see: Murat Aydemir, *Turkish Music Maqam Guide*, ed. - çev. Erman Dirikcan, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2010)

34 Each sub-title under this headline is compiled from the sources: Koca - Turabi, “Câmi ve Tekke Mûsikîsi Ortak Formları”, 97-99; Sezikli, “Türk Din Mûsikîsi Formları”, 102-107.

· Tawshih (Tevşîh)

Tawshih-khans perform a tawshih in maqam Sabâ, Çargâh, Dügâh or Şevkutarab. Preferably the tawshih by Aziz Mahmud Hüdâî “Kudûmün Rahmeti Zevk-u Safâdır Yâ Rasûllah”³⁵

· Bahir of Tawhid (Tevhîd Bahri)

Mawlid-khan recites this bahir in a maqam of Sabâ family which consist of Sabâ, Sabâ Zemzeme, Dügâh, Çargâh, Şevkutarab. The chapter begins with the couplet:

“Allâh adın zikr idelim evvelâ
Vâcib oldur cümle işde her kula³⁶

“First, the name of Allah the Lord let us declare;
Whosoe’er doth first the name of Allah recites³⁷

The mawlid-khan may recite the chapter with transitions between maqams of Sabâ family and at the end of the chapter with the last couplet he, for sure, switches to maqam Hüseyinî and ends recitation of the chapter in this maqam.

“Her ki diler bu duâda buluna
Fâtiha ihsan ede ben kuluna³⁸

“For me, your slave, make earnest supplication
A Fatiha I beg, your rich donation³⁹

As expressed in the couplet here Duâ-khan requests a Fatiha, the first surah in the Quran, for the poet of the mawlid Süleyman Chelebi and the congregation recites Fatiha for the poet.

· Quran Recitation (Kur’ân-ı Kerîm Tilâveti)

Ashra-khan recites Quran and switches maqam to Hicaz during his recitation.

· Tawshih (Tevşîh)

Tawshih-khans perform a tawshih or hymn in maqam Hicaz. The preferable tawshihs before Nûr Bahri are as: “Çün Doğup Tut Du Cihan Yüzünü

35 Nota Arşivleri (NA), “Kudûmün Rahmeti Zevk-u Safâdır Yâ Rasûllah”, (20.01.2023).

36 Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif Vesiletü’n-Necât*, haz. Mehmet Akkuş – Uğur Derman, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 49.

37 Süleyman Chelebi, *The Mevlidi Sherif*, çev. F. Lymann MacCallum, (Edinburgh-Great Britain, R&R Clark Limited 1943)

38 Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif*, 51.

39 Süleyman Chelebi, *The Mevlidi Sherif*, 19.

Hüsnün Güneşi"⁴⁰; "Yâ Rab Garib-ü Bî-kesem Senden Meded"⁴¹; "Tende Cânım"⁴²

- Bahir of Light (Nûr Bahri)

Mawlid-khan starts reciting this chapter in maqam Hicaz. Transitions to maqams Segâh, Hüzzam, Müstear, Eviç, Ferahnâk, Karcığar, Tâhir-Bûselik may be performed and at the end mawlid-khan switches to maqam Rast.

- Salawat Sherif

At the end of the Nûr Bahri (Bahir of Light) each member of the mawlid ensemble and the congregation recites salawat sherif as a grand choir.

- Quran Recitation (Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti):

Ashra-khan recites Quran in maqam Rast as at the end of the previous chapter.

- Tawshih (Tevşih)

Tawshih-khans perform tawshihs or hymn in maqam Rast. The preferable tawshihs to be recited before the next chapter (Bahir of Birth) are as: "Yâ Resûllah Şefaât Eyle Allah Aşkına"⁴³ and "Doğmazdı Kalbe İmân"⁴⁴

- Bahir of Birth (Velâdet Bahri)

Mawlid-khan starts reciting Velâdet Bahri in maqam Rast. This chapter starts with the couplet:

"Âmine hâtun Muhammed ânesi
Ol sadefden doğdu ol dür dânesi

Çünkü Abdullah'dan oldu hâmile
Vakt irişdi hafta vü eyyâm ile"⁴⁵

"Now Amine, Muhammed's tender mother
(Mother-of-pearl, her one pearl like none other).

Had been with child by Abdullah, the faithful,
And time had sped, her hour was fast approaching."⁴⁶

40 Nota Arşivleri (NA), "Çün Doğup Tut Du Cihan Yüzünü Hüsnün Güneşi" (20.01.2023).

41 Nota Arşivleri (NA), "Yâ Rab Garib-ü Bî-kesem Senden Meded" (20.01.2023).

42 Nota Arşivleri (NA), "Tende Cânım", (20.01.2023).

43 Nota Arşivleri (NA), "Yâ Resûllah Şefaât Eyle Allah Aşkına", (20.01.2023).

44 Nota Arşivleri (NA), "Doğmazdı Kalbe İmân" (20.01.2023).

45 Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif*, 54.

46 Süleyman Çelebi, *The Mevlidi Sherif*, 20.

In this bahir, the mawlid-khan starts with the maqam Rast and transitions to maqams such as: Sabâ, Uşşak, Hicaz, Isfahân, Mâhur, Nişâburek, Segah and Nihavend can be made. Later in the chapter with the couplet below the mawlid-khan makes a transition to maqam mahur by using the tone Gerdâniye (G2; high G) which is the primary dominant of the maqam and after plays a suspended cadence on the tone Hüseyinî (E) with the Nişâbur flavor which can be considered as the transposition of the Rast scale to Hüseyinî (E) using the tones Mahur (five komas sharped F) and Nim Şehnaz (four komas sharped G; G#) with the accidentals.

“İçtim ânı oldu cismim nura gark,
İdemezdim nûrdan kendümi fark”⁴⁷

“I drank it, and my being filled with glory
Nor could I longer self from light distinguish”⁴⁸

Through the following each couplet, the mawlid-khan recites, as expressed above, with suspended cadences on Hüseyinî with the Nişâbur flavor. After each of these cadences the tawshih-khans recite salawat as a choir.

At the last couplets of this chapter, the congregation and the members of the ensemble stands up when moments of birth of the Holy Prophet Muhammed (pbuh) are recited. Mawlid-khan ends his recitation in maqam Segâh. Afterwards , salawat and salutations are recited standing by tawshih-khans and the others, in maqam Segâh.

· Duâ (Invocation)

Duâ-khan recites a short invocation. Every person in the ceremony listens standing and participates by saying Âmin (Amen).

· Quran Recitation (Kur’ân-ı Kerîm Tilâveti)

After the invocation, Ashra-khan starts reciting Quran in maqam Segah and ends his recitation in maqam Hüseyinî or Uşşak.

· Tawshih (Tevşih)

Tawshih-khans perform tawshihs or hymn in maqam Hüseyinî or Uşşak. The preferable tawshihs to be recited before the next chapter (Bahir of Welcome) are as: “Ey Hüdâ’dan Lutf-u İhsân İsteyen”⁴⁹ or “Sivâdan Kalbini Pâk Et”⁵⁰.

47 Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif*, 56.

48 Süleyman Çelebi, *The Mevlidi Sherif*, 23.

49 Nota Arşivleri (NA), “Ey Hüdâ’dan Lutf-u İhsân İsteyen” (20.01.2023).

50 Nota Arşivleri (NA), “Sivâdan Kalbini Pâk Et”, (20.01.2023).

· Bahir of Welcome (Merhaba Bahri)

Mawlid-khan starts reciting Merhaba Bahri in maqam Hüseynî or Uşşak. This chapter starts with the couplet:

“Yaradılmış cümle oldu şadman
Gam gidüp âlem yeniden buldu cân

Cümle zerrât-ı cihan idüp nidâ
Çağrışuben didiler kim merhabâ”⁵¹

“All things created joyfully acclaimed him
Sorrow was done, new life the world was flooding

The very atoms joined in mighty chorus
Crying with sweetest voices: Welcome, welcome!”⁵²

In this bahir, the mawlid-khan starts with the maqam Hüseynî or Uşşak and transitions to maqams Pençgah can be made. The mawlid-khan ends his recitation in maqam Segâh.

· Quran Recitation (Kur’ân-ı Kerîm Tilâveti)

After the bahir of welcome, Ashra-khan starts reciting Quran in maqam Segah and ends his recitation in maqam Hüzzam.

· Tawshih (Tevşih)

Tawshih-khans perform tawshihs or hymns in maqam Hüzzam. The preferable tawshihs to be recited before the next chapter (Bahir of Miraj) are as: “Yâ Sâhibe’l-Cemâl ve Yâ Seyyide’l-Beşer”⁵³, “Merhaba Ey Fahr-i Âlem Merhaba”⁵⁴.

· Bahir of Miraj (Miraç Bahri)

Mawlid-khan starts reciting Miraç Bahri in maqam Hüzzam. This chapter starts with the couplet:

“Söyleşürken Cebraîl ile kelâm
Geldi Refref önüne virdi selâm”⁵⁵

“While thus he was with Gabriel conversing
Refref appeared and, bowing, bade him follow”⁵⁶

51 Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif*, 57.

52 Süleyman Çelebi, *The Mevlidi Sherif*, 23.

53 Nota Arşivleri (NA), “Yâ Sâhibe’l-Cemâl ve Yâ Seyyide’l-Beşer”, (20.01.2023); Üsküdar Mûsikî Cemiyeti (ÜMC), “Yâ Sâhibe’l-Cemâl ve Yâ Seyyide’l-Beşer”, (20.01.2023).

54 Nota Arşivleri (NA), “Merhaba Ey Fahr-i Âlem Merhaba”, (20.01.2023).

55 Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif*, 68.

56 Süleyman Çelebi, *The Mevlidi Sherif*, 35.

In this bahir, the mawlid-khan starts with the maqam Hüzam and transitions to maqams such as: Sûzidil, Kürdilihicazkar, Eviç, Sabâ, Segah, Hicaz can be made but at the end the recitation should be in maqam Uşşak.

- Quran Recitation (Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti)

After the bahir of miraj, Ashra-khan starts reciting Quran in maqam Uşşak

- Tawshih (Tevşih)

Tawshih-khans perform tawshihs or hymns in maqam Uşşak.

- Bahir of Invocation (Duâ Bahri)

Mawlid-khan starts reciting Duâ Bahri in maqam Uşşak. This chapter starts with the couplet:

"Yâ ilâhi ol Muhammed hakkıçün
Ol şefâat kânı Ahmed hakkıçün"⁵⁷

"O God, for sake of him, thy friend, Muhammed,
For sake of Ahmed, rich in intercession"⁵⁸

and finishes with the couplet below. The last verse of the couplet is recited by all the members of the mawlid ensemble together.

"Ümmetinden râzı olsun ol Muîn
Rahmetu'llâhi aleyhim ecmaîn"⁵⁹

"May He, our Advocate, reject us never!
May God be gracious to you all for ever!"⁶⁰

- Quran Recitation (Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti)

After the last bahir of the mawlid ceremony, Ashra-khan recites Quran.

- Duâ (Invocation)

Duâ-khan recites a long invocation. Every person in the ceremony listens and participates by saying Âmîn (Amen). Thus, the mawlid ceremony ends.

Conclusion

As a ceremony of having great importance in Turkish history and tradition, mawlid, regardless of the form it takes, appeal to the hearts of the Turkish people and reflects the limitless love for their Beloved Prophet Muham-

57 Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif*, 72.

58 Süleyman Çelebi, *The Mevlidi Sherif*, 39.

59 Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif*, 74.

60 Süleyman Çelebi, *The Mevlidi Sherif*, 41.

mad (pbuh). The poems written in these respects are recited improvisationally or included in the repertoire as compositions in Turkish music tradition. These recitations formed special musical forms and have been performed as a combination in the mawlid ceremonies.

Mawlid ensembles consisting mawlid-khans, tawshih-khans, ashra-khans and duâ-khans performs the mawlid ceremony on blessed days and nights in Islamic culture. Mawlids are also recited on social occasions as births, weddings or deaths etc.

As a musical form, mawlid ceremony consists of six basic parts taken from the verse which are chapters of: tawhid, light, birth, welcome, miraj and invocation. Each chapter is called bahir and are recited in certain maqams of Turkish music with an order. Also, many other musical forms such as Quran recitations, hymns, tawshihs, salawats take place in the ceremony.

The musical aspect of mawlid ceremony has formed self through the centuries, beginning from the date (1409) the poem was written until today. The compositions made for the verse are forgotten and could not reach today but the traces of the centuries-old compositions recorded in the marginal notes of the mawlid manuscripts, briefly explaining the maqam sequence of the verses, has formed the improvisational recitation rules of today's performance characteristics.

In conclusion, mawlid, as a musical form of mosque music sub-branch in Turkish religious music, preserves its place in music culture as a musical form and a living tradition.

References

- Aydemir, Murat. *Turkish Music Maqam Guide*, ed. - çev. Erman Dirikcan, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2010.
- Benlioğlu, Selman. "Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme [How Had The Mawlid Been Chanted? An Evaluation on Maqām Records in Manuscripts]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022), 191-211.
- Bozkurt, Nebi. "Kandil", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 09 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kandil--gece>
- Chelebi, Süleyman. *The Mevlidi Sherif*, çev. F. Lyman MacCallum. Edinburgh-Great Britain: R&R Clark Limited 1943.
- Çelebi, Süleyman. *Mevlid-i Şerif Vesiletü'n-Necât*, haz. Mehmet Akkuş – Uğur Derman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- el-Heyseni, Nureddin Ali b. Ebu Bekr. *Mecmau'l-Bahreyn Fî Zevâid'l-Mucemeyn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1992. 8 Volume.
- Eroğlu, Muhammed. "Aşr-ı Şerif", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 17 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/asr-i-serif>
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. es-Sünen. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1336/1918.
- İlhan Harmancı, Ayşe Başak. "Türk Din Müsikisi'nde Tevşih (Tevşih ve Naat Mukâyesesi)", *İSTEM*, 35 (Haziran 2020), 97-116.
<https://doi.org/10.31591/istem.759562>
- Koca, Fatih. – Turabi, Ahmet Hakkı. "Câmi Müsikisi", *Türk Din Müsikisi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Koca, Fatih. – Turabi, Ahmet Hakkı. "Câmi ve Tekke Müsikisi Ortak Formları", *Türk Din Müsikisi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Macit, Muhsin. "Münâcât", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Erişim 12 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/munacat>
- Özcan, Nuri. "Mevlid", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 11 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mevlid#5-musiki>
- Özcan, Nuri. "Ahmed Efendi, Mutafzâde", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 11 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-efendi-mutafzade>
- Özcan, Nuri. "Tevşih", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 14 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/tevsih--musiki>
- Özcan, Nuri. "Salâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 14 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/sala>
- Özcan, Nuri. "Salât-ı Ümmiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 14 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/salat-i-ummiyye>
- Özel, Ahmet. "Mevlid", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 09 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mevlid#1>
- Özkan, İsmail Hakkı. "Kaside", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 15 Ocak 2023.

- <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaside#4-musiki>
Pala, İskender. "Kaside", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 15 Ocak 2023.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaside#3-turk-edebiyati>
Sezikli, Ubeydullah. "Türk Din Mûsikîsi Formları", *Makamlarla Türk Din Mûsikîsi Eğitim Seti*, ed. Ubeydullah Sezikli. İstanbul: Dörtmevsim Kitap, 2013.
- Sezikli, Ubeydullah. "Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/ 1, (Mart 2008), 41-67
- Uzun, Mustafa İsmet. "Tevhid", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Erişim 12 Ocak 2023.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid--edebiyat>

References of The Musical Scores

- (N), Neyzen. "Segâh Tekbir – Segâh Salât-ı Ümmiyye" (20.01.2023).
https://neyzen.com/nota_arsivi/01_ilahiler/082_segah/tekbir_salati_ummiye.pdf
- (NA), Nota Arşivleri. "Çargah Tevşih". Erişim 20.01.2023.
https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/kudumun_rahmeti_zevk_u_safadir.pdf
- (NA), Nota Arşivleri. "Çün Doğup Tut Du Cihan Yüzünü Hüsnün Güneşi". Erişim 20.01.2023.
[https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/cun_dogup_tuttu_cihan_yuzunu_husnun_gunesi\(4\).pdf](https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/cun_dogup_tuttu_cihan_yuzunu_husnun_gunesi(4).pdf)
- (NA), Nota Arşivleri. "Yâ Rab Garib-ü Bî-kesem Senden Meded". Erişim 20.01.2023.
https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/ya_rab_garib_u_bi-kesem_senden_meded.pdf
- (NA), Nota Arşivleri. "Tende Cânım". Erişim 20.01.2023.
https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/tende_canim_canda_cananim_muhammed_mustafa.pdf
- (NA), Nota Arşivleri. "Yâ Resûllah Şefaât Eyle Allah Aşkına". Erişim 20.01.2023.
<https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/rast-ya-rasulallah-sefaat-eyle-scanpdf1671041366.pdf>
- (NA), Nota Arşivleri. "Doğmazdı Kalbe İmân". Erişim 20.01.2023.
https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/dogmazdi_kalbe_iman.pdf
- (NA), Nota Arşivleri. "Ey Hüdâ'dan Lutf-u İhsân İsteyen". Erişim 20.01.2023.
[https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/ey_huda%27dan_lutf_u_ihsan_isteyen\(2\).pdf](https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/ey_huda%27dan_lutf_u_ihsan_isteyen(2).pdf)
- (NA), Nota Arşivleri. "Sivâdan Kalbini Pâk Et". Erişim 20.01.2023.
https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sivadan_kalbini_pak_et_gonul_mir'at-i_rahmandir.pdf
- (NA), Nota Arşivleri. "Yâ Sâhibe'l-Cemâl ve Yâ Seyyide'l-Beşer". Erişim 20.01.2023.
https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/ya_sahibe'l_cemali_ve_ya_seyyid-el_beser.pdf
- (ÜMC), Üsküdar Mûsikî Cemiyeti. "Yâ Sâhibe'l-Cemâl ve Yâ Seyyide'l-Beşer". Erişim 20.01.2023.
https://www.uskudarmusikicemiyeti.com/media/kunena/attachments/429/Yasahibeicemaliveyaseyyideibeer_SadettinKaynak_uul.pdf
- (NA), Nota Arşivleri. "Merhaba Ey Fahr-i Âlem Merhaba". Erişim 20.01.2023.
https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/merhaba_ey_fahr-i_alem_merhaba.pdf



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

AZINLIK OLARAK FIKIH YAPMAK: HİNDİSTAN İSLAM FIKIH AKADEMİSİ VE TIBBÎ
KARARLARI

PRACTICING FIQH AS A MINORITY: THE ISLAMIC FIQH ACADEMY (INDIA) AND ITS
MEDICAL DECISIONS

Merve ÖZAYKAL

Dr. Öğr. Üyesi; İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku;
ORCID ID: 0000-0002-6412-9917; e-mail: merveozaykal@istanbul.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 7 Aralık 2022 / 7 December 2022

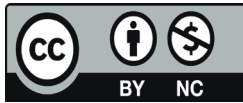
Kabul Tarihi / Accepted: 24 Şubat 2023 / 24 February 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2023 / Spring 2023

Cilt / Volume: 18, **Sayı / Issue:** 1

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

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.



Öz

Bu çalışma, Hindistan'ın Yeni Delhi şehrinde faaliyet gösteren Hindistan İslam Fıkıh Akademisinin tıbbî kararlarından üç örneği merkeze alarak, ülkelerinde azınlık olan Hintli ulemanın kolektif içtihadında yerel şartların etkisini analiz etmektedir. Hindistan İslam Fıkıh Akademisi, çağdaş fikhî problemlere çözüm üretmeyi ve bu alanda özellikle Hindistan Müslümanları için en üst başvuru mercii olmayı hedeflemekte, bu amaçla her yıl fıkıh seminerleri düzenleyerek farklı konuları karara bağlamaktadır. Makale, yerel şartların içtihadı etkisinin olup olmadığı sorusuna cevap aramak üzere Akademinin ele aldığı çağdaş tıbbî problemler arasından doğum kontrolü, organ nakli ve taşıyıcı annelik konularına yoğunlaşmaktadır. Bu örneklemeler üzerinden, kolektif içtihadı katılan âlimlerin karar süreçlerinde içinde buldukları sosyo-ekonomik ve siyasî şartlardan nasıl etkilendiğini küçük bir alanda göstermektedir. Gerekli yerlerde, diğer fıkıh akademilerinin konuya dair karar ve fetvalarına da referansta bulunmak suretiyle akademinin kararlarının karşılaştırmalı ve eleştirel bir analizi yapılmaktadır. Böylece, Türkçe akademik literatürde hakkında fazla malumatın bulunmadığı Hindistan İslam Fıkıh Akademisini tanıtmanın yanı sıra, çağdaş dönemde karşılaşılan tıbbî problemlere Akademinin yaklaşımı sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hindistan İslam Fıkıh Akademisi, Fetva, Tıp, Doğum Kontrolü, Organ Nakli, Taşıyıcı Annelik.

Abstract

This study analyzes the impact of local conditions on the collective ijtihād (*al-ijtihād al-jamā'i*) of Indian ulamā, a minority in their country, by focusing on three examples from among the medical decisions of the Islamic Fiqh Academy (India), which operates in New Delhi. The Islamic Fiqh Academy (India) aims to solve contemporary fiqh problems and become the top reference in the field, especially for Indian Muslims. To this end, it organizes annual fiqh seminars and gives legal decisions on different issues. In order to seek an answer to the question of whether local conditions impact ijtihād, this study focused on birth control, organ transplantation and surrogate motherhood as a sample of contemporary medical problems addressed by the academy. These examples have been used to show how the scholars participating in collective ijtihād were affected by their political and socio-economic conditions while making their decisions. Also, the academy's decisions are compared to the decisions and fatwās of other fiqh academies when necessary, and critically analyzed. Thus, this study presents the academy's approach to contemporary medical problems as well as introduces the Islamic Fiqh Academy (India), about which there is a dearth of information in Turkish academic literature.

Keywords: Islamic Law, Islamic Fiqh Academy (India), Fatwā, Medicine, Birth Control, Organ Transplantation, Surrogate Motherhood.

Giriş

Çağdaş dönemde yaşanan hızlı değişimler ve özellikle ekonomi, tıp, mühendislik, genetik gibi alanlardaki gelişmeler farklı cihetleriyle çözüm bekleyen pek çok kompleks meseleyi beraberinde getirmiştir. İnterdisipliner ve kolektif çalışmalar olmaksızın çözümü zor görünen bu tür meseleleri cevaplamak üzere İslam dünyasının farklı bölgelerinde heyet içtihadı yöntemi ile çalışan fıkıh akademileri oluşturulmuştur. Hindistan'ın Yeni Delhi şehrinde faaliyet gösteren Hindistan İslam Fıkıh Akademisi de hem Hindistan hem de dünya Müslümanlarının çağdaş fikhî problemlerini çözmeye odaklanan bir kurumdur.

Bu çalışma, Türkçe literatürde hakkında doğrudan çalışmanın bulunmadığı, ancak bazı çalışmalarda kendisine atfı yapılan Hindistan İslam Fıkıh Akademisinin tıbbî kararları üzerinden fetvada yerel faktörlerin etkisini ele almaktadır.¹ Hindistan İslam Fıkıh Akademisi, Hanefî-Diyobendî çizgisinde, ülkesindeki azınlık Müslümanları temsil eden bir kurum olarak çağdaş fikhî problemlere odaklanan bir akademidir. Makalede, üzerine yapılmış bir çalışma olmaması sebebiyle ve bağlamın anlaşılabilirliği için öncelikle kısaca Akademi'den ve Hindu nüfusuna oranla ülkede azınlık kalan Müslümanların genel durumundan bahsedilecektir. Daha sonra Akademinin faaliyetleri, kolektif içtihat yöntemleri ve fıkıh seminerlerinde aldığı kararlara değinilecektir. Ancak makalenin odağı Akademinin kendisi olmayıp içinde bulunduğu yerel şartların kolektif olarak gerçekleştirdiği içtihat süreçlerine etkisi bağlamında üç tıbbî karardır. Bu kararlar 1989 yılında yayınladığı doğum kontrolü, organ nakli ve 2014 yılında yayınladığı taşıyıcı anneliğe dair kararlardır.

Akademinin karara bağladığı estetik ameliyat, ötanazi, yaşam destek ünitesinin çekilmesi, DNA testi, AIDS, klonlama gibi diğer güncel tıbbî konular arasından bu üç konuyu seçmemizin nedeni, kurumun içinde bulunduğu

1 Türkçe literatürde, aldığı kararları incelemek bir yana, Hindistan İslam Fıkıh Akademisi'ni müstakil olarak ele alan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Ayrıca çağdaş fetva kurumları veya fıkıh akademilerini kolektif içtihat açısından ve özeldede de tıp ve sağlık alanına ilişkin verdikleri fetvalar ve kararlar çerçevesinde inceleyen çalışmalar da sınırlıdır. İslam İşbirliği Teşkilatı'na bağlı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin tıbbî kararlarını ele alan bir tez için bk. Şeyma Ülger, *Modern Fetva Kurumlarının Verdiği Tıbbî Fetvaların Tahlili (Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Duvelî Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020). Yine Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin organ nakline dair kararlarını ele alan bir makale için bk. Merve Özyaykal, "İİT'ye Bağlı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin Tıbbî Konularda Fetva Usulü: Organ Nakli Örneği", *Fıkıh ve Biyoetik: İslam Hukuku Bakımından Tıbbî Konularda Karar Verme Süreci-2*, ed. M.İhsan Karaman vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 151-179. Ülkemiz Din İşleri Yüksek Kurulunun tıbbî kararlarına dair bir inceleme için bk. Ülfet Görgülü, "Din İşleri Yüksek Kurulunun Tıbbî Konulardaki Fetvalarına İlişkin Metodolojik Bir Değerlendirme", *Fıkıh ve Biyoetik: İslam Hukuku Bakımından Tıbbî Konularda Karar Verme Süreci-2*, ed. M. İhsan Karaman vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 181-195.

yerel şartların rengini daha çok hissettirdiğini düşündüğümüz konular olmalarıdır. Akademinin radikal kararlarıyla dikkat çektiği doğum kontrolü, çekimsiz ve ihtiyatlı davrandığı organ nakli ve Hindistan'ın bir gerçeği olması nedeniyle taşıyıcı annelik konularını makale için örneklem olarak seçtik. Ayrıca bu üç konu, insan bedenine müdahalenin bir türü ve insan onurunun zedelenmesine açık konular olmaları açısından ortak bir zemini paylaşmakta olup Hindistan'da taşıyıcı anneliğin ve organ naklinin ticarileşmesi gerçeği de bu seçimde etkili olmuştur. Bu anlamda makalede cevap aradığımız soru, Hindistan'ın sosyo-ekonomik ve politik şartlarının Akademinin aldığı bazı kararlara etkisinin varlığına ve mahiyetine dairdir. Bireysel fetvalarda bu durumu gözlemlemek biraz daha zor olsa da kurumsal fetva olarak görülebilecek kolektif içtihat faaliyetinde bu etki daha açık hissedilebilecektir. Hindistan İslam Fıkıh Akademisinin karar alma sürecindeki tartışmaları veya sunulan tebliğlerin içeriğini bize yansıtan yazılı bir dokümanın olmaması çalışmayı zorlaştırıyor olmakla birlikte yayınladıkları fikhî kararları üzerinden ilgili okuma ve analiz yapılmaya çalışılmıştır. Ayrıca makalede, Akademinin kararları tutarlılık, netlik, gerçekçilik, uygulanabilirlik, tıbbî bilgi ile uyumluluk gibi açılardan da eleştirel gözle değerlendirilip yorumlanmaktadır. Yine gerekli yerlerde, mevcut diğer fıkıh akademilerinin karar ve fetvalarına referansla kararların karşılaştırmalı bir analizi yapılmaktadır.

Diğer yandan bu çalışma, literatürde daha ziyade *fıkhu'l-akalliyât* şeklinde geçen Müslüman azınlıklar fikhî tartışmalarına girmemektedir ve çalışmanın böyle bir amacı da bulunmamaktadır. Zira bu kavram üzerinde taraftar olanlar ve olmayanlar arasında cereyan eden tartışmalar ve uzantıları ayrı bir makalenin konusudur. Biz bu çalışmada sadece, ülkelerinde azınlık olan Hindistan Müslümanlarının sosyal ve siyasî şartlarının, kültürlerinin, maruz kaldıkları baskıların ve zulümlerin kolektif olarak yaptıkları içtihadı bir etkisi olup olmadığını ve verdikleri kararların bu anlamda ne kadar kendine özgü olduğunu bazı örneklemeler üzerinden analiz etmeyi hedefliyoruz.

1. Azınlık Olarak Hindistan Müslümanları ve Hindistan İslam Fıkıh Akademisi

Pakistan'ın kuruluş tarihi olan 1947 itibarıyla, çoğunluğu Hinduların oluşturduğu bir devlet olan Hindistan'da Müslümanlar azınlık olarak yaşamaktadır. 2023 verilerine göre Müslümanlar, 195 milyon nüfusla toplam Hindistan nüfusunun %14,2'sini oluşturmaktadır. Bu rakam Hindistan'ın, Endonezya ve Pakistan'dan sonra dünyanın üçüncü büyük Müslüman nüfusa sahip ülkesi olduğu anlamına gelir.² Buna rağmen, Hindistan Müslümanları ülkelerindeki Hindu nüfusa oranla azınlıktadır. Ülkenin geri kalanı Sihler,

2 World Population Review, "Muslim Population by Country 2023" (Erişim 2 Kasım 2022).

Hıristiyanlar, Budistler ve Jainistlerden oluşmaktadır.³ Hindistan Müslümanlarının %90'ı Sünnî olup çoğunluğu Hanefî'dir. Sünnîler genellikle Diyobendî veya Birelvî cemaatlerinden beslenmektedir. Şîfler ise çoğunlukla Ca'ferî olsa da Bombay'da yaşayan az sayıda İsmâîlî de bulunmaktadır. Cemâat-i İslâmî ve Cemâat-i Teblîğ ise Hindistan'da dinî hayatı etkileyen iki önemli harekettir.⁴

1947 itibariyle Hindistan'da azınlık olarak yaşayan Müslümanlar ülkede pek çok sıkıntıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Öncelikle Müslümanların eğitimli elit kısmının büyük oranda Pakistan'a göç etmesiyle Hindistan'da kalan Müslümanlar ekonomik ve kültürel açıdan daha düşük bir sınıf oluşturmuşlardır. Yine Müslümanlar ülkelerinde nüfuslarıyla orantılı bir şekilde temsil edilememekte, başta sosyal, ekonomik ve politik olmak üzere pek çok alanda problem yaşamaktadırlar. Zorlu ekonomik koşullar, ülkede artan Hindu milliyetçiliği, hükümetin ülkeden İslam kültürünün izlerini silme çabaları, Müslümanların Pakistan ajanlığıyla suçlanıp dışlanması ve genel anlamda Hindu-Müslüman çatışması gibi problemler bunlardandır.⁵

Tüm bu olumsuz şartlara rağmen Hindistan, meşhur Ehl-i hadis, Diyobendî ve Birelvî gibi geleneksel ekollerin medreselerinin yanı sıra, belirli cemaatlerin eğitim merkezleri ile yarı-geleneksel ve çok sayıda bağımsız eğitim ve araştırma merkezine ev sahipliği yapan canlı bir ilim merkezidir. Köklü bir medrese geleneğine sahip Hindistan, tarih boyunca İslam araştırmalarına ciddi anlamda katkıda bulunmuştur. Özellikle 1857 ayaklanmasından sonra ülkedeki Müslümanlar, İngilizler karşısında varlıklarını ve kimliklerini koruyabilmek için İslâmî eğitime ağırlık vererek pek çok üniversite, kolej ve araştırma merkezi açmışlardır.⁶ Tüm bu ilmî hareketlilik ve canlılık içinde Hindistan İslam Fıkıh Akademisi de yakın zamanda hizmete başlamış çağdaş bir fıkıh akademisi olarak dikkat çekmektedir.

Hindistan İslam Fıkıh Akademisi (*Islamic Fiqh Academy (India) (IFA)/Mecma'u'l-Fıkhî'l-İslâmî (el-Hind)*), 1988 yılında Yeni Delhi'de kurulmuş, kolektif içtihat metodunu (*el-ictihâdu'l-cemâî*) merkeze alarak çağdaş problemlere çözümler üretmeyi hedefleyen bir fıkıh akademisidir. Günümüzde Müslüman âlimler tarafından, kolektif çalışmayı gerektiren komplike güncel problemlerle

3 Sırrı Erinç, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/69.

4 Azmi Özcan, "Hindistan (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/81.

5 Özcan, "Hindistan (Tarih)", 18/81.

6 Abdülhamit Birışık, "Hindistan (Hindistan'da İslâm Araştırmaları)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/94-101. Krş. Bk. Abdülhamit Birışık, "Hint Alt-Kitasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divân: İlmî Araştırmalar* 2/9-17 (2004), 1-62.

re çözüm üretmek amaçlı pek çok fıkıh akademisi kurulmuştur. Akademi de bu amacı paylaşan kurumlardan biridir. Akademinin kurucusu Dârulülum-ı Diyobend mezunu Hindistanlı âlim ve kâdı Mücâhidü'l-İslâm Kâsımî dir (ö. 2002).⁷ Akademinin hali hazırdaki başkanı Nimetullah Azami, başkan yardımcıları ise Bedru'l-Hasan Kâsımî ile Abdu'l-ahad Ezherî dir. Hâlid Seyfulah Rahmânî ise genel sekreterlik görevini yürütmektedir.⁸

Hindistan'daki Müslüman toplum için en üst ilmî mercii olmayı hedefleyen Akademi⁹ 20. yüzyılda yaşanan hızlı gelişmeler sonucunda özelde azınlık Hindistan Müslümanlarının daha genelde ise İslam dünyasının karşılaştığı meselelere kolektif içtihat yöntemi ile çözüm üretmeyi amaçlamakta ve fıkıhın dinamizmini korumak için bu yöntemin kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰ Yine Akademi, klasik fıkıhın yorumlanarak günümüze hitap eder hale getirilmesine ve genel olarak ümmetin gerçek meselelerine yoğunlaşmanın önemine dikkat çekmektedir. Ayrıca fetvalarda çağdaş bir dil ve üslup kullanmayı ve fetva verirken ılımlı ve ölçülü olmayı önemsemektedir.¹¹

Akademinin idaresinin ve üyelerin Diyobend ekolünün önemli isimlerinden olduğu fark edilse de Akademi kendini farklı düşünce ekollerinden Müslüman âlimleri bir araya getiren bir platform olarak tanıtır.¹² Akademinin Hindistan'da azınlık kalan ve gittikçe marjinalleştirilen Müslümanları temsil misyonunu üstlendiği ve kendilerini güçlendirmek için dünyanın çeşitli yerlerindeki ilim adamları ve fıkıh akademileri ile irtibat kurmayı önemsediklerini söylemek yanlış olmayacaktır.¹³ Bu amaçla olsa gerek Akademi, Müslüman ülkelerdeki, İslam İşbirliği Teşkilatı'na bağlı *Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Diüvelî* (Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi), *Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî*'ye bağlı *el-Mecma'u'l-Fikhiyyü'l-İslâmî* (İslam Fıkıh Akademisi) gibi akademilerle ve *European Council for Fatwa and Research* (Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi) gibi Müslüman azınlıkların yoğun olduğu ülkelerdeki kurumlarla işbirliği halinde çalışmalar yürütmektedir.¹⁴

Akademinin en önemli faaliyeti, dünyanın farklı yerlerinden âlimleri bir araya getirerek gerçekleştirdiği ve yüzden fazla farklı fikhî konuda karar al-

7 Islamic Fiqh Academy (India), *A Brief Report (Islamic Fiqh Academy) Year 1989-2014* (New Delhi, 2014) 7, 9; Islamic Fiqh Academy (India) (IFA). "Founder" (Erişim 22 Eylül 2022).

8 Islamic Fiqh Academy (India) (IFA), "Administration" (Erişim 28 Eylül 2022).

9 Islamic Fiqh Academy (India) (IFA), "Introduction" (Erişim 12 Ekim 2022).

10 Islamic Fiqh Academy (India), *A Brief Report*, 8; *Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî el-Hind: Ta'rifuhu, Ehdâfuhu, Enşitatuhû* (Yeni Delhi: Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind, ts), 9-11.

11 IFA (India), "Introduction"; Islamic Fiqh Academy (India), *A Brief Report*, 8-9.

12 IFA (India), "Introduction".

13 Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism* (New York: Cambridge University Press, 2012), 29; IFA (India), "Introduction".

14 Islamic Fiqh Academy (India), *A Brief Report*, 7; Islamic Fiqh Academy (India) (IFA), "Achievements" (Erişim 2 Ekim 2022).

dığı fıkıh seminerleridir. Akademi ilk seminerini 1989 yılında, günümüze kadarki son seminerini ise 5-7 Kasım 2022 tarihinde gerçekleştirmiştir. Bugüne kadar toplamda otuz bir seminer düzenlenmiştir.¹⁵ Akademi Hindistan'daki genç Müslümanların eğitimine de özel önem vermektedir. Bu amaçla, ülkedeki zeki ve başarılı medrese öğrencilerini maddî olarak desteklemekte ve onlar için eğitim kampları ve konferans, sempozyum gibi çeşitli etkinlikler gerçekleştirmektedir.¹⁶

Akademinin Urduca, Hintçe, Arapça ve İngilizce yayınlar yapan bir yayınevi bulunmaktadır (*IFA Publications*). Bugüne kadar 350'den fazla orijinal ve tercüme eser basan yayınevinin kitapları arasında makâsîd düşüncesi, kadın hakları ve Müslüman azınlıklar fıkıhı gibi güncel konulara yoğunlaşılması ve çeşitli fıkıh akademilerinin fetvalarının Urducaya tercüme edilmiş olması dikkat çekmektedir.¹⁷ Ayrıca Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı'nun hazırlattığı Fıkıh Ansiklopedisi'nin (*el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye*, 45 cilt) Urduca tercümesi 2009 yılında Akademi tarafından tamamlanmıştır.¹⁸ Akademinin Arapça olarak yayın yapan *el-Müdevvene* isminde hakemli ve uluslararası ilmî bir dergisi de bulunmaktadır.¹⁹ Yine Akademinin web sayfası üzerinden faaliyetlerine, yayınlarına ve fikhî kararlarına ulaşılabilmektedir.²⁰

2. Akademinin Fikhî Kararları ve Karar Alma Yöntemi

Akademi fıkıh seminerlerinde kolektif içtihat yöntemi ile pek çok mesele hakkında karar almıştır. Seminerlere Hindistan içindeki medreseler ve üniversiteler haricinde ülke dışından da yoğun katılım olduğu görülmektedir.²¹ İbadetlere ilişkin güncel meselelerden ekonomiye, tıbbî konulardan helal gıdaya pek çok alandan tartışmalı konular seminerlerde ele alınmıştır. Kredi kartı, faiz, murâbaha, sigorta, teverruk, sukûk, kûrtaj, organ nakli, beyin ölümü, estetik ameliyat, taşıyıcı annelik, evlenme, boşanma, yaşlıların hakları, çocuk hakları, hava kirliliği, cinsellik eğitimi, çevrenin korunması, eğlence turizmi, internet ve sosyal medya kullanımı gibi konular seminerlerde tar-

15 IFA (India), "Achievements".

16 Islamic Fiqh Academy (India), *A Brief Report*, 9-10, 89; IFA (India), "Introduction"; IFA (India), "Achievements".

17 IFA (India), "Achievements". Çağdaş fikhî konulara ilişkin IFA yayınlarından çıkan pek çok çalışma, Akademi'nin web sayfasında elektronik olarak yer almaktadır (Bk. Islamic Fiqh Academy (India) (IFA), "Academic Journals" (Erişim 2 Ekim 2022); "Other Books" (Erişim 2 Ekim 2022).

18 Islamic Fiqh Academy (India), *Mevsûa Fıkhîyye: Urdu Tercüme* (New Delhi: Genuine Publications and Media, 2009).

19 Derginin son sayısı için bk. *Mecelletü'l-Müdevvene* 34 (2022): 1-322.

20 Islamic Fiqh Academy (India) (IFA), "Islamic Fiqh Academy India" (Erişim 2 Ekim 2022).

21 Islamic Fiqh Academy (India) (IFA), "Participation of Institutions and Organizations in Fiqh Seminars" (Erişim 2 Ekim 2022). Seminerlere Ali Cum'a, Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Ebü'l-Hasan en-Nedvî, Muhammed Takî Osmânî, Tâhâ Câbir el-Alvânî, Vehbe Zuhaylî, Yusûf el-Karadâvî gibi âlimlerin katıldığı görülmektedir (Islamic Fiqh Academy (India), *A Brief Report*, 16-18).

tıslıyp karara bağlanan konulara örnek verilebilir.²²Müslüman-gayrimüslim ilişkileri, vatandaşlık ahkâmı, dinler arası diyalog, İslam kardeşliği ve ümmet dayanışması, İslam ve dünya barışı, modern eğitim kurumları gibi konuların ele alınmış olması ve verilen kararların mahiyeti, Hindistan topraklarında azınlık olarak yaşayan Müslümanların fikhını ortaya koymayı amaçladıklarının göstermektedir.²³ Ancak Akademinin kararlarını herkesin ulaşabileceği şekilde dört dilde yayınlaması, toplantılarının uluslararası katılımlı olması ve tüm Müslümanları ilgilendiren evrensel sorunları da yoğun bir şekilde ele alması, yerel kalmayıp uluslararası katkı yapma konusundaki çabalarını da gözler önüne sermektedir.

Akademi kararlarını; konuların belirlenmesi, araştırma ve tartışma aşamalarından sonra almaktadır. Yazılı olarak kurula ulaşan konu tavsiyelerini Yürütme Organı değerlendirerek konuları belirler. Daha sonra, tartışma noktalarını içeren anketler hazırlanır ve Hindistan'daki ve yurt dışındaki fakihlere ve ilgili bilim adamlarına gönderilir. Konunun bilimsel, teknik, sosyal veya ekonomik yönünün bulunması halinde alanın uzmanları tarafından bu yönlerini içeren makaleler hazırlamaları istenir. Makale yazarları arasından tebliğ sunacak olanlar tespit edilir. Akademiye gelen tüm araştırma makaleleri tebliğcilerle ulaştırılır. Makaleler özetlenir ve seminer günü katılımcılara dağıtılır. Katılımcılar ön hazırlıkları sonucunda ulaştıkları görüşleri serdediler ve özet metinler ve tebliğcilerin sunumları üzerinden konuyu tartışırlar.²⁴ Analizler ve geniş çaplı müzakerelerden sonra oylama sonucu kararlar alınır ve Akademinin web sayfasında dört dilde (Urduca, Hintçe, Arapça, İngilizce) yayınlanır.²⁵ Akademi fikhî kararlar alıp yayınlamanın haricinde, Dâru'l-İftâ adındaki fetva merkezine gelen soruları da cevaplar.²⁶

Akademinin, İslam İşbirliği Teşkilatı'na bağlı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi ve *Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî*'ye bağlı İslam Fıkıh Akademisi gibi

22 Islamic Fiqh Academy (India) (IFA), "Juristic Decisions" (Erişim 28 Eylül 2022).

23 Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions on Some Contemporary Issues* (Yeni Delhi: IFA Yayınları, 2010), 1-293.

24 Islamic Fiqh Academy (India) (IFA), "Fiqh Seminar and Methods" (28 Eylül 2022).

25 IFA (India), "Fiqh Seminar and Methods". Kararlar için bk. IFA (India), "Juristic Decisions". Akademinin ilk 14 oturumunun kararları (*Fetâvâ Fikhiyye Muâsıra: Mecmû'u'l-Karârât ve't-Tavsiyyâtî's-Sâdura an Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind: en-Nedevât: 1-14 el-Karârât: 1-62 mâ beyne senetey 1989-2004 m.*, haz. Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî (el-Hind) (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), ilk 19 oturumun kararları (*Karârâtü ve Tavsiyyâtü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî (el-Hind): en-Nedevât: 1-19 el-Karârât: 1-84; 1409-1431 h. 1989-2010 m.* (Yeni Delhi: Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî (el-Hind), ts.) ve ilk 23 oturumun kararları (*Fetâvâ Fikhiyye Muâsıra: Mecmû'u'l-Karârât ve't-Tavsiyyâtî's-Sâdura an Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind: en-Nedevât: 1-23 el-Karârât: 1-100 mâ beyne 1989-2014 m.*, haz. Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind (Kahire: Dâru'l-Kelime, 2016)) Arapça olarak basılmıştır. Ayrıca kararların konulu tasnif edildiği Urduca ve İngilizce yayınlar için bk. *Naey Masail Aur Ulama E Hind Ke Faisle* (Yeni Delhi: IFA Publications, 2007); Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions on Some Contemporary Issues* (Yeni Delhi: IFA Yayınları, 2010).

26 Islamic Fiqh Academy (India), *A Brief Report*, 89.

kuruluşları hem idari yapı hem de fetva usulü itibariyle örnek aldığı anlaşılmaktadır.²⁷ Özellikle de Akademi'nin Uluslararası İslam Fıkıh Akademisini yakından izlediği görülmektedir. Zira aşağıda örnekleri de sunulacağı üzere, bazı konuların seçiminde ve zamanlamasında Akademi takip edilmektedir. Ancak Hindistan Fıkıh Akademisi karar alma süreçlerini mezkûr Akademi kadar şeffaf bir şekilde yürütmemektedir. Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi oturumlara katılanların isimlerini, tebliğ metinlerini ve sunumların ardından yapılan tartışmaları konuşmacı isimleriyle birlikte *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî* adındaki dergisinde paylaşmaktadır. Böylece çıkan son kararın arkasındaki farklı bireysel görüşlerin ve ihtilafların izi sürülebilmektedir. Özellikle "Münakaşa" adı altında verilen tartışma kısmının ve ardından yapılan oylamanın sansürsüz bir şekilde sunulması bu noktada kıymeti haizdir.²⁸

Hindistan İslam Fıkıh Akademisinin bazı oturumlarında katılımcı listesini görmek mümkün olsa da kimlerin hangi tebliğleri sunduğuna ve sonrasında gerçekleşmesi beklenen tartışma veya oylama gibi süreçlere dair herhangi bir hususun paylaşılmaması karar alma sürecinin şeffaflığı konusunda bir eksiklik olarak görülebilir. Yine Hindistan İslam Fıkıh Akademisi, kararların yazılı hale getiriliş sürecini de Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi kadar ayrıntılı bir şekilde paylaşmamaktadır. Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinde oylamadan sonra genel sekreterlik kararları üyelerin katkısı ile gözden geçirdikten sonra yazılı hale getirmekte ve sürecin tüm ayrıntıları *Mecelle'* de rahatlıkla takip edilebilmektedir.²⁹

3. Akademinin Tıbbî Kararları

Hindistan İslam Fıkıh Akademisi, başta Hindistan Müslümanları olmak üzere çağımız Müslümanlarının karşılaştığı ibadet, aile, ticaret, tıp, helal gıda gibi hayatın farklı alanlarından modern meselelere çözüm üretme amacını sıklıkla vurgulamaktadır. Bu amacı ile paralel olarak Akademi'nin, fıkıh seminerlerinde ele alıp karara bağladığı meselelerin bir kısmının tıbbî konulara ayrılmış olduğu görülür. Akademi bugüne kadar tıp alanında, doğum kontrolü (1989), organ nakli (1989), hayat sigortası (1992), hekimin ahlakı ve sorumlulukları (1995), AIDS (1995), klonlama (1997), sağlık sigortası (2006), genetik test (2006), DNA testi (2006), ölüm vaktinin tespiti ve suni solunum cihazları (2007), ötanazi (2007), modern tıbbî tedavi yöntemlerini oruçluken uygulama (2008), estetik ameliyat (2009), uyuşturucu kullanımı (2012), taşı-

27 Zaman, *Modern Islamic Thought*, 28. Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî hakkında ayrıntılı bilgiler için bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28 / 258-259.

28 Bk. *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Mekke: *Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî*.

29 Özaykal, "İT'ye Bağlı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin Tıbbi Konularda Fetva Usulü", 155-158.

yıcı annelik (2014) ve insan organlarını ve beden parçalarını bağışlama (2015) konularında kararlar yayınlamıştır.³⁰ Ayrıca Akademi çağdaş tıbbî konularda konferans ve eğitim kampları da gerçekleştirmiş ve özel olarak tıbbî konulara dair yayınlar yapmıştır.³¹

Benzer bir fıkıh akademisi olan Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin tıbbî kararlarında Kuveyt İslam Tıp Bilimleri Teşkilatı ve diğer bazı sağlık teşkilatları ile işbirliği yaptığı, ilgili kurumların araştırma sonuçlarını ve kararlarını dikkate aldığı görülmektedir. Fıkıh akademilerini yakından takip etse de Hindistan İslam Fıkıh Akademisinin, sağlık teşkilatları ile kurumsal olarak ortak çalışması tespit edilememiştir. Benzer şekilde, tıbbî kararların alındığı toplantılardan hangisine hangi tıp uzmanlarının veya bilim adamlarının davet edildiği de takip edilememektedir. Bununla birlikte, Akademinin web sayfasında konunun teknik yönü bulunması halinde toplantıya bilim adamlarının da davet edildiği ifade edilmekte ve seminerlere katılan bilim adamlarının sadece toplu bir listesi sunulmaktadır.³²

Hindistan İslam Fıkıh Akademisinin kısa tanıtımı, karar alma süreçleri ve tıbbî kararlarına dair bu malumattan sonra, karar aldıkları tıbbî konulardan doğum kontrolü, organ nakli ve taşıyıcı annelik konularına odaklanarak hem bu kararları karşılaştırmalı olarak analiz edecek hem de karar alma süreçlerinde yerel faktörlerin etkisini yorumlamaya çalışacağız.

1.1. Doğum Kontrolü

Hindistan İslam Fıkıh Akademisi, 1989 yılının Nisan ayında -yıllarca devam edecek olan fikhî seminer dizilerinin ilkinde- “Doğum Kontrolü” konusunu öncelikli olarak gündemine almıştır.³³ Bu toplantının İİT’ye bağlı Ulus-

30 IFA (India), “Juristic Decisions”.

31 Islamic Fiqh Academy (India), *Cloning in the Light of Shariah* (New Delhi: Genuine Publications & Qazi Publishers: 2003); Islamic Fiqh Academy (India), *Contemporary Medical Issues in Islamic Jurisprudence*, ed. Abdul Rashid Agwan (New Delhi: IFA Publications, 2006); Islamic Fiqh Academy (India), *Islamic Shariah Guidance on AIDS*, özet ve çev. Salar M. Khan (New Delhi: IFA Publications, 2009); Islamic Fiqh Academy (India), *Unprecedented Medical Issues: The Position of Islamic Shariah*, ed. ve çev. Md. Ibrahim Khan (New Delhi: IFA Publications, 2018).

32 Islamic Fiqh Academy (India) (IFA), “Participation of Scholars of Modern Science in Fiqh Seminars”. İİT’ye bağlı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi pek çok tıbbî konuda tıp uzmanlarını davet ederek dinlemiştir. Örneğin Akademinin organ nakline dair toplantısına ilgili tarihte Kral Fahd Tıbbî Araştırmalar Merkezi İslam Tıbbî Bölümü danışmanı ve Londra, Glasgow, Edinburgh Kraliyet Hekimler Koleji üyesi doktor Muhammed Ali el-Bâr ve Kral Abdulaziz Üniversitesi Tıp Fakültesi Mikrobiyoloji ve İmmünoloji Bölümü öğretim üyesi doktor Muhammed Eymen Sâfi davet edilmiştir. Bk. Muhammed Ali el-Bâr, “İntifâ’u’l-insân bi â’dâi cismi insânin âhâr hayyen ev meyyiten”, *Mecelletu Mecmai’l-Fikhi’l-İslâmî* (Mekke: Munazzamatu’l-mu’temeri’l-İslâmî, 1988), 4/1, 91-117; Muhammed Eymen Sâfi, “Çarsu’l-’a’dâ fi cismi’l-insân: Meşâkiluhu’l-ictimâiyye ve kadâyâhu’l-fikhiyye”, *Mecelletu Mecmai’l-Fikhi’l-İslâmî* (Mekke: Munazzamatu’l-mu’temeri’l-İslâmî, 1988), 4/1, 119-143.

33 Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions*, 224-226.

lararası İslam Fıkıh Akademisinin 1988 Aralık tarihli doğum kontrolüne ilişkin kararını müteakiben gerçekleştirilmesi dikkat çekmektedir. Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi 39 (5/1) numaralı kararında, şer'an kabul edilebilir bir zaruret bulunmadıkça, kısırlaştırmanın yani kalıcı olarak üreme kabiliyetinin sonlandırılmasının haram olduğunu açıkça ifade eder. Ancak meşru bir ihtiyaç olması halinde iki hamileliğin arasını uzatmak veya hamileliği ertelemek gibi amaçlarla, eşlerin karşılıklı rızaları bulunması halinde geçici doğum kontrol yöntemlerine başvurmanın caiz olduğunu belirtir. Fakat bunun için, işlemin zarar verici olmaması, kullanılan yöntemin meşru olması ve mevcut bir hamileliğe zarar vermemesi şartlarını koşmayı ihmal etmez.³⁴

Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin mevzubahis kararının alındığı toplantıdan yaklaşık dört ay sonra aynı konuyu ele alması ile Uluslararası İslam Fıkıh Akademisini takip ettiği anlaşılan Akademi, geçici doğum kontrol yöntemleri konusunda ondan farklılaşır ve nispeten radikal sayılabilecek kararlar yayımlar. Akademi, doğum kontrolüne ve hamileliğin sınırlandırılmasına açık bir şekilde karşıdır. Öncelikle, modern hayatta bir moda olarak yaygınlaşan aileyi küçük tutma düşüncesinin veya daha yüksek yaşam standartlarına sahip olmak ve servet biriktirmek için kadının çalışma hayatına girerek üreme işlevini ve kutsal görevini görmezden gelmesinin veyahut da ebeveynlerin iş hayatını etkileyeceği düşüncesiyle üreme sorumluluğundan kaçınmanın İslam'da yeri olmadığını sert bir dille belirtir.³⁵ Normal koşullar altında -geçici dahi olsa- doğum kontrolünün İslam'ın temel ilkelerine aykırı olduğunu ve caiz olmadığını ifade etmekle birlikte Akademi, hem kadının hem erkeğin geçici doğum kontrol yöntemlerinden birine başvurmasının cevazını yalnızca bazı istisnai ve ağır şartların gerçekleşmesine bağlar. Zikredilen şartlar, kadının çok güçsüz olması sebebiyle doğumun zorluklarına dayanamayıp hayati tehlikeye girecek olmasının doktorlar tarafından belirtilmesi, kadının doğum sancısına katlanamayacağını ve bu esnada ağır zararlar göreceğinin tıp uzmanları tarafından onaylanması ve annenin yeni bir hamileliği nedeniyle mevcut bebeğin gerekli bakım ve beslenmesinin tehlikeye girecek olmasıdır.³⁶ Buna göre bu durumlardan biri söz konusu olmadığında doğum kontrol hapı kullanmak dahi caiz olmayacaktır. Erkekler için vazektomi gibi kalıcı doğum kontrol yöntemleri hiçbir şekilde caiz değilken, kadının hayati tehlikesi varsa veya doğum esnasında bir organı zarar göreceyse hamileliğinin engellenmesi için istisnai olarak tüp bağlatma gibi uygulamalar kabul edilebilir.³⁷

34 *Karârâtü ve Tavsiyyâtü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî*, haz. Ahmed Abdulâlîm Ebû Uleyv (Şârika: el-Emânetü'l-Âmme li'l-Evkâf, ty), 173-174.

35 Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions*, 224-225.

36 Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions*, 225-226.

37 Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions*, 225.

Akademnin geçici doğum kontrol yöntemlerine ilişkin kararı ikna edicilik, gerçekçilik/uygulanabilirlik ve açıklık noktalarından eleştiriye açıktır. Öncelikle Akademnin, klasik ve çağdaş dönemde pek çok âlimin ve fıkıh akademisinin cevaz verdiği geçici korunma yöntemlerine toptan karşı çıkması ve bunu tam olarak gerekçelendirmemesi, kararının başında hedeflediğini ifade ettiği, hükmü rasyonalize etme ve ikna edicilik kriterlerini³⁸ karşılamamaktadır. Diğer yandan, geçici doğum kontrol yöntemlerinin caiz olması için istisna saydığı sınırlı durumların önceden öngörülebilmesi pek mümkün olmadığı için gerçekçiliği ve uygulanabilirliği tartışılabilir. Örneğin, kadının doğumun zorluklarına ve doğum sancularına katlanıp katlanamayacağı veya doğum esnasında ağır zararlar görüp görmeyeceği çoğunlukla tıbben öngörülemez, öngörülse dahi bunlar diğer pek çok âlimin hamileliği sonlandırmaya dahi gerekçe olarak sundukları son derece ağır kriterlerdir.³⁹ Son olarak, hadislerde zikri geçen azil yapmak (cinsel birliktelikte meniye dışarı boşaltmak) gibi doğum kontrol yöntemlerinin de hükme dahil olup olmadığı kapalıdır. Nitekim kararda doğum kontrol yöntemleri yeterince örneklendirilmemiştir.

Ülkemiz Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu ise bu konuda Uluslararası İslam Fıkıh Akademisine daha yakın olup sağlığa zarar vermemesi şartıyla implant, kondom kullanma ve azil gibi yöntemlerle hamileliği önlemekte bir sakınca olmadığını belirtmektedir. Ancak, sağlık açısından kesin bir zorunluluk bulunması durumu müstesna, kordon bağlatma, vazekotmi gibi kalıcı yöntemlere başvurulması fıtrata müdahale olarak görülmüş ve caiz sayılmamıştır.⁴⁰

Her üç kurum kısırlaştırma anlamına gelen kalıcı doğum kontrol yöntemlerinin gerçek bir zaruret bulunmadıkça caiz olmadığı noktasında birleşirken geçici doğum kontrol yöntemleri konusunda farklı kanaatler serdetmişlerdir. Aynı tarihlerde farklı akademiler tarafından meselenin tartışılması ise, konunun o yıllarda Müslümanların gündeminde olduğuna işaret etmektedir. Zira Hindistan İslam Fıkıh Akademisi ilgili kararının başında, aile planlaması ve nüfus kontrolü kavramlarının tüm dünyada, özellikle de dinî çevrelerde tartışılır hale geldiğini ve durumun İslam âlimlerini bu konuda söz söylemeye zorladığını bildirmiştir. Bu konuda, Müslümanlara yol gösterecek, gayrimüslimleri ise İslam'ın rasyonelliğine ikna edecek görüşler serdetmelerine dair âlimler üzerinde bir baskının olduğunun belirtilmesi dikkat çekicidir.⁴¹

38 Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions*, 224

39 Bk. Ülfet Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 77-86.

40 Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 81.

41 Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions*, 224.

Akademini doğum kontrolü konusundaki kararı, Pakistanlı âlim ve fikir adamı Ebü'l-A'la el-Mevdûdî'nin (ö.1979) görüşüyle uyuşmaktadır. Malum olduğu üzere Mevdûdî, Türkçeye "İslam Nazarında Doğum Kontrolü" ismiyle tercüme edilen meşhur kitabında (*İslâm aôr Zabt-i Vilâdet*) doğum kontrolünü "milli intihar" şeklinde niteleyerek bu olguya son derece olumsuz yaklaşmakta, doğum kontrolünün asla İslam ile bağdaşmayacağını savunmakta ve bunun Müslümanlar üzerinde oynanan bir oyun olduğu yönünde kanaat serdetmektedir. Ona göre doğum kontrolü, şahsi çıkarlar uğruna milli menfaatlerin kaybedilmesi anlamına gelir. Doğum kontrolünün fiziki ve psikolojik zararlarını sıralayan Mevdûdî, bu uygulamanın nüfusun azalmasına, ahlaki çöküntülere, fuhşun artmasına ve iktisadî krizlere sebebiyet vereceğini de iddia eder.⁴²

Mevdûdî'nin azil konusundaki görüşleri de gerek klasik dönem fakihlerinin gerekse çağdaş âlimlerin çoğuna nispetle katıdır. Zira azlin hükmü konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte âlimlerin çoğuna göre, hanımının iznini alması şartıyla erkeğin azil yapması mubahtır.⁴³ Mevdûdî'ye göre ise Rasûlullah'ın sahabeden bazısına azil yapabileceklerine dair verdiği izin ümmete yayılmış genel bir doğum kontrolü hareketine muvafakat verildiği şeklinde anlaşılmamalı, ancak çok özel durumlarda verilmiş bireysel bir izin olarak görülmelidir.⁴⁴ Akademini doğum kontrol vasıtaları hakkında herhangi bir ayrıntıya girmeyerek bu fikre toptan olumsuz yaklaşmasından, azil konusunda da Mevdûdî ile paralel bir görüş benimsediği sonucu çıkarılabilir. Akademi ilgili kararında Mevdûdî'ye herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Ancak Akademi görüş serdeden Hindistanlı âlimlerin, gerek Hint Alt kıtasında gerekse daha geniş çapta İslam dünyasında etkisi hala devam eden Mevdûdî gibi bir âlimin bu meşhur eserinde yer alan konuya dair fikirlerinden en azından haberdar olduklarını zannediyoruz.

Görüldüğü üzere Hindistan İslam Fıkıh Akademisinin doğum kontrolü konusundaki görüşleri oldukça katıdır. Bunun arkasında, ülkesinde azınlık durumunda olan ve pek çok politik ve sosyal baskıya maruz kalan mazlum Hindistan Müslümanlarının nüfusunun artması veya en azından mevcut haliyle korunması istek ve düşüncesi de yatıyor olabilir. Nitekim doğum kontrolü geniş çapta uygulandığında Müslüman nüfusun azalması ile iktisadî ve siyasî açıdan zaten marjinalleştirilmiş Hindistan Müslümanlarının ülkedeki

42 Ebü'l-A'la el-Mevdûdî (ö.1979), *İslam Nazarında Doğum Kontrolü*, çev. Ramazan Yıldız (İstanbul: Sebül Yayinevi, 1972), 89-90, 74-95. Ayrıca bk. *Hareketü tahdîdî'n-nesl* (Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1965).

43 Fahrettin Atar, "Azil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/327.

44 Mevdûdî, *İslam Nazarında Doğum Kontrolü*, 147-148.

gücü daha da zayıflayacaktır.⁴⁵ Belirttiğimiz üzere 195 milyonluk nüfusa sahip olsalar dahi Müslümanların, ülkede azınlık olarak nüfuslarını koruma eğiliminde olmaları muhtemeldir. Ayrıca 1947 yılında Pakistan'ın kurulmasıyla milyonlarca Müslümanın Hindistan'ı terk etmesi sonucu ülkedeki nüfusun büyük oranda düşmesi de eksilen nüfusu eski haline getirme çabası olarak anlamlıdır. Diğer yandan 1950'li yıllar itibariyle Hindistan hükümetinin ciddi bir doğum kontrol programı başlattığı ve belli dönemlerde pek çok Hindistanlı kadını ve erkeği, hem de sağlıksız şartlarda, zorla kısırlaştırdığı bilinmektedir.⁴⁶ Doğum kontrolüne şiddetle karşı çıkan bu kararın arkasında tüm bu sosyal ve politik etkenlerin bulunması mümkündür. Ayrıca dinî sebeplerden bağımsız olarak Hindistan'ın çok çocuk sahibi olmanın kültürel olarak yaygın olduğu bir ülke olduğu da bir gerçektir.⁴⁷

1.2. Organ Nakli

Organ nakli, fıkıh akademilerinin erken tarihlerden itibaren ele alıp tartıştıkları bir meseledir. Hindistan İslam Fıkıh Akademisinin organ nakli konusunu, Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin Şubat 1988'deki 26 (4/1) numaralı "Diri veya Ölü Bir İnsanın Organlarından Yararlanma" başlıklı kararının hemen ardından⁴⁸ 1989 yılının Nisan ayında ele aldığı görülmektedir.⁴⁹ Hindistan İslam Fıkıh Akademisi organ nakliyle ilgili bazı meseleleri tartışmalı bırakmışsa da oybirliği ile alınan kararlar ilan edilmiştir. Seminer esnasında gündeme gelen diğer bazı soruların yeniden ele alınması amacıyla anket yoluyla fakihlerin görüşlerinin alınması kararlaştırılmıştır.

Akademi organ naklinin hükmünü alıcı ve verici açısından ayrı ayrı değerlendirmiştir. Buna göre, bir organının fonksiyonunu tamamen kaybetmiş ve iyileşmek için zaruri olarak organ nakline ihtiyacı olan kişiye nakil yapılabilir. Ancak Akademi bu noktada insandan organ naklinden önce mümkün diğer seçenekleri değerlendirmeye vurgu yapmaktadır. Buna göre, öncelikle yapay organlara veya hayvan organlarının kullanımına başvurmak gerekir. İslami usullere göre kesilen helal hayvanların organlarını kullanmak caizdir.

45 Constanze Weigl-Jäger, "The Islamic Fiqh Academy India: Abortion and Sterilization in the Context of Islamic Law and its Impact on Muslim Women's Decision-Making", *Conference Proceedings of the International Conference: Health Related Issues and Islamic Normativity*, ed. Jenny Schreiber vd. (Halle: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2013), 97.

46 Stephanie Kramer, *Religious Composition of India* (Washington, DC: Pew Research Center, 2021), 16.

47 1989 yılında verilen bu fetvadan günümüze doğru gelindiğinde araştırmalar bize, Hindistan'daki Müslüman kadınların doğum oranlarında ciddi bir düşüş olduğunu göstermektedir. Pew Araştırma Merkezi'nin sunduğu verilere göre 1992 yılında Hindistan'da Müslüman kadın başına 4.4 çocuk düşerken, 2015 yılında 2.6 çocuk düşmektedir. Yine de Hindistan'daki dinî gruplar arasında doğurganlık oranı en yüksek grup Müslümanlardır (Kramer, *Religious Composition of India*, 6-7).

48 *Karârâtü ve Ta'siyâtü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî*, 137-140.

49 Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions*, 227-229.

Fakat alternatif bulunmayan hallerde, kişinin hayatı tehlikede ise veya organının tamamen hasar görme riski varsa, eti haram olan hayvanların organları veya eti helal olmasına rağmen İslami usullere göre kesilmemiş hayvanların organları da kullanılabilir. Alıcı açısından ciddi bir can veya organ kaybı tehlikesi yoksa domuz organlarının kullanılması caiz değildir. Yine karara göre bir hasta, organının fonksiyonunu yitirdiği bir aşamadaysa, organ nakli olmaması halinde hayatını kaybetme tehlikesi varsa ve hastanın bu nakil sayesinde hayatının kurtulma ihtimali yüksekse, insan organı dışında başka bir organ da bulunamaması halinde kendisine insandan organ nakledilmesi caizdir.⁵⁰

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Akademi, insandan organ almaya esasında sıcak bakmamakta, diğer alternatiflerin bulunmadığı ve tek seçeneğin insan organı olduğu hallerde zorunlu olarak organın insandan alınabileceğini kabul etmektedir. Bu doğrultuda organ alımında sıralama yapay organlar, eti helal olup İslami usullere göre kesilmiş hayvanların organları, eti helal olup İslami usullere göre kesilmemiş hayvanların organları veya eti haram olan hayvanlar ve domuzun organları şeklindedir. Ancak karardan, insandan organ almanın sırası net bir şekilde anlaşılamamaktadır. Söz gelimi, domuzdan nakil ile insandan nakil seçenekleri arasında kalındığında hangisinin tercih edilmesi gerektiği net değildir. Çünkü insandan organ alma konusu diğer alternatiflerle birlikte zikredilmemekte, aynı karar içinde fakat müstakil bir maddede ele alınmaktadır. Bu açıdan temin edilecek organın kaynağının tercih sıralaması noktasında kararda bir belirsizlik mevcuttur.

Karara ilişkin bir diğer nokta da ilk seçenek olarak sunulan yapay organların, kararın alındığı 1989 yılında (ve hatta hala günümüzde) pratikte mevcut olmadığı gerçeğidir. Elbette sûni organların insan organına öncelenmesi fikri makuldür. Nitekim Saîd Ramazan el-Bûtî, Muhammed Naîm Yasin gibi, yapay organların insan organına tercih edilmesi gerektiğini, hatta yapay organlar etkili bir şekilde kullanılabilir hale geldiğinde insandan organ almanın caiz olmaktan çıkacağını belirten başka çağdaş âlimler de bulunmaktadır.⁵¹ Ancak kararda yapay organların yaygın bir seçenek gibi sunulması eleştiriye açık bir noktadır. Yine kararda ikinci bir seçenek olarak sunulan hayvandan nakil (xenotransplantasyon) konusu da, hem ilgili tarihlerde hem de günümüzde, henüz üzerinde araştırmaların yapıldığı gelişmekte olan bir alandır. Bu şekilde Akademinin, oldukça erken bir tarihte hayvandan insana

50 Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions*, 227-228.

51 Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Kadâyâ fikhiyye muâsıra* (Dımaşk: Mektebetu'l-Fârâbî, 1994), 127; Muhammed Naîm Yasin, *Ebhâsin fikhiyye fi kadâyâ tibbiyye muâsıra* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1999), 161; Ârif Ali Ârif el-Karadâğî, *Kadâyâ fikhiyye fi nakli'l-a'dâi'l-beşeriyye* (Kuala Lumpur: el-Câmiatu'l-İslâmiyye [HUM]; Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 137.

na organ nakli konusunu gündemine alıp tartışmaya açmış olması takdire şayan olsa da tıbbî pratikte eti yenen hayvanların organlarının nakle konu olmaması hakikati, Akademinin bu kararında uygulamadaki gerçekliklerin dikkate alınmadığını göstermektedir. Zira pratikte, genetik açıdan insana en yakın hayvan olması itibariyle domuz ve şempanze gibi hayvanlardan nakiller denenmekte olup bunlar dahi henüz başarıyla sonuçlanmış değildir. Ayrıca hayvandan nakil konusunun getirdiği pek çok etik problem literatürde tartışılmaktadır. Bu sebeple, hayvandan naklin ne kadar iyi bir alternatif olduğu konusu kararda sunulduğu kadar net değildir.

Ölmüş kimseden organ nakli konusuna gelince, Akademi bir kimsenin öldükten sonra organlarını bağışlamasına dair talebinin şer'an vasiyet kapsamında görülemeyeceğini, böyle bir isteğin geçersiz olacağını ve dikkate alınmayacağını ifade etmektedir.⁵² Öyleyse ölüm sonrası için organ bağışına dair vasiyetin geçersiz kabul edilmesiyle bir bakıma ölüden organ bağışının önü kapatılmış olmaktadır. Diğer yandan Akademinin, gerçek bir hayati tehlike ve zaruret durumunda son çare olarak insandan organ almanın caiz olduğunu bildirdiğini yukarıda belirtmiştik.⁵³ Akademinin mezkûr kararını canlı insandan organ almak şeklinde anlamak daha doğru gibi görünmektedir. Fakat, her ne kadar Akademi tarafından caiz görülmesi de bir kimsenin vefatından sonra organlarını bağışlaması ve sürecin başlaması halinde organa ihtiyacı olan kişinin bu organdan nakil yoluyla istifade edip edemeyeceği sorusu cevapsız kalmaktadır. Benzer şekilde kararda, ölü yakınlarının veya yasal temsilcilerinin ölen kişinin organlarının nakline izin vermeleri halinde hükmün ne olacağına dair bir açıklama da bulunmamaktadır. Bu açılardan kararda kapalılık bulunsa da ölüm sonrası organ bağışına dair kişinin kendi vasiyetini dahi geçersiz kabul etmesinden yola çıkarak Akademinin, ölen kişinin yasal temsilcilerinin nakle dair iznini evleviyetle geçersiz sayacağını tahmin ediyoruz. Ölmüş insandan kornea nakli meselesi de Hindistan İslam Fıkıh Akademisi tarafından 2015 tarihli "İnsan Organlarını ve Beden Parçalarını Bağışlamak" konulu 24. Seminerde gündeme alınmasına rağmen karara bağlanmamış ve ertelenmiştir.⁵⁴ Bu durum, Akademinin ölüden organ naklinin yanı sıra ölüden doku nakli konusunda da ihtiyatlı davrandığını göstermektedir.

Yaşayan bir kimsenin organını bağışlamasının hükmü konusunda da görüş serdeden Akademiye göre, tıp uzmanlarının kanaatiyle tek böbrekle yaşayabileceği kesin olan sağlıklı bir kişinin böbreğini hasta bir yakınına bağışlaması caizdir. Ancak, hastanın hayatını kurtaracak bir alternatifin olmaması

52 Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions*, 229.

53 Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions*, 228.

54 IFA, "Donating Human Organs & Parts" (Erişim 1 Kasım 2022).

ve vericinin herhangi bir maddi bedel talep etmemesi gerekir.⁵⁵ Yine Akademi, 2015 tarihli kararında 1989 tarihli kararına ek olarak, canlıdan karaciğer naklinin de mümkün hale gelmesi sebebiyle gerekli şartlar sağlandığında canlıdan karaciğer naklinin caiz olduğu yönünde kanaat belirtmiştir.⁵⁶ Bu durum, Akademinin tıbbî gelişmeleri takip etmek suretiyle kararlarını güncellemesi açısından oldukça önemli bir husustur.

Organların satışı konusuna da değinen Akademi, böyle bir satışın haram olduğunu net bir şekilde belirtir.⁵⁷ Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu⁵⁸ ve Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi de bu konuda paralel düşünmektedir. Ancak Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi, zaruret halinde bulunan organa muhtaç kişinin organı temin etmek için ücret ödemesinin veya genel olarak vericiyi ödüllendirmenin içtihat ve inceleme konusu olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹ Hindistan Fıkıh Akademisinin kararlarının İngilizce metninde bulunmamasına rağmen Arapça metninde de, zaruret sebebiyle organın satın alınabileceği belirtilmektedir.⁶⁰ Akademi organ bağıışı sonrası hediye, vericinin hastane masraflarının karşılanması gibi satışa alternatif olarak akla gelebilecek ve literatürde tartışılan ihtimaller üzerinde durmamaktadır.

Hindistan Fıkıh Akademisi organ bağıışı konusuna çok genel hatları ile değinmiş, örneğin Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin ele aldığı üreme organlarının, beyin hücrelerinin ve sinir sisteminin nakli, anensefalili bebeklerden organ nakli gibi konuları incelememiştir.⁶¹ Yine çocuklardan organ nakli, kimliği meçhul kişilerden nakil, ceninden nakil, organ naklinde rıza, hayati olmayan organların nakli gibi konular da ele alınmamıştır. Ayrıca Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 1980 tarihli 13 numaralı kararında organ nakli için belirlediği vericinin ve alıcının rızasının bulunması, naklin devlet kontrolünde gerçekleştirilmesi gibi ayrıntılı şartlardan bahsedilmemiştir.⁶² Netice itibarıyla Akademi, ölüm sonrası organ bağıışına dair vasiyeti geçersiz kabul ederek ölüden organ naklinin önünü kapatmış, yapay organlar ve hayvandan nakli öncелеmek gerektiğini söyleyerek canlı insandan böbrek veya karaciğer gibi nakillere mecbur kalınmadıkça sıcak bakmadığını işaret etmiştir. Bu yönüyle

55 Islamic Fiqh Academy (India), 228-229.

56 IFA, "Donating Human Organs & Parts.

57 Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions*, 228.

58 Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 114.

59 *Karârâtü ve Tavsiyyâtü Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî*, 140, 205.

60 Bk. IFA, "Zirâatu'l-a'da" (Erişim 1 Kasım 2022).

61 Bk. *Mecelle*, 6/3, 2149-2150, 2155. Ayrıca bk. *Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî*, "Karâr bi şe'ni zirâati halâya'l-muh ve'l-cihâzi'l-asabî" (Erişim 12 Kasım 2022); *Mecelle*, 6/3, 2145; *Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî*, "Karâr bi şe'ni zirâati'l-a'dâi't-tenâsuliyye" (Erişim 12 Ekim 2022).

62 Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 112-114. Kurul kararı için bk. Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, "Organ Naklinin Dini Hükmü" (Erişim 5 Kasım 2022).

Akademi, insandan organ nakli konusunda, tamamen yasaklayıcı olmamakla birlikte destekleyici bir tavır da sergilememektedir.

Akademinin organ nakline dair kararlarını yayınladığı 1989 yılının, Hindistan'da organ naklini düzenleyen ve organ ticaretini yasaklayan 1994 tarihli İnsan Organ Nakli Yasasının⁶³ dahi çıkmadığı bir tarih olduğu dikkate alındığında, bu tarihlerde ülkede yoğun bir şekilde yaşanan organ ticareti, organ kaçakçılığı gibi Hindistan'a özel sorunların da verilen fetvaya etki ettiği düşünülebilir. Zira Hindistan, Hintlilerden alınan organların yabancılara satılarak ihraç edildiği bir organ pazarı olarak bilinmektedir. 1994'te çıkan ve organ ticaretini yasaklayan ilgili yasanın sorunu azaltması beklense de problemin yaygın bir şekilde merdiven altı devam ettiği ifade edilmektedir.⁶⁴

Tüm bu veriler dikkate alındığında, ülkedeki fakir halkın ekonomik durumundan kaynağını alan illegal organ satışı ve ticaretinin yaygınlığı, organ nakillerinin sağlıklı koşullarda gerçekleştirilmemesi gibi sorunlar Hindistan İslam Fıkıh Akademisi tarafından dikkate alınarak, canlı insandan organ nakline en son çare olarak başvurulacağı yönünde karar verilmiş olması mümkündür. Ayrıca ölüden organ bağışına dair vasiyeti caiz görmemelerinin arkasında, Müslümanların ölü bedenlerine ve organlarına saygın bir muamele yapılması noktasında hükümete veya sağlık sistemine güvenmemeleri, Müslümanların organlarının izinsiz kullanılmasına dair endişeler gibi unsurlar da yatıyor olabilir. Bir diğer tahmin olarak ise, azınlık olarak yaşadıkları ülkede organ bağışladıklarında bunun gayrimüslim olan ve sürekli bir çatışma halinde buldukları Hindulara gitmesinden çekinmiş olma ihtimalleri de akla gelmektedir.

1.3. Taşıyıcı Annelik

Taşıyıcı annelik veya başka bir adıyla kiralık rahim uygulaması Hindistan'ın 2002 yılı itibariyle sağlık turizmi çerçevesinde para karşılığı taşıyıcı anneliği yasallaştırmasıyla yoğun bir şekilde uygulanmış, öyle ki Hindistan dünyanın taşıyıcı annelik başkenti olarak ün kazanmıştır. Hindistan Tıbbî Araştırma Konseyi'nin (ICMR) verdiği bilgiye göre, Hindistan'da para karşılığı taşıyıcı annelik sonucu yılda yaklaşık 2.000 bebek dünyaya gelmektedir. Hindistan'ın ticari taşıyıcı annelik merkezi olarak ortaya çıkmasının nedenleri konuya ilişkin yumuşak düzenlemeler, maliyetin düşük olması, taşıyıcı

63 "The Transplantation of Human Organs and Tissues Act, 1994" (Erişim 2 Kasım 2022).

64 Yosuke Shimazono, "The State of the International Organ Trade: A Provisional Picture Based on Integration of Available Information", *Bulletin of the World Health Organization* 85 (2007), 957. Krş. K. C. Prakash, "Organ Transplantation in India: Problems and Solutions", *The National Medical Journal of India* 21/2 (2008), 60; Money Veena V.R., "Issues and Challenges of Organ Transplantation in India: A Scrutiny", *International Journal of Law Management & Humanities (IJLMH)* 1/5 (2018), 6.

annenin kolay bulunabilmesi ve tıbbî tesislerin dünya standartlarında olması olarak gösterilmektedir.⁶⁵

Ülkenin 2015 yılında yabancılara ticari taşıyıcı annelik hizmeti verilmesini yasakladığı düzenlemeye kadar Hindistanlı kadınların bedeni, özellikle de yurt dışından çocuk sahibi olmak isteyen ebeveynlerin çocuklarını ücret karşılığında taşıttıkları bir mecra olmuştur. Fakir Hindistanlılarca taşıyıcı annelik ekonomik açıdan bir fırsat olarak görülmüştür. Ancak taşıyıcı annelik, refah seviyesi yüksek insanlar tarafından finansal ve sosyal açıdan zayıf kadınların sömürülmesi, bebeklerin metalaştırılması, velayet ve yasal vesayet sorunu başta olmak üzere pek çok etik ve hukuki sorun doğurmaktadır.⁶⁶

Taşıyıcı anneliğin doğurduğu ahlaki, hukuki, sosyal ve tıbbî sorunlar çeşitli platformlarda tartışılırken Müslüman âlimler ve fıkıh akademileri de bu konuda görüş bildirmiştir. Yaygın bir şekilde taşıyıcı anneliğin uygulandığı bir ülke olan Hindistan'da yaşayan Müslüman âlimler de bu konuda kayıtsız kalmamıştır. 1-3 Mart 2014 tarihli 23. Fıkıh Seminerlerinde taşıyıcı annelik konusunu ele alan Hindistan İslam Fıkıh Akademisi, taşıyıcı anneliğin tüm çeşitleriyle haram olduğunu açıklamıştır. Buna göre Akademi, çiftlerin kendi yumurta ve spermalarının döllenmesi sonucu elde edilen yumurtanın başka bir kadının rahminde taşınmasını caiz görmez. Yine anne olmayı isteyen bir kadının yumurtasının eşi dışındaki bir adamın spermiyle döllenmesi ve bu yumurtanın başka bir kadının rahminde taşınması da caiz kabul edilemez. Bunun yanı sıra Akademi, sperm ya da yumurtadan birinin eşler dışındaki üçüncü bir kişiden elde edildiği ve anne olmak isteyen evli kadının rahmine yerleştirildiği durumları da taşıyıcı annelik kapsamında değerlendirir ve kesin olarak caiz görmez.⁶⁷

Görüldüğü üzere Akademi, sperm, yumurta veya rahim unsurlarından en az bir tanesinin çocuk sahibi olmak isteyen çifte ait olmadığı tüm durumları taşıyıcı annelik kapsamında değerlendirmiştir. Ancak bu durumda kişinin başka bir erkeğin spermi ile döllenmesi kendi yumurtasını rahminde taşıması da taşıyıcı annelik olarak görülmektedir. Doğan bebeğin spermin sahibi baba için taşınması durumunda bu durumun taşıyıcı annelik olarak nitelenmesi doğru olmakla birlikte, aynı işlemin, anne olmak isteyen kadının evli olmadığı bir adamın üreme hücreleri ile hamile kalmasını sağlayan bir sperm bağıışı olması da mümkündür. Benzer şekilde Akademiye göre, başka bir kadının yumurtası ile kendi eşinin sperminin döllenmesi sonucu hamile-

65 Neha Tiwari, "Commercial Surrogacy in India: An Overview", *Asian Review of Social Sciences* 8/2 (2019), 35-37.

66 Tiwari, "Commercial Surrogacy in India: An Overview", 37-39.

67 IFA, "Surrogacy" (Erişim 4 Kasım 2022); IFA, "Te'ciru'l-erhâmi ve'l-iârati" (Erişim 4 Kasım 2022).

lik yaşayan kadın da taşıyıcı annedir. Fakat bu örnek her zaman taşıyıcı anneliği ifade etmemektedir, zira sunulan bu ihtimal yumurta bağışını da ifade edebilir. Batı'da gittikçe yaygınlaşan yumurta bağışında ise (İslami açıdan caiz olmamakla birlikte) yumurta veren kişi annelik iddiasında bulunmamaktadır. Bu anlamda öncelikle Akademinin taşıyıcı anneliğe dair tanımlarının dakik olmayıp karışıklığa yol açmaya müsait olduğunu belirtmek gerekir.

Akademiye göre insanı genetik kimliğinden mahrum bırakan taşıyıcı annelik uygulaması, sünnetullah ve doğal düzene bir başkaldırı olup kesin olarak haramdır. Bu sebeple bu tür gayri ahlaki işlemlerde doktorların yardımcı olması da caiz değildir. Zira Akademi farklı türleri ile tanımladığı taşıyıcı anneliğin hukuki, etik ve psikolojik olarak pek çok sorunlar barındırdığını belirtmiştir.

Buna göre Akademi -bu şekilde tasnif etmemişse de- taşıyıcı anneliğin açtığı hukuki sorunlara değinir. Taşıyıcı annenin eylemine dair yabancı bir erkeğin spermini bedeninde taşıyan kadının, sonuçları itibariyle zina fiili işlemiş gibi olduğunu ifade eder. Zira İslam'da zinanın bu kadar katı şekilde yasaklanmasının sebebi nesebi korumaktır. Burada kasıt açık olmamakla birlikte, ceza hukuku açısından da eylemin zina fiili gibi değerlendirilip değerlendirilmeyeceği gibi hususlar kararda cevapsız kalmaktadır. Yine Akademiye göre yumurta veren kadın ile taşıyan kadın arasında velayet hakkı konusunda anlaşmazlık doğma ihtimali de hukuki bir problemdir.

Ahlaki açıdan ise bir kadının organlarının, özellikle de cinsel organlarının ticari bir meta olarak kullanılması insan onuruna aykırıdır. Taşıyıcı annelik, annelik onurunu zedeler ve bu şekilde nezih ve temiz ilişkiler ticarete dönüşür. Taşıyıcı anneliğin doğuracağı olumsuz psikolojik sonuçlara da değinen Akademiye göre, dokuz ay boyunca türlü zorluklara katlanan taşıyıcı anne, doğum sonrası çocuğunun elinden alınmasıyla ciddi psikolojik sorunlar yaşayabilecektir. Diğer yandan, kendi bebeğini taşımayan kadın açısından ise, hamilelik ve doğum sürecini tecrübe etmemesi ve belli zorlukları yaşamaması sebebiyle, kalbinde annelik duygularının oluşamayabileceği endişesi dile getirilmiştir.⁶⁸

Son olarak Akademi, Hintli âlimleri temsilen, Hindistan hükümetine, tüm dinlerin ve özel olarak Hint geleneğinin benimsediği ahlaki ideallerle çelişen bu tür işlemleri sonlandıracak yasalar çıkarması çağrısında bulunmaktadır. Zira taşıyıcı annelik insan onuruna, ahlaka ve doğal hukuka aykırı olup nesillerin karışmasına sebebiyet vermektedir. Hiçbir din böyle aşağılayıcı bir uy-

68 IFA, "Surrogacy"; "Te'ciru'l-erhâmi ve'l-iârati".

gulamaya izin veremez. Bu bağlamda Akademi, ülkedeki erkekleri bu onur kırıcı faaliyeti engellemek üzere hükümete başvurmaya teşvik etmektedir.⁶⁹ Doğrusu Müslüman kadınların Hindistan'daki taşıyıcı annelik pazarının bir parçası olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak Akademi bu noktada potansiyel bir tehlikeyi dikkate almış olabilir.

Hindistan İslam Fıkıh Akademisi tarafından yayınlanan kararın tarihi olan 2014 yılı, Hindistan'da ticari taşıyıcı anneliğin ulusal ve uluslararası düzeyde yaygın bir şekilde uygulandığı bir tarihtir. Bu tarih 2015 yılındaki düzenlemenin hemen öncesidir. Hindistan İslam Fıkıh Akademisinin yayınladığı karardan bir yıl gibi kısa bir süre sonra Hindistan hükümeti, 2015 yılında, yabancı uyrukluların Hindistan'daki taşıyıcı anneler vasıtasıyla çocuk sahibi olmak üzere ülkeye gelmesini yasaklamıştır. Aralık 2018'de ise sadece Hindistan vatandaşlarına ücret karşılığı olmayan taşıyıcı anneliğe izin veren yasa tasarısı Lok Sabha (Halk Meclisi) tarafından kabul edilmiştir. Buna göre ticari amaçlı taşıyıcı annelik yasaklanmış olup yalnızca çiftin yakın bir akrabası belirli şartlar dahilinde taşıyıcı anne olabilir.⁷⁰ Akademinin çağrısının hükümetin bu kararına etki ettiğini düşünmek uzak bir ihtimal olup işin hakikati bize meçhul kalmakla birlikte, en azından ticari taşıyıcı anneliğin yasaklanmasının ve taşıyıcı anneliğe dair yapılan hukuki düzenlemelerin ülkedeki Müslümanların konuya dair rahatsızlıklarını ve endişelerini azalttığını tahmin ediyoruz.

Dünyanın en etkili fıkıh akademilerinden İİT'ye bağlı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi ise konuyu taşıyıcı annelik başlığıyla müstakil olarak ele almamıştır. Ancak Akademi -diğer akademilere göre nispeten erken bir tarihte- 11-16 Ekim 1986 tarihli 16 (3/4) numaralı tüp bebek konulu kararında şu beş yolla gerçekleşen döllenme türlerinin mahiyeti itibarıyla ya da sonucunda ortaya çıkan neseplerin karışması ve annelik olgusunun ortadan kalkması gibi şer'î sakıncaları sebebiyle kesin bir şekilde haram olduğunu belirtmiştir: (1) Kocadan alınan sperm ile kocanın eşi haricindeki bir kadından alınan yumurta hücrelerinin döllenmesi ve oluşan embriyonun adamın kendi karısının rahmine yerleştirilmesi, (2) Bir kadının yumurta hücresiyle eşi haricindeki bir erkeğin sperminin döllenmesi ve oluşan embriyonun bu kadının rahmine yerleştirilmesi, (3) Eşlerden alınan yumurta hücresi ve spermin dışarıda döllenmesi ve oluşan embriyonun onu taşımaya gönüllü başka bir kadının rahmine yerleştirilmesi, (4) Yabancı bir erkekten alınan sperm ile yabancı bir kadından alınan yumurta hücrelerinin dışarıda döllenmesi ve oluşan embriyonun evli kadının rahmine yerleştirilmesi, (5) Kocadan alınan sperm ile karısından alınan yumurta hücrelerinin dışarıda döllenmesi ve oluşan embri-

69 IFA, "Surrogacy"; "Te'cîru'l-erhâmi ve'l-iâratî".

70 Tiwari, "Commercial Surrogacy in India: An Overview", 39-41.

yonun kocanın diğer bir karısının rahmine yerleştirilmesi.⁷¹ Görüldüğü üzere Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi de, Hindistan Fıkıh Akademisinden yıllar önce aldığı kararında, taşıyıcı anneliğe işaret eden olasılıkların hiçbirini caiz görmemektedir. Özellikle üçüncü kişinin üreme hücrelerinin dahil olmadığı, yalnızca taşıyıcı bir annenin bulunduğu bir süreç olan üçüncü maddeye ve benzer şekilde beşinci maddeye haramlık hükmü vermesiyle, bu konudaki daha kompleks ihtimalleri de içine alacak şekilde taşıyıcı anneliğin her türünün haramlığı noktasındaki duruşunu net bir şekilde serdetmektedir.

Ülkemiz Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 11.09.2014 tarihli kurul kararında da taşıyıcı anneliğin caiz olmadığı açıkça bildirilmiştir. Karara gerekçe olarak, bu uygulamanın İslam'ın mahremiyet, evlilik, neslin korunması, şahsiyetin korunması, kişilerin ruh ve beden sağlığının korunması ve insanın saygınlığı ile ilgili birtakım ilkelerini ihlal ettiği ifade edilmiştir. Ancak kurul caiz olmamasına rağmen bu şekilde dünyaya getirilen çocuğun nesebinin ve velayetinin aidiyeti konusuna da bir açıklama getirerek, neseb ve velayetin sperm ve yumurta sahibi evli erkek ve kadına ait olacağını belirtmiştir. Öte yandan çocuk, taşıyıcı anneye de annelik şüphesi sebebiyle mahrem olacaktır.⁷² İFA'nın kararında bu şekilde bir kadının rahminin kiralanmasının geçerli olup olmadığı, böyle bir taşıma ve doğum söz konusu olduğunda doğan çocuğun kime ait olacağı gibi konuların tartışılmaması bir eksiklik olarak görülebilir.

Neticede, Hindistan İslam Fıkıh Akademisinin taşıyıcı annelik konusunu ülkelerinin bir gerçekliği ve hayatın içinden bir mesele olarak ele alıp tartışması önemi haizdir. Uygulamanın haramlığı yönünde karar vermeleri noktasında paralel olsalar da diğer fıkıh akademilerinden farklı olarak Hindistan İslam Fıkıh Akademisi, Hindistan gibi dünyanın taşıyıcı annelik pazarı olmuş bir ülkedeki Müslümanları temsilen kararlar yayınlamıştır. Müslüman topraklarda faaliyet gösteren fıkıh akademilerinin hiçbiri bunu ülkelerinin bir pratiği olarak veya Müslüman kadınları tehdit eden bir unsur olarak ele almamakta, daha ziyade gelecekte Müslümanlar arasında yaygınlaşma tehlikesi ve muhtemel olumsuz sonuçları itibarıyla meseleyi değerlendirmektedir. Buna karşın Hindistan İslam Fıkıh Akademisi, taşıyıcı anneliğin sosyal, psikolojik, ailevi, hukuki ve tıbbî pek çok olumsuz sonucuna yakinen şahit olmuş Hindistan Müslümanlarını temsilen konuya ilişkin kararını ortaya koymuştur. Ayrıca kanaatimizce bu kararı, mazlum oldukları bir ülkede ve hükümet tarafından tehdit unsuru olarak görüldükleri bir ortamda bulun-

71 *Karârâtü ve Tavsiyyâtü Mecma'i'l-Fıkhî'l-İslâmî ed-Düvelî*, 112-113.

72 *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 71. Kurul kararı için bk. Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, "Taşıyıcı Annelik Uygulaması ve Böyle Bir Yolla Doğan Çocuğun Annesi, Nesebi, Mirası, Mahremiyeti ve Velayetinin Dini Hükmü Hakkında" (Erişim 5 Kasım 2022).

malarına rağmen, devletin yasal kabul ettiği bir uygulamayı eleştirmesi ve hükümete mesajlar göndermesi cihetinden takdiri hak eden cesur bir adım olarak görmek gerekir.

Sonuç

Çağdaş tıbbî konularda kolektif içtihat yöntemini benimseyen bir akademi olan Hindistan İslam Fıkıh Akademisinin kararlarını yerel şartları bağlamında ele alan bu çalışmada öncelikle Akademi kısaca tanıtılmış, karar alma süreçlerine ve tıbbî kararlarına dair kısa bilgi sunulduktan sonra doğum kontrolü, organ nakli ve taşıyıcı annelik konularında verdiği kararlar analiz edilmiştir. Böylece Akademinin fikhî kararlarına kendi rengini nasıl verdiği görülmeye çalışılıp bu tür yerel akademilerin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik ve siyasî şartlardan bağımsız olarak karar vermesinin imkânı tartışmaya açılmıştır. Akademinin karar alma sürecindeki sunum ve müzakerelerini şeffaf bir şekilde paylaşmamış olması, zorunlu olarak çalışmanın merkezine karar metinlerinin alınmasına sebebiyet vermiştir.

Ele aldığımız konuların ilki olan doğum kontrolü meselesinde, mevcut fıkıh akademilerinden oldukça farklı bir şekilde Akademi, kanaatimizce katı ve radikal bir tavır sergilemektedir. Kalıcı ve geçici tüm doğum kontrol yöntemlerine karşı olan Akademinin bu kararı şaşırtıcıdır, çünkü geçici yöntemlerin, özellikle de azil yapmanın caiz olduğu İslam dünyasında neredeyse ittifakla kabul edilmiştir. Doğum kontrolünü ancak çok özel şartlarla ve istisnai olarak kabul eden bu tavırda, Hindistan'da sayı itibarıyla yüksek olsalar da bir azınlık olarak Müslümanların nüfuslarını koruma veya artırma politikası seziilmektedir. Dolayısıyla yerel siyasî ve sosyal şartların kararda etkili olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Akademinin, doğum kontrolü hareketine açıkça karşı çıkan ve bu konuda eserler kaleme alan Mevdûdî gibi Hint Alt kıtasının etkili âlimlerinin görüşlerine paralel görüş bildirmesi dikkat çekmektedir.

Organ nakli konusunda Akademi, mevcut fıkıh akademilerinin çoğundan farklı olarak insandan organ almaya pek sıcak bakmamıştır. Ölüm sonrası organ bağışına dair vasiyetin geçerli olmayacağını söyleyen Akademi, canlı insandan organ naklinde ise önce yapay organlar, hayvandan nakil gibi seçeneklerin tüketilmesi gerektiği vurgusu yapmıştır -ki bu kararın, ilgili tarihteki ve günümüzün tıbbî gerçeklikleriyle uyumsuz olduğunu belirtmiştik. Ülkede yoğun bir şekilde bulunan organ kaçaklığı ve organ ticareti problemi bu karara etki etmiş olabilir. Akademinin, özellikle de ölüm sonrası için organ bağışına dair vasiyeti geçersiz kabul etmesinin arkasında, ölmüş Müslümanların bedenlerine ülkede gücü elinde bulunduran Hindular tarafından saygın bir muamele yapılmayacağına dair kanaat veya Müslümanların organlarının rızaları olmaksızın alınması gibi endişeler olabilir. İslam dininde

bu tür bir bağışın geçersiz olduğunun söylenmesinin bu ihtimalleri azaltabileceği düşünülmüş olabilir.

Bir diğer örneklemimiz olan taşıyıcı annelik meselesini tercih sebebimiz, Hindistan'da yaygın olan ve Akademinin bizzat şahit olduğu bir olgu olmasıdır. Akademi bu konuda haramlık hükmünü net bir şekilde ortaya koymuş, Hintli Müslümanları taşıyıcı anneliğin yasaklanması için hükümete baskı yapmaya davet etmiş ve Hindistan hükümetini uyarmıştır. Bu uyarı ve çağrının etkisi meçhul kalsa da kararın bir yıl sonrası olan 2015 yılında Hindistan hükümeti para karşılığı taşıyıcı anneliği yasaklamıştır. Ancak ülkede taşıyıcı annelik belli şartlarla hala yasaldır. Taşıyıcı anneliğin ticari olarak yaygın ve fakirliğin had safhada olduğu ülkede, ilgili yıllarda Akademinin Müslüman hanımların taşıyıcı anne olma ihtimalini dikkate alıp bunun önüne geçmeye çalıştığı söylenebilir. Akademinin kararı diğer fıkıh akademileri ile uyumlu olsa da ülkenin kendi gerçekliği olan bu meselenin Hindistan'daki bir fıkıh akademisi tarafından ele alınması oldukça mühimdir. Ayrıca ele aldığımız bu örnekler, ülkedeki insan onuru ve bedeninin saygınlığı kavramları konusundaki problemleri de gözler önüne sermektedir. İnsan bedeninin maddi amaçla metalaşması sorunu; taşıyıcı annelik ve organ nakli gibi durumların ticarileşmesi ve fakir halkın bu yolla para kazanmasında somutlaşmaktadır.

Akademinin kararlarında yerel şartlar etkili olsa da Hint Müslümanlarını temsil eden Akademi, bu temsilde dünyanın farklı yerlerindeki Müslüman âlimleri de toplantılarına katarak desteklerini yanına çekmiştir. Diğer yandan Akademi, dünyadaki diğer bazı fıkıh meclislerini de yakından izlemektedir. Söz gelimi, İİT'ye bağlı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin gündemini yakından takip ettiği incelediğimiz bazı kararlarda net bir şekilde görülmektedir. Örneğin doğum kontrolü ve organ nakli konularını, Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin ele almasından birkaç ay gibi kısa bir süre sonra gündemine alması bu takibi göstermektedir. Ancak aldığı her iki kararda da ulaştığı sonuç itibarıyla Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinden oldukça farklı düşünmesi, bu akademinin aldığı kararları düzeltme amacını gösterebileceği gibi ilgili dönemde bu konuların revaçta ve belli sebeplerle gündemde olduğunu da düşündürtebilir.

Hindistan'da yaşayan Müslümanların çağdaş meselelerinde referans olmayı hedefleyen Akademinin incelediğimiz bazı kararlarında çelişkiler, kapalılıklar veya belirsizlikler olmasına rağmen, yaptığı çalışmalar takdire şayandır. İçinde bulunduğu çetin şartlarda Akademi, bölgedeki Müslüman kimliğine ve varlıklarına güç kazandırmaktadır. Netice itibarıyla Akademi, Hindistan'da kritik ve çağdaş fikhî konuların araştırıldığı, tartışıldığı ve heyet içtihadı yöntemiyle çözüme kavuşturulduğu bir platform olmayı başarmıştır.

Kaynakça

- Atar, Fahrettin. "Azil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/327-328. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Birişik, Abdülhamit. "Hindistan (Hindistan'da İslâm Araştırmaları)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/94-101. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Birişik, Abdülhamit. "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 2/9-17 (2004), 1-62.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra*. Dımaşk: Mektebetu'l-Fârâbî, 1994.
- Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. "Taşiyıcı Annelik Uygulaması ve Böyle Bir Yolla Doğan Çocuğun Annesi, Nesebi, Mirası, Mahremiyeti ve Velayetinin Dini Hükümü Hakkında". Erişim 5 Kasım 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/4482/tasiyici-annelik-uygulamasi-ve-boyle-bir-yolla-dogan-cocugun-annesi-nesebi-mirasi-mahremiyeti-ve-velayetinin-dini-hukmu-hakkinda>
- Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. "Organ Naklinin Dini Hükümü". Erişim 5 Kasım 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/9669/organ-naklinin-dini-hukmu>
- el-Bâr, Muhammed Ali. "İntifâ'u'l-insân bi â'dâi cismi insânin âhâr hayyen ev meyyiten". *Mecelletu Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî*. 4/1, 91-117. Mekke: Munazzamatu'l-mu'temerî'l-İslâmî, 1988.
- Eriç, Sırrı. "Hindistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/69. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Görgülü, Ülfet. *Fıkıhta Cenin Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Görgülü, Ülfet. "Din İşleri Yüksek Kurulunun Tıbbi Konulardaki Fetvalarına İlişkin Metodolojik Bir Değerlendirme". *Fıkıh ve Biyoetik: İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci-2*. ed. M. İhsan Karaman vd. 181-195. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.
- IFA (India). "Islamic Fiqh Academy India". Erişim 2 Ekim 2022. <http://www.ifa-india.org/>
- IFA. "Donating Human Organs & Parts". Erişim 1 Kasım 2022. <http://www.ifa-india.org/pdfs/pdf-20210410012644.pdf>
- IFA. "Surrogacy". Erişim 4 Kasım 2022. <http://www.ifa-india.org/pdfs/pdf-20210602043638.pdf>
- IFA. "Te'cîru'l-erhâmi ve'l-iârati". Erişim 4 Kasım 2022. <http://www.ifa-india.org/ar/pdfs/pdf-20211110045911.pdf>
- IFA. "Zirâatu'l-a'da". Erişim 1 Kasım 2022. <http://www.ifa-india.org/ar/pdfs/pdf-20211110044521.pdf>
- Islamic Fiqh Academy (India) (IFA). "Academic Journals". Erişim 2 Ekim 2022. <http://www.ifa-india.org/digital-library/digital-library-academic-journals.html>
- Islamic Fiqh Academy (India) (IFA). "Achievements". Erişim 2 Ekim 2022. <http://www.ifa-india.org/about-ifa/achievements.html>
- Islamic Fiqh Academy (India) (IFA). "Administration". Erişim 28 Eylül 2022. <http://www.ifa-india.org/about-ifa/administration.html>

- Islamic Fiqh Academy (India) (IFA). "Fiqhi Seminar and Methods". 28 Eylül 2022. <http://www.ifa-india.org/fiqhi-seminars/fiqhi-seminar-and-methods.html>
- Islamic Fiqh Academy (India) (IFA). "Founder". Erişim 22 Eylül 2022. <http://www.ifa-india.org/about-ifa/founder.html>
- Islamic Fiqh Academy (India) (IFA). "Introduction". Erişim 12 Ekim 2022. <http://www.ifa-india.org/about-ifa/introduction.html>
- Islamic Fiqh Academy (India) (IFA). "Juristic Decisions". Erişim 28 Eylül 2022. <http://www.ifa-india.org/juristic-decisions/theoretical-issues.html>
- Islamic Fiqh Academy (India) (IFA). "Other Books". Erişim 2 Ekim 2022. <http://www.ifa-india.org/digital-library/digital-library-other-books.html>
- Islamic Fiqh Academy (India) (IFA). "Participation of Institutions and Organizations in Fiqh Seminars". Erişim 2 Ekim 2022. <http://www.ifa-india.org/fiqhi-seminars/participation-of-institutions-and-organisations-in-fiqh-seminars.html>
- Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions on Some Contemporary Issues*, Yeni Delhi: IFA Yayınları, 2010.
- Islamic Fiqh Academy (India). *A Brief Report (Islamic Fiqh Academy) Year 1989-2014*. New Delhi, 2014.
- Islamic Fiqh Academy (India). *Cloning in the Light of Shariah*. New Delhi: Genuine Publications & Qazi Publishers, 2003.
- Islamic Fiqh Academy (India). *Contemporary Medical Issues in Islamic Jurisprudence*. ed. Abdul Rashid Agwan. New Delhi: IFA Publications, 2006.
- Islamic Fiqh Academy (India). *Islamic Shariah Guidance on AIDS*. Özet ve çev. Salar M. Khan. New Delhi: IFA Publications, 2009.
- Islamic Fiqh Academy (India). *Mevsûa Fikhiyye: Urdu Tercüme*. 1. basım. 45 cilt. New Delhi: Genuine Publications and Media, 2009.
- Islamic Fiqh Academy (India). *Unprecedented Medical Issues: The Position of Islamic Shariah*. ed. ve çev. Md. Ibrahim Khan. New Delhi: IFA Publications, 2018.
- Karadâğî, Ârif Ali Ârif. *Kadâyâ fikhiyye fi nakli'l-a'dâi'l-beşeriyye*. Kuala Lumpur: el-Câmiatu'l-İslâmiyye [HUM]; Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Kramer, Stephanie. *Religious Composition of India*. Washington, DC: Pew Research Center, 2021.
- Mecelletu Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*. Mekke: *Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî*.
- Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî*. "Karâr bi şe'ni zirâati halâya'l-muh ve'l-cihâzi'l-asabî". Erişim 12 Kasım 2022. <https://www.iifa-aifi.org/ar/1794.html>
- Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî*. "Karâr bi şe'ni zirâati'l-a'dâi't-tenâsuliyye". Erişim 12 Kasım 2022. <https://www.iifa-aifi.org/ar/1803.html>
- Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî*. *Karârâtu ve Tavsiyyâtu Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî*. haz. Ahmed Abdülalîm Ebû Uleyv. Şârika: el-Emânetü'l-Âmme li'l-Evkâf, ty.
- Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî el-Hind: Ta'rifuhu, Ehdâfuhu, Enşitatuhu*. Yeni Delhi: Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind, ts.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'la (ö.1979). *İslam Nazarında Doğum Kontrolü*. çev. Ramazan Yıldız. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1972.
- Özaykal, Merve. "İİT'ye Bağlı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin Tıbbi Konularda Fetva Usulü: Organ Nakli Örneği". *Fıkıh ve Biyoetik: İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci-2*. ed. M. İhsan Karaman vd. 151-179. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.

- Özcan, Azmi. "Hindistan (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/75-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Prakash, K. C. "Organ Transplantation in India: Problems and Solutions". *The National Medical Journal of India* 21/2 (2008), 59-61.
- Qasim Zaman, Muhammad. *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. 1. basım. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Sâfi, Muhammed Eymen. "Çarsu'l-'a'dâ fi cismi'l-insân: Meşâkiluhu'l-ictimâiyye ve kadâyâhu'l-fikhiyye". *Mecelletu Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*. 4/1, 119-143. Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 1988.
- Shimazonoa, Yosuke. "The State of the International Organ Trade: A Provisional Picture Based on Integration of Available Information". *Bulletin of the World Health Organization* 85 (2007), 955-962.
- The Transplantation of Human Organs and Tissues Act, 1994. Erişim 2 Kasım 2022. <https://legislative.gov.in/sites/default/files/A1994-42.pdf>
- Tiwari, Neha. "Commercial Surrogacy in India: An Overview". *Asian Review of Social Sciences* 8/2 (2019), 35-41.
- Ülger, Şeyma. *Modern Fetva Kurumlarının Verdiği Tıbbî Fetvaların Tahlili (Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Duvelî Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Veena V.R., Money. "Issues and Challenges of Organ Transplantation in India: A Scrutiny". *International Journal of Law Management & Humanities (IJLMH)* 1/5 (2018), 1-7.
- Weigl-Jäger, Constanze. "The Islamic Fiqh Academy India: Abortion and Sterilization in the Context of Islamic Law and its Impact on Muslim Women's Decision-Making". *Conference Proceedings of the International Conference: Health Related Issues and Islamic Normativity*. ed. Jenny Schreiber vd. 90-101. Halle: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2013.
- World Population Review. "Muslim Population by Country 2023". Erişim 2 Kasım 2022. <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/muslim-population-by-country>
- Yasin, Muhammed Naîm. *Ebhâsun fikiyye fi kadâyâ tibbiyye muâsıra*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1999.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/258-259. Ankara: TDV Yayınları, 2003.



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

İMAM ŞAFİİ'NİN ŞİİRLERİNDE KUR'AN'DAN İKTİBAS

QUOTATION FROM THE QUR'AN IN IMAM SHAFII'S POEMS

Mustafa KESKİN

Doç. Dr.; Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belagati; ORCID ID: 0000-0002-8508-3479; e-mail: mustafakeskinhoca@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 8 Temmuz 2022 / 8 July 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Şubat 2023 / 20 February 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2023/ Spring 2023

Cilt / Volume: 18, Sayı / Issue: 1

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

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.



Öz

Toplumsal kültürün ana unsurlarından biri olan din, insanları etkilemesi bakımından diğer sosyolojik unsurlardan daha büyük bir öneme sahiptir olmuştur. Bu kapsamda İslam kültür tarihinde toplumsal ilişkiler ve ahlaki değerleri konu edinen edebi eserlerde, kutsal metinlere başvurularak insanlar etkilenmeye çalışılmıştır. Bu noktada başta Arap edebiyatı alanında çalışmalar yapan edebiyatçılar olmak üzere birçok ilim erbabı Kur'an'dan faydalanmaya gayret etmişlerdir. Söz gelimi farklı münasebetlerle dile getirdiği şiirlerde birçok edebi sanat uygulamalarını ortaya koyan İmam Şafii de Kur'an'dan iktibas sanatına başvurmuş önemli simalardan biridir. Hicrî II. asırda Arap edebiyatı alanında önemli bir yere sahip olan İmam Şafii'nin şiirlerindeki Kur'an'dan iktibas konusunu merkeze alan bu çalışma, ilgili şiirlerdeki bedi ilminin *muhassinat-ı lafzî* sanatları arasında yer alan Kur'an'dan İktibas sanatına dairedir. Böylece makalede önce büyük müctehid eş-Şafii'nin hayatına ilişkin kısa bir girişle başlanmış, iktibas kavramının lügat ve istilah anlamı verilerek kısımları ve Arap edebiyatındaki önemini açıklanmasıyla devam edilmiştir. Daha sonra İmam Şafii'nin şiirlerinde söz konusu edebi sanat tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda eş-Şafii'nin şiirlerinde Kur'an'dan iktibasların yapıldığı kısımlar tespit edilmiştir. Bu çerçevede iktibasın yer aldığı şiirlerden örnekler verilerek bu iktibasların hangi sure ve ayetlerden yapıldığı belirlenmiş ve söz konusu beyitlerin işaret ettiği anlamlar ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Bununla beraber Şafii şiirlerinde iktibas ile bağlantılı "*akd ve telmih*" gibi bazı edebi sanatlara da başvurulduğu ve bu sanatların icra edildiği beyitlerden de örnekler verilerek izah edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bedî, Kur'an, Şafii, şiiri, İktibas, Akd, Telmih,

Abstract

Religion, one of the main elements of social culture, has a greater importance than other sociological elements in terms of affecting people. In this context, it has been tried to influence people by referring to sacred texts in literary works that deal with social relations and moral values in the history of Islamic culture. In this respect, many scholars, especially those who work in the field of Arabic literature, have tried to benefit from the Qur'an. Imam Shafii, who revealed many literary art practices with his poems on different occasions, is one of the important figures who applied to the art of quoting from the Qur'an. This study, which focuses on the subject of quotation from the Qur'an in Shafii poems, is about the art of Quoting from the Qur'an, which is among the *muhassinat-i lafzî* arts of the science of bedi, which takes place in the poems of Imam Shafii, who has an important place in the Arabic literature of the 2nd century hijri. The article started with a short introduction to Shafii's life and continued with the explanation of how much the concept of quotation was divided by giving the meaning of lexicon and terminology and its importance in Arabic literature. Later, the literary art in question in Imam Shafii's poems was tried to be determined. In this context, the places where quotations from the Qur'an were made in Shafii's poems were determined. By giving examples from the poems in which the quotation is included, it has been determined from which suras and verses these quotations are made, and the meanings of the couplets in question have been tried to be revealed. In addition, it has been determined that some literary arts such as "*akd and reference*" related to quotations are also used in Shafii poems, and it has been tried to be explained by giving examples from the couplets in which these arts are performed.

Keywords: Bedî, Qur'an, Şafii poem, Quotation, Akd, Reference,

Giriş

Canlı varlıklar arasında insan, yaratılışı itibarıyla olguları merak eden, gözlem yapan, kendisi veya başkaları tarafından yapılan deneyimleri analitik bir bakışla değerlendiren ve bundan sonuçlar çıkaran bir varlıktır. O, bizzat yaşadığı veya etrafında gözlemediği olguları, sebep ve sonuçları ilişkisi çerçevesinde genelleyici bir bakış açısıyla anlamlandırma yatkın bir yapıdadır. Özetle insanın, yaşam serüveni boyunca, kâinattaki varlığın, olayların ve varlığın hakikatine ilişkin elde ettiği; deneyim, tefekkür, gözlem ve tahmin kaynaklı anlamlı ve değerli bilgileri, hikmet kavramının kapsamına girmektedir.

Tarihin derinliklerinden günümüze intikal eden inanışların ve kültürlerin rafine bilgi birikiminin mahsulü olan hikmetli sözler, farklı toplumlarda bilge, kanaat önderi veya edebiyatçılar tarafından atasözleri, vecizeler ve şiirler biçiminde ifade kalıplarına dökülerek insanlarla paylaşılmış ve onların hayat serüvenlerinde yollarını aydınlatmaya vesile olmuştur.

Arap Edebiyatı tarihinde büyük bir konuma sahip şiirler, gerek İslam öncesi dönemde gerekse İslami dönemde önemini korumuştur. Bu çerçevede Cahiliye şiirlerinden muallakalar başta olmak üzere, İslami dönemde toplumda rol model konumunda olan kanaat önderi ve aynı zamanda büyük bir müctehid olan İmam Şafii gibi şahsiyetlerin şiirleri, ferdi ve içtimai meseleler çerçevesinde ortaya koyduğu ilke ve prensipler açısından özellikle birçok kişinin dikkatini çekerek esin kaynağı olmuştur. Şifahi kültürün egemen olduğu şiirin sadece edebî bir ürün olmadığını içerdiği birtakım hikmetli sözler ve rafine bilgiler vasıtasıyla sosyal ve ahlakî normlar belirlediğini ve bir nevi şifahi kurallar ortaya koymakla topluma yön vererek toplumsal değerleri canlı tuttuğu ifade edilmiştir. Bu anlamda şiirlerinde hikmet içerikli beyitlere yer vererek topluma rehberlik eden önemli şahsiyetlerden birinin de İmam Şafii olduğunu söylemek mümkündür. Derin ilmi birikimini ve tecrübeli yaşamının bilgeliğini şiirlerine ustaca yansıtan ve yer verdiği çok sayıda hikmet içerikli beyitiyle yaşadığı topluma ve gelecek nesillere yön veren büyük müctehid/imam /eş-Şafii, önemli bir ansiklopedik şahsiyet olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışmada İmam Şafii'nin şiir divanı, şekil ve muhteva olarak ele alındıktan sonra Kur'an'dan iktibas içerikli beyitler müstakil olarak değerlendirilmiştir. Böylece bu çalışma neticesinde İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan bilge bir şahsiyetin, anlam ve değer dünyasına, hayata bakışına, yaşam deneyimlerine ve çağlar üstü nitelikteki hikmetli ve değerli sözler hazinesine kapı aralanmaya çalışılacaktır.

1. İmam Şafii'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği

Hicri 150 (767) yılında Gazze'de dünyaya gelen İmam Şafii'nin(ö. 204/820) tam adı, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî'dir. Şafii'nin nesli baba tarafından Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmenâf ile birleşmektedir. Annesi Yemen asıllı Ezd kabilesinden Ümmü Habibe Fâtıma'dır. Şeceresinin farklı kuşaklarında yer alan dedelerine nisbeten Kureşî, Muttalibî ve Şâfiî nisbeleriyle anılır. Kendisinden gelen bir rivayette; babasının vefatından sonra henüz iki yaşındayken annesinin onu Mekke'ye götürdüğünü, Orada Kur'an'ı Kerim'in okumasını öğrenip yedi yaşında Kur'an'ı ezberlediği nakledilmiştir. Mekke'deki bu temel eğitiminden sonra Arap edebiyatına olan ilgisinden dolayı Benî Hüzeyl kabilesine katılıp bedevi hayatı yaşayarak Onlarda Arap dili edebiyatını öğrenmiştir. Bu kabileden elde ettiği tecrübeyle Arap şiiri, edebiyatı ve tarihine dair geniş malumata sahip olmuştur. Kendisine yapılan telkinler üzerine Mâlik b. Enes'e gitmiş kendisinde el-Muvaţta'ı okuyup ezberlemiştir. Malik b. Enes'in vefatından sonra ilim talebi için sırasıyla Bağdat ve Mısır'a giderek ilmi faaliyetlerde bulunmuştur. Mısır'dan Mekke'ye rihlet eden imam Şafii, Recep ayının ortalarında Mısır'ın Fustât şehrinde vefat etmiştir.¹

İmam Şafii'nin, farklı münasebetlerle dile getirmiş olduğu şiirleri, kendisinin yerini ortaya koymaktadır. Arap edebiyatına ilgi duyan birçok âlimden Şafii'nin edebi kişiliği ve şiirlerine dair birçok övgü nakledilmiştir.² İmam Şafii'nin bu şiirleri vefatından sonra farklı kişiler tarafından tahkik edilerek derlenmiş ve değişik isimlerle divan adı altında yayımlanmıştır. Gerek Arap âleminde gerekse ülkemizde söz konusu şiirlerin birçok akademik çalışmalara konu olması bu şiirlerin edebi değerini ortaya koymaktadır.

Çalışmada Muhammed İbrahim Selim tarafından da taliki yapılarak kafiye göre takdim edilen "*el-Cevheru-Nefis fi Şi'ri'l-İmam Muhammed b. İdris*" birinci baskısı esas alınmıştır. Bu kapsamda Şafii şiirlerinde yer alan bedi sanatlarında iktibas konusu araştırılarak incelenmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için iktibas hakkında bilgi verilerek daha sonra şiirlerde yer alan Kur'an'dan iktibaslar tespit edilerek açıklanmaya çalışılmıştır.

1 Bk. Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî, *Âdâbi'ş Şafii ve Menâkibuhu*, thk. Muhammed b. Ali es-Savnâî, (b.y.: Silsiletu Kurretu'l-Uyûn, ts.) 92-105. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhaki, *Menâkibü'ş-Şâfiî*, thk. Seyyid Ahmed Sekar, 1. Basım (Kahire: Dâru't Turâs, 1390/1970), 1/71-104; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî, *Mu'cemü'l-büldân ve Mu'cemü'l-iüdebâ'* thk. İhsan Abbas, 1. Basım (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslamî, 1993), 6/2393-2418; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tevâli't tesis li Me'âli Muhammed b. İdris*, thk. Ebü'l Feda Abdullâh el-Kadî, 1. Basım (Beyrut: Daru'l kutubi'l İlmiyye, 1406-1986),12-13; Ahmet Tekin,–Lewend Ali, Şafii'nin Şiirlerinde Lafzi Güzelleştiren Sanatlar, BÜİFD, sayı: 12, 2018/2, ss. 303.

2 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 6/2402-2403; Askalânî, *Tevâli't Tesis*, 3.

2. İktibas

Arapçada قَبَسَ maddesinden türetilerek mezid baplarından iftial veznine dönüştürülmüş اقتباس / iktibas, sözcüğü mastar kalıbı olup, lugatte, ateş, ateşten bir kor gibi anlamlara gelmektedir. Arap belagatinin ıstılahında ise “*iktibas, nazım veya nesir kelamu kuvvetlendirmek ve süslemek maksadıyla bir âyet-i kerimenin veya bir hadis-i şerifin bir kısmının veya tamamının ayet ve hadis oldukları zikredilmeden alıntı yapılmasıdır.*”³ Başka bir ifadeyle iktibas, kelama estetik manaya da te’kid kazandırılması maksadıyla manzum veya mensur bir metne Kur’ân veya hadisten terkip düzeyinde bir ibareyi maharetle yerleştirmeyi ifade etmektedir. Edebi bir sanat olarak iktibas sanatının terimleşme süreci ise Arap belâğatçısı Hatip el-Kâzvinî (739/1338) ile başlamıştır. Kazvînî iktibasın yukarıda verilen tanımını yaptıktan sonra onunla ilgili olan bazı terimlere de değinmiştir. Kazvînî, bu terimleri tazmîn, hal, ‘akd ve telmîh olarak belirlemiştir.⁴ İktibasla ilgili Şafii şiirinde yer verilen terimlerden ‘akd; *başkasına ait bir nesri (düz yazıyı) iktibas usulünün dışında nazma alınması,*⁵ *telmîh ise; şiirde veya nesirde bilinen bir kıssa, şiir veya deyiime işaret edilmesi* şeklinde tanımlanmıştır.⁶

Arap edebiyatı tarihinde şiirlerine anlam derinliği kazandırmak, kelamın çekiciliği ve etkileyciliğini artırmak amacıyla ayet ve hadislerle yer veren birçok şair olmuştur. Şairler bununla toplumu aydınlatmaya, sosyal ilişkileri temellendirmeye ve güzel ahlaka motivasyonu sağlamaya çalışmışlardır.⁷ Sonuç olarak iktibas, bir müellifin, manzum veya mensur olarak kaleme aldığı özgün eserine Kur’ân -ı Kerim veya hadis-i şerifin Arapça metninden anlamlı bir kelime grubunu ahenk bütünlüğü içerisinde tırnaklayarak yerleştirilmesi anlamına gelmektedir. Alıntılanan ibarenin tek bir kelime olamayacağı gibi çok uzun bir alıntı da olmamalıdır. Dolayısıyla bir ayetten veya bir hadisten tek bir kelimenin alıntılanması iktibas kapsamına girmemektedir. İktibas sanatında alıntı yapılan ayet ve hadisin lafzında az bir değişiklik yapılması mümkündür.⁸ Kur’an’dan yapılan iktibas için İbnu’r-Rümmânî’nin (ö. 283/896) aşağıda verilen şiiri açıklayıcı bir örnektir.

3 Kazvînî, *el-İzâh*, 312; Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Hevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Muhtasarü’l-Me’ânî*, (İstanbul: Üçler Matbaası,1977), 450; Muhammed Ali et-Tehânevî, Mevsu’atu Keşşâf İstilahâtî’l funûn ve’l Ulûm, thk. Ali Dehrûc, 1. Basım (Beyrut: Mektebetu Lübnân,1996)2/ 242-243; Muhammed Ahmed Ksım- Muhyeddin Dib, *Ulûmu’l Belaga*, (Trablus: el-Muessesetu’l Hadis li’l-kitab,) 127; Bulut, *el-Belaga el-muyassera*,188; Y. Fatih Akbaş, *Arapça Blagat*, (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2017), 177.

4 Kazvînî, *el-İzâh*, 312.

5 Kazvînî, *el-İzâh*, 318; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü’l Belaga*,(Beyrut: el-Mektebetu’l Asriyye, ts.), 341.

6 Kazvînî, *el-İzâh*, 320; Hâşimî, *Cevâhirü’l Belaga*, 42.

7 İlhan Soylu, *XIII-XV. Yüzyıl Divan Şiirinde Ayet Ve Hadis Kullanımı, (İktibas ve Telmih)*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Malatya- 2021 *basılmamış yüksek lisans tezi*, 12.

8 Kazvînî, *el-İzâh*, 312; İsmail Durmuş, “İktibas” mad. DİA, 22/52; Ali Bulut, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007), sayı:4 S. 256.

إِنْ كُنْتِ أَزْمَعْتِ عَلَيَّ هَجْرَنَا مِنْ غَيْرِ جُزْمٍ «فَصَبِّرْ جَمِيلٌ»

وَإِنْ تَبَدَّلْتَ بِنَا غَيْرَنَا «فَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ»

"Hiçbir suç yokken(gereksiz yere) Sen bizi terk etmeye karar vermişsen, "fe-sabrun cemil." ve bize başkalarını tercih etmişsen, "fe-hasbunallahu ve-ni'mel vekil."⁹

Birinci beyit, Yusuf suresinin *جَمِيلٌ* *أَمْرًا فَصَبِّرْ كُمْ* (Yakub) dedi ki: "Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır."¹⁰ ayetinden iktibas edilmiş, ikinci beyit ise Al-i İmran suresinin *وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ* "Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!"¹¹ ayetinden iktibas edilmiştir. Görüldüğü gibi şair Kur'an'dan olduğuna dair bir açıklama yapmadan ayetlerin terkibinden de değişikliğe gitmeden iktibasta bulunmuştur. Böylece kelimayı kuvvetlendirip güzelleştirmiştir.

Arap edebiyatında önemli bir yere sahip olan iktibas sanatı, yukarıda verilen şiirde olduğu gibi İmam Şafii'nin birçok şiirinde de yer almıştır. Şafii'nin yaşadığı dönemin toplumsal ortamı, kişisel konumu, ilmi kariyeri ve Arap edebiyatındaki geniş donanımı, şiirlerinin birçoğunda edebi sanatları gözler önüne sermektedir.

Şafii'nin başvurduğu edebi sanatlardan biri de Arap belagatinin bedi ilmindeki iktibas sanatıdır. Bu çalışmada alfabetik olarak divan haline getirilmiş Şafii şiirlerinde yapılan iktibaslar tespit edilip değerlendirilecektir.

Çalışmada öncelikle, Kur'an'dan iktibasın bulunduğu kafiye'nin genel muhtevasına dair bilgiler verilecek, sonrasında iktibasın kaç beyitte yer aldığı örneklerle zikredilerek değerlendirmeler yapılacaktır.

3. Şafii'nin Şiirleri ve Kur'an

Tabakat kitaplarında daha çok fakih kimliğiyle ön plana çıkmakta olan İmam Şafii, aynı zamanda önemli bir müfessir, Arap dil bilgini ve iyi bir şairdir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Şafii'nin sözünün, dil/lügat alanında hüccet olarak kabul edildiğini kaydetmiştir.¹² Şafii, şiirlerinde yer verdiği edebi uygulamalar bu görüşü teyit etmektedir.

9 Kazvîni, el-İzâh, 314; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Me'ânî*, 450; Ali Bulut, Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII (2007), sayı:4 S. 256.

10 Yusuf, 12/18.

11 Al-i İmran, 3/173.

12 Said el-Afgânî, *fi Usûli'n-Nahv*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 26.

4. Şafii Şiirlerinde İktibas

Bu araştırma neticesinde Şafii divanında önemli derecede iktibas sanatına başvurulduğu tespit edilmiştir. Şafii şiirlerinde iktibas sanatının yer aldığı beyitleri şu örneklerle sıralamak mümkündür;

1. Örnek

وَمَنْ نَزَلَتْ بِسَاحَتِهِ الْمَنَابِيَا فَلَا أَرْضٌ تَقِيهِ وَلَا سَمَاءٌ
وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ وَلَكِنْ إِذَا نَزَلَ الْقَضَا ضَاقَ الْقَضَاءُ

*"Kimin kapısına ecel dayanırsa, Onu ne yeryüzü ne de gök korur.
Allah'ın arzı geniştir. Ancak vuku bulunca kaza, daralır feza."¹³*

İkinci beytin birinci mısraında yer alan *وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ* "Allah'ın arzı geniştir. İfadesi, aşağıda verilen ayetten iktibas edilmiştir.

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ
اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

"Melekler, canlarını alırken kendilerine yazık eden kişilere "Neredeydiniz?" derler. Onlar "Biz yeryüzünde güçsüzdük." derler. Onlar (melekler) "Allah'ın arzı (yeryüzü) geniş değil miydi? Hicret etseydiniz ya!" derler. İşte onların barınağı cehennemdir. Ne kötü varış yeridir (orası)!"

Bu ayette, hicret emrinin verilmesi üzerine, Müminlerle beraber hicret etmeyerek Mekke'de kalmaya devam eden ve daha sonra istemedikleri halde müşriklerle beraber Bedir savaşına katılmak zorunda kalarak savaş meydanında öldürülen bazı Müslümanlar kınanmaktadır.¹⁴ Şafii birinci beyitte ölümün kaçınılmazlığını vurgulayarak, ölüm vakti gelen birinin ne gök ne de yerin Onu kurtaramayacağını ifade etmiştir. İkinci beyitte ise bu yargıyı pekiştirmek için iktibas sanatına başvurmuştur. Bu vesileyle sebebi nüzulünde yer alan olaya göndermede bulunarak, bazı Müslümanların ölüm korkusuyla hicret etmeyip müşriklerin safında savaşa katılmak zorunda kalmaları ve bunun neticesinde öldürüldüklerine işaret etmiştir.

Kanaatimizce Şafii bu iktibasla her ne kadar Allah'ın arzı geniş ise de ölüm anı geldiğinde fezanın da kişiyi kurtaramayacağını ifade ederek ölümden kaçıp ölüme yakalanan kişileri hatırlatmış ve "ölümün kaçınılmaz olduğu" düşüncesine işaret etmeye çalışmıştır.

13 Muhammed b. İdris eş-Şafii, *Divânu'l-İmam eş-Şafii, el-Cevheru-Nefis fi Şi'ri'l İmam Muhammed b. İdris*, thk. Muhammed İbrahim Selîm, (Kahire: Mektebetu İbn Sina, ts.)10.

14 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir, 2. Basım (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ts.), 9/106.

2. Örnek

وَلَا تَمْشِيْنَ فِي مَنكِبِ الْأَرْضِ فَاحِرًا فَعَمَّا قَلِيلٍ يَخْتَوِيكَ تُرَابُهَا

"Yeryüzünde gururlanarak yürüme yakında onun toprağı seni içine alacaktır.¹⁵Bu beyitte İmam Şafii, iki ayetten iktibas yapmıştır."

Birinci mısradaki ifade şiirin vezni nedeniyle küçük bir değişiklikle şu ayetten alıntılanmıştır.

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

"Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenmiş, övünüp duran kimseleri asla sevmeyiz."¹⁶

Bu ayette Lokman'ın (a.s.) oğluna verdiği nasihatlerden söz edilmiştir. Lokman'ın, (a.s.) oğluna oğluna مَرْحًا وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ "yeryüzünde böbürlenerek yürüme." şeklindeki nasihatinden esinlenerek İmam Şafii söz konusu ayetin lafzında az bir değişiklik yaparak kelamını tekid etmek amacıyla iktibas etmiştir. İkinci mısradaki قَلِيلٍ "kısa süre sonra" ifadesi ise şu ayetten iktibas edilmiştir.

قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ لِّيُضْبِحَ نَادِمِينَ

"Allah şöyle buyurdu: Onlar çok yakın bir zamanda muhakkak pişman olacaklar!"¹⁷

Allah,(c.c.) Salih (a.s.) kavminin kıssasından bahsederek, Onların kendilerine gönderilen peygamberi tekzip ettiklerini buna karşın Peygamberleri, Allah'tan yardım dilediğini ve Allah'ın (c. c.) "Pek yakında onlar mutlaka pişman olacaklarını." buyurmaktadır.¹⁸ Şafii, beytin ikinci mısrasında bu kıssadan esinlenerek ayette yer alan قَلِيلٍ "yakında" (mutlaka pişman olacaklar.) ifadesini iktibas etmiştir. Bununla kibirli insanı, ayette işaret edilen peygamberi inkâr edenlere benzetmiş (teşbih-i zımnî) ve Onların pişman oldukları gibi kibirlenenlerin de pişman olacaklarını ima etmiştir. Böylece beyitteki "sonunda toprağı girecek olan insanoğlunun kibirlenmemesi gerektiği" şeklindeki esas düşüncesini Kur'an'dan iktibasla teyid ve tezyin etmiştir.

3. Örnek

فَكَمْ رَأَيْنَا ظَالِمًا مَّتَمَّرِدًا يَرَى النَّجْمَ تَحْتَ ظِلِّ رِكَابِهِ

فَعَمَّا قَلِيلٍ وَهُوَ فِي غَفْلَاتِهِ أَنَاخَتْ صُرُوفُ الْحَادِ ثَابِتٍ بِبَابِهِ

فَأَصْبَحَ لَا مَالَ وَلَا جَاهَ يُرْتَجَى وَلَا حَسَنَاتٍ تَلْتَمِي فِي كِتَابِهِ

15 Şafii, Divan, 16.

16 Lokman, 31/18.

17 el-Müminun, 23/40.

18 Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, En-nâvî't Tenzil ve Esrârü't Tevil,(İstanbul: Dersaadet Basım Dağıtım, ts.) 2/13-14.

وَجُوزِي بِالْأَمْرِ الَّذِي كَانَ فاعِلا وَصَبَّ عَلَيْهِ اللهُ سَوْطَ عَذَابِهِ

"Yıldızları kılıcının altında gören birçok asi zalimleri gördük ki kısa bir süre sonra kapısına felaketler çökmüştür. Ne malı kalmış ne beklediği onuru ne de kitabında (ahirette) bir hasenatı kalmış ve Allah üstüne azap kamçısını yağdırmış yaptıklarının cezasını vermiştir."¹⁹

Bu şiirin ikinci beytinin birinci mısrasında yer alan فَعَمَّا قَلِيلٍ "yakında" (mutlaka pişman olacaklar.) ifadesi bir önceki maddede izah edildiği gibi Kur'an'dan iktibas edilmiştir.²⁰ Aynı şekilde dördüncü beytin ikinci mısrasında yer alan وَصَبَّ عَلَيْهِ اللهُ سَوْطَ عَذَابِهِ "Allah, Onun üstüne azap kamçılarını yağdırmıştır." ifadesi ise şu ayetten iktibas edilmiştir;

فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رُكُوتٌ سَوْطَ عَذَابٍ

"Rabbin onlar üzerine azap kamçıları yağdırdı."²¹

Bu ayette güçlü yapılarıyla taşları oyarak evleri yapan 'Ad ve Semûd kavmi ve İnsanları kazıklara geçirerek zulmeden Firavun'a verilen cezaya dikkat çekilerek "Rabbin onlar üzerine azap kamçıları yağdırdı." ifade edilmiştir. İmam Şafii, bu ayetten esinlenerek birçok zalim ve asi insanları gördüğünü ancak onların hüsrana uğradığını belirterek, Kur'an'da ifade edilen genel tabloya uyan bu kişilerin akıbetine dair iktibasa başvurarak sözünü bağlamıştır. Böylece Şafii, toplumsal hayatta bu tarz yaklaşıma sahip olanların kötü bir akıbet beklediğini ifade ederek bu düşüncesini, Kur'an kıssasına gönderme yaparak ve kıssada adı zikredilenlere verilen cezayı bildiren ayette az bir değişiklik yaparak iktibas etmiştir. Bu bakımdan kelimeler lafzen güzelleştiği gibi, iktibasın çağrıştırdığı Kur'an kıssasıyla da manen teyidi sağlanmıştır.

4. Örnek

وَعَاشِرٌ بِمَعْرُوفٍ وَسَامِحٌ مَنِ اعْتَدَى وَدَافِعٌ وَلَكِنَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

"İyilikle (insanlarla)muamele et, haddini aşanları hoş görüşle karşıla ve (kötülüğü) ancak iyilikle def et."²²

Bu beytin ikinci mısrası şiirin vezni sebebiyle az bir değişiklik yapılarak aşağıda verilen ayetten iktibas yapılmıştır.

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ

"İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur."²³

19 Şafii, Divan,21.

20 el-Müminun, 23/40.

21 el-Fecr. 89/13.

22 Şafii, Divan,144.

23 Fussilet,41/34.

Görüldüğü gibi ayet iyilikle kötülüğün bir olamayacağını ifade ederek insani ilişkilere dair bir yol göstermektedir. Bu çerçevede ikili ilişkilerde kişiye karşı yapılan bir yanlış iyilikle düzelmesi emredilmiş ve bunun yanlış yapanın dost haline getireceğine işaret edilmiştir. İmam Şafii, beytin birinci mısrasında ikili ilişkilerin bu temelde olmasını zikretmiş ve akabinde ayetten iktibasa başvurarak kelamın lafzını güzelleştirdiği gibi ifade edilen manayı da kuvvetlendirmiştir.

5. Örnek

أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِ السَّفِيهِ فَكُلُّ مَا قَالَ فَهُوَ فِيهِ
فَمَا صَرَ بِحُرِّ الْفِرَاتِ يَوْمًا أَنْ خَاصَّ بَعْضُ الْكِلَابِ فِيهِ

"Aklı kıt cahilden yüz çevir. Onun her söylediği söz kendisinde mevcuttur. Bir takım köpeklerin Fırat nehrine dalmış olması hiçbir zaman Fırat'a zarar vermemiştir."²⁴

Bu şiirin birinci beytinin ilk mısrasında zikredilen *أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِ* ifadesi şiirin vezni gereği az bir değişiklik yapılar şu ayetten iktibas edilmiştir. *خَذِ الْعُمُورَ وَتَمَسَّ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ* "Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir."²⁵

İlgili ayette Peygambere (s.a.v.) olan hitap özelinde bütün insanlığa güzel ahlaka teşvik bağlamında üç hususa dikkat çekilmiştir; insanlar arası ilişkilerde bağışlayıcı bir yaklaşıma sahip olmak, söz ve fiillerde hep iyi olanı yapmak ve anlayışı kıt olanlarla muhatap olmamaktır.²⁶ İmam Şafii de bu doğrultuda beyitte insani ilişkiler çerçevesinde nasihat mahiyetinde bir perspektif sunarak, akıllı ve ağırbaşlı birinin kendini bilmez cahile karşı davranması gerektiğini ifade etmiştir.

Bu çerçevede cahil kişiyle söz dalaşına girmeden yüz çevirmesini ve cahilin kendisine yönelik sözlerine karşılık vermemesini çünkü cahil kendinde olanları söylediğini ve buna bir teşbih ile (teşbih-i belîğ) gerekçelendirerek muhatabı teskin ve rahatlatmaya çalışmıştır. Bu kapsamda Şafii'nin birinci beyitte yapmış olduğu iktibas ile kelamın lafzını da tezyin ettiği gibi söz konusu muhtevayı güçlendirmiştir.

6. Örnek

قُضَاةُ الدَّهْرِ قَدْ ضَلُّوا فَكَذَّبَتْ خَسَارَتُهُمْ
فَبَاعُوا الدِّينَ بِالدُّنْيَا فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ

"Zamanın kadıları (idareciler) dalâlete gitmişlerdir. Zararda oldukları apaçık ortaya çıkmıştır. Dini dünyaya satmışlar (alet etmişler). Ticaretleri kâr etmemiştir."²⁷

24 Şafii, *Divan*, 156.

25 el- A' râf, 7/206.

26 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetii't Tefâsir*, 1. Basım (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1420/2000), 1/453.

27 Şafii, *Divânı*, 39.

Bu şiirin ikinci beytinin ikinci mısrasında yer alan *فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ* ifade-
sinin lafzında hiç hiçbir değişiklik yapılmadan şu ayetten iktibas edilmiştir.

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ

*"İşte onlar, hidayete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir. Bu yüzden alışverişleri on-
lara kâr getirmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır."*²⁸

Bu ayet münafıkların durumunu belirten ayetlerden biridir. Ayette daha önce sıfatları sıralanan münafıklara kast edilerek Onların yaptıklarıyla ebedi cehenneme yol aldıklarına işaret edilmiş ve bu yaptıklarından dolayı hidayet yerine delaleti satın aldıklarını/seçtiklerini, yaptıkları bu tercihle doğruyu bulmadıkları vurgulanmış ve mecazi anlamda bu ticarete kar etmedikleri ifade edilmiştir.²⁹

İmam Şafii, İslam'da adaletin önemine dönemin hâkim ve kadılarını (*ida-
reciler*) kastederek, dünya malına karşı adaleti istismar ettiklerini, böylece dine karşı dünyayı(malını)satın aldıklarını ifade etmiştir. Bu yaptıkları istis-
mar nedeniyle amelleri boşa çıkan münafıklarla aynı akıbeti paylaştıklarına işaret etmiş ve yaşadığı dönemin idarecileri özelinde bütün idarecilere bir mesaj olarak, münafıkları anlatan bu ağır ifadeyi iktibas etmiştir.

7. Örnek

يُرِيدُ الْمَرْءُ أَنْ يُعْطَىٰ مِنْهُ وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا مَا أَرَادَا

يَقُولُ الْمَرْءُ فَايْتِدِي وَمَالِي وَتَقْوَى اللَّهِ أَفْضَلُ مَا سْتَفَادَا

*"Kişi istek ve arzularının yerine getirilmesini bekler. Allah ise dilediğini yapar. Allah'tan sakınılması elde edilmesi gereken en hayırlı olmasına rağmen, kul malını ve faydam der."*³⁰

Birinci beytin ikinci mısrasında yer alan *يَأْتِي اللَّهَ إِلَّا* ifadesi aşağıda verilen ayetten iktibas edilmiştir.

يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

*"Onlar ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar. Hâlbuki kâfirler istemeseler de Allah nurunu tamamlayacaktır."*³¹

Ayette Hristiyan ve Yahudilerin Kur'an ve Peygamberin nübüvvetini tek-
zip ederek iptal etmeye çalışmaları, Allah'ın nurunu söndürmeye çalışanlara benzetilmiş ve kâfirler istemeseler de Allah'ın (c.c.) nurunu –Kur'ân'ı ve Nübü-
vveti- tamamlayacağını buyurmuştur.³²

28 el-Bakara, 2/16.

29 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tefsiri'l Celâleyn*, 1. Basım (Beirut:Dâru'lkutubi'l ilmiyye)1416/1996),1/30.

30 Şâfiî, *Dîvânı*, 60.

31 et-Tevbe,9/32.

32 Beyzâvî,1/4-2-403.

Şafii şiirinde Allah'tan sakınmak elde edilmesi gereken en iyi şey olduğu halde nefsanî arzularını ön planda tutanların "malım ve faydam" diyerek isteklerini bu şekilde dile getirdiklerini, hâlbuki "Allah ancak dilediğini yapar." demiştir.

Böylece Şafii, şiirinde kişinin Allah'ın takvası dışında kalan istek ve arzularının peşinde koşması beyhude olduğuna işaret ederek nefsin hilesine kapılmaması gerektiğini ifade etmeye çalışmıştır.

Bu çerçevede ayetten *إِلَّا اللَّهُ وَيَأْبَى* ifadesi iktibas edilerek takva dışında nefsanî arzuların peşinde koşarak "malım ve faydam" diyen kişilerin durumunu ve nefsi hesaplar uğruna Allah'ın ayetlerini ve Peygamberin Risalet'ini tekzip etmeye kalkışanların durumları arasında ilişki kurulmaya çalışıldığı düşünülmektedir.

8. Örnek

بِمَنْ كَانَ مَكُونًا فَعَرِفَ بِالْأَسْمَاءِ بَعْدَ قَدِيمٍ مِنْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟
مُجِبًّا شَرَابًا لَا يُضَامُ وَلَا يَظْمَأُ أَذِقْنَا شَرَابَ الْأُنْثَىٰ يَا مَنْ إِذَا سَقَىٰ

"O kadim "elestu bi Rabbi küm" ben Rabbiniz değil miyim? Ahdin aşkına ve (Zatı)mahfi iken Esma-i Hüсна" (Allah'ın güzel isimleri) ile tanınan Zatinın hatırına bize muhabbet şarabını (aşkını) tattır. Ey sevene şarabı tattırdığında sevenin asla mağdur olmadığı ve susamadığı(Rabbim)!"³³

Bu şiirin birinci beytinin birinci mısrasında yer alan *أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ* ifadesi aşağıda verilen şu ayetten iktibas edilmiştir.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

"Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da, "Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)" demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, "Biz bundan habersizdik" dememeniz içindir."³⁴

Kaynaklar, Allah (c.c.) insanları yaratmadan önce yeryüzüne gelecek olan nesilleri babalarının sulbundan çıkararak onlara ikrar edebilecekleri gücü vermiş ve Onlara "Ben Rabbiniz değil miyim?" sorusunu yöneltmiştir. Onlar da *قَالُوا بَلَىٰ* "evet Sen Rabbimizsin demişlerdir." dedikleri nakledilmiştir.³⁵ Böylece görüldüğü gibi şiirde yer alan *أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ* "Ben Rabbiniz değil miyim?" ifadesi bir bütün olarak ve ayette ifade ettiği anlamıyla Kur'an'dan iktibas edilmiştir.

33 Şâfiî, *Dîvânı*, 134.

34 el- A'râf, 7/172.

35 Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 10/559; Beyzâvî,1/366-367.

9. Örnek

وَمَنْ يَغْتَصِم بِاللَّهِ يَسْلَمْ مِنَ الْوَرَى وَمَنْ يَزِجْهُ هَيْهَاتَ أَنْ يَنْدَمَا

Kim Allah'ın ipine sınımsı sarılırsa yaratılmışlardan emin olur. Kim de Ondan medet umarsa pişman olması muhaldir.³⁶

Bu beyitte herhangi bir değişikliğe uğramadan yer alan *وَمَنْ يَغْتَصِم بِاللَّهِ* ifadesi, aşağıda verilen şu ayetten iktibas edilmiştir.

كَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

"Siz Allah'ın âyetleri okunurken, üstelik Allah Resûlü de aranızda iken nasıl inkâra sarparsınız? Her kim Allah'a(dinine) bağlanırsa kesinlikle doğru yola iletilmiştir."³⁷

Bu ayetin sebebi nüzülü ile alakalı şunlar nakledilmiştir; Yahudilerden Şâs b. Kays'ın Evs ve Hazrec'in bir arada oldukları bir meclisten geçerken, Onların muhabbetinden kismadığını ve yanında bulunan genç birine, meclislerinde gidip ve (bi'setten önce) yaptıkları Bu'as savaşlarına dair birkaç şiir söylemesini ister. Bunun üzerine şahıs Evs ve Hazrec'in oturdukları yere giderek Bu'as savaşlarına ilişkin birkaç şiir söyleyince bu iki kabile tartışmaya başlamış ve birbirlerinin üstüne yürümüşler. Peygamber (s.a.v.) bu olay nedeniyle aralarına girer ve *"Ey Müslümanlar topluluğu ben daha içinizdeyken siz Cahiliye davasının peşinde koşmaya başlıyorsunuz? Oysa Allah, sizi İslam'la şereflendirmiş ve sizin Cahiliye ile olan bağınızı koparmıştır. Bunu üzerine her iki topluluk kucaklaşıp evlerine gitmiştir."*³⁸

İmam Şafii'nin bu şiirinde söz konusu ayetin arka planına yani nüzul sebebine dikkat çekmek amacıyla söz konusu ifadeyi iktibas ettiği düşünülmektedir. Bu itibarla yapılan iktibasla şiirin anlamını şöyle vermek mümkündür; kim Allah'a inanıp ve Onun ipine/dinine sınımsı sarılırsa yani ferdi, içtimai ve toplumsal meselelerde Allah'ın ortaya koyduğu ilke ve prensipleri esas alır ve Kur'an'ın ortaya koyduğu paradigmlar çerçevesinde hayata bakarsa O, bütün yaratılmışlardan emin olur ve asla pişmanlık duymaz.

10. Örnek

خَلَقْتَ الْعِبَادَ لِمَا قَدْ عَلِمْتَ فَفِي الْعِلْمِ يَجْرِي الْفَتَى وَالْمُسْنُ

فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَمِنْهُمْ سَعِيدٌ وَمِنْهُمْ قَبِيحٌ وَمِنْهُمْ حَسَنٌ

عَلَىٰ ذَا مَنَنْتَ وَهَذَا خَدَلْتُ وَذَاكَ أَعَنْتَ وَذَا لَمْ تُعِنْ

36 Şafii, *Divânı*,136.

37 Âl-i İmrân, 3/101.

38 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/632; Beyzâvî,1/172-173. Süleyman b. Ömer el- Uceyli, el-Futûhâtu'l İlâhiyye, Haşiyetu tefsiri'l-Celâleyn,(Beyrut: Dârul kutubil ilmiyye,1416/1996), 1/457-458.

İlminde var olduğu gibi kullarını yarattın. Genci de yaşlısı da ilminde mevcuttur. Onlardan bir kısmı bedbaht bir kısmı mutlu, bir kısmı çirkin bir kısmı da güzeldir. Buna lütfettin şunu hayal kırıklığına uğrattın, buna yardım ettin şuna yardım etmedin.³⁹

Bu şiirin ikinci beytinin birinci mısrasında yer alan *فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَمِنْهُمْ سَعِيدٌ* ifadesi verilen ayette zikredildiği şekliyle şiire iktibas edilmiştir.

يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۖ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ

*O Gün gelince, O'nun izni olmadıkça kimse konuşamayacak ve (bir araya getirilenlerden) kimileri bedbaht, kimileri de bahtiyar olacak.*⁴⁰

Ayette Allah'ın (c.c.) mutlak hâkimiyeti bağlamında; Kıyamet'in vuku bulduğu günden söz edilmekte ve O günde Allah'ın izni verdikçe kimsenin konuşamayacağı ifade edilmiş ve insanların iki kısma ayrılacağını, bir kısmının, cehennemlik olacağını bir kısmının da cennetlik olacağını buyurulmuştur.⁴¹

İmam Şafii, bu şiirinde Allah'ın (c.c.) mutlak hâkimiyetine vurgu bağlamında Onun ezeli ilmine dikkat çekmiş ve bu ilim dâhilinde bütün yaratılmışları yarattığını ifade etmiştir. Daha sonra Allah'ın Kıyametteki mutlak hâkimiyetine dair ifadeyi şiirine iktibas ederek Allah'ın kâinata hâkimiyetinin zaman ve mekân üstü olduğuna işaret etmiştir.

11. Örnek

وَضَنَّ الْوَجْهَ أَنْ يَذَلَّ وَيَخُضَّعَ إِلَّا إِلَى اللَّهِ اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ

*Her şeyi bilen ve lütfeden Allah'tan başkasına başını eğmekten sakın.*⁴²

Bu beytin ikinci mısrasında zikredilen *اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ* Allah'ın (c.c.) *Esmâ-i Hüsnâ*'dan olup ifade biçimi olarak verilen şu ayetten iktibas edilmiştir.

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ-وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

*Sizler, sözlerinizi gizleseniz de açıklasınız da birdir; O, kalplerde olanı bilir. Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.*⁴³

Ayetin sebebi nüzulünde; müşriklerin kendi aralarında konuşurlarken sessiz konuşun ki Muhammed duymasın demişlerdi.⁴⁴ Bunun üzerine; ...“*lütuf sahibi ve her şeyi bilen*” O yaratan bilir (konuşmalarınızı) ayeti indirilmiştir. Şafii, bu şiirinde kulun ancak yaratıcısı olan *اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ* “*lütuf sahibi ve her şeyi*

39 Şâfiî, *Divânî*,143.

40 Hud, 11 /105.

41 Beyzâvî,1 /470.

42 Muhammed b. İdris eş-Şafii, *Divânî'l İmam eş-Şafii*, thk. Mucahit Mustafa Behcet, (Dimaşk: Daru'l Kalem,1320 /1999),68.

43 el-Mülk, 67 /13-14.

44 Beyzâvî,2 /511.

bilen" Allah'a boyun eğip itaat etmesi gerektiğini ifade ederek اللطيف الخبير ifadesini söz konusu ayetten iktibas ederek kelamının lafzını tezyin ve manasını da teyid etmiştir.

12. Örnek

أرى حُمراً تزعى وتغلف ما تهوى وأشدأ جيعاً تطمأ الدهر لا تزوى
و أشراف قوم لا ينالون قوتهم و قوماً لثاماً تأكل المن والسلوى

"Hayat boyunca aç ve susamış aslanlar varken, otlayan ve yemleyen merkepleri görüyorum. Bir kaomin eşrafı yiyeceklerini temin edemezken, kötü insanlar kudret helvası ve bildircin etini yerler.

Bu şiirin ikinci beyitin son mısrasında bulunan المن والسلوى "el-Menn ve es-Selva" ifadesi verilen ayetten iktibas edilmiştir.

و ظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون

"Ve sizi bulutla gölgeledik, size kudret helvası ve bildircin gönderdik ve «Verdiğimiz güzel nimetlerden yiyiniz» (dedik). Hakikatte onlar bize değil sadece kendilerine kötülük ediyorlardı."⁴⁵

Ayette, Allah (c.c.) İsrail oğullarına vermiş olduğu nimetlerini hatırlatma babından şu hususlar ifade edilmiştir; Onları serinletmek için ince bulutla gölgelediğini ve kudret helvası ile bildircin kuşunu gönderdiğini, verdiği güzel rızıktan gereği gibi (stok yapmadan) yemelerini emrettiğini, ancak Onlar emredildikleri gibi hareket etmediklerini bu nedenle kendi nefislerine zulmettiklerini buyurmuştur.⁴⁶ İmam Şafii, toplumda karakter sahibi ve mert insanların hayat boyunca fakr-u zaruret içinde acı çekerken, şahsiyetsiz ve değersiz bir takım insanların bolluk ve bereket içinde yaşadıklarını, toplumun eşrafı konumunda olan insanların asgari yaşam koşullarına erişmekte zorluk çekerken, bir takım kötü adamların kudret helvası ve bildircin etine yemekler, diyerek sosyolojik bir çarpıklığa işaret etmiştir.

Bu çerçevede şiirinde iktibas yer vererek kelamını lafzen tezyin manen de teyid etmiştir. Bununla beraber Şafii, bu Kur'anî ifadeyle, söz konusu sosyolojik tabakanın bu çarpık ve adaletsiz yaşam biçimi nedeniyle, İsrail oğullarının kendilerine verilen bu güzel nimeti gereği gibi kullanmadıklarından dolayı uğradıkları akıbeti paylaşacaklarını ima etmeye çalıştığı düşünülmektedir.

Sonuç olarak Arap belagatinin alt disiplinlerinden bedi ilminin *muhassinat-ı lafzi* sanatları kapsamında yer alan iktibas sanatı Şafii şiirlerinde önemli

45 el-Bakara, 2/57.

46 Uceylî, *el-Futûhâtü'l İlâhiyye*, (Haşiyetü'l Cemel) 1/82.

bir yere sahip olduğu gözler önüne serilmiştir / ortaya konulmuştur. Şiirlerde yer alan iktibasın kelamın lafzını tezyin ettiği gibi ortaya konulan manayı da tekid ettiği kanaatine varılmıştır. Buraya kadar Şafii şiirlerinde iktibas sanatının tanımında ortaya konulan çerçeve dâhilindeki kullanımlar ele alınıp değerlendirilmiştir.

Ancak Şafii şiirlerinde edebi sanat olarak iktibasın kapsamına girmediği halde Kazvî'nin iktibas ile ilgili olan terimler arasında zikrettiği, 'akd ve telmîh sanatının kapsamına girdiği tespit edilmiştir. Şafii'nin bazı Kurânî tabirlere dair ifadeleri ve bu ifadelerin alıntılanıldığı ayetleri şu şekilde vermek mümkündür.

5. İktibas Dışında Diğer Kur'ânî Referanslar

Daha önce iktibas tanımından da ifade edildiği gibi, bir kelamın iktibas sanatı olarak kabul edilebilmesi için alıntılanan kısmın Kur'ân veya hadis metninden olması, bir kelimededen ibaret olmaması ve alıntının Kur'ân veya hadisten alındığına dair bir ifadenin bulunmaması gerektiği nakledilmiştir. Şafii şiirlerinde bu kapsamın dışında kalmakla beraber iktibas ile ilgili edebi sanatların kapsamına giren bazı şiirler belirlenmiştir. Bunlardan birkaçını şu şekilde örneklendirmekte fayda görülmektedir

1. Örnek

أُنَلِنِي بِالَّذِي اسْتَقْرَضْتَ حَطَاً وَأَشْهَدُ مَعْشَرًا قَدْ شَاهَدُوهُ
فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْبَرَايَا عَنَّتْ لِحَلَالِ هَيْبَتِهِ الْوُجُوهُ
يَقُولُ: إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاتَّكِبُوهُ

"Borç alışverişinde bulunduğun kişiden (alışverişe dair) bana bir yazı getir ve Ona dair (sözleşmeye) şahitlik eden bir topluluğu da göster. Çünkü Celalının heybetine her şeyin boyun eğdiği Allah(c.c.) der ki; Belli bir zamana kadar borç akdini yaptığımızda onu yazınız."⁴⁷

Bu şiirin üçüncü beyti, fıkıh literatüründe borç ayeti olarak bilinen şu ayetten iktibas edilmiştir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاتَّكِبُوهُ وَلِيَكْتَبَ عَلَيْكُمُ الْكِتَابُ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلَ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ...

"Ey iman edenler! Belli bir vâde ile birbirinizden borç alıp verdiğiniz zaman onu hemen yazın. İçinizden biri onu doğru bir şekilde yazsın. Yazmayı bilenler, kendisine Allah'ın öğrettiği şekilde yazmaktan çekinmesin de yazsın. Borçlanan kimse de, borcunu söyleyip yazdırsın. Rabbi olan Allah'tan korksun da ondan en küçük bir şey eksiltmesin. Eğer borç-

lu yarım akıllı veya küçükse yahut bizzat yazdırmaya güç yetiremiyorsa, o takdirde velîsi doğru bir şekilde yazdırsın. İçinizden iki erkeği de bu anlaşmaya şahit tutun. İki erkek bulunmazsa o takdirde şahitliğini kabul edeceğiniz kimselerden bir erkekle, biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatabilmesi için iki kadın şahit olsun. ...”⁴⁸

Bu şiirin birinci ve ikinci beyitlerinde İmam Şafii, borç akdinde olması gereken, yazılı akit ve şahitlerin gerekliliğinden söz etmiş ve hemen akabinde, يَقُولُ (Allah c.c.) “*buyuruyor*” ifadesiyle Kurân'î tabire başvurarak ifade ettiği bu hususu temellendirip güçlendirmiştir.

Böylece bu beyitte يَقُولُ (Allah c.c.) “*buyuruyor*” ifadesi beytin devamındaki kısmın ayet olduğu açıkça ifade edilmiş olması nedeniyle Arap belagatinin iktibas sanatının kapsamına girmemektedir. Ancak Kur'an'dan olduğuna dair يَقُولُ (Allah c.c.) ifadesinin zikredilmiş olması alıntının iktibasla ilgili “*akd*” sanatının kapsamına girdiğini gözler önüne sermektedir. Bu bakımdan söz konusu alıntının iktibasla ilgili bir edebi sanat çerçevesinde değerlendirilmesiyle kelamın manası teyit edildiği gibi lafzının güzelleşmesine de katkı sağladığı bir gerçektir.

2. Örnek

وَمَنْ يَذُقِ الدُّنْيَا فَإِنِّي طَعَمْتُهَا وَسِيقَ إِلَيْنَا عَذْبُهَا وَعَذَابُهَا

كَمَا لَاحَ فِي ظَهْرِ الْفَلَاةِ سَرَابِهَا فَلَمْ أَرَهَا إِلَّا عُزُورًا وَبَاطِلًا

*Dünya'nın nimetlerini tadanlar (geçici olduğunu bilirler). Ben onu (dünya nimetlerini) tattım. (O nimetlerin) acısı ve tatlısı bize verildi. Ben onu çölün ortasında beliren serap gibi boş ve bâtil olmaktan başka bir şey görmüyorum.*⁴⁹

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُزُورِ

*Dünya hayatı, aldandığı metaıdan başka bir şey değildir.*⁵⁰

Şiirin son mısraında yer alan إِلَّا عُزُورًا ifadesinde telmih yoluyla bu ayetin mefhumuna işaret edilmektedir.

3. Örnek

لَا تَيَاسُنْ مِنْ لُطْفِ رَبِّكَ فِي الْحِشَا فِي بَطْنِ أُمَّكَ مُضَعَّةً وَوَلِدَا

لَوْ شَاءَ أَنْ تَضَلِّيَ جَهَنَّمَ خَالِدًا مَا كَانَ أَلْهَمَ قَلْبِكَ التَّوْحِيدَا

“Annenin rahminde bir parça et iken ve bebekken(ey günahkâr), sana lütfeıden Rabbinden umudunu sakın kesme! O senin cehenneme girmeni dilseydi kabine teohidi ilham etmezdi.”⁵¹

48 el-Bakara, 2/282.

49 Şâfiî, Dîvânı, 16.

50 el-Hadid, 57/20.

51 Şâfiî, Dîvânı, 56.

يَا بَنِي آدْهُبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوشَفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَأْسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ
 “Ey oğullarım! Gidin Yusuf’u ve kardeşini araştırın. Allah’ın rahmetinden ümit kesme-
 yin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah’ın rahmetinden ümidini kesmez.”⁵²

Şiirde kişinin kusur ve hatalarından dolayı asla umutsuzluğa düşmemesi gerektiği vurgulanarak, Allah’ın kulunun kalbine iman ilham etmesi, Onun kulunu cehenneme sokmak istemediğinin işareti olduğu zikredilmiştir. Bu itibarla şiirde, Hz. Yakup’un Oğlu Yusuf’u kuyuya atan kardeşlerine “Allah’tan umudu kesmemelerini öğütlediği” ayetin mefhumuna telmih yoluyla işaretilmiştir.

4. Örnek

وَقَدْ أَتَيْتُ ذُنُوبًا أَنْتَ تَعْلَمُهَا وَلَمْ تَكُنْ فَاضِحِي فِيهَا بِفِعْلِ مُسِي
 فَامْتُنْ عَلَيَّ بِذِكْرِ الصَّالِحِينَ وَلَا تَجْعَلْ عَلَيَّ إِذَا فِي الدِّينِ مِنْ لَبِيسٍ
 وَكُنْ مَعِي مَعَ طَوْلِ دُنْيَايَ وَآخِرَتِي وَيَوْمَ حَشْرِي بِمَا أَنْزَلْتَ فِي عَبَسَ

Birçok günah işledim ki Sen bilirsin Rabbim! Kötü fiilden dolayı beni rezil etme! Salih kullarının yüzü suyu hürmetine bana lütfet! Dinde beni karışıklığa sokma! Abes sure-
 sinde indirdiğin ayetler hürmetine Dünya ve ahiretim boyunca bir de mahşer günümde
 (rahmetinle) benimle ol!⁵³

عَبَسَ وَتَوَلَّى

“(Peygamber), âmânın kendisine gelmesinden dolayı yüzünü ekşitti ve çevirdi.”⁵⁴

Bu surenin ilk ayetlerinin sebebi nüzulü şu şekildedir; Peygamber, (s.a.v.) İslam konusunda kendisine gelen müşriklerin ileri gelenleriyle konuşurken, amâ olan Abdullah b. Umme Mektûm yanına gelir ve Peygamber’den (s.a.v.) kendisine nasihat etmesini ister. Müşriklerle meşgul olduğu için Peygamber (s.a.v.) yüzünü ekşiterek gelen Müşrikleri hidayete erdirecek düşüncesiyle Onlarla konuşmaya devam eder.⁵⁵ Şiirin son mısrasında yer alan عَبَسَ “abese” ifadesi bu olay üzerine inen bu sûreye telmih yoluyla işaret edilmektedir.

5. Örnek

فَلَيْلَهُ فَأَنْصَحْ يَا ابْنَ آدَمَ إِنَّهُ مَتَى مَا تَخَادَعَهُ فَنَفْسُكَ تَخْدَعُ

“Ey Âdemoğlu Allah (c.c.) rızası için nasihat et; (Kendince) Ne zaman Allah’ı kandırma-
 ya çalışırsan nefsinı kandırırsın.”⁵⁶

52 Yusuf, 12/87.

53 Şâfiî, Divânı,82.

54 Abese, 80/1.

55 Ebu’l Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, Esbâbü Nüzulü’l Kur’an, thk. Kemal Besyuni, 1. Basım (Beyrut: Daru’l kuub el-İlmiyye,1411/1991),471.

56 Şâfiî, Divanı, (Mustafa Behcet), 76.

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

"Onlar (kendi akıllarınca) güya Allah'ı ve müminleri aldatırlar. Hâlbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değildirler."⁵⁷

Şiirin ikinci mısraında yer alan ifade, Kur'an'da münafıkları konu edinen ayetin mefhumuna işaret edilmektedir.

6. Örnek

يَا مَنْ يُعَانِقُ دُنْيَا لَا بَقَاءَ لَهَا يُمَسِّي وَيُضْبِحُ فِي دُنْيَاهُ سَفَارَا
هَلَّا تَرَكْتِ لِذِي الدُّنْيَا مُعَانِقَةً حَتَّى تُعَانِقَ فِي الْفِرْدَوْسِ أَبْكَارَا

*Ey bu fani dünyayı kucaklayan! Dünyada yolcu olarak geceler ve sabahlarsın. Dünyayı kucaklamayı ehline terk et ki, Firdevs cennetinde bakirelerle kucaklaşsın.*⁵⁸

فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا

"Biz Onları (Huriler) bakire olarak yarattık."⁵⁹

Şiirin son mısraında zikredilen أَبْكَارَا sözcüğü ayette cennet hurilerinin kast edildiği أَبْكَارَا sözcüğüne çağrıştırmak ayette işaret edilen mefhumla telmih yoluyla işaret edilmiştir.

Sonuç

İslami dönem Arap edebiyatının nesir şiir türlerinde iktibas sanatının kullanımı alışagelmış bir uygulamadır. Bu bağlamda iktibasın kullanım amaçları incelendiğinde Müslüman şairler bu sanatı edebi olgunluktan ziyade nasihat ve öğüt gibi dini manaya matuf kullandıklarını görmekteyiz. İmam Şafii gibi edebi yönü güçlü olup toplumsal karşılığı olan şahsiyetler de şiirlerinde söz konusu sanata yer vermişlerdir. Bu çerçevede Şafii divanında yapılan incelemede Kur'an'dan iktibas yapıldığı tespit edilmiştir. Bu tespitlere göre on dört yerde Kur'an'dan iktibas yapılmıştır. Yanı sıra altı yerde de iktibasla alakalı "akd" ve "telmih" yoluyla Kur'an'a işaret edilmiştir. İmam Şafii'nin şiirlerinde iktibas sanatını ustaca kullanması, Onun toplumsal konumunun ve ilmi donanımının bir sonucudur.

Şafii'nin şiirlerinde yer verildiği iktibas ve iktibasla alakalı "akd" ve "telmih" sanatlarında Ölümün kaçınılmazlığı, kibir ve gururdan sakınılması, kibrin sonucunun hüsrana olması, zulmün kalıcı olmaması, zalimlerin cezalandırılması, iyilik ve kötülüğün bir olmaması, cahillerden yüz çevirilmesi, adaletin istismar edilmesi hususunda hâkimlerin yerilmesi, insanın değil Allah'ın dileğinin gerçekleşmesi, insanlar yaratılmadan önce "Ben Rabbiniz

57 el-Bakara, 2/282.

58 Şafii, Divânı,65.

59 el-Vakia, 56/36.

değil miyim?" sorusunun yöneltildiği olaya işaret edilmesi, Allah'a tevekkül edilmesi, mahşerde insanların şaki veya sait olarak ikiye ayrılması, "lütuf sahibi ve her şeyi bilen" Allah'tan sakınılması ve nimete ehil olmayan insanların eleştirilmesi gibi konulara yer verilmiştir.

Bununla beraber Şafii'nin şiirlerinde "akd" ve "telmih" yoluyla altı yerde Kur'an'a işaret edilmiştir. Bunlar; borç akdinin yazılı ve şahitlerin gerekliliği, dünyanın geçiciliği, kulun umutsuzluğa kapılmaması, abese suresine işaret edilmesi, ikiyüzlülükten kaçınılması ve dünya zevkleri yerine ahiret zevklerinin tercih edilmesi şeklindedir / şeklinde zikredilebilir.

Kaynakça

- Afğânî, Said. *fî Usûli'n-Nahv*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987.
- Akbaş, Fatih. *Arapça Blagat*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2017.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tevâli't tesis li Me'âli Muhammed b. İdris*, thk. Ebû'l Fedâ Abdullah el-Kadî, Beyrut: Dâru'l kutubi'l İlmiyye, 1406-1986.
- Beyhaki, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Menâkibü'ş-Şâfiî*. thk. Seyyid Ahmed Sekar, Kahire: Dâru't Turâs, 1390/1970.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't Tenzîl ve Esrârü't Tevil*, İstanbul: Dersaadet Basım Dağıtım, ts.
- Bulut, Ali. Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII (2007), sayı:4 s. 256.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-büldân ve Mu'cemü'l-üdeba'*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslamî, 1993.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed. Beyrut: el-Mektebetu'l Asriyye, ts.
- İlhan Soylu, XIII-XV. Yüzyıl Divan Şiirinde Ayet Ve Hadis Kullanımı, (İktibas ve Telmih), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Malatya- 2021.
- Muhammed Ahmed, Ksım- Muhyeddin Dib. *Ullûmu'l Belaga*. Trablus: el-Muessesetu'l Hadis lil'kitab, ts.
- Râzî, Ebû Hâtîm Muhammed b. İdrîs b. Münzir. *Âdâbü'ş Şafîi ve Menâkibuhu*. thk. Muhammed b. Ali es-Savmaî, b.y.: Silsiletu Kurretu'l-Uyûn, ts.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't Tefâsir*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1420/2000.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tefsirü'l Celâleyn*. Beyrut: Dâru'l kutubi'l ilmiyye,1416/1996.
- Şafîi, Muhammed b. İdris. *Divânü'l İmam eş-Şafîi*. thk. Mucahit Mustafa Behcet, Dimaşk: Dâru'l Kalem,1320/1999.
- Şafîi, Muhammed b. İdris. *Divânü'l-İmam eş-Şafîi, el-Cevheru-Nefis fi Şi'ri'l İmam Muhammed b. İdris*. thk. Muhammed İbrahim Selîm, Kahire: Mektebetu İbn Sina, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Muhtasarü'l-Me'ânî*. İstanbul: Üçler Matbaası,1977.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsu'atu Keşşâf Istilahâti'l funûn ve'l Ulûm*. thk. Ali Dehrûc, Beyrut: Mektebetu Lübnân,1996.
- Tekin, Ahmet-Lewend Ali, Şafîi'nin Şiirlerinde Lafzi Güzelleştiren Sanatlar, BÜİFD, sayı: 12, 2018/2, ss. 301-322.
- Uceylî, Süleyman b. Ömer. *el-Futûhâtü'l İlâhiyye, Haşiyetü tefsiri'l-Celâleyn*. Beyrut: Dâru'l kutubil ilmiyye,1416/1996.
- Vâhidî, Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbü Nüzulü'l Kur'an*. thk. Kemal Besyunî, Beyrut: Dâru'l kutubi'l İlmiyye,1411/1991.



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

İLHAMİ GÜLER'İN KUR'ÂN HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN KUR'ÂN VE İSLÂM
DİNİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF THE İLHAMİ GÜLER'S VIEWS ON THE QUR'AN IN TERMS OF
QUR'AN AND THE ISLAMIC RELIGION

Ahmet NAİR

Dr. Öğr. Üyesi; Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri / Tefsir; ORCID
ID: 0000-0002-7711-7480; e-mail: ahmetnair@gmail.com

Çalışma Bilgi / Study Information

Çalışma Türü / Study Type: Kitap Tahlili / Book Review

Çalışma Dili / Study Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 2 Ocak 2023 / 2 January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 2 Şubat 2023 / 2 February 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2023 / Spring 2023

Cilt / Volume: 18, Sayı / Issue: 1

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

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.



Bu çalışma *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu* adlı çalışması çerçevesinde İlhami Güler'in Kur'an hakkındaki düşünce ve iddialarını tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Yazarın ilham kaynağı olarak gördüğü bu eseri, farklı zaman dilimlerinde kaleme aldığı üç kısa yazısından meydana gelmektedir. Biz bu değerlendirme yazımızda Ankara Okulu Yayınları tarafından 2018 yılında yeniden neşredilen baskısı esas alacağız.¹

Kitabın giriş bölümü;

A. Vahy: Allah'ın İnsan Sözü, 1. Mahiyet Sorunu, 2. Yorum Sorunu, 3. İslâm Dünyasında Başlıca Üç Kur'ân Tasavvuru

B. Yorum: Kur'ân'ın Tevili Değil, Tefsiri ve Olayların Tevili, 1. Tefsirin Bir Parçası Olarak Tevil, 2. İctihat / Kıyas (Metnin Yorumu), 3. Olayların Tevili başlıklı yazılardan oluşmaktadır. Sonra da Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu başlığı ile paragraflar halinde çoğu spot cümlelerden oluşan fikirlerin yer aldığı 108 sayfalık ana bölüm bulunmaktadır. Çalışmamızda giriş bölümünden sonra, öncelikle yazarın geleneksel din telakkisine yönelik ifadelerine, sonra da Kur'ân'ın mahiyeti ve yorumu başlığı altındaki bazı iddialarına yer verilerek, bunların Kur'ân ve İslâm dini açısından değeri tartışılacaktır. Son bölümde ise, Tevrat ve İncil'deki Tanrı imgelerinden hareketle Allah (c.c.) ile ilgili söylenen iddialı ifadelerin Kur'ân'a uygunluğu ele alınacaktır. Kitap, yazarın Kur'ân hakkında otuz senede ve değişik eserlerinde söylediği sözlerinin bir araya getirilmiş bir kompozisyonudur. Biz de farklı sayfalarda söylenen aynı mevzudaki görüşlerini bir başlık altında ele almaya çalıştık. Hakaniyetin gereği olarak, çoğunlukla yazarın görüşlerini tırnak içi ifadelerle ve kitaptaki sayfalara dipnot ile atıfta bulunarak verdik. Eserdeki iddiaların yoğun olması, kitap değerlendirme formatının sınırlarını aştığı için, konu makale halinde ele alınmayı gerektirmiştir.

1. Geleneksel din telakkisine yönelik ifadeler

Kitabın giriş bölümüne, yazarın önceden yazdığı üç makale konularak başlanmaktadır. Bu makalelerde din ve Kur'an tasavvuruna dair fikirlere yer verilmekte, Hz. Âdem ile başlayan "ed-din" in, bütün peygamberlerin tebliğ ettikleri kıyamete kadar sabit olduğu, son peygamber Hz. Muhammed ile gönderilen İslâm'ın, Arap toplumunun maslahatlarını göz önünde bulundurarak oluşturulduğu belirtilmektedir.² Yazar, ruh ve beden metaforuna başvurarak şunları iddia etmektedir:

"Din ve şeriat ayırımına göre, Kur'ân'da tekrar hatırlatılan (tezkire) 'ed-dîn' Hz. Âdem'den beri peygamberlerin tebliğ ettikleri İslâm dinidir. Kur'ân'ın ruhu olan

1 İlhami Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018).

2 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 15-16.

tevhid, meâd (ahiret), ibadet ve adalet (salih amel/ahlak) Hz. Âdem'den kıyamete kadar sabit olarak gelmiştir. Kur'ân'ın bedeni olan şeriat ise tarihsel olarak kabul edilmelidir, Kur'ân'ın sosyal ve siyasi hükümleri (muâmelât) Arap toplumunun maslahatlarına göre oluşturulmuştur. Güler, dinin tek olduğunu, şeriatlerin ise muhtelif olduğunu, Arapların ihtiyacı için gelen ve Orta çağda ümmetin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde inşa edilen 'Şeriat-ı Muhammediye'nin, yeniçağa geçerken geleneğin katılığı ve taklidin yaygınlığı nedeniyle yenilenemediğini, bundan dolayı İslâm dünyasının her alanda kriz yaşamasına sebep olduğunu söylemektedir."³

Kilisenin skolastik düşünce ile Hıristiyanlık dinine dahil ettiği ve bilime aykırı fikirlerden kurtulmak için geliştirilen "dini yenileme" söylemi, yazar tarafından İslâm için de teklif edilmektedir. "Dinin yenilenmesi" teklifi, akla ve bilime aykırı olmayan İslâm dini açısından dinî bir mesele değil, Müslümanların modern dünya düzenine nasıl uydurulacaklarına ilişkin siyasi bir sorun olarak gözükmektedir. Mehmet Paçacı, "Müslümanların 'dinlerini yenileyemediklerinden dolayı geri kaldıkları söyleminin 19. yüzyıl çağdaş oryantalizminin Müslümanları ötekileştirme adına bir söylemi olduğunu, bu söylemin İslâmcı aydına artık Müslümanların dinsel açıdan kendilerine bir çekidüzen vermeleri gerekliliğini ilham ettiğini"⁴ belirterek, bu düşüncenin menşeinin Batı olduğunu açıklamaktadır. Müslümanların, Kur'ân'ın şeriat denilen bu hükümlerini uyguladıkları dönemlerde parlak bir devir geçirdikleri, onlardan uzaklaştıkları asırlarda ise kriz yaşadıkları tarihen sabittir. Diğer taraftan, "Şeriatın yenilenemediğinden dolayı Müslümanların kriz yaşadığı iddiası, insanlık tarihi açısından bakıldığında zannedildiğinin aksine yeni bir bakış olmayan tarihselcilik söyleminden başka bir şey değildir. Bu durum, peygamberlerin tebliğleriyle insanlara ulaşan hakikatle irtibatın zayıfladığı veya koptuğu dönemlerin yol açtığı bir sonuçtur."⁵ Öyleyse kabahati şeriatın hükümlerinde aramak yerine, zaman içerisinde manevi değerlerinden uzaklaşıp onları uygulamayan Müslümanlarda aramak daha doğru bir tutum olmalıdır. Ayrıca Kur'ân ayetlerinden muamelâta dair olanların yalnızca Araplara yönelik olduğu, bunların dışındakilerin bütün insanlara hitap eden evrensel bir niteliğe sahip olduğuna dair ayet ya da hadislerden herhangi bir kanıt gösterilemez. Aksine âyetlerde birbiriyle iç içe olan itikat, ibadet, ahlâk ve muâmelât hükümlerinin bir bütün olduğu, bunları birbirinden ayrı düşünmenin imkânsızlığı görülür. Sözelimi zina suçuna verilecek celde (sopa) cezasının uygulanmasında, "Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dininde (hükümlerini uygularken) onlara acıyacağınız tutmasını."⁶ buyurularak bu cezanın tatbiki, Allah'a ve ahiret gününe inançla doğrudan ilişkilendirilir.

3 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 16.

4 Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslâmcı Söylem", *islamiyat* 4/4(2001), 94-95.

5 Tahsin Görgün, *Tarihselcilik*, (İstanbul: Tirekitap, 2022), 92.

6 en-Nûr 24/2.

Bu kanaatini fenomenolojik tasavvur olarak da adlandıran Güler, Kur'ân'ın 'ölçü' değil, örnek olduğunu, bu örneği kavrayan mü'minin Allah gibi sorun çözüp, kitap yazabileceğini ve hüküm koyabileceğini iddia etmekte, 'her dönemin ayrı bir hükmü vardır' diyerek de iddiasını (13/98) diye temellendirmektedir.⁷ Ancak kitaptaki parantez içi bu rakamların Kur'ân'ın sûre ve âyet numaralarına atıfta bulunduğunu düşünürsek, 13. Sûre olan Ra'd sûresinde 98 değil, 43 âyet olduğunu görmekteyiz. Yazara göre sadece "Kur'ân değil, Hz. Muhammed ve sünneti de ölçü değil, örnektir (usve). İnsanların en hayırlıları da sahabe, tabiûn ve etba-ı tabiûn değil, muttaki olanlardır. İnsanlar bir tarağın dişleri gibi eşittir."⁸ Bu ifadelerle yazar, dinin bütün aslı ve vazgeçilemez kaynaklarını işlevsizleştirerek Kur'ân dâhil hiçbir şeyin ölçü ve referans olamayacağını, yalnızca birer örneklik barındırdığını dile getirmiş olmaktadır. Mü'minlerin hayatını nasıl sürdürmesi gerektiğini belirleyen Kur'ân ve onun tebliğcisinin sünneti referans alınmayacaksa, ölçünün ne olacağına dair bir fikir söylenmemektedir. Onlardan bir örnek çıkararak aklımızla kendi yolumuzu çizeriz denilmek isteniyorsa, öncelikle Allah'ın dini beşerî düşüncelerle karışacak, hangisinin ilâhî hangisinin beşerî olduğu zamanla ayırt edilemez bir hale gelecektir. Sonra bu kadar farklı insan aklını ortak bir noktada buluşturmanın imkânsızlığı da ortadadır. Hz. Peygamberin yaşadığı yirmi üç yıllık bir uygulamadan bile yüzlerce farklı din yorumu çıkarken, bu pratik dikkate alınmadığında tam bir fikir karmaşasının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Şu anda din adına ileri sürülen birbirine zıt bu kadar farklı görüşün oluşturduğu kargaşa ortamının bir sebebi de kendi yorumunu din gibi sunan anlayış sahipleri değil midir? Kitabında bu kadarla da yetinmeyen yazar, dinin kutsalları ve ibadetlerine dair şöyle değerlendirmelerde bulunmaktadır:

"Bu tasavvura göre, din salt birtakım kutsal kişiler (peygamber, sahabe, veli, şeyh, imam), kutsal mekânlar (Kâbe, Mescid-i Aksâ, cami), kutsal zamanlar (Ramazan, Cuma, Kadir gecesi vs.) kutsal nesnelere (Kur'ân, zenzem, teşbih, seccade, sarık vb.) değildir. Din salt ahiret için (köşk, şarap hûri) yapılan birtakım özel ibadetler (hac, oruç, namaz, Kur'ân okuma vs.) de değildir. Din, tevhid inancı ile (iman) bunun zorunlu yansıması olan adalettir (salih amel). Din iyiliği, adaleti, hakkaniyeti ayakta tutmak, kötülüğü, haksızlığı ve zulmü engellemektir. Sosyal ve siyasal günah işlemektir. Çünkü bunlar büyük günahlardır. Muttaki bir bilinç, temiz bir vicdandan gelen her öneri, çözüm, fikir ve fiil dinidir."⁹

Bu fikirlerle beşerî olan düşünce ile ilâhî olan ya da başka bir ifadeyle insanî olanla vahiy arasında bir fark kalmamaktadır. Ayrıca muttaki bilincin, temiz vicdanın ne olduğuna nasıl karar verileceği de son derece ucu açık bir

7 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 16.

8 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 17.

9 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 18.

sorun olarak karşımızda durmaktadır. Diğer taraftan iddia edilen bu fikirlerle dinin üzerine ikame edildiği geleneğin yok sayıldığını, Kur'ân (nesne olarak görülmekte) ve Kâbe dâhil hiçbir kutsalın tanınmadığını görmekteyiz. Oysa, "Gelenek araç haline gelmeyen ya da getirilemeyen şeydir. Batılı anlamdaki tarihselci tezler geleneği temelden yıkarak sarstığına göre, bu tezler istihdam edildiğinde İslâm için de aynı tahribata sebep olacaklarında şüphe yoktur."¹⁰ Tarihselci söylemde geleneğin temsilcileri tamamen yok sayıldığı için, dinin bize ulaşmasına öncülük eden sahabe ve tabiûn nesli, 'insanlar bir tarağın dişleri gibi eşittir' denilerek sıradan insanlar konumuna indirgenmektedir. Oysa insanların tarağın dişleri gibi eşitliği kanun ve hukuk nezdindedir. Yani kanun önünde hiç kimseye bir ayrıcalık tanınamaz. Ayrıca kulun yaratılma amacı olan rabbine ibadet¹¹, hûri ve köşk kazanmak için yapılan bir ritüel gibi gösterilmekte, birçok âyetle emredilip teşvik edilen namaz, oruç, hac ve Kur'ân okuma gibi ibadetler değersizleştirilmektedir. Önemli olan inanmak ve güzel işler yaparak ahlaklı davranmaktır şeklinde bir çeşit hümanizm dini önerildiğini görmekteyiz. Diğer yandan bir şeyin toplum içerisinde varlığını hissettirip sürdürülebilmesi, kurulacak müesseseler yoluyla olmaktadır. Hz. Peygamber ve ashabı Medine'ye hicret ettiklerinde ilk iş olarak mescid inşa etmişlerdi. Yukarıdaki ifadelerde yazar, kutsal mekânları (Kâbe ve cami de dâhil) din için gerekli görmemektedir. Oysa en azından Cuma namazı için Müslümanların bir arada olmasını temin edecek camiye ihtiyaç olduğu açıktır. Kaldı ki tarihin hiçbir döneminde cami, İslâm toplumlarında salt ibadet edilen bir mekân olmamıştır. "Orası aynı zamanda bir mektep, okul, yaygın eğitim kurumu, ordugâh, devlet işlerinin görüşüldüğü bir meclis, hatta davaların karara bağlandığı bir mahkeme salonu olmuştur."¹²

İlhami Güler'in, "İnsanlık hâlâ binlerce yıl öncesinin beşerî dinlerini (Hinduizm, Budizm, Zerdüştlük) veya çocukluk döneminin ilâhî pedagojisi olan İbrahimî vahiy (Yahudilik-Hıristiyanlık-İslâm) dinlerini takip ediyor. Müslümanlar, dogmatik olarak dinlerini 'son ve mükemmel din' olarak gördükleri için, Kur'ân, yetişkinlik döneminin başlangıç/el/giriş kitabı olarak on altıncı yüzyıl sonrasının Yeni Çağ felsefe-sosyal bilim diline çevrilemedi." şeklindeki cümleleri, bir yandan Avrupa'nın Yeniçağ ile başlayan rönesans ve reform dönemi sonrası bilimi kutsallaştıran ve "insanlar aydınlandıkça dine ihtiyaç duymayacak" şeklindeki "pozitivizmin" iddiasını çağırıştırıyor. Diğer taraftan da "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve si-

10 Şevket Kotan, "İslâm Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu", *bilimnâme*, 6/3 (2004), 129.

11 Hayrettin Karaman vd., Diyanet Vakfı Meâli, (Erişim: 14 Haziran 2022), <https://www.diyanet.gov.tr/tr/ez-Zâriyât/51/56>.

12 Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 14, 24.

zin için din olarak İslâm'ı seçtim."¹³ âyetindeki dinin mükemmelliğine 'dogmatik' diyerek karşı çıkıyor. Diğer bir ifadesinde ise, "Tarihsel olarak huşunetin yoğun olduğu "çöl" koşullarında ve bir siyasal kavga ve sürekli düşmanlık ortamında sarf edilmiş sözleri, "evrensel din davası" olarak bugün insanlığa tebliğ etmek doğru olmasa gerek"¹⁴ ve "Kur'ân'daki şiddet çölden gelir."¹⁵ diyen yazar, yakın zamanda cereyan eden savaşlarda milyonlarca insanın öldürüldüğünü gözden kaçırmış olmalıdır. 20. yüzyılda yapılan bir savaşın örnek vermek gerekirse, "1939'dan 1945'e kadar süren İkinci Dünya Savaşında 6 yıl boyunca asker ve sivil 60 milyondan fazla kişi hayatını kaybetti. Bu rakam, 1940'lı yıllarda 2,3 milyar olan dünya nüfusunun yüzde 3'ünü oluşturuyordu.¹⁶ Bir örnek de 21. yüzyılın hemen başından verelim: 2007 yılında yapılan araştırmalara göre, ABD öncülüğündeki koalisyon güçlerinin işgalinin başlamasından kısa süre sonra Irak'ta tahmini 1 milyon sivil ölmüştür.¹⁷ Şimdi hangi devir huşunet ve barbarlıkla nitelenmeye daha uygun düşmektedir? Verilen bu rakamlar, yaratıldığından beri insanoğlunun kan dökücülük¹⁸ vasfının çok da değişmediğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İslâm'ın ana kaynaklarını ve Müslümanların tarihsel tecrübesini değersizleştiren bir söylem benimseyen yazarın, her nedense Batı'nın oldukça kabarık bir liste teşkil edecek suçlarını ve vahşetlerini gündeme getirmedeği görülmektedir.

2. Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu

Kitabın esasını oluşturan bu bölümde yazarın, Kur'ân'ı daha çok Arap toplumunun meseleleri ve onlara yönelik çözüm üreten bir kitap olarak gösteren ifadeleri yer almaktadır. Kısa ve spot cümlelerden meydana gelen bazı ifadelerine bakalım. İlk paragrafta, "Kur'ân'daki ahiret fikri üzerinden cennet ve cehennem olarak sunulan ödül ve cezalar, Arap seciyesine ve coğrafyasına göre lokaldır. Kuzey ülkelerinde güneş aranan bir değer iken, Arabistan'da gölge bir değerdir."¹⁹ denilmektedir. Ancak yazar, güneşin de gölgenin de (dolayısıyla soğuşun) fazlasının hiç kimse tarafından arzulanmayacağını gözden kaçırmaktadır. Çünkü 35 derece sıcaklık genellikle herkesi bunaltmaktadır. Hâlbuki Kur'ân'da cennet için, "Ne yakıcı güneş görürler orada ne de dondurucu soğuk."²⁰ buyrulur her zevke hitap edilmektedir. Diğer bir sö-

13 el-Mâide 5/3.

14 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 56.

15 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 80.

16 https://www.aa.com.tr/tr/dunya/insanlik-tarihinin-kara-lekesi-ikinci-dunya-savasi-https://tr.wikipedia.org/wiki/II._D%C3%BCnya_Sava%C5%9F%C4%B1 (Erişim:17 Mayıs 2022)

17 https://tr.wikipedia.org/wiki/Irak_Sava%C5%9F%C4%B1 (Erişim:17 Mayıs 2022)

18 "Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökcek birini mi yaratacağın? dediler." (el-Bakara 2/30).

19 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 27.

20 el-İnsân 76/13.

zünde, "Dünyada her şey bir "yer"lidir. İslâm yedinci yüzyıldaki Arapların bir kültürel "mülkiyeti" içinde ortaya çıkmıştır. Bu görülüp kabul edilmeden hiç kimse bu dinin evrenselliğinden bahsedemez."²¹ diyen yazar, sonraki ifadesinde ise "bütün peygamberlerin tebliğ ettikleri "din" olarak İslâm, evrenselidir. Ancak onun son "şeriatı" bir yönü ile Arabistanlıdır."²² diyor. Kur'ân âyetlerinde evrensel olan din ve yerel olan şeriat ayırımı yapıldığında, geriye İslâm adına ne kalır? İbadetler bu alandan hangisine dâhil edilecektir? Meselâ; Araplar için son derece önemli olan, tarihsel olarak yerel Arap unsurları barındıran hac ibadeti evrensel değil de yerel mi kabul edilecektir? Hatta bugünkü modern hayatın gereklerine uymadığı için namaz ve kurban gibi ibadetler, Araplara yönelik olan şeriat kapsamına mı alınacaktır? Bu durumda sosyal hayata karıştırılmayan İslâm, Hıristiyanlık gibi kilisenin duvarları arasına hapsedilmiş vicdani kanaatten öteye geçemeyen bir din konumuna düşürülmüş olur. Dini, kaynağını insanlardan alan, tamamen vicdani bir duygu olarak tanımlayan, kitapsız, peygambersiz, herhangi bir talebi olmayan vicdani bir fenomen olarak gören bu anlayış, Luther'in Hıristiyanlık için yaptığı reformun bir benzerini İslâm için talep etmektedir.²³ Peygamberlerinden yıllarca sonra derlenmiş kutsal kitaplara sahip olan Hıristiyanlık ile indirildiğinden beri elimize mevsûk bir şekilde ulaşan Kur'ân-ı Kerim gibi bir kaynağa malik İslâm'ın aynı kategoride değerlendirilerek reform edilmek istenmesi, hakkaniyetli bir tutum değildir. Ayrıca, Arapların kültürel mülkiyeti olduğu iddia edilen bir din, nasıl oldu da dünyadaki milyarlarca farklı insan (Türk, İran, Kürt, Malay, Endonezyalı, Berber, Kopt, Amerikalı, Avrupalı vb.) tarafından din ve şeriat ayırımı yapılmadan bütün prensipleriyle benimsenebilmiştir.

Kitapta, yirmi üç yılda parça parça oluşan Kur'ân âyetlerinin slogan atar gibi tek tek okunmasının doğru olmayacağı²⁴ haklı olarak belirtilmektedir. Siyak ve sibakına bakılmaksızın anlam bütünlüğünden koparılan âyetlerin Kur'ân mesajını doğru yansıtamayacağı izahtan varestedir. Haklı değerlendirmelerden birisi de fukaha ve mütekellimûnun Kur'ân metnini yorumlarken dilin gramer ve belagat kurallarını gözeterek anlamı korudukları, mutasavvıf ve filozofların ise bu ölçülere riayet etmeyerek anlamı tahrif ettikleri ifadesidir.²⁵ Bu bakış açısı, özellikle metinle hiç alakası olmayan batınî yorumlar bakımından çok isabetli bir değerlendirmedir. Yazarın, "Kur'ân, çeşitli düşünme formlarında (taakkul, tefekkür, tezekkür, tefakkuh, tedebbür) muhataplarını teşvik ederek dinî-ahlâkî bağlamda herkesi "düşünür" yap-

21 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 30.

22 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 32.

23 Görgün, *Tarihselcilik*, 137.

24 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 33.

25 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 34.

maya çalışan tek kitaptır.”²⁶ görüşü, bünyesinde düşünme formunda 300’den fazla kip barındıran bir kitap (Kur’ân) için yerinde bir bakış açısidir. “Kur’ân, kuru alevlendirir, küle bir şey yapamaz; ancak gözü açık olan görür onu, kora bir şey yapamaz; diri olanları uyarır,²⁷ ölüleri onu anlayamaz.”²⁸ ifadeleri, Kur’ân âyetleriyle birebir örtüşmekte olup yazarın isabetli tespitlerindedir.

2. 1. Kur’ân, Allah’ın Sözü Değildir Söylemi

Yazar, kitabın giriş bölümünde “Mahiyet Sorunu” başlığında Nasır Hamid Ebû Zeyd’den aldığı ilham ile “Kur’ân’ı, Allah’ın insan aklı, insan dili (Arapça) ve insan aracılığı (Hz. Muhammed) ile insanlara (Araplara) hitabı olarak” tanımlıyor.²⁹ Kur’ân’ı Araplara hitap olarak gören yazar, iki sayfa sonra din ile şeriat diye bir ayrıma giderek, Hz. Muhammed’in bütün insanlara “uyarıcı (beşir) ve müjdeleyici” (nezir) olarak gönderilmesi³⁰ onun da komşu devletlere elçiler göndermesi, İslâm’ın cihanşümül din davasıdır³¹ diyerek kendi düşüncesiyle çelişiyor. Aynı kitabın şeriat olduğunu söylediği hükümlerini Araplar için, din ve davet içeren mesajlarını bütün insanlar için yani evrensel kabul ediyor. Oysa Kur’ân’da âyetler arasında böyle bir ayrıma gidildiğine dair bir işaret bulunmamaktadır.

Aynı şekilde yazar, Nasır Hamid Ebû Zeyd’in, *Nakdu'l-Hitâbi'd-Dinî* kitabından alıntı yaparak, Hz. İsa için Kur’ân’da; “*Meryemoğlu İsa Mesih, ancak Allah’ın peygamberi, Meryem’e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur.*”³² buyurulmasından hareketle, “Kur’ân da Hz. Muhammed’in kalbine ilka edilen pür insan sözüdür. Müslümanlar Hz. İsa’nın beşer olduğunu nasıl kabul ediyorlarsa, Kur’ân’ın da beşer sözü olduğunu kabul etmelidir.”³³ demektedir. Yarattılması ve doğumu mucize olan bir insan ve peygamber Hz. İsa ile mahiyet farkı bulunan ilâhî hitap Kur’ân, aynı kategoriye nasıl yerleştiriliyor, anlamak gerçekten zor. Kaldı ki, Kur’ân-ı Kerim için âyette; *وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ* / “Eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı.”³⁴ şeklinde Allah’ın kelâmı (sözü) açıkça yer almaktadır. Hatta bir başka âyette, Tevrat için de “kelâmullah” ifadesi geçmektedir: “*Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa içlerinden bir takımı, Allah’ın kelâmını dinler, iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif ederlerdi.*”³⁵ Öte

26 Bk. Güler, *Kur’ân’ın Mahiyeti ve Yorumu*, 54.

27 “Ona vahyedilen, ancak bir öğüt ve apaçık Kur’an’dır. Diri olanları uyarısın...” (Yâsîn 36/69-70).

28 Bk. Güler, *Kur’ân’ın Mahiyeti ve Yorumu*, 58.

29 Bk. Güler, *Kur’ân’ın Mahiyeti ve Yorumu*, 9.

30 Sebe 34/28.

31 Bk. Güler, *Kur’ân’ın Mahiyeti ve Yorumu*, 11.

32 en-Nisâ 4/171.

33 Bk. Güler, *Kur’ân’ın Mahiyeti ve Yorumu*, 16.

34 et-Tevbe 9/6.

35 el-Bakara 2/75.

yandan bir âyette Kur'ân için, Hz. Muhammed'e (a.s.) nispetle, "Hiç şüphesiz o (Kur'an), çok şerefli bir elçinin sözüdür."³⁶ Başka bir âyette de Cebrail'e, "O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen, güvenilir bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür."³⁷ şeklinde nispet edilmesi, "kavl" ifadesinin anlamının telaffuz edilip ağızdan çıkan söz için kullanılmasından dolayıdır. Nitekim Kur'ân'da, مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ / "İnsan hiçbir söz söylemez ki (telaffuz) onun yanında (yaptıklarını) gözetleyen (ve kaydeden) hazır bir melek bulunmasın."³⁸ âyetinde bu anlamdadır. Bu âyet için Mâtürîdî (öl. 333/944), "âyetin zahirine göre melekler, insanın sadece açıktan yaptıklarını ve söylediklerini yazarlar, kalplerinden geçenleri değil"³⁹ diyerek kav'l'in anlamının ağızdan çıkan söz için kullanıldığını belirtmektedir. Kurtubî (öl. 671/1273) de, lafz kelimesinin "yemeği ağızdan çıkarmak"⁴⁰ anlamından alındığına işaret ederek, kav'l kelimesinin telaffuz edilme anlamına dikkat çekmektedir.

Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in (a.s.) sözü olamayacağına delillerinden birisi de onun bazı uygulamalarını eleştiren ve kınayan "itab" ayetleridir. Bedir savaşında esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılmasının yanlışlığını bildiren Enfâl sûresindeki, "Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, halbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁴¹ ayeti gibi. Bu ayetten daha ileri derecede tehdit üslûbunda olan ayetler de vardır: "Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik. Hiçbiriniz de bu cezayı engelleyip ondan savamazdı."⁴² İnsaf sahibi hiç kimse, insanın kendi yazdığı kitapta kendisini tehdit ettiğini söyleyemez. Zürcânî (1880-1948), Kur'an Hz. Muhammed'in (a.s.) sözü olsaydı Mekkelilerin, "Ya (bize) bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir"⁴³ sözlerini kabul edip insanları kendi tarafına rahatlıkla çekebileceğini, ancak onlara, "Onu kendiliğinden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabbime isyan edecek olursam, elbette büyük bir günün azabından korkarım."⁴⁴ şeklinde cevap vermesinin Allah tarafından bildirildiğini söylemektedir. Ayrıca Kur'ân âyetleriyle Hz. Muhammed'in (a.s.)

36 el-Hâkka 69/40.

37 et-Tekvîr 81/19-21.

38 Kâf 50/18.

39 Ebû Mansur Muhammed Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/354.

40 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Salim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 17/11.

41 el-Enfâl 8/67.

42 el-Hâkka 69/44-47.

43 Yûnus 10/15.

44 Yûnus 10/15.

sözleri arasındaki üslûp farkından dolayı Kur'ân ayetlerinin insan sözü olmayacağını, hatta Kur'ân'ı inceleyen Fransız araştırmacılarının, "Kur'ân'ın bir çöle atılmış herhangi bir nüshası bulursa hiç kimse de bize onun ismini ve kaynağını haber vermese, biz yine de sırf onu incelemek suretiyle onun Allah kelâmı olduğunu ve O'nun dışında başka birisinin sözü olmayacağını bilirdik." dediklerini aktarmaktadır.⁴⁵

Yazar, kelâm-ı kadîm telakkisiyle "Kur'ân'ı ilahi tecellinin aramızdaki tezahürü olarak gören Ehl-i Sünneti, paganların putlarını, Hıristiyanların Hz. İsa'yı kutsallaştırıp putlaştırması gibi Kur'ân'ı putlaştırmakla suçlamaktadır. Hâlbuki Mu'tezile Kur'ân'ın "mahlûk" olduğunu ileri sürerek onu iman değil, "anlamanın" nesnesi yaparak paganizmden sıyrılmıştır."⁴⁶ diyor. Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrinin geçmişte de savunucuları olduğuna göre, İslâm dünyasına nasıl dahil edildiğine dair, Mustafa Aydın, Mu'tezile'nin, "Kur'ân yaratılmıştır" kanaatinin Kur'ân'dan hareketle değil muhtemelen Antikçağ Doğa Felsefesi'nin etkisinden geldiğini, çünkü o dönemin tanınmış akımı olan Dehrîliğin de bir tür tarihselcilik anlamına geldiğini belirtmektedir.⁴⁷ Yukarıdaki söylemi ile Güler, Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olarak gören Hıristiyanlar ve putlarına tapan paganlarla, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olarak mahlûk olmadığına inanan Sünnîleri, aynı kategoride değerlendirmektedir. Devamındaki, "Kur'ân, kendine iman etmeye çağırır; tevhid, nübüvvet ve mead/ahirete imana çağırır; kendinin anlaşılmasını ister." ifadeleri polemikten öteye geçmeyen görüşlerdir. İçerisindeki hükümlere iman etmek aynı zamanda kitabın kendisine de iman etmek değil midir? Kaldı ki, iman esaslarının en belirgin olarak bir arada zikredildiği, "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, Kitab'a, peygamberlere inanır."⁴⁸ ayetinde 'kitaba iman' açıkça yer aldığı için, yazarın bakış açısının sağlıklı bir değerlendirme olmadığı ve âyetle de çeliştiği görülmektedir.

Bugün İslâm dünyasında birbirinden farklı üç Kur'ân tasavvuru olduğunu belirten yazar, bunları şöyle açıklamaktadır:

"Birincisi, sünni tasavvurdur. Bu anlayışa göre, "Allah'ın ezeli sıfatları olan irade ve kelâm sıfatlarının tecellisi olan Kur'ân, kutsal bir kitaptır ve mutlak olan Allah'ın kelâmıdır. Yaratılmamıştır ve Allah ile birlikte ezeli olarak "kelâm-ı kadim"dir. Hitabı ve hükümleri evrenseldir. İkinci Kur'ân tasavvuru, İslâm dünyasının ve düşüncesinin çöküşüyle beraber pozitivist bilim felsefesinin etkisinde kalan laik Müslüman aydınlarla aittir. Onlara göre Kur'ân, zayıf parlaması olan

45 Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'-Kur'ân* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 2/432, 469.

46 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 16.

47 Mustafa Aydın, "İ'tizâl, Tarihselcilik ve İslâm", *marife*, 3/3, (kış 2003), 382.

48 el-Bakara 2/177.

sönmüş bir yıldız gibidir. Aklın aydınlanmasından sonra ona ihtiyacımız yoktur. Biz ilhamımızı gökten değil, akıldan almalıyız. Kendi dönemi için oldukça ilerici adımlar atan Kur'ân'ın bugün için bir örnekliliği veya kılavuzluğu söz konusu olamaz. Kur'ânın ruhu da bedeni de tarihseldir.”⁴⁹

Bu iddialara karşı söylenecek ilk söz, Kur'ân'da, “Allah, gerek daha önce (gelmiş kitaplarda), gerekse bunda (Kur'an'da) size «müslümanlar» adını verdi.”⁵⁰ diye buyurulmuşken, yazarın kullandığı ‘laik Müslüman’ ifadesinin Kur'ân açısından bir geçerliliğinin olamayacağıdır. Zira en yalın tanımıyla laiklik, “Dinle devlet işlerinin ayrılığını esas alan siyasî-hukukî ilkedir.”⁵¹ Ya da “Devlet yönetiminde dinin veya dinsizliğin referans alınmamasını ve devletin din veya dinsizlik karşısında tarafsız ve tepkisiz olmasını savunan ilkedir.”⁵² Dolayısıyla tüzel kişiliğe sahip olan devletin bir sıfatı, gerçek kişinin önüne nasıl konulabilir? Kaldı ki, Müslüman için din ve dünya işlerinde tanınması gereken tek otorite, Allah Teâlâ ve O'nun koyduğu kurallardır. Dini yaşantı ve ibadetler için Allah'ın otoritesini kabul etmek ama dünyalık hayatı ve işlerine Allah'ı karıştırmamak, İslâm dini açısından geçerliliği olan bir tutum olamaz. Günümüzde “evrensel değer” miti çerçevesinde şekillenen “çağdaş ve aydınlanmacı” kavramları, gerçekte “din karşıtı” her çeşit tavrı temsil etmektedir. Bu kavramları kullananlar, aydınlanmacılığı bayraklaştırarak insan aklını vahyin kılavuzluğundan kurtarmak amacındadırlar.⁵³ İlhamını gökten değil aklıdan alan ve aklın tek başına bütün meseleleri çözeceği düşüncesi, “aydınlanma döneminin” beraberinde getirdiği bir kendini yeterli görme psikolojisinden başka bir şey değildir. Yalnızca aklının kılavuzluğunda hareket eden bu laik (!) Müslümanlar, fizik ötesi âlemin akılla izah edilemeyeceğinin farkında olmalıdırlar. Bu durumda vahyin bildirdiği sem'iyat bahisleri olan melek, cin, şeytan, ahiret vb. alanlara dair bilgileri nereden ve nasıl elde edeceğimiz konusu bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Zaten aydınlanmış akıl böyle bir âlemin varlığını kabul etmiyor deniliyorsa, o zaman bu kişilere söylenecek tek söz, “Herkes, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar. Bu durumda kimin doğru bir yol tuttuğunu Rabbiniz en iyi bilendir.”⁵⁴ olacaktır. Bu düşüncedeki entelektüeller, aydınlanma çağında insanın bilgi olarak katettiği mesafe ile vahiy dönemindeki insanın bilgisini geride bıraktığına inanarak, “aydınlanma” olgusuna gereğinden fazla bir fonksiyon yüklemiştirler. İmmanuel Kant, “Aydınlanma, insanın kendi suçu

49 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 16.

50 el-Hac 22/78.

51 Kenan Gürsoy, “Laiklik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/60.

52 <https://tr.wikipedia.org/wiki/Laiklik> (Erişim: 30 Haziran 2022).

53 Salim Öğüt, “Kur'ân'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti” Başlıklı Yazı Üzerine, *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (Bahar 2007), 225.

54 el-İsrâ 17/84.

ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulup, aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır.” der.⁵⁵ Salim Öğüt’e göre Müslümanların kabul etmemesi gereken en önemli nokta, aydınlanmanın tanımındaki vahyin kılavuzluğunu reddetme anlamına gelen “aklı, özgürce ve hiçbir kılavuza ihtiyaç duymaksızın kullanmak” vurgusudur.⁵⁶ Halbuki, İslâm dininde bilgi kaynakları bakımından vahyî bilginin değeri, akılla elde edilen bilgiden aşığı bir derecede değildir.

M. İkbâl, Fazlur Rahman, H. Hanefî, M. Abid el-Câbirî, R. Garaudy, Ali Şeriatî, Abdulkerim Suruş, Mehmet S. Aydın, Mehmet Hatiboğlu gibi Müslüman entelektüel tarafından savunulan ve yeni oluşan üçüncü Kur’ân tasavvurunu ise, yazar şöyle ifade etmektedir:

“Bu tasavvurun ortak paydası, “Mu’tezile’nin savunduğu gibi Kur’ân, Allah’ın fiil sıfatlarından olan irade ve kelâm sıfatının ürünüdür. Yani ezelfi değildir, yaratılmıştır. Vahiy ile insan aklı arasında mahiyet farkı değil, derece farkı vardır. Kur’ân, lâhûtî (ilahî) olduğu kadar nâsûtîdir (insanîdir). Allah, insan aklı ve insan diliyle insana yani Araplara hitap etmiştir, bütün insanlığa değil. Ancak dini, Arap olmayanlara yayma sorumluluğunu (şahidlik: el-Bakara 2/143) Araplara yüklemiştir.”⁵⁷

Allah, Kur’ân’da “Ya eyyühen-nâs” (ey insanlar) ifadesi ile sadece Araplara hitap etmiş ise, onu diğer insanlara yayma sorumluluğunu niçin onlara yüklemiştir” sorusuna yazarın ma’kul bir cevap vermesi gerekir. Kaldı ki, Kur’ân’da birden fazla âyette, üstelik cemian ve kâffeten/hepinize, tamamınıza ifadeleriyle Hz. Muhammed’in bütün insanlığa gönderildiği şöyle vurgulanır: “De ki: “Ey insanlar! Şüphesiz ben, göklerin ve yerin hükümlerini kendisine ait olan Allah’ın hepinize gönderdiği peygamberiyim.”⁵⁸ ve “Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler.”⁵⁹ Kur’ân’ın Arapça olarak gönderilmesinden hareketle ayetlerdeki “bütün insanlar” ve “insanların tamamı” ifadelerini ‘Mekke ve çevresindeki insanlar’ şeklinde te’vil etmek⁶⁰ gerçeği tersyüz etmekten başka bir şey olmasa gerekir. “(Allah’ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.”⁶¹ ayetinde belirtildiği gibi Kur’ân’ın dışındaki ilahi mesajlar da ilk muhatap toplumların lisanıyla diğer insanlara ulaştırılmıştır. Her tarihi olay zorunlu olarak bir yerden dünyaya yayıldığı

55 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, 8. basım), 325-326.

56 Salim Öğüt, “Kur’ân-ı Kerim’de Mahallî Hükümler Meselesi” Üzerine Bir Değerlendirme, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 21.

57 Bk. Güler, *Kur’ân’ın Mahiyeti ve Yorumu*, 16.

58 el-A’râf 7/158.

59 Sebe’ 34/28.

60 Mustafa Öztürk, Kur’ân’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti, *İslâmî İlimler Dergisi* I/2 (2006), 60.

61 İbrahim 14/4.

için, bunun evrenselliğe mâni bir durum teşkil etmeyeceği açıktır.⁶² Tarihselcilikte tarihsel kavramı, yerellik veya belli bir tarihsel dönemin bütünlüğü içinde konumlandırıldığı için evrenselliğin zıttı olarak görülmekte iken, Arapça “zaman aralığı” anlamına gelen tarih kelimesinden türetilen tarihsellik, evrenselliğin zıddı değil, evrensel olanın ancak birbirinden farklı tarihsel tecrübeler aracılığıyla yeniden üretilmesidir.⁶³ Dolayısıyla son ilahî mesaj, son elçi Hz. Muhammed'in (a.s.) yaşayışı ile bütün insanlığa Arabistan'dan yeniden ulaştırılmıştır.

2. 2. Kur'ân'ın Mesajları Yalnızca Araplara mı Hitap Etmektedir?

Kitapta, “Arap'ın “ruhu” Kur'ân aracılığı ile kültürü ve davranışı ise “sünnet-icmâ” aracılığı ile İslâm'a değil, şeriatı doğal olarak sızmıştır.”⁶⁴ iddiası ile, Kur'ân'ın pratik uygulaması olan sünnet ve icmâ Arabî bulunarak beğenilmemekte, Müslümanların geleneksel dini kaynakları olmaktan çıkarılmaktadır. Güler'in bu düşüncelerini, Fazlurrahman'ın (1919-1988), *İslamic Methodology in History* kitabında “yaşayan sünnet (living taradition)” olarak adlandırdığı ve belirli dönemin ortaya çıkardığı sünnet, icma ve kıyası, Müslümanların kurtulması gereken bir yük olarak gören anlayışına dayandırdığını söylemek mümkündür. Çünkü Fazlurrahman, hadisleri ve sünneti reddeder. Tahsin Görgün'ün ifade ettiği gibi kendisi filozof olan Fazlurrahman'ın bu fikirlerine, Kur'ân'ı ve İslâm'ı tarihselleştiren bir perspektiften ele alan oryantalistler Rudi Paret, Rotraud Wielandt, Joseph Schacht ve Goldziher'in yön verdiği söylenebilir. Onlara göre İslâmiyet, Allah'ın gönderdiği bir din değil, Müslümanların oluşturduğu bir dindir. Wielandt'ın, “*Modern Müslümanların Düşüncesinde Vahiy ve Tarih*” (Wiesbaden 1971) doktora tezi ile Fazlurrahman'ın *İslamic Studies*'te yer alan beş-altı makalesinin bir araya getirilmiş hali olan *İslamic Methodology in History* (Tarihte İslâm Metodolojisi) isimli kitabında kullandığı bazı argümanlarda Schacht'ın etkisi altındadır.⁶⁵ Meselâ; Fazlurrahman'ın kullandığı “yaşayan sünnet” kavramı, içeriğindeki benzerlik dikkate alındığında Joseph Schacht'ın “yaşayan gelenek” kavramını çağrıştırmaktadır.⁶⁶ Hz. Peygamber'in sünneti, Kur'ân'ın pratiğe dökülmesinde en belirleyici etkindir ve hiçbir Müslüman tarafından göz ardı edilmemelidir.

62 Ögüt, “Kur'ân'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti” Başlıklı Yazı Üzerine, *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (Bahar 2007), 224.

63 Burhanettin Tatar, Kırpık Hafıza ve Kırılgan Bilincin Üç Öyküsü: Tarih, Tarihsellik, Tarihselcilik, *Milel ve Nihal*, 16/2 (2019), 275.

64 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 16. Şevket Kotan

65 Görgün, *Tarihselcilik*, 227-229.

66 Şevket Kotan, “Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları”, *Dinî Hükiimlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı* (18-19 Aralık 2009), TDV İslâm Araştırma Merkezi Yayınları, (Ankara: 2010), 411.

İlhami Güler'in bu söylemleriyle bir yandan İslâm hukukunun kaynakları işlevsizleştirilmekte, diğer taraftan tarih boyunca bu iki kaynağa dayanarak ortaya konulan hükümler yerle yeksan edilmektedir. Sünnet ve icmâyı Arabî bulan Güler'in, bunları Araplara has gördüğü anlaşılmaktadır. Onların yerine İslâmî erdemlerle bağdaşmayan ama çağımızın üstün değer olarak kabul edip benimsediği "Batı normları" ikame edilmek istenmektedir. Bu durumda, bugün için geçerli olan bu değerlerin yerini yarın başkaları aldığı da defa onlar mı benimsenecektir sorunu karşımıza çıkmaktadır. Köleliğin kaldırılması, eğitim fırsatı gibi birtakım gelişmeleri bir tarafta tutarsak, içinde yaşadığımız çağda insanın onur ve haysiyetinin önceki dönemlerden daha iyi korunduğunu söyleyemeyiz. Bütün maddi gelişmişliğine rağmen, bugünün insanının mutlu ve huzurlu olmaması da bunu teyit etmektedir. Ayrıca klasik anlamda kaldırılan köleliğin yerini başka türlü köleliklerin aldığı da bir gerçektir. Eğitim hayatının ilk yıllarında herkese eşit sunulan eğitim fırsatının, belli seviyelerden sonra maddi imkânları yerinde olanlar için avantaj sağladığı da bir sır değildir.

Bir başka ifadesinde ise yazar, "Hz. Muhammed ve Kur'ân, insanlık için müjde ve uyarı (tebşir ve inzar), öğüt ve rahmet; Araplar için ise, reel siyaset ve hukuktur."⁶⁷ Hz. Muhammed'in son peygamber olarak mesajında bütün insanlık için metafizik-etik "uyarıcı ve müjdeleyici" mesaj taşıması (34/28), Kur'ân'ın genel politik, teolojik, hukukî (muâmelat) söyleminin Araplara yönelmiş olmasını (6/92) ortadan kaldırmıyor."⁶⁸ demektedir. Burada Araplara yönelik diye delil olarak (6/92) şeklinde verilen, "İşte bu (Kur'an) da bereket kaynağı, kendinden öncekileri (ilahi kitapları) tasdik eden ve şehirler anasını (Mekke'yi) ve bütün çevresini (tüm insanlığı) uyarсын diye indirdiğimiz bir kitaptır. Ahirete iman edenler, ona da inanırlar. Onlar namazlarını vaktinde kılarlar."⁶⁹ âyetini, Taberî (ö. 310/923) ve Semerkandî (öl. 373/973), "Doğudan batıya bütün kasabaları uyarman için"⁷⁰ Maverdî (öl. 450/1058), "Yeryüzü halkının tamamını"⁷¹ Begavî (öl. 516/1122), "Doğudan batıya yeryüzü halkının hepsini"⁷² uyarman için diye tefsir etmişlerdir. Hz. Muhammed, Araplar için "şahit/örnek" (2/43; 48/8), insanlık için rahmet (21/107) ve münzir/mübeşşirdir

67 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 40.

68 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 41.

69 el-En'âm 6/92.

70 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 11/531; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavved- Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1/467.

71 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 2/142.

72 Ebu Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferra Begavî, *Meâlimu't-tenzil* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), 2/143.

(48/8) şeklinde⁷³ Fetih suresinin, "(Ey Muhammed!) Şüphesiz biz seni bir şahit, bir müjdeci ve bir uyarıcı olarak gönderdik." 8. âyeti, onun hem Araplara şahit olarak gönderildiğine hem de insanlık için münzir ve mübeşşir olduğuna nasıl aynı anda delil gösterilebilir? Âyetin kelimelerini parçalara ayırarak bu sonuca ulaşmak, Kur'ân'ı bütünlüğünden kopartmaktan başka nedir?

Kitapta, "Kur'ân'ın evrensel olduğuna inananlar, içeriğine dikkat etmeden onu Başkan Obama'nın Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda dünya sorunlarına değinerek yaptığı konuşmaya benzetiyorlar. Oysa Allah'ın hitapları, Suudi Kralının (Melik) kendi parlamentosunda yaptığı konuşmaya benzer. O da bazen İslâm'ın "Rabitatü'l-Âlem" örgütü aracılığıyla dünyaya yayılmasını istemektedir."⁷⁴ görüşleriyle yazarın, İslâm'ı yalnızca Araplara gönderilmiş bir din, Kur'ân'ı da onların sorunlarını çözen bir hitaba indirgediğini görmekteyiz. Ayrıca Kur'ân'daki hitapların Obama'nın görüşleri kadar evrensel değer taşımadığı da zımnen söylenmiş olmaktadır. Gene, "Tanrı'nın yedinci yüzyılda son kere bütün insanlığı muhatap alarak konuştuğu dogmatik inancı/vehmi, bugün -üstelik Arap olmayan- cahil-cühelanın onun tümünü kolayca anlayabileceği vehmini doğuruyor."⁷⁵ cümlesi, önceden söylenen⁷⁶ 'Kur'ân'ın Tanrı'nın (Allah) sözü olmadığı' iddiasının başka bir şekilde dile getirilmesidir. Ayrıca, 'son kere bütün insanlığı muhatap alarak konuştuğu dogmatik inancı/vehmi' ifadesi ile yeni bir kitap ve peygamber bekleniyorsa, "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir."⁷⁷ âyetine göre bunun imkânsız olduğu Kur'ân'da belirtilmektedir.

Yazar, cahiliyeden alınan bazı muamelat hükümlerinin Kur'ân'da âyet olarak olduğu gibi korunmasından hareketle, miadını doldurmuş bazı "ilahî ve nebevî" hükümleri kendi doğrularımızla değiştirmeyi⁷⁸ teklif etmekte ve düşünen temiz/saf insanın sağduyusunun Tanrı'nın hükümleri ile uygunluk arz edeceğini söylemektedir. Ancak burada düşünen/saf insan ile kimlerin kastedildiği (filozoflar, bilim insanları, astronomlar, hukukçular mı) muğlak bırakılmaktadır. Allah, gönderdiği dinlerin nasıl yaşanacağını peygamberlerin uygulamasıyla insanlara pratize ettiği halde bu kadar farklı din anlayışı ve yorumu ortaya çıkmışken, Tanrı'nın hükümlerine uygun kurallar konusunda hangi insanların sağduyusu onları birleştirebilecektir sorunu da cevapsız kalmaktadır.

73 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 76.

74 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 61.

75 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 16.

76 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 16.

77 el-Ahzâb 33/40.

78 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 70.

Bir başka sayfada ise, “Kur’ân’daki cezalandırma, “işkence-intikam” yolu ile “gözdağı/dışlama”ya dayanır. Oysa yirminci yüzyılda cezalandırma, mahkûmları “ıslah etme/geri kazanma” ile yer değiştirmiştir. Hz. İsa’nın bu ıslah davası, Kur’ân’da cılız da olsa korunur.”⁷⁹ denilmektedir. Bu ifadeler, modernistlerin, “Kur’ân’daki had ve cezaların çağımızdaki hümanizm anlayışı ile bağdaşmadığı için uygulanamayacağı, yalnızca Kur’ân’ın indiği döneme ait hükümler olduğu” söylemidir. Onlara göre, günümüz hukuk anlayışı bedene yönelik böyle cezaları (el kesme, kısas, celde cezası) kabul etmemekte, bunları insan onuru ile bağdaştıramamaktadır.

Öncelikle hümanizm (insanı sevmek), insanın onur ve haysiyetini korumak anlamında kullanılırsa, zaten İslâm’ın insanlığa armağan ettiği en önemli değerlerdendir. İnsanın hayatını sürdürmesi için elzem olan canını, neslini, aklını, malını korumak İslâm hukukunun en önemli hedeflerindedir. Hırsızlık, gasp, zina, cana kıyma gibi suçlara verilen ve modernistler tarafından acımasız bulunan cezaların gayesi, bunları koruma altına almaktır. Ancak Batı’daki hümanizm kavramı bir çeşit insana tapma, Tanrının yerine insanı ikame etme anlamı taşımakta, insanı yöneten değerlerin din tarafından değil de insan aklıyla belirlenmesini öngörmektedir. Bu yüzden modernistler, Kur’ân’ın suçlulara tayin ettiği cezaları hümanizm (insancılık) ile bağdaştıramamaktadırlar. Bu cezaları uygulanamaz bulanların açmazı, insan onurunu korumakla, toplumda bir ur haline gelen suçluları korumayı eşdeğer kabul etmeleridir. Suçluları koruyan kanunların, masum insanların daha çok mağdur edilmesine yol açtığını görmezden gelmektedirler. İslah edilmesi için cezaevlerinde yıllarca yatan suçlular, acaba dışarıya çıktıklarında yüzde kaç oranında ıslah olmuş olarak toplum hayatında normal bir yaşama dönmektedirler? Adalet Bakanlığında elde edilen verilere göre, ülkemizde 2005 yılında 55870 olan mahkûm sayısı 2015 yılı şubat ayında 164461’e ulaşmıştır.⁸⁰ Suçu önlemek için polis, bekçi, güvenlik elemanı, kamera, elektronik güvenlik araçları gibi her gün gelişen teknolojik sistemlerden yararlanılmasına rağmen, on yılda suçluların sayısı üç kat artmıştır. Ayrıca Çimen, makalenin sonuç bölümünde vardığı kanaati şöyle ifade etmektedir: “Elde edilen istatistikî bilgilere göre, ülkemizde suç işleme oranlarının ve suçlu sayılarının gün geçtikçe arttığı, insanların %30 civarında mükerrer suç işleyerek tekrar ceza infaz kurumlarına girdiği ve ceza infaz kurumlarının kapasitesinin üzerinde hizmet vermeye çalıştığı görülmüştür.”⁸¹

79 Bk. Güler, *Kur’ân’ın Mahiyeti ve Yorumu*, 107.

80 Âdem Çimen, *Ceza İnfaz Kurumlarında Sosyalleşme ve İslah İlişkisi*, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015 (2), 159-188, 160.

81 Çimen, *Ceza İnfaz Kurumlarında Sosyalleşme ve İslah İlişkisi*, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015 (2), 159-188, 186.

Hâlbuki İslâm'ın had ve cezalarının uygulandığı toplumlarda, suç işleme oranlarının çok düşük seviyelerde kaldığı tarihen sabittir. "Yaklaşık 22 yıllık bir süreyi içine alan Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer devirlerinde sadece dört kişinin hırsızlık suçu sabit görülüp elleri kesilmiştir."⁸² Suçluların cezalandırılmasında ıslah amacıyla birlikte ibret ve caydırıcılık da sağlanmalıdır. Kur'ân'da, "Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin."⁸³ âyetinde geçen نَكَالْ / nekâl, başkasına ibret ve ders olsun diye birine verilen ceza anlamındadır.⁸⁴ Âyetteki bu tabir, hırsız cezalandırmada esas amacın caydırıcılık ve ibret olduğunu ortaya koymaktadır. Bu şekilde hırsızın elinin kesildiğini görenler artık suça teşebbüsten vazgeçeceklerdir. Aynı gerekçe zina hükmünde de vardır.⁸⁵ Yaşadığımız toplumda her gün artan suç ve şiddet oranı, mer'î kanunların suçu önlemeye ve insanları ıslah etmeye yeterli gelmediğini bize açıkça göstermektedir.

Başka bir yerde ise, "Kur'ân'ın davasını en iyi Kayserililer anlamalıydı; neticede bütün dava, ticaret ve kazanç (el-fevzu'l-kebir)"⁸⁶ diyen yazar, özellikle günümüz insanının birdenbire zengin olmak için borsa, emlak, altın, döviz, faiz, bono, tahvil, toto-loto gibi araçlarla sürekli kazanç peşinde koştuğunu fark etmemiş olamaz. Kazanmaya bu kadar hırslı olan insan için, Kur'ân'ın bu motivasyonu kullanmasından daha tabii ne olabilir? Kaldı ki, "el-fevzu'l-kebir" ifadesi, Kur'ân'da manevi bir kazanç olan cenneti hak etme anlamında kullanılır: "İman edip salih ameliler işleyenlere gelince; onlara içinden ırmaklar akan, cennetler vardır. İşte bu büyük başarı (fevzu'l-kebir)dır."⁸⁷ Yine, "Kur'ân'da kadının erkek gibi onuru olduğu kabul edilmekle birlikte; erkek için -dünyada ve ahirette- "cinsel bir arzu nesnesi" olarak (3/14, 78/33) sunulmaktadır."⁸⁸ denilmiştir. Yazar bunu söylerken, sanki Kur'ân'ın nazil olduğu döneme göre kadın konusunda ileri bir adım atmasına rağmen çağın değerlerinden geri kaldığını ima etmektedir. Acaba bugünün dünyasında reklam, ticaret, iş hayatı, sinema, TV, medya, internet vb. alanlarda bir eşya gibi sunulan kadın vücudu, erkekler için nasıl bir değer ifade etmektedir? Allah, kadını erkek için cazip olarak yaratmış, onu aranan, arzulanan, peşine düşülen bir varlık olarak çekici kılmıştır. Aslında erkek de kadın için aynı hüviyettedir. Allah Teâlâ, kadın ile erkeğin birbirlerini tamamlayan bir varlık olarak bir araya gelip meşru bir şekilde aile birlikteliği ile hayatlarını sür-

82 Celal Yıldırım, *Ahkâmü'l-Kur'an* (İstanbul: Bahar Yayınevi, 1971), 2/157-158.

83 el-Mâide 5/38.

84 Râgıb el-İsfehâni, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2003), 508.

85 Bu konuda, "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun; ...Müminlerden bir gurup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun." (en-Nûr 24/2) denilerek, suçu işleyenlerin düştüğü durumdan ibret alma hedeflenmiştir.

86 Bk. Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 82.

87 el-Burûc 85/11. Yakın ifadelerdeki başka âyetler için bk. et-Tevbe 9/72 ve el-Casiye 45/30.

88 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 106.

dürmelerini istemiştir.⁸⁹ Bunun dışındaki yollar fitrattan sapmadır ve Allah tarafından yasaklanmıştır.

2. 3. Kur'ânı Yanlış Anlayanlara Yönelik İfadeler

Yorum Sorunu başlığı altında, birinci bölümde vardığı vahyin “insan sözü” olmasından hareketle Kur'ân'ın Arapça dilinde “mubîn” ve “mufasal” olarak kolaylaştırıldığını (19/97; 54/17, 22, 32) belirten yazar, Sünniliği şu söylemleriyle eleştiriyor:

“Batınî yorum hariç ulemanı çoğunun Kur'ân'ı doğru anladığını, ancak Sünniliğin “kelâm-ı kadîm” teorisi yüzünden metni haddinden fazla istismar ettiğini görmekteyiz. Metin “insan sözü” değil de Allah'ın büyüklüğü oranında “derin” ve “sonsuz” olarak görüldüğü için, âyetler birer maden ocağına, okyanusa veya güneşe benzetilerek sürekli istismar edilmiş, fıkhîta “kıyas” ile, kelimeler ve tefsirde “muhkem-müteşabih”, tasavvufta ise “zahir-bâtın” kavramları ile sınırlı manalar köpürtülmüştür. Oysa kıyas yerine istihsan benimsenerek Âl-i İmrân 7'deki müteşabih kavramını “anlamı kapalı âyet” değil de Zemahşerî'nin anladığı gibi gaybın (Allah, ahiret, melek vs.) insan zihnine yaklaştırılması olarak anlasaydı bu teşevvüş olmayacaktı.”⁹⁰

Kitabın genelinde yaptığı gibi yazar, burada da Ehl-i sünnetin görüşlerinin yanlışlığına, Mu'tezile'nin fikirleri ile delil getirmektedir. Ancak Zemahşerî'den (öl. 538/1144) yaptığı alıntıda, “zebânî” kelimesinin yanına (Allah, ahiret, melek vs.) ekleyerek ‘gaybın insan zihnine yaklaştırılması’ şeklinde anlamı genişletmektedir. Zemahşerî'nin burada, “Oysa müteşabihin nihaî anlamını Allah ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilmez. Bazı kimseler âyetteki, ‘ancak Allah bilir’ ifadesinden sonra vakıf yaparak devamındaki ‘ilimde derinleşenler’ kısmını yeni bir cümle başlangıcı olarak okur. Bunlar âyeti, müteşabihi, zebanîlerin sayısı vb. sadece Allah'ın bileceği, hikmetini ancak O'nun kavrayabileceği ifadeler olarak tefsir ederler.” dediği görülmektedir.⁹¹

Yazar aynı şekilde kitabında, B. Yorum: Kur'ân'ın Tevili değil, tefsiri ve Olayların Tevili, 1. Tefsirin Bir Parçası Olarak Tevil başlığı altında, “Mâtürîdî'nin, ‘lafzın anlamına dair kesin konuşma’ anlamına gelen tefsiri, Kur'ân'ın inişine şahit olan ashabın; kelimenin “rucû” ve akıbet” anlamından hareketle sözü muhtemel manalara yönlendirme anlamına gelen te'vili ise âlimlerin işi olarak görmesini müfessire ‘tanrısal bir otorite’ vermek olarak nitelendirmekte ve tefsir-te'vil ayırımını temelsiz bulmaktadır.”⁹² Hz. Peygamberden

89 “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de onun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir.” (er-Rûm 30/21)

90 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 12.

91 Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyyi, 1997), 1/366.

92 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 19-20.

gelen naklî bir delil olmaksızın 'Allah'ın kastettiği budur' şeklinde herkesin Kur'ân hakkında kesin kanaatle konuşmaması amacıyla tefsir-te'vîl farkını ortaya koyan Mâtürîdî'nin yaklaşımına, tanrısal otorite yakıştırmaları yapmak insafli bir değerlendirme olmamalıdır. Mâtürîdî'nin bu ayırımını beğenmeyen yazarın, Abraham Lessing'den "Her ilk okuma kitabı, ancak belli bir çağ içindir, onu geride bırakmış bir çocuk için tasarlandığından daha uzun bir süre kullanmayı sürdürmek zararlıdır. Hahamlar kutsal kitaplarına tam da böyle yaklaşıyorlardı." diyerek, Tevrat'ı tahrif eden Yahudi din adamlarıyla Kur'ân'ın mücmel (kapalı) ifadelerini açıklamaya çalışan müfessirleri aynı kategoriye yerleştirilmesi de isabetli değerlendirmeler olarak görünmemektedir. Yazar yine tefsirde Kur'an'ın muhataplarına ne dediğini Arapçanın sınırları içinde anlamada, Fahreddin er-Râzî'nin öncülüğünü yaptığı bazı dirâyet müfessirlerini baloncu/şişirmeci, avcı, madenci ve dalgıç taifesi diye niteliyor.⁹³ Razî'nin tefsir ilminin sınırlarını genişletmesini, dönemdeki Mu'tezilî, Batınî, Kerrâmî gibi mezhep mensuplarına Kur'ân âyetleriyle cevap verme gayreti olarak görmek de mümkündür diye düşünüyoruz. Eserleriyle tarihe adını yazdırmış İslâm âlimlerini beğenmeyen yazarın, Batılı düşünürleri referans olarak göstermesi, fikirlerine yön veren kesimi göstermesi açısından oldukça manidardır.

Başka bir yerde, "Geç dönem Müslümanının yedinci yüzyıl Arap yarımadasının toplumsal koşullarına göre verilmiş hükümlerin tümünü akaidleştirip dogmalaştırması değil, Kur'ân ve sünnet metinlerinden Allah ve Hz. Muhammed'in karakteri, kimliği ve hüküm verme tarzını çıkarması gerekir. Düşünmesini öğrenmiş vicdanlı mü'minler (Ehl-i re'y) bunu yapmış, taklitçi mü'minler (Ehl-i Sünne) de itaati tercih etmiştir."⁹⁴ denilmektedir. İslâm literatüründe Ehl-i re'y tabiriyle Ebû Hanife ve onun yolunu izleyenler kastedildiğine göre, onlar hangi hükümleri Araplara yönelik şeriat olarak gördükleri için değiştirmişler ya da değiştirilebileceğini söylemişlerdir konusu kitapta açıklanmamaktadır. Diğer taraftan Ehl-i sünne (kitaptaki ifade böyle) itaat ettikleri için yazar tarafından taklitçilikle suçlanırken, şu minvaldeki âyetleri ne yapacağız? "De ki: Allah'a ve Resûlü'ne itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmez."⁹⁵; "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulü'l-emre (idarecilere) de itaat edin."⁹⁶; "De ki: Allah'a itaat edin; Peygamber'e de itaat edin."⁹⁷ Kur'ân'da kayıtsız bir şekilde mü'minlerden istenen Allah ve Resûlüne itaat, yazar tarafından taklitçilikle yerilmektedir.

93 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 66.

94 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 131.

95 Âl-i İmrân 3/32.

96 en-Nisâ 4/59.

97 en-Nûr 24/54.

Kitapta, yazarın Kur'ân ve din telakkisi hakkındaki görüşlerinde, bizim kanaatimize göre Kur'ân ile örtüşen güzel tespitlerden bir kısmı şöyledir:

“Kur'ân'ın öğretisi, nimet kabul edilen bu dünyada hayatın yaşamaya değer olduğu ve insanın cehd ve çaba ile ıslah edilebileceğini öngörür iken; mistisizm bu meşakkati göze almayarak ruhun bedenden/ dünyadan uzaklaştırılmasını ve Tanrı aşkına ulaşmayı hedeflemektedir. Aynı zamanda Güler, Tevrat ve Kur'ân'ın insanı ruhu ile göğe/yukarıya; eti, canı/bedeni ile de yeryüzüne bağladığını; Kaba Hıristiyanlık ve tasavvufun insanın ruhunu geliştirme pahasına etini, canını kuruttuğunu yani onu dünyadan uzaklaştırdığını belirtmektedir.”⁹⁸

Kur'ân'da dünya için de çalışmak gerektiği,⁹⁹ ahiretin bile dünyada yapılanlarla kazanılacağı açık bir şekilde vurgulanmaktadır. Yazarın, haklı tenkitlerinden birisi de sûfilere ilham, sezgi ve keşfi bireysel bir tecrübe olmaktan çıkarıp genel bir bilgi kaynağı haline getirmeleridir.¹⁰⁰ Yine Kur'ân'daki ideal mü'min, Allah'ın emirlerine itaat ve haramlardan kaçınma bağlamında müteyakkız, dikkat ve kulak kesilmiş (üzünün va'iyeh-el-Hâkka 69/12), gözünü dört açan muttaki bir insan iken; tasavvufta makbul mü'minin mecnun, âşık ve sarhoş olması da¹⁰¹ isabetli bir eleştiri olarak gözükmektedir. Bu ifadeleriyle yazar, Uzakdoğu mistisizm anlayışından Müslüman sûfilere intikal eden miskinlik ve zilleti yermekte, hayata dinamizm katan İslâm'ın mensuplarının da hareketli, uyanık ve çevresinden haberdar olan kişiler olması gerektiğini vurgulamaktadır. Kur'ân'ın, “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker” prensibi, bu haberdarlığı zorunlu kılmaktadır.

3. Allah ile İlgili İfadeler

Bu bölümde yazarın, Allah ile ilgili İslâm literatüründe rastlanmayan bazı cesur ifadelerine yer vererek nasslar ışığında onları değerlendirmeye çalışacağız. Onlardan birinde yazarın sarf ettiği “Kur'ân'daki “Allah” tasavvuru, dönemin politik gerçekliğine uygun olarak “bilge kral” olarak ortaya çıkmıştır. Oysa bugünün meşru otoritesi, yetkileri ve sorumlulukları ahlâki-hukûki sınırlar/yasalar (sözleşme) ile belirlenmiş birisidir.”¹⁰² ifadesiyle Allah'ı, çağdaş dünyanın anlayışına uygun olarak günümüzde anayasa ve yasalarla halkını yöneten devlet başkanları gibi sınırlamak mı istemektedir? Hâlbuki âyette, “Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.”¹⁰³ buyurulmaktadır. Güler'in bu fikri, Hasan Hanef'nin “insanlar her zaman nasıl bir Allah'a ihtiyaç duymuşlarsa, öyle bir Allah fikri üretmiş-

98 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 88.

99 “İnsan için ancak çalıştığı vardır.” (en-Necm 53/39). Ayrıca Kârûn gibi zengin birine bile, “Dünyadan da nasibini unutma.” (el-Kasas 28/77) buyurulduğu unutulmamalıdır.

100 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 89.

101 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 91.

102 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 52.

103 el-Enbiyâ 21/23.

lerdir" tasavvuruna benzemektedir. Bu tasavvur, Allah'ı tamamen teknik bir malzemeye indirgeyerek kendi varlığına sahip olmaktan çıkarır ve insanların isteklerine uygun iş yapan bir varlığa dönüştürür.¹⁰⁴ Bu da haliyle kabul edilebilecek bir düşünce olamaz. Yine, "Vahiy, Tanrı'yı tarih boyunca insanlara anlayabileceği imgelerle ifade etti. Tevrat'ta "kabile şefi/komutan", İncil'de "baba" ve Kur'ân'da "bilge kral". Bugün onu Kur'ân'dan kalkarak "adil yargıç" imgesiyle tasavvur edebiliriz."¹⁰⁵ cümlesi sorunlu bir anlatıma sahiptir. Kur'ân-ı Kerim, başta İhlas suresi olmak üzere birçok âyetinde bu iddiayı kesinlikle reddederken, tahrif edilmiş İncillerde Allah Teâlâ'nın "baba" olarak nitelenmesi, yazar tarafından vahiy olarak nasıl dile getirilebilir?¹⁰⁶ Kaldı ki, Hz. İsa daha bebekliğinde bile, "Şüphesiz ben Allah'ın kuluuyum. Bana kitabı (İncil'i) verdi ve beni bir peygamber yaptı."¹⁰⁷ diyerek Allah'ın kulu olduğunu söylemiştir. Şayet İnciller onun tebliğ ettiği bir vahiy ise, onlarda Allah'ın "baba" olarak nitelenmesi mümkün olmamalıdır.

Kitapta, "Kur'ân'ın "Allah" tasavvuru, merhametle yoğrulmuş adalet olan erkektir (hû huve). Sûfiler, bu tasavvuru beğenmeyerek, kaba bularak daha feminen (hiye) aşk, sevgi, tolerans, barıştan yana bir tasavvur icad ettiler."¹⁰⁸ deniliyor. Burada Allah için kullanılan "erkek" tabiri, çok cesur bir söylemdir. Kur'ân'ın, Allah için kullandığı hüve (erkek) zamiri kastediliyorsa bu açık bir şekilde söylenmeliydi. Arapçada tağlib kaidesi gereği hitap genellikle müzekker/erkek kalıbı üzerinden dile getirildiği için, Allah için de bu kalıp kullanılmıştır. Yine bir yerde, "Merhamet, Kur'ân'da Allah'ın bir sıfatıdır (merhametle yoğrulmuş adalet). Kur'ân'da bir yerde Hz. Muhammed'in mü'minlere karşı tutumunu ifade ettiği gibi (9/128), mü'minlerin kendi aralarında birbirlerine karşı tutumlarını da ifade eder (48/29). Diğer insanlara karşı bir tavır olarak bir kez tavsiye edilmiş olsa da (90/20) yerine getirilmesi hayli zordur."¹⁰⁹ derken, delil olarak verilen (90/20) yani Beled suresinin 20. âyeti "Üzerlerinde etrafı sumsıkı kapatılmış bir ateş vardır."¹¹⁰ şeklinde olup, Allah'ın âyetlerini inkâr edenlerin ahiretteki durumlarını tasvir etmektedir. Dolayısıyla konuyla alakası yoktur.

Başka bir yerde, "Kur'ân'daki tanrı tasavvuru (Allah), Tevrat'taki kaprisli kral (Yahwe) ve İncil'deki müşfik "baba" değil; rahman ve rahim olan "bilge

104 Şevket Kotan, Kur'ân ve Tarihsellik Üzerine, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2 (Güz 2006), 91.

105 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 50.

106 "Yahudiler, Uzeyr Allah'ın oğludur, dediler. Hıristiyanlar da Mesih (İsa) Allah'ın oğludur dediler. Bu onların ağızlarıyla geveledikleri sözlerdir. (Sözlerini) daha önce kâfir olmuş kimselerin sözlerine benzetiyorlar. Allah onları kahretsin! Nasıl da (haktan bâtıla) döndürülüyorlar!" (et-Tevbe 9/30); "Allah evlât edinmemiştir; O'nunla beraber hiçbir tanrı da yoktur." el-Mü'minûn 23/91).

107 Meryem 19/30.

108 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 87.

109 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 48.

110 el-Beled 90/20.

kral" (melikin-nas) ve "adil yargıç" (ahkemu'l-hakimindir)tır."¹¹¹ değerlendirmeleri kutsal kitapların muhtevasıyla uygunluk arz etmektedir. Ancak "bilge kral" (melikin-nas) kısmının, "insanların hükümdarı/kralı" olarak değiştirilmesi daha yerinde bir ifade olur. Yine, "Allah, güneş; vahiy, güneş ışığı ise; ilham, ay ışığıdır."¹¹² benzetmesi, Allah için yapılmamalıdır kanaatindeyiz. Çünkü Kur'ân'da, "Onun benzeri hiçbir şey yoktur."¹¹³ diye buyurulduğu için, mahlûkattan hiçbir şeyin Allah'a benzetilmesinin doğru olmayacağı açıktır. Kitapta, "Her şeyi bilen Allah, Kur'ân'da kendini "öğrenebilen" (29/2) konumuna indirerek öğretmek istemektedir."¹¹⁴ deniliyor. "İnsanlar, "İnandık" demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler."¹¹⁵ âyetinde insanların imtihana tabi tutulmasından Allah'ı "öğrenebilen" biri olarak nitelenmek, çok zorlama bir yorumdur diye düşünüyoruz. Yazarın da belirttiği gibi Allah, Kur'ân'da her şeyi bildiğini birçok âyette zaten belirtmektedir.¹¹⁶

Yazarın sorunlu ifadelerinden birisi de "Hz. Ömer, kafasında mutlak "nas" fikri olmayan biridir. O, Allah ve Hz. Muhammed gibi dinamik "içti-had" yapmaktaydı. Peygamber imgesi de "ölçü/model" değil; örnekliktir."¹¹⁷ sözleridir. Elimizde mevsum bir şekilde bulunan Kur'ân metni için, "Nazil olduğu dönemde muhataplarının Kur'ân'dan anladığı ile 1400 sene sonra onunla karşılaşanların anlaması aynı olamaz." diyen yazarın, hiç karşılaşmadığı Hz. Ömer'in kimi içtihadları için bu kadar kesin konuşması bir çelişki gibi gözükmektedir. İslâm hukukçuları, kıtlık yıllarında Hz. Ömer'in hırsızlık haddini¹¹⁸ tatbik etmemesinden, insanların açlıktan ölmek için çalmak zorunda kaldıklarında, buna dayanarak had uygulanmayacağını çıkarmışlardır. Ayrıca bu durumda zengin olan mal sahibinin bunu çalan kişiye bedeliyle vermesi ya da bağışlamasının vacip olduğunu da belirtirler.¹¹⁹ Hz. Ömer'in diğer bir uygulaması olan Sevad arazisini mücahitlere dağıtmayıp haraç vergisi karşılığında ziraatı iyi bilen eski sahiplerine bırakması, bu konuda tecrübesi olmayan kişilerden dolayı verim düşüşünü engelleyerek Müslümanlar arasında daha adil bir gelir dağılımını sağlamaya yöneliktir. Bu araziler mücahitlere dağıtılsaydı, servet belli kişilerin arasında kalarak Kur'ân'ın, "O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve

111 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 105.

112 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 106.

113 eş-Şûrâ 42/11.

114 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 102.

115 el-Ankebût 29/2.

116 en-Nisâ 4/126, 176; el-Enfâl 8/75; el-Ahzâb 33/40.

117 Güler, *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*, 133.

118 el-Mâide 5/38.

119 Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddin İbnu'l-Kayyîm el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muavakkîin*, thk. Muhammed Abdu's-Selâm İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 3/18.

güç) haline gelmesin diye..."¹²⁰ emrine aykırılık oluşurdu.¹²¹ Ayrıca arazi sahibi olacak mücahidler toprakla ilgilenmek zorunda kalacağı için cihaddan geri kalmış olacaktı. Müellefe-i Kulübe zekâtтан pay vermemesi ise, kendi döneminde Müslümanların güçlenip kuvvet kazanmasıyla müşriklerin elebaşlarına artık ihtiyaç duymamalarından dolayıdır. Müellefe-i Kulüb statüsünde kalmak, bedavadan gelir sahibi olmak anlamına geliyordu.¹²² Zira artık İslâm bir güç olarak bölgeye hâkim olduğundan, kâfirlerin şerrinden mü'minleri korumak için kimsenin desteğine gerek kalmamıştır.¹²³ Hz. Ömer'in geçici bir durum için toplumun maslahatlarına uygun olarak yaptığı birtakım düzenlemelerden, İslâm hukukçularının anlamadığı 'yeni bir şeriat koyma' niyeti çıkarmak çok zorlama bir değerlendirme olmalıdır. İslâm fakihlerinin de bildiği bu uygulamalara, hiçbir fakih tarafından Kur'ân'ın hükmünü iptal etme anlamı yüklenmediği halde, tarihselciler kendi teorilerine meşruiyet kazandırma ihtiyacıyla zorlama yorumlarla bu sonuca ulaşmak istemektedirler.¹²⁴ Klasik usul ve furû eserlerinde sistematik olarak ele alınan ve açıklanan bu tür konuları dikkate almadan, usulsüzce yorumlamak iyi niyetle açıklanamayacak bir garabetir.¹²⁵ Kitabının çoğu yerinde yaptığı gibi yazarın, geleneksel görüşleri hiç dikkate almadan kendince değerlendirmelerle bu neticeye ulaştığı söylenebilir. Hz. Ömer, müellefe-i kulübe verilen zekât payını keserken, Kur'ân'ın bir hükmünü iptal etmemiş, bu hükme gerekçe olan şartlar ortadan kalktığı için hükmü uygulamamıştır.

Sonuç

Kur'ân ve İslâm dini açısından ele aldığımız İlhami Güler'in "*Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*" kitabının temel fikri, Hz. Âdem ile başlayıp gelen din olarak İslâm'ın mesajı evrensel bir niteliğe sahip iken, Hz. Muhammed'le (a.s.) gönderilen vahyin son halkası olan Kur'ân'daki hukuk kuralları (şeriat), Arap toplumunun yaşadığı örf ve kültürün bir ürünüdür. Hz. Muhammed'in (a.s.) risaletinden önce de Arap toplumunda uygulanan, bazen aynıyla korunarak bazen de kısmen ya da tamamen değiştirilerek Kur'ân'da yer alan bu kurallar, o toplumda karşılığı olan kendi dönemine göre oldukça ileri bir hukuk düzenlemesidir. Ancak bu kurallar nihai ve en mükemmel düzenlemeler olmayıp özellikle Arap olmayan Müslümanlar, yaşadıkları zaman dilimlerinde kendi toplum yapısına göre, çağın anlayışının da gerektirdiği hukuku üretmelidir. Orta çağdaki insan ve cemiyet yapısının özelliklerini yansıtan

120 el-Haşr 59/7.

121 Cessâs, *Şerhu muhtasaru't-Tahavî*, 4/236-37; Fayda, "Ömer", 51-53.

122 Kotan, Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları, 419.

123 Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 30 cilt, Serahsî, *el-Mebsût*, 3/9.

124 Kotan, Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları, 419.

125 Görgün, *Tarihselcilik*, 95.

özellikle bedene yönelik olan el ve ayak kesme, celde vb. cezalar, insanlığın ulaştığı bugünkü modern toplum seviyesinde karşılığı olmayan yaptırımlardır. Bunların yerine suçluya verilecek hapis cezaları hem daha insani hem de suçu önleme açısından daha etkilidir.

Öncelikle şunu belirtelim ki, suçlular için getirilmiş bu hadlerin, yalnızca o günün şartlarında ve Arap toplumunda uygulanacak cezalar olduğuna dair Kur'ân'da ya da hadis-i şeriflerde herhangi bir karine bulunmamaktadır. Bu cezaların uzun tarihsel dönemlerde uygulandığı Müslüman toplumlar da güzel neticeler verdiği de tecrübe edilmiştir. Ancak bugün yaşadığımız acı deneyimler, mer'i hukuktaki yaptırımların suçluları ıslah edip caydırıcılık sağlamak bir yana, aksine suç işlemeyi basit gösterip suça teşvik ettiğini göstermektedir. Gün geçtikçe artan suç oranları bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Diğer yandan kimileri Kur'ân'ın getirdiği cezaları insan onuru açısından sert ve acımasız bulabilir. Ama bu cezaların normal insanlara değil, başkalarının canına, malına, namusuna tasallut eden adi suçlular için olduğu unutulmamalıdır. Suçlulara acıyanlar, kurban edilen masum bireyleri hiç hesaba katmamakta, suçluyu kayırmak yerine mağduru korumanın daha adil ve yerinde bir davranış olacağını gözden kaçırmaktadırlar.

İ. Güler'in, Kur'ân'ın manasının Hz. Muhammed'in (a.s.) kalbine gönderildiği ve onun sözü olduğu iddiası, yazının 2. bölümünde işaret ettiğimiz Kur'ân'ın 'kelâmullah' olduğu âyetlerine aykırıdır. Bu görüş, Batılı teologların İncillerin akla ve mantığa aykırı ve birbiriyle çelişen bölümlerini izah etmek için geliştirdiği, "vahiy, peygamberin Tanrıdan aldığı kutsal metni okuduğunda ağzından çıktığı gibi değil de vahyi yazanın kendi anlayışına göre kaydetmesi" şeklindeki tanımının, Kur'ân için de uygulanmak istenmesinden başka bir şey değildir. Onların bu şekildeki vahiy tarifi, tamamen kendi kutsal kitaplarının gerçekliğini yansıtmakta, bundan dolayı ellerindeki İnciller, Matta'ya göre İncil, Markos'a göre İncil, Luka'ya göre İncil ve Yuhanna'ya göre İncil şeklinde isimlendirilmektedir. Ancak hiçbir kimse Kur'ân-ı Kerim'in yazarı olarak Hz. Muhammed'i (a.s.) gösteremez.

Yazarın diğer bir iddiası da Kur'ân'ın mesajlarının yalnızca Araplara hitap ettiği, ahirette inananlara verilecek cennet ve ondaki gölge, ırmaklar, köşkler, cennetlikler için verilecek eşlerin Arapların zevkine münasip beklentiler olduğu gibi söylemlerdir. Kur'ân'da cennette her insanın canının çektiği ve lezzet alacağı şeyleri bulabileceği¹²⁶ bildirildiğine göre, hem Araplar hem de kuzey-güney, doğu-batı bütün insanların zevkine hitap edilecek demektir. Kitabında, bazen Kur'ân'ın mesajları evrensel, hukuku mahalli diyen yazarın, bazı yerlerde ise hem mesajlarının hem de muamelat hükümlerinin yerel

karaktere sahip olduğunu söylemesi kendi adına da bir tezat olmaktadır. Yazarın kitabında insanın yaratılma amacı olan namaz, oruç, hac, Kur'ân okuma gibi dinin temel ibadetlerini sevap avcılığı olarak gösterip önemli olanın inanmak ve güzel ahlâklı olmak demesi, dinin birçok prensibini yok saydığı için asla kabul edilemez. Ayrıca, asırlardır Müslümanların gönlünde yer etmiş olan İslâm âlimlerinin görüşlerini beğenmeyip Batılı yazarlardan referans vermesi de yazarın fikirlerine yön veren kesimi göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Ancak İ. Güler'in kitabında Kur'ân'ı yanlış anlayan Batınîlerin metinle alakasız Kur'ân yorumlarına getirdiği eleştiriler, yerinde ve isabetli kabul edilebilecek değerlendirmelerdir. Çalışmamızın son bölümünde yazarın Allah ile ilgili kullandığı kimi tabirlerin Kur'ân âyetlerine aykırılığını açıkça göstermiştik. Her şeyin yaratıcısı ve sahibi olan Allah Teâlâ'nın beşerî sıfatlarla nitelenemeyeceği, mahlûkattan hiçbir şeye benzetilemeyeceği ve yaptıklarından sorumlu tutulamayacağı izaha muhtaç olmayan bir konudur.

İslâm dünyasında uzun zamandan beri birtakım sorun ve krizler yaşandığı doğrudur. Ancak bu sorun ve krizlerin, Müslümanların kültür dokusuyla uyuşmayan, inanç, örf ve adetleri farklı toplumlardan ithal edilecek tedbirlerle çözülemeyeceği görülmüş, özellikle ülkemizde yaşanan 150 yıllık bir deneyim bunun olamayacağını kanıtlamıştır. Her milletin bünyesi, âdeti ve alışkanlıkları kendine özgü olduğu için, bir toplumda işe yarayan kanun ve kaideler başka coğrafyalarda da işe yarayacak diye bir kural yoktur. Kutsal metinleriyle bağ kuramayan Batı'nın, tarihsellik söylemiyle kendi eksikliklerini gidermek istemesi bir ölçüde anlaşılabilir bir yaklaşım olsa da indirildiği şekli muhafaza ederek gelen Kur'ân'ın, "aydınlanma" dönemiyle yükselen Batı değerlerine uymadığı gerekçesiyle reform edilmek istenmesi Müslümanların kabul edemeyeceği bir öneridir. Son yüzyılda şekil değiştiren sömürgecilik anlayışı, Batı'nın değerlerini mutlaklaştırırken, Müslümanları muhafaza eden her şeyi objektiflik kisvesi altında "tarihselleştirmeyi" akademik bir tavır olarak benimsemiştir. Kur'ân'ın toplumsal hayatı düzenleyen prensiplerini ve Müslümanların geleneksel dindarlığını sürdürmesini sağlayan "sünnet kaynaklı" değerlerini, kendi sömürge anlayışlarına engel olarak gören Batı'nın, bu kuralları Müslümanların hayatından çıkartmak istemesi çok manidardır. Müslümanların sorunlarına kendi kaynaklarından çare üretmek yerine çözümü dışarıda aramak, hem Müslümanların yaşadığı krizlere çare olmayacak hem de kültür hegemonyası altındaki İslâm toplumunu ahlaki değerlerinden daha da uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramayacaktır. İslâm dini, oluşturduğu hayat düzeni ile kendine özgü bir sistem kurarak haritten olanı kendisine uydurmadıkça kabul etmeyen bir özelliğe de sahiptir.

Kaynakça

- Aydın, Mustafa. "İ'tizâl, Tarihselcilik ve İslâm". *marife*, sy 3 (k 2003): 371-77.
- Beğavî, Ebu Muhammed Muhyissünne el- Hüseyin b. Mesûd el-Ferra. *Meâlimu't-tenzil*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Şerhu muhtasaru't-Tahavî*. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dâru's-Sirâc, 2010.
- Çimen, Adem. "Ceza İnfaz Kurumlarında Sosyalleşme ve Islah İlişkisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015): 159-88.
- Fayda, Mustafa. "Ömer". *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34:51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Güler, İlhamî. *Kur'ân'ın Mahiyeti ve Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Gürsoy, Kenan. "Laiklik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27: 60. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, 2003.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, 8. Basım
- Görgün, Tahsin. *Tarihselcilik*, İstanbul: Tirekitap, 2022.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Kotan, Şevket. "İslâm Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu", *Bilimnâme: Düşünce Platformu* 6/3 (2004) 117-129.
- Kotan, Şevket. "Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları", *Dinî Hükiimlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı* (18-19 Aralık 2009), Ankara: TDV İslâm Araştırma Merkezi Yayınları, 2010, 405-456.
- Kotan, Şevket. Kur'ân ve Tarihsellik Üzerine, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2 (Güz 2006), 79-92.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Maturidî, Ebû Mansur Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, 1. Baskı.
- Öztürk, Mustafa. Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti, *İslâmî İlimler Dergisi* I/2 (2006), 59-78.
- Öğüt, Salim. "Kur'ân-ı Kerim'de Mahallî Hükümler Meselesi" Üzerine Bir Değerlendirme, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 11-38.
- Öğüt, Salim. "Kur'ân'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti" Başlıklı Yazı Üzerine, *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (Bahar 2007), 221-244.
- Paçacı, Mehmet. "Oryantalizm ve Çağdaş İslâmcı Söylem" *islamiyât* 4/4 (2001), 91-110.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, 1. Baskı.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. 30 c. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000, 1. Baskı.
- Tatar, Burhanettin. Kırpık Hafıza ve Kırılğan Bilincin Üç Öyküsü: Tarih, Tarihsellik, Tarihselcilik, *Milel ve Nihal*, 16/2 (2019), 265-278.

Yıldırım, Celal. *Ahkâmu'l-Kur'an*. İstanbul: Bahar Yayınevi, 1971.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1997.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/insanlik-tarihinin-kara-lekesi-ikinci-dunya-savasi>

https://tr.wikipedia.org/wiki/II._D%C3%BCnya_Sava%C5%9F%C4%B1 (Erişim:17 Mayıs 2022).

https://tr.wikipedia.org/wiki/Irak_Sava%C5%9F%C4%B1 (Erişim:17 Mayıs 2022).

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Laiklik> (Erişim: 30 Haziran 2022).

Editöre Mektup

Derginizin 14. cilt, 2. Sayısında Yayımlanan “*Hikâyenin İzini Sürmek: Nasreddin Hoca ve Mevlânâ’dan Hammurabi Yasalarına Metinlerarası Bir Yolculuk*” Başlıklı Makaleme Ek Bir Bilgi

Mustafa ÖZAĞAÇ*

Sayın Editör,

Makaleyi yazarken fark edemediğim fakat daha sonra gördüğüm, Mevlânâ’nın hikâyeyi kurgulayışına dair bir hususu önemine binaen ilim camiasına sunmak amacıyla bu mektubu yazıyorum.

Söz konusu makalemde, Mevlânâ’nın Mesnevî’sinin üçüncü cildinde yer alan “*Dâvud Aleyhisselam Zamanında ‘Yâ Rab, Bana Zahmetsizce Helâl Rızık İhsân Eyle’ Diye Gece Gündüz Dua Eden Şahsın Hikâyesi*”nin, Bakara sûresinde 67.-73. ayetlerde anlatılan kıssanın işârî-sûfî bir tefsiri olduğunu belirtmiştim. Ancak, Mesnevî’deki bu hikâyenin sadece Bakara sûresinde anlatılan kısma ile ilişkisinden bahsetmenin, hikâyenin Kur’an-ı Kerim ile bağını ortaya koymak açısından eksik kaldığını sonradan görebildim. Makalenin yayımlanmasından sonra farkettiğim husus şudur ki, Bakara sûresinde anlatılan “Hz. Mûsâ ve inek kesme” kıssası ile Sad sûresinin 21-26. ayetleri arasında anlatılan “Hz. Dâvud ile koyun davacıları” kıssası bu hikâyede Mevlânâ tarafından mezcedilerek tek bir anlatıya dönüştürülmüştür. Anlıyoruz ki Mevlânâ, bu hikâyesi ile Bakara sûresindeki kıssanın tefsirini yapmakla kalmamış; hikâyenin kurgusunu oluştururken Sad sûresindeki kıssayı da işin içine katarak yeni bir kurguya gitmiştir.

Makalemde, Bakara sûresindeki kısma ile Mesnevî’deki hikâyeyi mukayese etmiş, yapısal unsurları şu tablo ile göstermişim:

Mesnevî’de

Hz. Davud’un zamanı

Öldürülen zengin yahudi

Kesilen öküz

Tereddütsüz kesmeye vurgu

Hayvan kesilince katili bulma süreci başlar

Bakara Sûresi’nde

Hz. Musa’nın zamanı

Öldürülen yahudi

Kesilen inek

Kesmede tereddüte vurgu

Hayvan kesilip parçasıyla cesede vurulmalıdır

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden sonra aynı hikâyenin Sad sûresindeki kısma ile bağını göstermek üzere yeni bir tablo ihtiyacı doğmaktadır. Mes-

* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları / Türk İslam Edebiyatı, ORCID ID: 0000-0001-8249-3096, e-mail: mustafa.ozagac@istanbul.edu.tr

nevî'deki hikâye ile Sad sûresindeki kıssa arasındaki benzerlik ve farklılıkları sıraladığımız tablo şu şekildedir:

Mesnevî'de

Fakir davalı zengin davacıya mağlup olmuştur
Hz. Dâvud'un karşısına iki hasım davacı çıkar
Doğal yolla Hz. Dâvud'a ulaşırlar
Hz Dâvud'a sunulan mesele başta net görünür
Hz. Dâvud hükmüyle mazluma hakkını verir

Bakara Sûresi'nde

Fakir davalı zengin davacıya mağlup olmuştur
Hz. Dâvud'un karşısına iki hasım davacı çıkar
Suru aşarak Hz. Dâvud'a ulaşırlar
Hz. Dâvud'a sunulan mesele net ve basittir
Hz. Dâvud hükmüyle mazluma hakkını verir

Her iki tablo, Kur'ân-ı Kerîm'deki iki ayrı kıssanın Mevlânâ eliyle kurgulanarak aynı hikâyede değerlendirildiğini göstermektedir. Tefsir geleneği ve Kur'ân'a geleneksel yaklaşım üslubu dikkate alındığında, Kur'an'daki iki ayrı kıssayı birleştirip tek bir hikâyeye dönüştürmenin, örneğine kolay rastlanmayacak bir tasarruf olduğunu herhalde takdir edersiniz. Böylece, Mevlânâ'nın söz konusu hikâyesinin mahiyetini anlamaya yönelik ilave bir bilgiyi bu mektup yoluyla aktarmış oluyoruz. Makalemizde yapısalcı analiz yöntemiyle hikâyeye bakmak bize yeni bir bakış açısı sağladı ve bu sayede Mevlânâ'nın hikayesi hakkındaki kavrayışımızı -makalenin yayımlanmasından sonraki süreçte de- ileri seviyeye taşıyabiliyoruz.

Kaynakça

- Avad, Muhammed Sadık Abduh, Düsturü'l-Alakati'z-Zevciyye fi Dav'i Vasıyyeti Umame binti'l-Hâris, Daru Tayba Li'n-Neşri ve Et-Tevzi'i, Riyad Suudi Arabistan 2009, 1. Baskı
- Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, el-Bahrü'l-Muhîṭ, Thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâr'ül-Fıkr, Baskı: 1420 H.
- Ebu Safiyye, Abdülvâhab Raşîd. el-Bu'ud an'is-Siyâk ve Ehemmi, Esbabihî. 1 Cilt. Umman: Dâr Ammân, Baskı 2001.
- Ebu Safiyye, Abdülvâhab Raşîd. et-Tekâmül'üs-Siyâkî Delâletün ve Tefsîr. 1 cilt. Umman: Dâr Ammân, Baskı 2001.
- Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî. Şerḥu'l-Mufassal. 6 Cilt. Beyrut: Dâr'ül -Kütib'il-İlmiyye, 2001.
- Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. Edebü'd-dîn ve'd-Dünyâ. 1 cilt, Beyrut: Dâr'ül- Minhâc, 2013.
- el-Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm. eṭ-Ṭırâzü'l-Müteżammin li-Esrârî'l-Belâga. 3 Cilt, Beyrut: el-Mektebe el-Asriyye, 1423.
- el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, Şerefü ashâbi'l-hadîs. Thk. Muhammed Said Hattioğlu, Daru İhyai's-Sunneti-Nebeviyye, Ankara.
- el-Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. Nazm'üd-Dürer fî Tenâsüb-il-ây ves-Süver fî Tefsîr-il-Kur'ân. 2 Cilt, Kahire: Dâr'ül Kitab'il-İslâmî, Baskı: 1984.
- el-Kayrevânî, Ebü Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, el-'Umde fî meḥâsini'ş-şîr ve âdâbih. Thk. Ennebevî Abdulvahîd Şa'alan, Baskı: 2000.
- el-Meydânî, Ahmed b. İbrahim en-Nîsâbü'rî, Mecmau'l-Emsâl, (tah. Muhammed Muhyî'd-Din Abdulhamid), Dâru'l-Marife, Beyrut, Lübnan.
- Es-Sekkâkî, Ebu Yakup Yusuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali, Miiftahu'l-'Ulum, thk. Naim Zerzur, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiiyye, II. Basım, 1987.
- Eş-Şerîf el-Murtaza, Emâlî'l-Murtaza, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, I. Basım, 1954.
- Hâmidi, Abdülkerim, Davabite fi Fehmi'n-Nassi, Kitabu'l-Umme, sayı 108, 2005, 1. Baskı.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî er-Rüveyfî. Lisânü'l-'Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 3. Baskı, 1414.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak. el-Fihrişt, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997.
- İbn-i Hişâm el-Ensârî Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Basrî el, Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda, Beyrut, 1994.
- Kitab'ül-Lüğa't'il-Arabiyye, lise 1, 1 cilt. Kahire Mısır: 1990 – 2010 baskıları.
- Safvat, Ahmed Zeki, Cemheratu Hutabî'l-Arab fi Usuri'l-Arabiyyeti'z-Zahira, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan.
- Yunus, Doktor Şerif Taha, el-Hurub'u-min'el-Fehm, el-Evham'ul-leti Tuhavvilü Beynena ve Beyne'l-Kuran. 1 Cilt. Ma'hed el-İlmi ve'l-Amel baskısı.
- Yunus, Şerif Taha, el-Hurub mine'l-Fehmi, el-Evhamu'l-leti Tahulu Beynena ve Beyne Fehmi'l-Kuran, Ma'ahadu'l-İlmi ve'l-Amel.

المصادر

القرآن الكريم

- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق، الفهرست، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، ١٩٩٧.
- ابن عبد ربه أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن حبيب بن حدير بن سالم الأندلسي، العقد الفريد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، 1404 هـ.
- ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، الناشر: دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤.
- ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبدالله جمال الدين، قطر الندى وبل الصدى، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٩٩٤.
- ابن يعيش، أبو البقاء موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش بن محمد بن علي الأسدي، شرح المنفصل للزمخشري، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠١ م، ط ١.
- أبو صفية، عبد الوهاب رشيد، البعد عن السياق وأهم أسبابه، دار عمار - الأردن، ٢٠٠١.
- التكامل السياقي دلالة وتفسير؛ توضيح إجمالي لأكثر من ألف آية بمنهج، دار عمان - الأردن، ٢٠٠١.
- الألوسي، محمود شكري البغدادي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، المطبعة الرحمانية، مصر، ١٣٤٢ هـ، ط ٢.
- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر، بيروت، ط ١٤٢٠.
- بدر، عبدالباسط، مذاهب الأدب الغربي «رؤية إسلامية»، منشورات لجنة مكتبة البيت، شركة الشعاع للنشر، الصفاة الكويت، ١٩٨٥.
- البقاعي، أبو الحسن برهان الدين إبراهيم بن عمر، تفسير نظم الدرر في تناسب الآيات والسور في تفسير القرآن، الناشر، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٩٨٤.
- حامدي، عبدالكريم، ضوابط في فهم النص، كتاب الأمة، العدد ١٠٨، ٢٠٠٥، ط ١.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، شرف أصحاب الحديث، المحقق: د. محمد سعيد خطي اوغلي، (الناشر: دار إحياء السنة النبوية - أنقرة).
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧، ط ٢.
- الشريف، المرتضى، أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، ١٩٥٤، ط ١.
- صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، الناشر: المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.
- العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة ١، ١٤٢٣.
- عوض، محمد صادق عبده، دستور العلاقة الزوجية في ضوء وصية أمامة بنت الحارث، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية ٢٠٠٩ هـ، ط ١.
- القيرواني، ابن رشيقي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق النبي عبدالواحد شعلان، ٢٠٠٠.
- كتاب اللغة العربية للصف الأول الثانوي العام، القاهرة، مصر، طبعات من سنة 1990-2010م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن الحبيب البصري، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٩٥٥ ط ٣.
- الميداني، أبو الفضل، أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، مجمع الأمثال، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: دار المعرفة - بيروت، لبنان.
- يونس، شريف طه، الهروب من الفهم، الأوهام التي تحول بيننا وبين فهم القرآن، إصدار معهد العلم والعمل، دون تاريخ.

ومما يحسن ذكره هنا أن اعتبار الرواية (يَكُنُّ) بالياء دون التاء أقوى في الدلالة من (تكن) بالتاء، وذلك أن الياء رمز التكدير، وهو أقوى من التأنيث دلالة، ومن ذلك ما يلي:

- كما في قراءة (وَمَنْ يَقْتُتْ مِنْكُنْ) [الأحزاب: ٣١].

- وفي: (وَمَنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِي فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ إِنَّ يَشَأُ يُسْكِنُ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ) [الشورى: ٣٣].

- وفي: (وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ) [الأنبياء: ٧٩].

وبناء على هذا فإن رواية (خصالا ... يَكُنُّ لك ذخرا) صحيحة متنا وسندا.

ومع أنه في مثل هذه الاختلافات يجب الجمع بين الروايات وتحقيق النظر في صحتها ودراسة أسباب اختلافها، لكن من واجب المحقق القدرة على الترجيح الدلالي في المعاني قبل ترجيح الروايات وسندها، ولا غرابة في التعبير (يَكُنُّ) في أن يكون مرجع الضمير جمع تكسير لغير العاقل (خصالا)؛ فهذا نسق تعبيرى مألوف في سنن العربية كما سبق أن أشرت ببعض الأمثلة القرآنية، والاشتباه في النص إنما مرده إلى أن كتاب الوزارة كتب (يكن) دون أن يضبط النون فاشتبه فيها شبهات: هل هي نون واحدة أو أكثر، وإن كانت اثنتين فأى النونات: نون الفعل، أو نون النسوة، أو نون التوكيد الخفيفة، أو أن النونين هما نون التوكيد الثقيلة، فقد نحا كتاب الوزارة منحى جرى فيه أتباعه، وهذا مسلك غير علمي يجب الانتصاف منه، لأنه مظهر من مظاهر الضعف وإهانة الفكر، واغتيال العقول.

خاتمة البحث

يجب أن يتأكد المتلقي من أهمية ظاهرة علمية صحيحة يمكن تسميتها باسم (نقد النقد)؛ لأنها تقي المتلقي وتحصنه من سوء التبعية، وتصونه من أن يقع فريسة التضليل الرسمي المستبد الذي غدا تولى سعى في الأرض ليفسد العقل والنقل، وإن الله بالمرصاد لهؤلاء الطواغيت الذين يجب مجاهدتهم بحراسة المعاني الحققة وتنزيهها من عبثهم.

وإن الباحث ليستطيع أن يقرر أن ظاهرة (نقد النقد) فريضة محكمة، تحرسها (الحضارة الإسلامية) التي تبغي حرية العقل، لأن حريته سثمر الخير في شتى شؤون الحياة، وتستلح العبد في دينه ودنياه وآخرته، ولعل من الإشارات الهادية على صحة هذه الفرضية قوله -تعالى-: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ) [النحل:]، وهو فيما أمر وفيما نهى عما يحافظ على المعنى الحق، وإبعاده عن فواحش المعاني النكرة التي لا يهدي إليها دليل، ولا يسلك مسلكها إلا ذليل النفس الخسيس! والله أسأل أن يهدينا سواء السبيل. والحمد لله رب العالمين.

لا يكون إلا بعمل ما فرض الله عليهم بين أهمية الصدقة فكرر ذكرها مرتين: «خذ من أموالهم صدقة» ثم قال: «بها»، ومن هنا فإن أسلوب الطلب هنا (خذ) فاعله رسول الله بعد أن رضوا هم وجاؤوا لينفقوا، وإن جواب الطلب هنا متعلق بهذا الفاعل أيضا وهو رسول الله فبشر الله بيقين الطهارة والزكاة إن هو أخذ، ولهذا كان الرفع أنسب من الجزم في هذا السياق.

أما في سياق توكيد الجواب في اجتماع أسلوب الشرط والقسم، فنجد في سياقات قرآنية ورود النون ثقيلة أو خفيفة، وجوبا أو جوازا في نحو:

- (لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ) [إبراهيم: ٧].

- (لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنُصَدِّقُنَّ) [التوبة: ٧٥].

- (لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرُهُ لَيُصْجَنَنَّ) [يوسف: ٣٢].

- (لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعْنَنَّ) [العلق: ١٥].

وخلاصة الأمر أن قول الأم أسلوب طلب، الطلب (احفظي)، والجواب يرجع إلى (خصالا) ثم عاد النفع إلى الفاعل بتعدية النفع بحرف الجر في (لك)، والفعل (يكنّ) فيه نونان: الأولى نون الفعل ولامه، والأخرى نون النسوة، ولا مسوغ لمجيء نون التوكيد لا الثقيلة ولا الخفيفة، ومع أنني رأيت روايات لهذا النص تؤيد مذهبي كما في:

- مجمع الأمثال.¹³

- والعقد الفريد.¹⁴

- وبلوغ الأرب.¹⁵

- وجمهرة خطب العرب.¹⁶

بأن الضمير في (يكنّ) يعود على الخصال لا على الزوج كأن تذكر رواية (تكن) بالتاء وإن كانت صحة هذه الرواية تفرض جانبا من النزاع إلا أنني آثرت دراسة الموازنة الدلالية بالمعنى لا بالمبنى الذي تشهد له عدة أسانيد صحيحة.

13 أبو الفضل، أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (المتوفى: 518هـ)، مجمع الأمثال، (المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: دار المعرفة - بيروت، لبنان)، 262/2.

14 أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، (الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، 1404 هـ)، ٨٣/٦.

15 محمود شكري الالوسي البغدادي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، (المطبعة الرحمانية، مصر، ١٣٤٢ هـ، ط ٢)، ١٩/٢.

16 أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، (الناشر: المكتبة العلمية بيروت، لبنان)، 297-296/1.

- (تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ) [هود: ٣].
- (أدعوني أستجب لكم) [مؤمنون: ٦٠].
- (اتَّبِعُونِي أَهْدِكُمْ) [غافر: ٣٨].
- (أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا) [فاطر: ٣٧].
- (أَذَّنْ فِي النَّاسِ يَا تَوْكُ... وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ) [الحج: ٢٧].
- (أَذْكُرُونِي أَذْكَرْكُمْ) [البقرة: ١٥٢].
- (اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ... يُرْسِلِ السَّمَاءَ) [نوح: ١٠].

فهي في كل سياق يقتضي توكيد جواب الطلب، لكن لم يؤكد بنون توكيد، اكتفاء بدلالة توكيد ذاتية في أسلوب الطلب، هي الجزم، وقد يعوزنا البحث إلى عقد موازنة بين دلالاتي التوكيد بهذين النوعين، بما ليس مقامه هنا!

وهذه الموضوع يختلف عن سياق قوله تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا) [التوبة: ١٠٣]، ففعل الجواب الطلب مرفوع لا مجزوم؛ ويرجع سبب الرفع إلى أن المقام يقتضي أن يبرز للمخاطبين أهمية ومكانة رسول الله التي يتوقف عليه أن يقبل الله هذه الصدقة، فلم يرد الله أن يخزل رسوله، ولم يرد أن يجعل هم الدين أن يتصدق الذين تخلفوا، إنما أن يأخذ الصدقة منهم رسوله، ومن ثم كانت عبادة الله مع رسوله قتالا أو صلاة، أو إنفاقا، أو صياما، أو حجا...، عبادة لها قدرها عند الله، (لكن الرسول والذين آمنوا معه وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم وأولئك لهم الخيرات) [التوبة: ٨٨]، ولكي يبرز الله لهم أن أحذه الصدقة منهم لا يبقى معه أدنى شك في حدوث الجواب، كان الرفع لا الجزم هو الأنسب لأن الرفع دليل اليقين والثقة وعدم الشك في حدوث الجواب، لأن الذي يعد بهذا هو الله رب العالمين، ومن أصدق من الله قیلا؟

أما الجزم فإنه أقل في درجة اليقين لشدة توقفه على حدوث الطلب والتركيز فيه إنما ينصب أكثر على حدوث الطلب لا الجواب، فالمقام يتحدث عن قوم تخلفوا عن الإنفاق في سبيل الله بغير عذر، وقد أثر فيهم أن لا يتقبل منهم الله: (قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ إِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ) [التوبة: ٥٣]، وأن لا يأخذ منهم الرسول وهم في أشد الحاجة لما يطمئن قلوبهم، وقد توقف كل هذا على رضا الله ورضاء رسوله فجعل لرسوله مكانة عالية وبين الله لهم أنه لا يرضى عنهم إن لم يرض رسوله عنهم فقال لما تابوا وحسنت توبتهم وعلم الله منهم صدقها، وقد عانوا المشقة النفسية من الضيق: (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها) [التوبة: ١٠٣]، أي تطهرهم أنت وتزكّيهم أنت، ويؤيد هذا بقية السياق: (وصلّ عليهم إن صلّاتك سكنّ لهم) [التوبة: ١٠٣]، فإن هذه السكينة توقفت على أن يطهرهم رسول الله، ويزكّيهم رسول الله ويصلي عليهم رسول الله، ولكي يبين أن رضا رسوله

في هذا النمط التعبيري، في تفسيره (الجبال...يسبحن)، بقوله: «ولما كان وجود التسييح من الجبال شيئاً فشيئاً أعجب لأنها جماد، عبر بالفعل المضارع، فقال مصوراً لتلك الحال معبراً بضمير الإناث إشارة إلى أنها بعد ما لها من الصلابة صارت في غاية اللين والرخاوة، يسبح كل جبل منها بصوت غير مشبه بصوت الآخر، لأن ذلك أقرب إلى التمييز والعلم بتسييح كل على انفراده: (يسبحن) ولم يقل: (مسبحة)، أو (تسبح) لثلا يظن أن تسييحها بصوت واحد ليشكل الأمر في بعضها».¹¹

ثم إن المقام ربّما يستدعي التوكيد فيُظن أن النون الثانية في (يكن) نون التوكيد الخفيفة، على اعتبار أن نون الفعل الأصلية لا مسوغ لحذفها كما في: (لم يك)؛ فلا سبيل لحذفه إذن، ومن ثم فإن النون الأولى هي لام الفعل لا مفر.

وتبقى النون الأخرى إما أن تكون نون النسوة، أو نون التوكيد الخفيفة، وسواء كانت للنسوة أو للتوكيد أدغمت في الأولى.

والمقام يستدعي أن يكون في هذا الفعل نونان، وعندني أن النونين هما نون أصلية، ونون النسوة، وتستبعد نون التوكيد الثقيلة والخفيفة، وذلك لأن أسلوب الطلب بصرامته وتعلق الجواب بالفعل يكفي لضمان الحدوث واطمئنان المخاطب، وهذا يغني عن الحاجة إلى التوكيد بنون مثل التعبير القرآني: (رَبَّنَا أَخْرْنَا لِأَجْلِ قَرِيبٍ نَجِيبٍ دَعْوَتِكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ) [إبراهيم: ٤٤]، فهذا السياق كلام للظالمين في الموقف العصيب يعدّون ربهم بما لا يملكون، ويقدمون له ما يمكن أن يصدقهم به في دعواهم: «أخرنا...نجب... ونتبع»، بهذا الأسلوب الطلبي الذي يغني عن التوكيد بالنون في جواب الطلب. ولما كان فعل المستقبل دالا على الشك في حدوثه لبقاء مادة الغيب فيه؛ احتاج إلى أن يزال الشك في وقوعه فهل يجوز أن يؤكد بنون التوكيد مع كونه في أسلوب الطلب؟ أي هل يجتمع عليه نوعان من التوكيد الذي يزيل الشك، وإن كان يجوز فلماذا لم يستعمله الظالمون في السياق السابق، وهم في أشد ما يحرصون على توكيد وعدهم؟

ومع أن هذا السؤال يقتضي استقصاء لنوني التوكيد في نصوص العربية المعتمدة، والمقام لا يتسع لهذا الاستقصاء - أكتفي هنا بإشارة مختصرة، وهي أن نوني التوكيد إنما تردان في الفعل المستقبلي في سياق الشرط والقسم؛ فتوكيد هذا الفعل بالنون له ضوابط أسلوبية نبه عليها النحاة ونصوا على حالات توكيد الفعل بالنون سواء كان الفعل أمراً أو مضارعاً أي مستقبلاً¹²، ومن هنا كانت العبارة «احفظي...يكنن»، من نمط العبارات القرآنية:

11 برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (الناشر: المكتبة العنصرية، بيروت، ١٤٢٣، ط ١)، ٣٥١/١٦.

12 ينظر، أبو محمد عبدالله جمال الدين بن هشام الأنصاري، قطر الندى وبل الصدى، (المكتبة العنصرية، صيدا، بيروت، ١٩٩٤)، ص: ٤١.

الأول الذي يقوم به أحد من الناس مهما كانت مكانته، مما يحدث انفصاما بين النص وتفسيره، وبين المنطوق والمفهوم، بما يدعو إلى أهمية التفريق بين مراد النص، وبين قدرات البشر في فهمه، وشتان بينهما؛ لذا أدعو إلى نقد جهود البشر واجتهاد المجتهدين، وتحقيق العلاقة بين مدلول النص وبين مفهوم النقاد، ولا معصوم إلا من شهد الله بعصمته، حتى أن فقهاء النصوص الشرعية قد برءوا ممن يتبع فقههم بغير نظر وتحقيق، فصرحوا بضرورة الفصل بين النص الشرعي⁹، والفقهاء البشري، فقالوا: لا تأخذوا عنا قبل أن تنظروا في أدلتنا.

وإن مضمون نقد النقد، وإعادة النظر في اجتهاد الفقهاء لهو باب عظيم النفع، وهو العلم بعينه الذي لا يقعد عن الوصول للحقيقة، ولا يكتفي بأقوال الناس حتى إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «يحول هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين».¹⁰

نعم إنها حراسة الحق، والتحرر من التقليد، والتجرد من إتباع الباطل الذي يجريه الشيطان على لسان أحد من الناس بشهوة أو بشبهة، وحتى لا يغتر أحد بأحد (ولا يغرنكم بالله الغرور) [فاطر: 5]. إن نقد النقد باب العلم، وهو من أشد دواعي التأليف والبحث والدرس إنه علم الدراية بعد الرواية، ولا يفلح فيه إلا أولو الألباب، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

ومن عوامل الاشتباه أيضا أن الفعل (يكن) أصله (يكون)، وعند جزمه بعامل الطلب صار (يَكُونُ)، ثم بسبب النقاء الساكنين (يَكُونُ)، ثم لما كان المقام منصبا على الخصال العشر وأرادت الأم أن تجعل في الفعل دليلا على فاعله جاءت بضمير فاعل هو نون النسوة باعتبار أن الخصال العشر تعامل معاملة جموع التكسير:

- (الأصنام) في (رَبِّ إِنْهَنِّ أَضَلَّلْنَ) [إبراهيم: 36].
- (وآيات) في: (مَنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ) [آل عمران: 7].
- (والوالدات) في: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ) [البقرة: 233].
- (والجبال) في: (إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ) [ص: 18].

بحيث لا يستهجن أحد أن يكون مرجع الضمير الخصال معبرا عنها بالياء في صدر الفعل بدلا من تاء التأنيث. وهذا الإمام برهان الدين البقاعي (ت 1480م) يؤسس لدلالة استعمال الياء دون التاء

9 عبدالكريم حامدي، ضوابط في فهم النص، (كتاب الأمة، العدد 108، 2005، ط1)، ص 118، 123.
10 أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، تحقيق، المحقق: د. محمد سعيد خطي اوغلي، (الناشر: دار إحياء السنة النبوية - أنقرة، ص: 11).

أبقاه، وهو مثل بذلك»⁸.

ومن هنا فإن الأم قد جعلت للزوج صورة مثلى، واهتمت بحقه عليها، وراعت مقام النصح ومقتضياته، فركزت على الخصال العشر، ومن ثم فإن هذه الخصال هي محور الحديث، وهي أصل الاهتمام، وأساس العناية، وصلب القضية؛ لأنها سبب نجاح ابتها. فبدأت بإجمال الحديث عنها، ورغبت ابتها فيها؛ بتيسيرها حيث نكرتها، وذكرت اسم عدد يشير إلى القلة، وذكرت لها جواب الطلب (يَكُنْ)، وأكدت لها وقوعه المعلق بطلبه (فاحفظي.... يَكُنْ)، وقدمت «لك» تخصيصاً لها، واستعملت مادة (ذخر)، بما يفيد بقاء النفع ودوام الأجر واستمرارية الثواب الذي لا ينفد، وعظمت هذا الذخر بتنكيره، بما يفيد الاستغناء به عما عداه، فلا تحتاج غير هذه الخصال الموصلة له. فالمقام لها لا له، فهي الأصل، ولولا أنها تتحدث عن حقوقه لنفعها هي لما ذكرته، ومن ثم ينصب عليها الحديث، وتؤثرها بالعناية.

وإذن فهذا الاشتباه في عود الضمير إنما سببه ضعف الحاسة البيانية لدى الكتاب المدرسي وجنوده، تعاقب عليه الوزارة.

ولو قصدته الأم لقات: فاحفظيه يَكُنْ لك ذخرا، وعند ذلك لا يكون ثمة نزاع ولا اشتباه، اتفاقاً للضمير في (قرين لم تألفيه)، لكن لا يرقى إلا أن يكون عُمدة المقام، ثم إن الخصال إنما هي معمول الفعل، وهي أشد ارتباطاً به من الزوج، وهذا الارتباط الوثيق للخصال مع الفعل هو هو في وثاقته وقوته بجواب الطلب (يكن)، ولولا قرب العهد بضمير الزوج السابق لما حدث اشتباه، لكن العربية في قوتها تختص بدواعي الاشتباه في الأسلوب بما يعدّ امتحاناً في إدراك الروابط والعلاقات بين السوابق والواحق، بما ينفع العقل في ميدان التنافس الدلالي، وقد اكتسبت العربية هذه الخصيصة من دينها العظيم الذي اتخذ منهج المحكم والمتشابه في كل شيء، فصارت سمة لا تنفك عن المتكلم به، وألزمه بهذا المستوى من الاختصار الدقيق، بحيث لو أن المتكلم راح يفكك ويفصل العلاقات المضمرة، وصرح بالتعبير الأصلي المبتدئ لقال «فاحفظي له خصالاً عشراً يَكُنْ الخصال لك ذخراً» أو «تَكُنْ» أو أنه حذف ذكر الزوج (له) وقال: «فاحفظي خصالاً عشراً يَكُنْ»، أو قال: «احفظي... لك ذخراً عنده» أو نحو ذلك، لو نحا إلى نحو من هذه الأنحاء التعبيرية لكان ذلك عيباً في العربية التي قامت على التيسير والاختصار وإن كلف التداخل والتنازع على الروابط والعلاقات مؤونة إعمال العقل؛ اعتماداً حسن الظن في قدرته على إدراك المعنى.

وإن بيان وجه الحق في مرجع الضمير لهو عمل من أشد ما تحتاج إليه العربية في نصوصها، لأنه عمل حراسي، يقوم بنقد النقد، وإن من مصاب العربية أنها تتعرض لمعضلة خطيرة بالاكْتفاء بالنقد

8 أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الرويفعي ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، (الناشر: دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤، ٣٠٢/٤).

خِصَالاً عَشْرًا، يَكُنْ لَكَ دُخْرًا) فرأى أن الضمير في (يَكُنْ) للمفرد المذكر راجع إلى (قرين لم تألفيه) أي الزوج كما صرح سابقاً.

ومنذ أن كتب هذا الرأي ولم يزل الصمت القاتل حياله قد سلم له تسليماً، وما استطاع أحد أن يعيد فيه النظر، وعندما نرى قادة المسيرة التعليمية يصدون عن إعادة النظر فيه صدوداً فلا ينقضي العجب خاصة إذ حاولوا إيذاء من يدعو سرا أو جهراً إلى أن يعاد فيه النظر، ولو في أضييق الحدود، في فصل دراسي واحد لا يتعدى الخمسين طالباً، ويتهمون الداعي بالسحر والجنون والخطأ والإرهاب والخطر على عقول الطلاب، حتى استصدروا قراراً أعانهم عليه بعض المحققين الجهلة بالمديرية، والموجهين الحمقى، والمعلمين البلهاء، والطلاب الأغبياء، وأولياء أمور منهن معلمات لغة عربية تواطأن مع السفهاء ظلماً، وعلمن بناتهن الكذب الصراح والنفاق البواح، ووكيل وزارة لا يقرأ ما يوقع عليه؛ وكادوا يكونون عليه لبدأ، باستبعاده عن التدريس وهو حاصل على دكتوراه في تخصصه، وجعلوه أحاديث استهزاء بما يدعو إليه من توعية فكرية راشدة.⁷

ولإنصاف الحق، يجب أن نعيد النظر في كتاب الوزارة بشأن هذه القضية وهو حق لنا؛ مهما تقادم به العمر. إن الكتاب قال رأيه في (يَكُنْ لَكَ دُخْرًا) أي أن الزوج ذخر، وهذا في نظري خطأ يدل على ضعف الحاسة الناقذة في إدراك المعنى الذي تقصده الأم، وهو تفسير غريب في سنن العربية؛ ويذهب بالدارسين مذهباً سطحياً ظاهرياً، يفقد الوصية غرضها. ومع أنني كنت رقيقاً في الدعوة إلى إعادة النظر بأن وجهت سؤالاً لطيفاً يراعي عقول الطلاب بهدوء وتدرج فقلت: «علام يعود الضمير في قولها: يَكُنْ لَكَ دُخْرًا»، لفتنا لنظرهم إلى احتمال رأي جديد عليهم، ولم أتركهم حتى يسرته وشرحته وفصلته واستفادوا منه، وبينت الموقف العلمي إن أتى سؤال فيه، وكثيراً منهم أعجب به ومدحه ووافقني عليه.

وعند تحليل المقام نجد أن الأم تدعو ابنتها للخير، وترشدها إلى ما يجعلها خير زوجة، وتحصنها من أن تقع في خطأ يجعل لزوجها عليها سلطاناً مبيناً، وتنبهها لواجباتها نحوه، وتنص على أنها حقوق يجب حفظها له دون غيره، وتخط لها معالم هادية وتزودها بخير زاد لسفر طويل لا ينقطع إلا بموتها، على مدار الحياة الزوجية، وتبين الحقوق بأنها خصال باقية أشبه بالديمومة في العبادة، هذه الخصال لا يضيع منها شيء.

وبهذا قد صورت الخصال بالذخر، الذي هو الشيء العظيم الذي يبقى معنا لا ينضب، وزادا لا ينفد، ومن ثم فهو روح الحياة الزوجية وسعادتها. ففي لسان العرب: «وزخر لنفسه حديثاً حسناً:

7 لقد حدث هذا وأكثر في مدرسة (د. لطفي الأسطى الثانوية بنات) بمدينة إيتاي البارود بمحافظة البحيرة بمصر سنة 2010م.

وحتى لا يستهين أحد بخطورة الأمر - يجب وصفها وبيان أنها إساءة كبيرة مقصودة، ومتعمدة، ومترصدة، تقصد تضليله في فهم كل حق في كل نص وصولاً إلى نصوص الحق في لسانه العربي المبين. فصارت المدارس مصانع التضليل العقلي، ومجاهل الحقيقة.

وفي نظري أن الإصلاح ممكن إن سعى له المسؤولون، لأن هذا منكر وجب تغييره باليد واللسان والقلب. وإنما يبدأ الإصلاح من أي مكان لكن يجب أن يمر بالطالب ليتمكن من فرصة تعليمية تترك لعقله مساحة تحترم رأيه وبصيرته؛ ليمضغ ما يعرض عليه، ويذوقه، ويستسيغ طيبه، ويستقيء خبيثه، وبعد ذلك يدرك من رائحة الخبيث ألا يدخله إلى فمه؛ بل يعرض عنه، وهذا هو المقصد الأسمى من التعليم: تكوين إنسان قادر على الفهم والإدراك والتمييز.

ولست بصدد الحديث عن مكونات الذين يقومون على تنشئة الطلاب دينياً وعلمياً وثقافياً واجتماعياً، المهم أننا في شيء تعم به البلوى، وستكثر فيه، إذا وعى الناس، الشكوى.

والقضية التي اخترتها وفقة في نص أدبي مقرر على طلاب الصف الأول الثانوي العام عنوانه: (وصية أم لابنتها؛ لأمامة بنت الحارث)⁵. ولكي ندرك المقام ومقتضياته - نستحضر منه ما يلي - محافظاً على شكل النص، دونما أي تدخل مني:

« أي بئته: إن الوصية لو تركت لفضل أدب تركت لذلك منك، ولكنها تذكرة للعافل ومعوثة للعاقل، ولو أن امرأة استغنت عن الزوج لغنى أبوئها، وشدة حاجتهما إليها - كنت أغنى الناس عنه، ولكن النساء للرجال خلقن، ولهن خلق الرجال. أي بئته، إنك فارقت الجوّ الذي منه خرّجت، وخلفت العُش الذي فيه درّجت، إلى وكّر لم تعرفيه، وقرين لم تألفيه، فاحفظي له خصالاً عشراً، يَكُنْ لك دُخْرًا»⁶.

ثم أذكر موضع القضية في قوله (يَكُنْ لك دُخْرًا)، قال كتاب الوزارة: «وفي (يَكُنْ لك دُخْرًا) تشبيه للزوج بالمال المدخر ينفع صاحبه». فهو يعد هذا التشبه صورة بلاغية، ثم يأتي في مناقشة الدرس السؤال 2/ج: «استخرج من العبارة صورة بلاغية وبين أثرها في المعنى». يريد من الطالب أن يقرر رأي الكتاب.

وفي نظري أن منشأ هذا الرأي يتلخص في أن الناقد المؤلف قد تعامل مع النص المكتوب له في كتاب الوزارة، وهناك ملاحظات في نقل النص وهي قضية منهجية أخرى ضمن إساءات الوزارة في الاستهانة والاستهزاء باللغة العربية في تعليمها - فقد تسلم الناقد النص مكتوباً «فاحفظي له

5 ينظر، محمد صادق عبده عوض، دستور العلاقة الزوجية في ضوء وصية أمامة بنت الحارث، (دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية ٢٠٠٩ هـ، ط١)، ص ١٢ وبعد.

6 أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، (الناشر: المكتبة العلمية بيروت - لبنان)، ١٤٥/١؛ كتاب اللغة العربية للصف الأول الثانوي العام بمصر: ١٠٤.

2. القسم التطبيقي من البحث:

قضية البحث: من صور الضعف العقلي لإدراك المعنى في تدريس النص الأدبي⁴.

لقد اختار الباحث هذه الصورة وتعامل معها من واقع الميدان التعليمي للمرحلة الثانوية العامة، التي تسبق المرحلة الجامعية في السلم التعليمي في العالم كله، وليس معنى هذا خلو التعليم الجامعي وما بعده من ذلك التضليل العقلي، ولولا ضيق المقام لاستعرض الباحث كثيرا مما وقع فيه شراح النصوص الأدبية ومفسروها، شعرا ونثرا، بل إن من مفسري القرآن من وقع في نحو هذا بالخطأ في الاجتهاد!

إن من وجوه فساد التعليم في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، الحادي والعشرين حسب التقويم الميلادي، الضعف العقلي في إدراك المعنى من النص الأدبي، ولقد كان هذا من أشد ما حرصت عليه مؤسسات التعليم في عقول النشء، ترسيخا للتقليد وضعف البصر وقصور النظر.

هذا الفساد بقيت آثاره السيئة والمخيفة التي أصابت الإنسان في أعز ما يملك، في مقتل العقل، وجردته من قواه الإدراكية وجعلت في قلبه أكنة أن يفقه المعنى وفي أذنيه وقرا - من أجل ذلك ونحوه جاهدت نفسي لأن أكتب في ذلك مع زحام الشواغل والاهتمامات العلمية الكبرى. وهذه القضية إنما هي من خلال التجربة في حقل التعليم سنين عددا.

وتبدأ المأساة على أيدي نقاد النص الأدبي الذين تعتمد عليهم وزارة التربية والتعليم خاصة إذا كانوا أساتذة جامعيين حيث يغتر باجتهدهم من دونهم في حقل الوزارة من مستشارين وموجهين ومعلمين ومدرسين، ومن ثم الطلاب؛ حيث يتناقلون ويتوارثون وجهة النظر التي يراها الأستاذ الناقد، ولا يريد أن يرى غيرها، وتكبر القضية عندما لا يدري أن رأيه قد لا يكون الرأي المعبر؛ ويتشرب رأيه، ويشيع ويجري في هذه الجموع جريان النهر الذي لا يوقفه شيء، ويعظم المصائب عندما يبقى هذا الرأي على مرّ أجيال متعاقبة وأحقاب متتابعة منذ تأليف الكتاب أول مرة، ولم يكن لهذا التعليم المسيس أن يراجع نفسه لأنه لا يرى إلا الكبير وبطر الحق وغمط الناس؛ وهو في الحقيقة ليس من أهل العلم، إنما تفرض عليه السياسة أن يقحم نفسه فيه، قال تعالى: «وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا» الأعراف: ١٤٦. ويكتسب هذا الرأي قداسة ووجاهة تجعل الأتباع لا يفكرون إلا في صحته وسلامته، ولا يسمح لأحد أن يشير إليه بشيء من الشك في هذه المكانة التي تعيش بين سلطنة سياسية مهيمنة مرعبة مرهبة، وبين كسل وخمود وهمل وجمود في رحاب التعليم الممتدة.

4 لقد كان الغرض من اختيار معالجة هذه التجربة توخ الحذر من عواقب الفساد التعليمي الذي لا يحرر العقل، بل ينقله بأثقال التبعية والإمعية وانطفاء جذوة العقل ومنابع الفطنة، وهذا شر مستطير يفقد المرء إنسانيته، ويقيد العقل بقيود العمى والعمه؛ ولا يمكن لعاقل أن يسكت عليه دون أن يعمل على تغييره لأنه منكر فاحش.

امرئ القيس، وغزليات عمر بن أبي ربيعة، وأبي نواس صاحب الخمریات... لم يكن سبب ذلك إلا تقدير جودة البيان، وروعة جانبي البلاغة، ومثالية الأدب الإنساني لا من حيث شرافة معانيه، ولا حسن أخلاقه، إنما بحسن تأتية إلى منابع تفتيح الأفكار، وقوة الفصاحة، وتجنب عيوبها.¹

إن مشكلة البحث تتلخص في محاولة معالجة انحراف المعنى بسبب ضعف المتلقي، وعموم البلوى بين قطاعات النشء، وتحديد الذين تسببوا في ذلك، وتحليل وتعليل الظاهرة، وفرض الحل العلمي وبيان إجراءاته الواقعية، والتركيـز على الدعوة إلى التحرر من جمود المتلقي، والتغلب على موانع الفهم الصحيح فيما يخص المتلقي.

وتمضي خطته في الوقوف على نص أدبي عريق، ثم بيان صورة المتلقي، وتجليه أنه اتجاه عام، ثم إثبات خطأ هذا المتلقي وتكرره عبر سنين متتابة لأجيال في سن مفترض أنها في ريعان القوة العقلية التي تتدرب على تربية الوعي في حسن الفهم دون تضليل.

1. القسم النظري من البحث:

وقد رأى الباحث أن يقف عند ظاهرة مخالفة المعنى الذي يريده الأديب من خلال نص أدبي واحد -حسبما يناسب خطة هذا البحث- والباحث ينقل عن بعض الأئمة تنظيراً علمياً للأسباب التي تعيق بيان المعنى الحق -عامة- وخاصة ما يكون المتلقي سببه -بصورة خاصة-².

فلقد قال الإمام الماردي: «وإن لم يفهم معاني ما سمع كشف عن السبب المانع منها ليعلم العلة في تعذر فهمها فإنه بمعرفة أسباب الأشياء وعللها يصل إلى تلافي ما شذ، وصلاح ما فسد. وليس يخلو السبب المانع من ذلك من ثلاثة أقسام:

- إما أن يكون لعلّة في الكلام المترجم عنها.
- وإما أن يكون لعلّة في المعنى المستودع فيها.
- وإما أن يكون لعلّة في السامع المستخرج.....»³.

تختص قضية البحث بالقسم الثالث: وهو أن يكون السبب المانع لعلّة في المُستَمِعِ، من الضرب الذي قال فيه الماوردي: «ما كان مانعاً من تصوّر المعنى». وسيظهر بيان ذلك عند استعراض القضية في الجانب التطبيقي.

1 عبدالباسط بدر، مذاهب الأدب الغربي «رؤية إسلامية» (منشورات لجنة مكتبة البيت، شركة الشعاع للنشر، الصفاة الكويت، 1985) ص: 11 وما بعد.

2 لقد أكثر الباحث من النقل لما رأته من عموم الفائدة، وأن هذه النقل تعد أصلاً في تربية ملكة النقد الأدبي.

3 أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، (مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 1955 ط 3)، ص: 64.

المقدمة

النص الأدبي عمل فني لغوي يبغى التأثير في محيطه بنقل تجربة أدبية تؤدب الناس بأدب ينشد الكمال الإنساني الرشيد، بأن يعالج منازع النفس فيطم هواها، ويكبح جماحها، ويفتح بين يديها معالم الهدى، وسوامق الحق، وينفض عنها خمول الفكر، ويصرف عنها العزائم الخامدة، والهمم الراكدة، ويشير لها بأفاق الأمل، ويصرف عنها اليأس الكابي، ويأخذها إلى أنحاء السعادة، وأجواء المتعة، ويملاً خراب الوجدان، وينقيها من دنس الشهوات، ومعاطن الشبهات، ومطاعن الشك، وينقلها حيث منافذ جمال الصبر، وحب الخير، واحتساب الأجر الآجل، وانفتاحها على عالم الغيب، والسعي للحياة الأبدية المثلى، وتهوين شأن الدنيا، والتبصر بعواقب الفتن، والتحصن الواقعي، والتحرز المنجي من سوء المآل...، فما يبغى النص الأدبي إلا نجاة النفس من شرها وفجورها، والفوز بسعادة الدنيا والآخرة. ولا اعتبار لأئمة الضلال والزيغ والكفر والفسوق والعصيان الذين ييغون فساد النفس وخسران الدنيا والآخرة بمتاع حرام سريع الزوال، ومن ثم كان الصراع التقليدي بين مذهبي الأدب: مذهب يدعو إلى الجنة، والآخر يدعو إلى النار، مذهب يؤدب النفس على الفضيلة، ومكارم الأخلاق، والآخر يهيج شهواته، ويزكي نزواته، ويفتح له مكامن الإغراء بلا حدود ولا قيود!

وهذان المذهبان يشتركان في مراعاة قواعد البيان، ومراعاة أصول القول بأن يكون لكل مقام مقاله، وأن يمر بناء العمل الأدبي بأمور مشتركة في المذهبيين، من حيث: صدق العاطفة، وحسن بناء الكلام باختيار الكلمة، وصياغتها، ونسقها البياني، وروعة المجاز، وبراعة التصوير، كل ذلك بدقة، حتى يكون المبنى مرآة المعنى، فيكون أدبا قادرا على صناعة الإقناع العقلي، وإمتاع الوجدان النفسي؛ فهذا هو القاسم المشترك بين مذهبي الأدب العربي عامة.

ولا يجوز -بحال- أن يتهاون أحد المذهبيين في مراعاة أسس البيان، وسنن العربية في طاقاتها التعبيرية، وإلا لما عد أدبا، لأن الأدب إنما هو أدب حسن القول ببلاغة المعنى وفصاحة المبنى، فقد يختار قوم كرام أحد المذهبيين، وهو ما يمكن الاصطلاح عليه بأنه (الأدب الإسلامي) الذي يراعي شرافة المعنى الإنساني والإسلامي، وبلاغة مبنى البيان، في حين أن قوما آخرين يتخذون ما يمكن تسميته (الأدب الجاهلي)، وهو أدب لا يتقيد بأنه في زمن مضى، إنما جاهليته أساسها قوة بيان المعاني الخسيسة، والأفكار السفهية، وسفسافية النظرة، وحقارة الهدف، ودناءة الطمع، وجنونية العقل، وهذا النوع قد يلتجأ إليه بضمانة سمو النفس التي تعرض عن اللغو واللهو وعلوها على أسافل المعاني، ومن ثم فلم يكن دافع الحضارة الإسلامية في العناية بأدب أمثال نسايات

الملخص

لما كان لكل نص أدبي معانٍ يبيّنها قائله للمتلقّي بوسائل متضمّنة في مبناه، ولا بد من توافقية كل وجه للآخر، ولما كان الأدب مولعا بأن يجعل معانيه لا يصل إليها إلا المتلقّي البليغ، غير بليد الحس، ولا جلف الطبع، ولا خائر النفس، فقد تبدو معانيه أحيانا مشتبهة المأخذ، غائرة المسلك، فثمة موانع وعوائق تحول دونها شبهات الفهم وشهواته، ينتج عنها تحريف لمراد الأدب، وعمى عن مقصده، وتحريف للمعنى. ومن ثم فإن هذا البحث يهدف إلى حراسة المعنى الحق الذي يريده الأدب، بصرف النظر عن كون الأدب أجاد بيانه أو قصر، لكن لا ينبغي للمتلقّي أن يتبع هواه في تفسير معنى الأدب على غير وجه النص الأدبي نفسه، لأن النص يجب أن يكون مبيّنا عن نفسه، ماض على سنن البيان العربي. ومن خلال هذه الدراسة تناولت تصورا علميا بارعا للعلامة أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي الأمور التي تعيق فهم المعاني بشكل عام، وقسمته إلى قسمين، القسم النظري، وقد ذكرت فيه شرح الماوردي لهذه العقبات، والقسم التطبيقي من حيث الضعف العقلي لإدراك المعنى المنشود في تدريس النص الأدبي، ثم ذكرت بعض النماذج لتوضيح ذلك، وأتبعته بالخاتمة ثم بالمصادر التي استفدت منها في هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: عوائق، النص الأدبي، فهم النص، فهم المعاني

Öz

Her edebî metnin, metin yapısı içerisinde yer alan araçlar vasıtasıyla yazar tarafından okura açıklanabilecek anlamlar içerdiği bilinmektedir. Ayrıca metnin lafız ve anlamdan oluşan her iki tarafı da birbiriyile uyumlu olmalıdır. Metin yazarı, yazdığı metnin içerdiği anlamları, zevki selim sahibi olmayan, duygusuz ve estetik yoksunu kişiler için değil de fesahat ve belagat sahibi okurlar için yazmayı adet edinen biri olduğunda da metnin anlamı belirsiz ve yanlış anlaşılmaya müsait hale gelebilir. Böylece yazarın muradını yanlış anlamaya, maksadını görmezden gelmeye ve metnin anlamını tahrif etmeye yol açacak anlam kapalılığı ve şüphelerine dair engeller ortaya çıkmaktadır. İşte bu çalışma, yazarın maksadını iyi ifade etmesi veya eksiz beyan etmesine bakmaksızın yazarın asıl kaştettiği anlamı korumayı hedeflemektedir. Ancak okurun, edebî metnin bağlamından saparak yazarın kaştettiği anlamı kendi iştak ve arzusuna göre yorumlaması da beklenemez. Nitekim Arap beyan geleneğine göre metin, kendisinin açıklayıcısı olmalıdır.

Uygulamalı bölümde ise edebî metin öğretiminde istenilen anlamın gerçekleştirilmesindeki idrak zayıflığından geniş bir şekilde bahsedilmiş, ardından bunu açıklığa kavuşturmak için örnekler getirilmiştir. Sonuç kısmında önemli bulgular açıklanmış ve ardından bu araştırmada yararlanılan kaynaklara yer verilmiş ve araştırmanın sonuna gelinmiştir.

Anahtar kelimeler: Engeller, Edebî metin, Metni anlamak, Manaları anlamak.

Abstract:

Since every literary text has meanings that it says to the recipient by means included in its building, every aspect must be compatible with the other. Since the writer is also fond of making its meanings accessible only to the eloquent recipients, not dull ones, not arrogant in nature, and not self-loathing - it may seem that the text's meanings are sometimes ambiguous in its sources, deep in their path, as there are obstacles and limits that are preventing the understanding of the text's meanings and its desires. This results in a distortion of the writer's intention, blindness to his purpose, and a distortion of the meaning. Hence, this research aims to guard the true meaning that the writer wants, regardless of whether the writer has mastered his statement or shortened it, the recipient should not follow his whims in interpreting the writer's meaning in a way opposite to the text of literature itself because the text must be self-explanatory, following the traditions of the Arabic eloquent texts.

In the applied section, the cognitive weakness in realizing the desired meaning in the teaching of literary texts is comprehensively addressed, and then some examples are given to clarify this. In the conclusion part, important findings are explained and then the research is concluded by giving place to the sources used in this research.

Keywords: Mâverdî, literary text barriers, understanding the text, meanings to meanings



İslami İlimler Dergisi
The Journal of Islamic Sciences
مجلة العلوم الإسلامية

طُرُقُ فَهْمِ النَّصِّ الْأَدْبِيِّ وَعَوَائِقُهَا

EDEBÎ METNİ ANLAMA YÖNTEMLERİ VE ENGELLERİ
METHODS OF UNDERSTANDING LITERARY TEXT AND ITS OBSTACLES

Muhammed Murtaza ÇAVUŞ

Öğr. Gör. Dr.; Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belagati; ORCID ID: 0000-0002-1248-4829; e-mail: murtazacavus@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Arapça / Arabic

Geliş Tarihi / Received: 25 Eylül 2022 / 25 September 2022

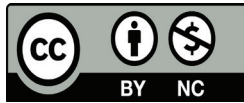
Kabul Tarihi / Accepted: 2 Şubat 2023 / 2 February 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2023 / Spring 2023

Cilt / Volume: 18, Sayı / Issue: 1

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

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.



مجلة العلوم الإسلامية

