



E-ISSN: 2979-9147

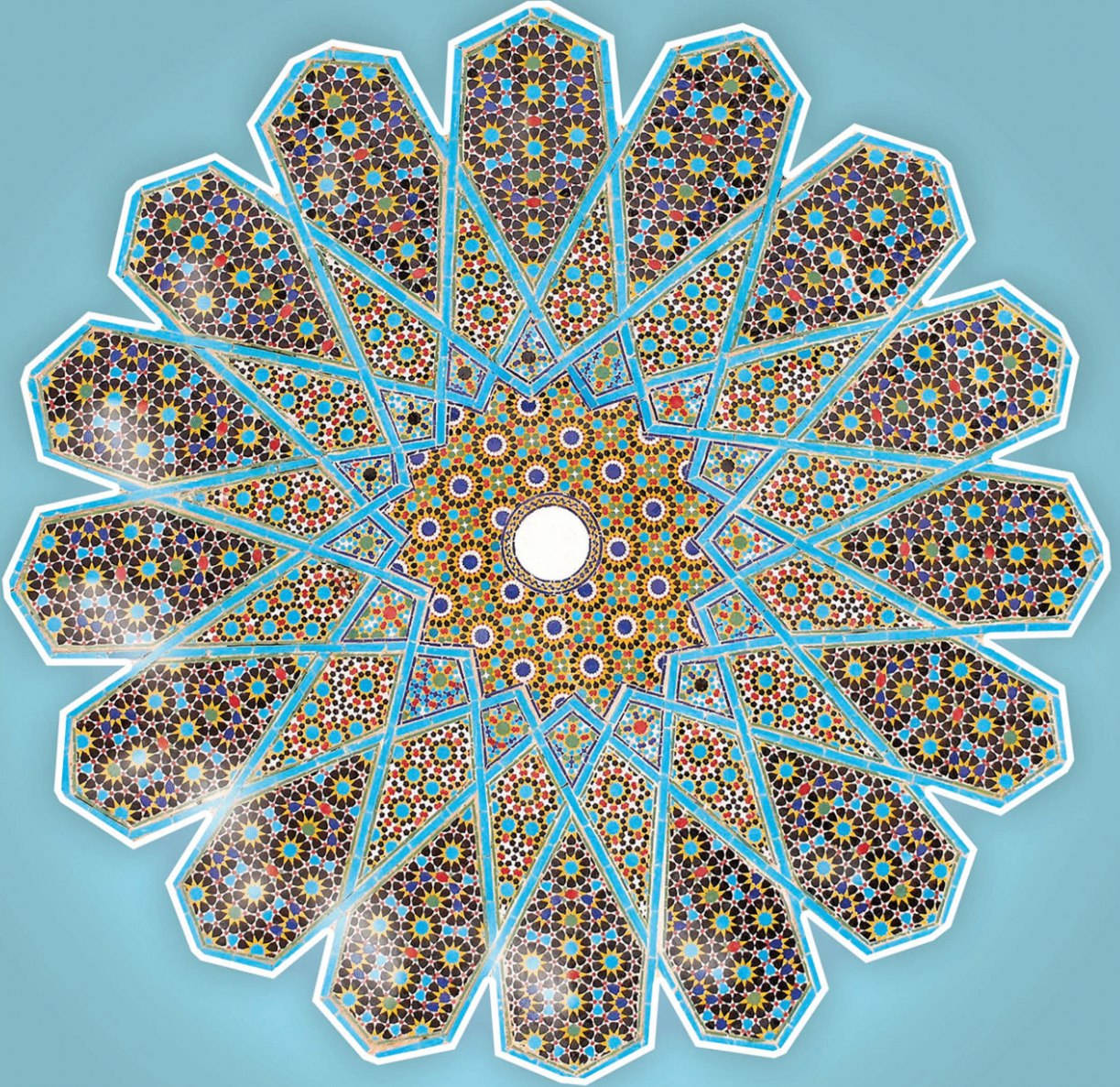
# NİSAR

## Dini Tetkikler Dergisi

Journal of Religious Studies

Sayı/Issue: 2

Yıl/Year: 2023





# NİSAR

Dini Tetkikler Dergisi  
Religious Review Journal



## **Sayı 2 Issue 2**

Mayıs 2023 May 2023

## **Yayıncı Publisher**

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Niğde Ömer Halisdemir University

## **Yayın Modeli Release Model**

Açık Erişim Open Access

## **Hedef Kitlesi Target Audience**

Nisar dergisinin hedef kitlesi, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır. The target audience of Nisar journal is professionals who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field.

## **Yayın Dili Publication Language**

Türkçe / İngilizce / Arapça Turkish / English / Arabic

## **Ücret Politikası Price Policy**

Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz. No fee is charged from the author or institution under any name.

## **Hakemlik Türü Type of Arbitration**

En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir. It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.

## **Telif Hakkı Copyright**

Yazarlar, Nisar'da yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. The authors hold the copyright of their works published in Nisar. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors.

## **İntihal Kontrolü Plagiarism Check**

Ön kontrolden geçirilen makaleler, Turnitin yazılımı kullanılarak intihal için taranır. Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Turnitin software.

Dergimiz NİSAR, ilk sayısının ardından EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) indeksinde taranmaya başlamıştır.

Our journal NISAR has started to be indexed in EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) index after its first issue.

**EBSCO**



# NİSAR

Dergi Kurulları | Journal Boards



## YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

**Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ**

orcid.org/0000-0002-5095-9522

[umkilavuz@uludag.edu.tr](mailto:umkilavuz@uludag.edu.tr)

Bursa Uludağ Üniversitesi

ror.org/03tg3eb07

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri

Kelam

**Doç. Dr. Ömer ÖZBEK**

orcid.org/0000-0001-7668-1701

[omeroz@erciyes.edu.tr](mailto:omeroz@erciyes.edu.tr)

Erciyes Üniversitesi

ror.org/047g8vk19

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri

Tefsir

**Doç. Dr. Harun ABACI**

orcid.org/0000-0003-2259-5722

[harunabaci@pau.edu.tr](mailto:harunabaci@pau.edu.tr)

Pamukkale Üniversitesi

ror.org/01etz1309

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri

Tefsir

**Prof. Dr. Mahmut AY**

Orcid: 0000-0003-3990-1044

[may@ankara.edu.tr](mailto:may@ankara.edu.tr)

Ankara Üniversitesi

ror.org/01wntqw50

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri

Kelam

**Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT**

orcid.org/0000-0002-6100-4289

[ozbolata@gmail.com](mailto:ozbolata@gmail.com)

Çukurova Üniversitesi

ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi | Felsefe ve Din Bilimleri

Din Sosyolojisi

**Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ**

orcid.org/0000-0002-8369-3388

[gunduzoz@ankara.edu.tr](mailto:gunduzoz@ankara.edu.tr)

Ankara Üniversitesi

ror.org/01wntqw50

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri

Arap Dili ve Belagatı

**Prof. Dr. Mithat ESER**

orcid.org/0000-0002-7738-9611

[mithat.eser@selcuk.edu.tr](mailto:mithat.eser@selcuk.edu.tr)

Selçuk Üniversitesi

ror.org/045hgzm75

İslami İlimler Fakültesi

İslam Tarihi

**Dr. Öğr. Üyesi Ali TEMEL**

orcid.org/0000-0003-0569-8527

[atemel@cu.edu.tr](mailto:atemel@cu.edu.tr)

Çukurova Üniversitesi

ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat

**Prof. Dr. Ramazan ADIBELLİ**  
orcid.org/0000-0002-7398-0017  
[adibelli@erciyes.edu.tr](mailto:adibelli@erciyes.edu.tr)  
Erciyes Üniversitesi  
ror.org/047g8vk19  
İlahiyat Fakültesi | Dinler Tarihi

**Prof. Dr. Abdürrezzak TEK**  
orcid.org/0000-0001-9508-4005  
[atek@uludag.edu.tr](mailto:atek@uludag.edu.tr)  
Bursa Uludağ Üniversitesi  
ror.org/03tg3eb07  
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

**Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK**  
orcid.org/0000-0003-4417-1883  
[selamisimsek@gumushane.edu.tr](mailto:selamisimsek@gumushane.edu.tr)  
Gümüşhane Üniversitesi  
ror.org/00r9t7n55  
İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

**Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK**  
orcid.org/0000-0002-3496-7872  
[muratsimsek76@hotmail.com](mailto:muratsimsek76@hotmail.com)  
Marmara Üniversitesi  
ror.org/02kswqa67  
İslam Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü  
İslam Hukuku, İslam Ekonomisi

#### DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD

**Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK**  
orcid.org/0000-0003-1536-8046  
[abdullahcolak@hitit.edu.tr](mailto:abdullahcolak@hitit.edu.tr)  
Hitit Üniversitesi  
ror.org/01x8m3269  
İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

**Prof. Dr. Nasi ASLAN**  
orcid.org/0000-0002-0871-5102  
[nasiaslan@cu.edu.tr](mailto:nasiaslan@cu.edu.tr)  
Çukurova Üniversitesi  
ror.org/05wxkj555  
İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

**Prof. Dr. Hüseyin AYDIN**  
orcid.org/0000-0001-8285-5181  
[huseyin.aydin@selcuk.edu.tr](mailto:huseyin.aydin@selcuk.edu.tr)  
Selçuk Üniversitesi  
ror.org/045hgzm75  
İslami İlimler Fakültesi  
Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri

**Doç. Dr. Mohamad ALAHMAD**  
orcid.org/0000-0002-3690-236X  
[mohamadalahmad@gumushane.edu.tr](mailto:mohamadalahmad@gumushane.edu.tr)  
Gümüşhane Üniversitesi

**Prof. Dr. Ahmet GÜZEL**  
orcid.org/0000-0003-4569-0386  
[aguzel@erbakan.edu.tr](mailto:aguzel@erbakan.edu.tr)  
Necmettin Erbakan Üniversitesi  
https://ror.org/013s3zh21  
Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi | Eğitim Tarihi

**Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER**  
orcid.org/0000-0002-7282-846X  
[haksever@ankara.edu.tr](mailto:haksever@ankara.edu.tr)  
Ankara Üniversitesi  
ror.org/01wntqw50  
İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

**Prof. Dr. Saffet SANCAKLI**  
orcid.org/0000-0002-4365-6275  
[saffet.sancakli@inonu.edu.tr](mailto:saffet.sancakli@inonu.edu.tr)  
İnönü Üniversitesi  
ror.org/04asck240  
İlahiyat Fakültesi  
Hadis

**Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Akram HAKIM**  
m.akramhakim88@gmail.com  
Jawzjan Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Fakültesi

ror.org/00r9t7n55  
İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

**Prof. Dr. Mustafa ÜNAL**

orcid.org/0000-0002-4800-9122

[munal@erciyes.edu.tr](mailto:munal@erciyes.edu.tr)

Erciyes Üniversitesi

ror.org/047g8vk19

İlahiyat Fakültesi | Din Felsefesi ve Mantık

İslam Kültürü

**Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK**

orcid.org/0000-0002-4708-9167

[hkayiklik@cu.edu.tr](mailto:hkayiklik@cu.edu.tr)

Çukurova Üniversitesi

ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi | Din Psikolojisi

**Doç. Dr. Mehmet KAYA**

orcid.org/0000-0003-0066-5232

[kayamehmet@selcuk.edu.tr](mailto:kayamehmet@selcuk.edu.tr)

Selçuk Üniversitesi

ror.org/045hgzm75

İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

**Prof. Dr. Asım YAPICI**

orcid.org/0000-0002-7041-9064

[asim.yapici@asbu.edu.tr](mailto:asim.yapici@asbu.edu.tr)

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

ror.org/025y36b60

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

**Zhakhangir NURMATOV**

orcid.org/0000-0001-5083-0748

[zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz](mailto:zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz)

Ahmet Yesevi Üniversitesi

ror.org/01gtvs751

Sosyal Bilimler Enstitüsü | İlahiyat

**EDİTÖRLER | EDITORS**

**Baş Editör | Editor in Chief**

Doç. Dr. Arslan KARAOĞLAN

orcid.org/0000-0003-0411-3750

[akaraoglan@ohu.edu.tr](mailto:akaraoglan@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

**Editör | Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KIRANATLIOĞLU

orcid.org/0000-0002-7609-3093

[mustafakiranatli@gmail.com](mailto:mustafakiranatli@gmail.com)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Din Bilimleri

**Editör | Editor**

Doç. Dr. Yılmaz ÇELİK

orcid.org/0000-0002-5038-575X

[yilmazcelik70@gmail.com](mailto:yilmazcelik70@gmail.com)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi

**Editör | Editor**

Doç. Dr. Bayram AYHAN

orcid.org/0000-0003-1851-020

[bayramayhan@ohu.edu.tr](mailto:bayramayhan@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

**Editör | Editor**

Dr. Öğretim Üyesi Muhammet Berat CAN  
orcid.org/0000-0002-5811-9958

[mcan@ohu.edu.tr](mailto:mcan@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

**Editör Yardımcısı | Editorial Assistants**

Arş. Gör. A. İskender SARICA  
orcid.org/0000-0003-1546-5022

[iskendersarica@ohu.edu.tr](mailto:iskendersarica@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri

**Editör Yardımcısı | Editorial Assistants**

Arş. Gör. Serkan ÇETİN  
orcid.org/0000-0002-2476-6882

[serkancetin@ohu.edu.tr](mailto:serkancetin@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Kelam ve İtikadi İslam Mezhepler

**Etik Editörü | Ethics Editor**

Doç. Dr. Yılmaz ÇELİK  
orcid.org/0000-0002-5038-575X

[yilmazcelik70@gmail.com](mailto:yilmazcelik70@gmail.com)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi | Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi

**Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor**

Arş. Gör. Müfide AĞIRKAN  
orcid.org/0000-0002-7754-6066

[mufidegokler@ohu.edu.tr](mailto:mufidegokler@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

**İngilizce Dil Editörü | English Language Editor**

Öğr. Gör. Mahmut Metin Aksan  
Orcid: 0000-0001-8144-1710

[maksan@ohu.edu.tr](mailto:maksan@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi |Yabancı Diller  
Yüksekokulu | Yabancı Diller Bölümü

**Editör Yardımcısı | Editorial Assistants**

Arş. Gör. Recep YARTAŞI  
orcid.org/0000-0001-7933-051X

[recep.yartasi@ohu.edu.tr](mailto:recep.yartasi@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

**Editör Yardımcısı | Editorial Assistants**

Arş. Gör. Mahmut YILDIZ  
orcid.org/0000-0002-8560-9899

[mahmutyildiz@ohu.edu.tr](mailto:mahmutyildiz@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
İslam Felsefesi

**Ön İnceleme Editörü | Review Editor**

Doç. Dr. Bayram AYHAN  
orcid.org/0000-0003-1851-020

[bayramayhan@ohu.edu.tr](mailto:bayramayhan@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Tefsir

**İndeks Editörü | Index Editor**

Havva ÖZGÜN  
orcid.org/0000-0002-2905-5326

[info@yazimdestegi.com](mailto:info@yazimdestegi.com)

Yazım Desteği Akademik Yayıncılık ve  
Danışmanlık | Uluslararası İlişkiler

**Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor**

Arş. Gör. Akın İŞLEME  
orcid.org/

[akin.isleme@marmara.edu.tr](mailto:akin.isleme@marmara.edu.tr)

Ordu Üniversitesi | ror.org/04r0hn449  
İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

**İngilizce Dil Editörü | English Language Editor**

Arş. Gör. Hicret Karaduman  
Orcid:0000-0003-0391-5444

[hicretkaraduman@ohu.edu.tr](mailto:hicretkaraduman@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi

**Mizanpaj ve Dizgi Editörü | Layout Editor**

Dr. Arş. Gör. Kerim YILMAZ

orcid.org/0000-0003-0712-6725

[yilmazkerim@ohu.edu.tr](mailto:yilmazkerim@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

**ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS**

**Felsefe ve Din Bilimleri**

**Philosophy and Religious Studies**

Arş. Gör. Esra KODAL

orcid.org/0000-0001-7160-8038

[esrakodal@ohu.edu.tr](mailto:esrakodal@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Felsefesi

**Felsefe ve Din Bilimleri**

**Philosophy and Religious Studies**

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman DOĞANAY

orcid.org/0000-0003-2665-8479

[suleymandoganay@ohu.edu.tr](mailto:suleymandoganay@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Felsefesi

**Felsefe ve Din Bilimleri**

**Philosophy and Religious Studies**

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

orcid.org/0000-0003-4251-6665

[sdonmez@akdeniz.edu.tr](mailto:sdonmez@akdeniz.edu.tr)

Akdeniz Üniversitesi

ror.org/01m59r132

İlahiyat Fakültesi | Felsefe Tarihi

**Felsefe ve Din Bilimleri**

**Philosophy and Religious Studies**

Dr. Öğr. Üyesi İlyas PÜR

orcid.org/0000-0002-7795-8212

[ilyaspur@nevsehir.edu.tr](mailto:ilyaspur@nevsehir.edu.tr)

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

ror.org/019jds967

İlahiyat Fakültesi | Din Psikolojisi

**Felsefe ve Din Bilimleri**

**Philosophy and Religious Studies**

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KIRANATLIOĞLU

orcid.org/0000-0002-7609-3093

[mustafakiranatli@gmail.com](mailto:mustafakiranatli@gmail.com)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Din Bilimleri

**Temel İslam Bilimleri**

**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Hamza SADAN

orcid.org/0000-0002-3448-3691

[hsadan@ohu.edu.tr](mailto:hsadan@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

**Temel İslam Bilimleri**

**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut GURBET

orcid.org/0000-0001-7136-7123

[mahmutgurbet@ohu.edu.tr](mailto:mahmutgurbet@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Hadis

**Temel İslam Bilimleri**

**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba GÜNAL

orcid.org/0000-0003-0949-8565

[tgunal@ankara.edu.tr](mailto:tgunal@ankara.edu.tr)

Ankara Üniversitesi | ror.org/01wntqw50

İlahiyat Fakültesi | Kelam

**Temel İslam Bilimleri****Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAFIZOĞLU

orcid.org/0000-0002-2008-9060

[yhafizoglu@ohu.edu.tr](mailto:yhafizoglu@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Kelam ve İtikadi İslam

Mezhepleri

**Temel İslam Bilimleri****Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet VURAL

orcid.org/0000-0002-3378-496X

[ahmetvural@ohu.edu.tr](mailto:ahmetvural@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tasavvuf

**Temel İslam Bilimleri****Basic Islamic Sciences**

Doç. Dr. Adem ÇATAK

orcid.org/0000-0002-4443-667X

[ademcatak@nevsehir.edu.tr](mailto:ademcatak@nevsehir.edu.tr)

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

ror.org/019jds967

İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

**Temel İslam Bilimleri****Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KOÇ

orcid.org/0000-0002-2443-1652

[mehmetkoc@ohu.edu.tr](mailto:mehmetkoc@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Hukuku

**Temel İslam Bilimleri****Basic Islamic Sciences**

Doç. Dr. Muhammed Bahaeddin YÜKSEL

orcid.org/0000-0003-3356-7786

[mbyuksel@kayseri.edu.tr](mailto:mbyuksel@kayseri.edu.tr)

Kayseri Üniversitesi

Develi İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

**Temel İslam Bilimleri****Basic Islamic Sciences**

Doç. Dr. Mustafa HAYTA

orcid.org/0000-0002-9165-8232

[mhayta@cu.edu.tr](mailto:mhayta@cu.edu.tr)

Çukurova Üniversitesi | ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

**İslam Tarihi ve Sanatları****Islamic History and Arts**

Arş. Gör. Ahmet GÜMÜŞTOP

orcid.org/0000-0001-9580-2759

[ahmetgumustop@ohu.edu.tr](mailto:ahmetgumustop@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları

**İslam Tarihi ve Sanatları****Islamic History and Arts**

Dr. Öğr. Üyesi Kübra YILMAZ

orcid.org/0000-0002-9540-4352

[kyilmaz@mehmetakif.edu.tr](mailto:kyilmaz@mehmetakif.edu.tr)

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

ror.org/04xk0dc21

İlahiyat Fakültesi | Türk İslam Edebiyatı

**İslam Tarihi ve Sanatları****Islamic History and Arts**

Dr. Öğr. Üyesi Yasin KURNAZ

orcid.org/0000-0001-5930-8382

[yasinkurnaz@ohu.edu.tr](mailto:yasinkurnaz@ohu.edu.tr)

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | İslam Tarihi





# NISAR

Dini Tetkikler Dergisi Politikaları



## AMAÇ VE KAPSAM

### Amaç

NİSAR, 2022 yılında yayımlanmaya başlayan hakemli bir dergidir. NİSAR dergisinin amacı, sosyal bilimlerin bir alt dalı kabul edebileceğimiz ilahiyat alanına ilişkin yapılan nitelikli ve özgün çalışmaları, akademik çevrelerin dikkatine sunarak akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına imkân sağlamaktır. Bu hedef kapsamında ulusal ve uluslararası düzeyde İslami ilimler alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi hedeflenmektedir. Bu itibarla üst düzey ilmi nitelikteki çalışmaların yayımlandığı uluslararası süreli bir yayın organıdır. NİSAR dergisinin hedef kitlesi, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır. Bu itibarla üst düzey ilmi nitelikteki çalışmaların yayımlandığı uluslararası süreli bir yayın organıdır. NİSAR, 31 Mayıs ve 30 Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. NİSAR dergisinde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. NİSAR; açık erişimli, gayri ticari bilimsel yayıncılığı benimsemiştir. NİSAR dergisinde yayımlanan makaleler, yazarı tarafından üniversitesinin kurumsal arşivinde, konulu arşivlerde veya istenilen diğer arşivlerde ambargo süresi olmaksızın erişime açılabilir.

### Kapsam

Dergi, ilahiyat ve İslami İlimler alanında ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu akademik çalışmalara yer vermektedir. Bu doğrultuda özgün ve yeni araştırma makalelerinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap tanıtım yazısı, toplantı değerlendirmesi, doktora özeti ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kapsama dâhil edilmektedir. Dergide, Türkiye'deki ilahiyat ve İslâmî İlimler Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça ve İngilizce çalışmalar değerlendirmeye alınmaktadır. Ayrıca dergi, Sosyal Bilimler alanlarındaki bu bilim dallarıyla ilişkili kabul edilebilecek akademik çalışmalara da yer vermektedir.

### Konu Kategorisi

- Sosyal Bilimler - Alan Araştırmaları/Dini Çalışmalar
- Beşeri Bilimler- Dini Çalışmalar/Hadis Tarihi; Bilim Tarihi/Hadis Usulü; Metodoloji, Epistemoloji/Hadis ve Sünnet Anlam, Yorum ve Dini Değeri; Sosyal Bilimler/ Çağdaş Dönem Hadis Tartışmaları; Sosyoloji/ İnterdisipliner Hadis Araştırmaları; Multidisipliner Bilimler, Tarih/Türk-İslam Tarihi; Edebiyat/Türk İslam Edebiyatı; Felsefe/Türk-İslam Felsefesi; Müzik/Türk-İslam Müziği; Din/İslam Araştırmaları.

### LC Kategorisi

H1-99 Sosyal Bilimler (Genel)

## **Anahtar Kelimeler**

Tefsir, Kıraat, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepler Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk İslam Edebiyatı, Dini Musiki, İslam, Hadis Tarihi, Hadis Usulü, Sünnet, Sünneti/hadisi Anlama, Hadis/sünnet Problemleri, El Yazmaları, Din ve Kültür, Kültürel Yaşam, Popüler Kültür, İslam İktisadı, İslam Toplumlari, İslam Dünyası, İslam Eserleri, İslam Sanatları, Hadis/ Sünnet ve Kültür, Hadis/Sünnet ve Medeniyet, Hadis/Sünnet ve müzik, Hadis/Sünnet ve Sağlık, Tıbb-ı Nebevi, Hadis/Sünnet ve Edebiyat, Hadis/Sünnet ve Dil, Hadis/Sünnet ve Tarih, Hadis/Sünnet Sosyolojisi, Hadis/Sünnet Psikolojisi, Hadis/Sünnet Epistemolojisi, Hadis/Sünnet Felsefesi, Hz. Muhammed, İslam, Arap Toplumunu, İslam Toplumunu, Hadis/Sünnet Arkeolojisi, Kültürel Asimilasyon, Kültürel Yaşam, Dini Yaşam, Hadis/Sünnet ve Halk İnanışları, Hadis/Sünnet ve Mitoloji, Hadis/Sünnet ve Bilim, Hadis/Sünnet ve Akıl, Türk-İslam Sanatları, Türk-İslam Musikisi, Türk-İslam Felsefesi, Türk-İslam Kültür Varlıkları.

## **Yayın Dili**

Tam Metin Yayın Dili:

- Birincil Dil: Türkçe
- İkincil Dil: İngilizce
- Üçüncü Dil: Arapça

İngilizce ve Latin Alfabesiyle Yazılan İçerik:

- Makale Başlığı: Türkçe & İngilizce
- Yazar Adı: Türkçe (Latin Alfabesinde)
- Yazar Adresi: Türkçe (Latin Alfabesinde)
- Anahtar Kelimeler: Türkçe & İngilizce
- Kaynakça: Türkçe (Latin Alfabesinde)

Tam Metin: Türkçe (Latin Alfabesinde)

## **Makale Başvuruları**

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

## **Okur Kitlesi**

NİSAR dergisinin hedef kitlesi, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.

## **Ücret Politikası**

Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Nisar dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir. Nisar dergisinin tüm giderleri Yayıncı tarafından karşılanmaktadır.

### **Makalelerin Özgünlüğü**

Nisar dergisinde, daha önce başka bir yerde yayımlanan çalışmaları kabul etmez. Ancak bazen yabancı dildeki yayınlanmış makaleler işleme alınabilir.

### **Hakemlik Türü**

Çift Körleme: İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir. Editörler, hakemler ile yazarlar arasındaki tüm etkileşimlere aracılık eder.

### **COPE'un En İyi Uygulama İlkeleri**

Nisar, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır. Nisar dergisi COPE'un (Committee on Publication Ethics) Bilimsel Yayınlarında Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkelerini kabul etmektedir.

### **İntihali Önleme**

Bu dergi, incelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını kontrol eder: Ön kontrolden geçirilen makaleler, TURNITIN yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Bu oranın %20'den az olması beklenir.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/kabul edilmeyen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

### **Düzeltilme, Geri Çekme, Endişe İfadesi**

Editörler, yayınlanan makalede, bulguları, yorumları ve sonuçları etkilemeyen küçük hatalar tespit edilirse düzeltme yayınlamayı düşünebilirler. Editörler, bulguları ve sonuçları geçersiz kılan büyük hatalar / ihlaller söz konusu olduğunda, makaleyi geri çekmeyi düşünmelidir. Yazarlar tarafından araştırma veya yayını kötüye kullanmaya yönelik olasılık söz konusu ise; bulguların güvenilir olmadığına ve yazarların kurumlarının olayı soruşturmadığına dair kanıtlar var veya olası soruşturma haksız veya sonuçsuz görünüyorsa, editörler endişe ifadesi yayınlamayı düşünmelidir. Düzeltme, geri çekme veya endişe ifadesi ile ilgili olarak COPE ve ICJME yönergeleri dikkate alınır.

### **Türkiye Editörler Çalıştay Grubu**

Nisar, editörler için yararlı olacağını düşünerek diğer editörlerle iletişim içinde olmalarını destekler. Editörlerimiz, Türkiye Editörler Çalıştay Grubu'na üyedir.

### **Hakem Raporlarının Saklanması**

Nisar, bilimsel inceleme görevini son derece ciddiye almaktadır. Nisar, makale inceleme sürecine ait tüm kayıtları arşivlemekte ve korumaktadır.

### **Kaynak Gösterim Stili**

Makaleler, İSNAD Sistemine göre hazırlanmış olmalıdır. Bilim dalında, İSNAD dipnotlu veya metin içi sistemden hangisi yaygın kullanılıyor ise o tercih edilebilir.

### **Öz ve Anahtar Kelimeler**

Makaleler, elektronik aramayı kolaylaştırmak için 250-300 kelimelik özet ve 5-7 arası anahtar kelime içermelidir.

### **Yazarlık ve Katkıda Bulunma**

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan çıkarılamaz ve yeni bir isim eklenemez. Ayrıca yazar sırası değiştirilemez.

### **Katkı Oranı Beyanı**

Makalede, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çıkar çatışması beyanı belirtilmelidir. Beyan tablosunu da içeren makale MS Word şablonunu buradan indirebilir.

### **Anket ve Mülakata Dayanan Çalışmaların Yayını**

Nisar, bilimsel süreli yayıncılıkta etik güvence oluşturmak amacıyla, Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) "Dergi Editörleri için Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama Rehber İlkeleri" ve "Dergi Yayıncıları için Davranış Kuralları" ilkelerini benimsemektedir. Bu kapsamda dergiye gönderilen çalışmalarda aşağıdaki hususlara uyulmalıdır:

- Etik kurul izni gerektiren, tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için (etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.
- Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde, ayrıca makalenin ilk/son sayfalarından birinde; olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalandığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir.

### **Özel ve Ek Sayı Yayımlama Prosedürü**

Dergimizde Yayın Kurulu'nun talebi üzerine yılda bir kez özel sayı yayımlanabilir. Özet ve ek sayılarda yayımlanan tüm makaleler çift taraflı kör akran değerlendirmesi sürecine tabidir.

### **Tam Metinlere Erişim**

Nisar açık erişimli bir dergidir. Okuyucular, kaydolmaksızın derginin tam metnine ulaşabilirler.

## ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

### Etik İlkeler

• NİSAR dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. NİSAR, Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir. Ayrıca Türkiye Editörler Çalıştayı Kararlarına da uymayı taahhüt eder.

• NİSAR, incelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını kontrol eder: Ön kontrolden geçirilen makaleler, TURNITIN yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Bu oranın %20'ten az olması beklenir.

• NİSAR dergisinde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. NİSAR Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir:

• Makalelerde kullanılan verilerin manipüle edilmesi, çarpıtılması ve uydurma verilerin kullanılması gibi durumlar tespit edilirse, makale yazarının çalıştığı kuruma bu durum resmi yollardan bildirilecek ve makale reddedilecektir. NİSAR Dergisi, editör ve/veya hakemler tarafından verilen dönütlere göre yazarlardan analiz sonuçlarına ilişkin çıktı dosyalarını isteme hakkına sahiptir.

• Tebliğden üretilen makalelerin değerlendirmeye alınabilmesi için yazarın makalesini, "Çalışmam, daha önce yayımlanmamıştır ve yayımlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname ile birlikte göndermesi gereklidir. Zira duplication/tekrar yayın/bilimsel yanıtma/çoklu yayın suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre tekrar yayın, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayımlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayımlanmışsa bunun dışındaki yayınlar tekrar yayın sayılmaktadır.

Yayına hazırlanan çalışma; kitap bölümü, yayınlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka çalışmanın ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak bu husus belirtilmelidir.

### **Yayın Politikası**

- NİSAR dergisine gönderilen makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olması gerekmektedir.
- NİSAR' da Türkçe, Arapça ve İngilizce çalışmalar yayınlanmaktadır. Latin harfleri dışındaki makalelerin (Arapça) Latin harfi ile yazılmış: başlık, öz, anahtar kelime ve kaynakçayı metne eklemesi gerekmektedir.
- Telif ve tercüme makale ile metin neşri: Dipnotlar, kaynakça, öz ve İngilizce özetler dahil 10.000 sözcüğü aşmamalıdır.
- Telif ve tercüme makale ile metin neşirlerinde, 250-300 kelime aralığında Türkçe özet ve buna muadil İngilizce özet ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır. Diğer yazı türlerinde öz ve anahtar kelime bulunmamalıdır.
- Kitap ve bilimsel etkinlik değerlendirmesi, araştırma ve vefa notu, doktora özeti: Dipnotlar, kaynakça, öz ve İngilizce özetler hariç ana metin 1000-2500 sözcük aralığındadır.
- NİSAR'a gönderilen akademik yazıların yazarları, etik ilkeleri ve yayın esaslarını kabul etmiş sayılır.
- Çeviri makalelerin aslı, çeviri izni ekte gönderilmelidir.
- Neşredilen metinlerin asılları, ekte gönderilmelidir.
- NİSAR, İSNAD Atıf Sistemi'ni kullanmaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu sisteme göre düzenlenmesi gerekmektedir.
- Derginin tüm giderleri Yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.
- Gönderilen makaleler; intihal tespit programı tarafından taranarak, intihal içermediği ve daha önce yayımlanmamış olduğu tespit edildikten sonra konuyla ilgili çalışmaları olan en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

## İLETİŞİM

### Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

### Editöryal Yetkili

Ad Soyad: Doç. Dr. Arslan Karaoğlan

ORCID: 0000-0003-0411-3750

E-posta: [akaraoglan@ohu.edu.tr](mailto:akaraoglan@ohu.edu.tr)

Telefon: 0 388 225 46 72

Adres: Fertek, 51000 Niğde Merkez/Niğde

Şehir: Niğde

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 51000

### Etik Editörü

Doç. Dr. Yılmaz Çelik

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

[yilmazcelik@ohu.edu.tr](mailto:yilmazcelik@ohu.edu.tr)

Fertek, 51000 Niğde Merkez/Niğde/Türkiye

### Yayınevi

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

ISNI: 0000 0001 0700 8038

Crossref: 501100010625

E-posta: [islamiilimler@ohu.edu.tr](mailto:islamiilimler@ohu.edu.tr)

Web: <https://www.ohu.edu.tr/islamiilimlerfakultesi>

Adres: Bor Yolu Üzeri Merkez Yerleşke

Şehir: Niğde

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 51000

### İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen [nisardergisi@gmail.com](mailto:nisardergisi@gmail.com) adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

### Şikâyet

Şikâyet, Nisar'ın veya yazı işleri ekibimizin sorumluluğunda olan içerik, prosedürler veya politikalarla ilgili olmalıdır. Şikâyetler doğrudan [nisardergisi@gmail.com](mailto:nisardergisi@gmail.com) adresine e-posta ile gönderilmelidir.

## JOURNAL POLICIES

### Scholarly Content

The Nisar contains original scholarly material. Except for editorial papers, all published articles are under a double-blind peer review process.

## AIMS AND SCOPE

### AIMS AND SCOPE

#### Aim

Nisar is a peer-reviewed journal that started to be published in 2022. The aim of the journal Nisar is to enable the production and dissemination of academic knowledge by bringing to the attention of academic circles the qualified and original studies on the field of theology, which we can accept as a sub-branch of social sciences. Within the scope of this goal, it is aimed to evaluate and develop the knowledge accumulated in the field of Islamic sciences at national and international level, and to produce new and original ideas. In this respect, it is an international periodical publication in which high-level scientific studies are published. The target audience of Nisar journal is experts who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field. Nisar is published twice a year, on 31 May and 30 November. The copyrights of the works published in the journal Nisar academic to their authors. April; has embraced open access, non-commercial scientific publishing. Articles published in the journal Nisar can be made accessible by the author in the institutional archive of the university, in the archives on the subject or in other archives requested without the restriction period.

#### Scope

The journal includes academic studies in line with the publication principles announced in the field of Theology and Islamic Sciences. In this direction, in addition to original and new research articles, different writing types such as research notes, interviews, book introductions, meeting evaluations, doctoral abstracts and loyalty notes are also included. In the journal, Turkish, Arabic and English studies related to all fields of science in the Faculties of Theology and Islamic Sciences in Turkey are evaluated. In addition, the journal also includes academic studies that can be considered related to these branches of science in the field of Social Sciences.

#### Subject Category

- Social Sciences - Field Studies/Religious Studies
- Humanities- Religious Studies/Hadith History; History of Science/Hadith Method; Methodology, Epistemology/ Hadith and Sunnah Meaning, Interpretation and Religious Value; Social Sciences/ Contemporary Hadith Discussions; Sociology/ Interdisciplinary Hadith Studies; Multidisciplinary Sciences, History/Turkish-Islamic History; Literature/Turkish-Islamic Literature; Philosophy/Turkish-Islamic Philosophy; Music/Turkish-Islamic Music; Religion/Islamic Studies.

#### LC Category

H1-99 Social Sciences (General)



## **Keywords**

Tafsir, Recitation, Hadith, Kalam, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic, History of Islam, Islamic Arts History, Turkish-Islamic Literature, Religious Music, Islam, History of Hadith, Hadith Method, Sunnah, Understanding Sunnah/hadith, Hadith/Sunnah Problems, Manuscripts, Religion and Culture, Cultural Life, Popular Culture, Islamic Economics, Islamic Societies, Islamic World , Islamic Works, Islamic Arts, Hadith/Sunnah and Culture, Hadith/Sunnah and Civilization, Hadith/Sunnah and music, Hadith/Sunnah and Health, Medicine, Hadith/Sunnah and Literature, Hadith/Sunnah and Language, Hadith/ Sunnah and History, Hadith/Sunnah Sociology, Hadith/Sunnah Psychology, Hadith/Sunnah Epistemology, Hadith/Sunnah Philosophy, Hz. Muhammad, Islam, Arab Society, Islamic Society, Hadith/Sunnah Archeology, Cultural Assimilation, Cultural Life, Religious Life, Hadith/Sunnah and Folk Beliefs, Hadith/Sunnah and Mythology, Hadith/Sunnah and Science, Hadith/Sunnah and Reason, Turkish -Islamic Arts, Turkish-Islamic Music, Turkish-Islamic Philosophy, Turkish-Islamic Cultural Heritage.

## **Publication Language**

Full Text Publication Language:

- Primary Language: Turkish
- Secondary Language: English
- Third Language: Arabic

Content Written in English and Latin Alphabet:

- Article Title: Turkish & English
- Author's Name: Turkish (in Latin Alphabet)
- Author's Address: Turkish (in Latin Alphabet)
- Keywords: Turkish & English
- Bibliography: Turkish (in Latin Alphabet)

Full Text: Turkish (in Latin Alphabet)

## **Manuscripts Submissions**

Submitted articles must be in accordance with the purpose and scope of the journal. Manuscripts that are original, unpublished, and not in the process of evaluation in another journal, whose content and submission have been approved by each author, are accepted for evaluation.

## **Audience**

The academic level of the published papers is appropriate to academicians, researchers, graduate students, and related academic institutions and organizations.

## **Article Processing Charge**

The publication of articles and the execution of article processes in the journal are free of charge. No processing or submission fee is charged under any other names (editorial processing charges, language editing charges, colour charges, submission charges, page charges, membership charges,

print subscription charges, other supplementary charges). The Nisar does not accept sponsorship or advertisements as part of its publication policies. Publisher covers all charges of the Nisar.

### **Originality of Manuscripts**

The Nisar does not want to publish material that has already appeared in full elsewhere. But we sometimes accept articles that have already appeared in foreign language journals.

### **Model of Peer Review**

Double-blind peer review: After plagiarism control, eligible articles are evaluated by the editor-in-chief for originality, methodology, the importance of the subject covered, and compatibility with the scope of the journal. The editor ensures that the manuscripts go through a fair double-blind review and, if the article conforms to the formal principles, it submits the incoming paper for the evaluation of at least two referees from the country and abroad. Editors mediate all interactions between reviewers and authors.

### **The Best Practice of COPE**

Nisar is committed to the highest standards in publishing ethics. The Nisar accepts the Principles of Transparency and Best Practices in Scholarly Publishing of the Committee on Publication Ethics (COPE).

### **Plagiarism Prevention**

This journal checks for plagiarism in studies submitted for review: Pre-checked articles are scanned for plagiarism using TURNITIN software. If plagiarism/self-plagiarism is detected, the authors are informed. If necessary, the editors can subject the article to plagiarism control at various stages of the evaluation or production process. High similarity rates can cause an article to be rejected before or even after it is accepted. This rate is expected to be less than 20%.

Plagiarism, duplication, false authorship/disapproved authorship, research/data fabrication, article slicing, slicing, copyright infringement and concealment of conflict of interest are considered unethical behaviors. All articles that do not comply with accepted ethical standards are removed from the publication. This includes articles with possible irregularities and inconsistencies detected after publication.

### **Correction, Retraction, Expression of Concern**

Editor should consider publishing correction if minor errors that do not effect the results, interpretations and conclusions of the published paper are detected. Editor should consider retraction if major errors and/or misconduct that invalidate results and conclusions are detected. Editor should consider issuing an expression of concern if there is evidence of research or publication misconduct by the authors; there is evidence that the findings are not reliable and institutions of the authors do not investigate the case or the possible investigation seems to be unfair or nonconclusive. The guidelines of COPE and ICJME are taken into consideration regarding correction, retractions or expression of concern.

### **The Group of Turkey Editors' Workshop**

Nisar supports editors in communications with other editors where which is useful to editors. Nisar supports editors in communications with other editors where which is useful to editors. Our editors are members of the Group of Turkey Editors' Workshop.

### **Record of all peer-review process records**

Nisar, takes its duties of guardianship over the scholarly record extremely seriously. The Nisar records all peer-review process records.

### **Citation Style**

The Nisar requires writers to use the ISNAD Citation Style . In the field of science, ISNAD footnote or in-text system, whichever is widely used, can be preferred.

### **Abstract and Keywords**

Submitted manuscripts should contain 250-300-word abstracts and 5-7 keywords To facilitate electronic search.

### **Authorship and Contributorship**

After manuscript is submit to the Journal, the name of any of the authors cannot be deleted from the list of authors without the written consent of all authors, a new name cannot be added as an author, and the order of authors cannot be changed.

### **Contribution Rate Statement**

In the manuscript, the contribution rate statement of the researchers, support and acknowledgment statements, if any, and conflict of interest statement should be stated. The manuscript template including the statement table can be downloaded from here.

### **Publication of research that involve human subjects (i.e., surveys and interviews)**

The Nisar adopts the "Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors" and "Code of Conduct for Journal Publishers" of the Publication Ethics Committee (COPE) in order to create ethical assurance in scientific periodicals. In this context, the following points should be followed in the manuscripts submitted to the journal:

- For research conducted in all branches of science that requires ethics committee approval (ethics committee approval should be obtained, this approval should be stated and documented in the article.
- In research that requires ethics committee permission, information about the permission (name of the committee, date, and number) is in the method section, and also on one of the first/last pages of the article; In case of reports, information about signing the informed consent/consent form should be included in the article.

### **Editorial oversight and processing concerning special issues**

A special issue can be published in the journal once a year upon the request of the Editorial Board. All articles published in the special and supplementary issues are under a double-blind peer review process.

### **Access to the full text**

The Nisar is open access journal. Readers can access to the full text of the journal without requiring registration.

## **ETHICAL PRINCIPLES AND PUBLICATION POLICY**

### **Ethical Principles**

- Nisar journal adheres to national and international standards on research and publication ethics. It complies with Press Law, Intellectual and Artistic Works Law and Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive. Nisar, has adopted the International Ethical Publishing Principles published by Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME). It also undertakes to comply with the Decisions of the Turkey Editors' Workshop.
- NISAR checks for plagiarism in the studies submitted for review. Pre-checked articles are scanned for plagiarism using TURNITIN software. Authors are notified if plagiarism/self-plagiarism is detected. If necessary, the editors can subject the article to plagiarism control at various stages of the evaluation or production process. High similarity rates can cause an article to be rejected before or even after it is accepted. This rate is expected to be less than 20%.
- The publication processes implemented in the journal Nisar are the basis for the development and distribution of information in an impartial and respectful manner. The processes implemented in this direction are directly reflected in the quality of the work of the authors and the institutions that support the authors. Peer-reviewed studies are studies that embody and support the scientific method. At this point, it is important that all stakeholders of the process (authors, readers and researchers, publisher, referees and editors) comply with the standards for ethical principles. Within the scope of publication ethics of the Nisar Journal, all stakeholders are expected to bear the following ethical responsibilities:
  - If situations such as manipulating, distorting and using fabricated data used in the articles are detected, this situation will be reported to the institution where the article author works, and the article will be rejected. Nisar Journal has the right to request the output files of the analysis results from the authors according to the feedback given by the editor and/or referees.
  - In order for the articles produced from the paper to be evaluated, the author must send the article with a wet signed undertaking stating "My work has not been published before and will not be published." Because duplication/republishing/scientific deception/multi-publishing is a crime. According to the TÜBİTAK Publication Ethics Committee, republishing is sending or publishing the same research results to more than one journal for publication. If an article has been previously evaluated and published, other publications are considered republished.
  - Study prepared for publication if the book chapter is produced from an unpublished paper text and a master's or doctoral thesis, this matter must be stated in Turkish and English on the first page of the study.

## **Publication Policy**

- The articles sent to the NISAR journal must not have been published anywhere before and should not have been decided for publication.
- Studies in Turkish, Arabic and English are published in NISAR. Articles other than Latin script (Arabic) are written in Latin; the title, abstract, keyword and bibliography should be added to the text.
- Copyright and translated article and text publication: Footnotes should not exceed 10,000 words, including bibliography, abstract and English abstracts.
- In the publications of copyrighted and translated articles and texts, there should be a Turkish abstract between 250-300 words and an equivalent English summary and keywords (5-7 words). Other post types should not contain abstract and keywords.
- Book and scientific activity evaluation, research and loyalty note, doctoral summary: Except for footnotes, bibliography, abstract and English abstracts, the main text is between 1000-2500 words.
- The authors of the academic articles sent to Nisar are deemed to have accepted the ethical principles and publication principles.
- The original of the translated articles and the translation permission should be attached.
- The originals of the published texts should be attached.
- Nisar uses the İSNAD Citation System. The articles to be sent to our journal should be arranged according to this citation system.
- All expenses of the journal are covered by the Publisher. The publication of articles and the execution of article processes in the journal are free of charge. No processing fee or submission fee is charged for articles submitted to the journal or accepted for publication.
- Submitted articles; After being scanned by the plagiarism detection program and determined that it does not contain plagiarism and has not been published before, it is subjected to double-blind peer-review evaluation by at least two referees who have studies on the subject.

## CONTACT

### Contact us

The best way to contact us is by email.

Individual contact details are available for most staff members and can be found using our Editorial Staff list.

### The Main Publishing Contact

Name Surname: Doç. Dr. Arslan Karaoğlan

ORCID: 0000-0003-0411-3750

Email: [akaraoglan@ohu.edu.tr](mailto:akaraoglan@ohu.edu.tr)

Phone Number: 0 388 225 46 72

Address: FerteK, 51000 Niđe Merkez/Niđe

City: Niđe

Country: Tőrkiye

Postal Code: 51000

### Ethical Editor

Doç. Dr. Yılmaz Çelik

Niđe Ömer Halisdemir Üniversitesi

[yilmazcelik@ohu.edu.tr](mailto:yilmazcelik@ohu.edu.tr)

FerteK, 51000 Niđe Merkez/Niđe/Tőrkiye

### Publisher

Niđe Ömer Halisdemir Üniversitesi

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

ISNI: 0000 0001 0700 8038

Crossref: 501100010625

Email: [islamiilimler@ohu.edu.tr](mailto:islamiilimler@ohu.edu.tr)

Web: <https://www.ohu.edu.tr/islamiilimlerfakultesi>

Address: Bor Yolu Üzeri Merkez Yerleşke

City: Niđe

Country: Tőrkiye

Postal Code: 51000

### Appeal

If you believe we have rejected your article wrongly, perhaps because we have misunderstood its scientific content, please submit an appeal (rebuttal) letter to our editorial team at [nisardergisi@gmail.com](mailto:nisardergisi@gmail.com)

### Complaint

The complaint must relate to content, procedures, or policies that are the responsibility of The Nisar or our editorial staff. Complaints should be directly emailed to [nisardergisi@gmail.com](mailto:nisardergisi@gmail.com) and will be dealt with confidentially.



# NİSAR

Yıl/Year 2023 | Sayı/Issue 2  
Dini Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Studies



## EDİTÖRDEN

Değerli Nisar okurları! Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayımlanan Nisar Dinî Tetkikler Dergisi'nin ikinci sayısıyla karşınızdayız. 2022 yılında yayın hayatına başlayan dergimiz bu sayıyla birlikte önemli bir adım atmıştır. Dergi kurullarımız gerek yurt içindeki gerekse yurt dışındaki farklı üniversitelerde görev alan akademisyenlerle güçlendirilmiştir. Ayrıca ekibimize katılan indeks takip sorumlusuyla birlikte kurullarımızın insan kaynağı güçlendirilmiş, makale değerlendirme süreçlerinin daha bilimsel ve özverili bir şekilde yürütülmesi sağlanmıştır. Dergimiz ilk sayısının hemen ardından EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) indeksinden kabul alarak uluslararası bir dergi statüsünü kazanmıştır. TR Dizin değerlendirme sürecimizin devam ettiği yeni sayımızda 2 adet İngilizce makale eşliğinde Index Islamicus ve diğer önemli indeksleri hedeflemekteyiz. Dergimizin bu günlere gelmesinde her aşamasında emeği katkısı bulunan yayın ekibinden yazarlarına, hakemlerinden sekreteriyasına, maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen Fakültemiz ve Üniversitemiz yönetimine candan teşekkürlerimizi arz ederiz. Dergimizin siz okurlara ulaşması güzide bir ekibin ve çok sayıda kişinin özverili gayretleriyle mümkün olmuştur. Bu bağlamda öncelikle dergimize birbirinden kıymetli çalışmalarıyla katkıda bulunan yazarlarımıza; makalelerin değerlendirilmesinde emeği geçen hakemlerimize, ön inceleme ve değerlendirme süreçlerinde özverili bir şekilde çalışan alan editörlerimize şükranlarımızı sunarız. Ayrıca dergimizin okuyucu ile buluşması için her konuda koşulsuz destek sağlayan fakülte dekanımız Prof. Dr. Nevzat TOPAL'a teşekkürlerimizi arz ederiz. Daha nitelikli ve daha başarılı çalışmalarla dolu nice sayılarda buluşmak ümidiyle, iyi okumalar dileriz.

Doç. Dr. Arslan KARAOĞLAN  
Baş Editör



# NISAR

Yıl/Year 2023 | Sayı/Issue 2  
Dini Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Studies



## FROM THE EDITOR

Dear Nisar readers,

We are here with the second issue of Nisar Religious Studies Journal, published by Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences. Our magazine, which started its publication life in 2022, has taken an important step with this issue. Our journal boards have been strengthened by academics working at different universities both in Turkey and abroad. In addition, the human resources of our boards were strengthened together with the index follower who joined our team, and article evaluation processes were carried out in a more scientific and devoted manner. Our journal has gained the status of an international journal by being accepted from the EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) index right after its first issue. In our new issue, where our TR Index evaluation process continues, we are targeting Index Islamicus and other important indexes, accompanied by 2 articles in English. We would like to express our sincere thanks to the editorial team, writers, referees and secretariat, who contributed to the success of our journal at every stage, and to the management of our Faculty and University, who did not withhold their moral and material support. Our magazine's reach to you, the readers, has been made possible by the devoted efforts of a distinguished team and many people. In this context, first of all, to our authors who contributed to our journal with their valuable works; to our referees who contributed to the evaluation of the articles; We would like to express our gratitude to our field editors who worked devotedly during the preliminary review and evaluation processes. In addition, faculty dean Prof. Dr. We would like to thank Nevzat TOPAL. We wish you a good reading, hoping to meet you in many more issues full of more qualified and more successful works.

Assoc. Dr. Arslan KARAÖGLAN  
Chief Editor





## İçindekiler | Contents

Jenerik   Generic	I
Yayın İlkeleri   Publication Principles	VIII
Editörden   From the Editor	XXII
<b>Araştırma Makaleleri   Research Articles</b>	
<b>Hüseyin Vuruşkan</b>	
Divriği Ulu Camii Minberinde Bulunan Hadisler ve Tahlili Hadiths Written on the Minbar of the Divriği Great Mosque and Their Analysis	1-37
<b>Yavuz Tuğberk</b>	
Ayn ( � ) Vakf İşaretinin Sûre İçi Bölümleri Konumlandırılmadaki Belirleyiciliği (Mushafta ve Mehmet Okuyan'ın Meâl-Tefsir Adlı Eserinde el-A'râf Sûresi Bağlamında) � Determination of the Foundation Signal in Positioning Internal Sections (in the Context of al-A'raf Period in Mushaf and Mehmet Okuyan's Work Titled Meal-Tafsir)	39-66
<b>Hatice Kübra Memiş</b>	
İslam ve Bilim: Diyanet Tarafından Verilen COVID-19 Fetvalarının İncelenmesi Islam and Science: An Analysis of the COVID-19 Fatwas Issued by the Diyanet	67-87
<b>Mohammad Makdod</b>	
Adudüddin el-İcî'ye Göre İlahi Ahlakın ve Güç Yetirilemeyen İlâhî Teklifin Argümanı Divine Ethics and Obligation Beyond Capacity According to Aduđ al-Dīn al-Ījī	89-111
<b>Abdulkadir Demir</b>	
Teşekkül Sürecinde Sûfilere Baskı Örnekleri Bağlamında Tasavvuf İlminin Oluşumu The Formation of Science of Sufism in the Context of Press Examples to Sufis in the Process of Entity	113-142

**Cevat Sevimli**

Kur'ân'ın Mahiyeti ve Tarihiyle İlgili Konular Bakımından Süyûtî'nin el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân'ı İle Muhammed b. Akîle'nin ez-Ziyâde ve'l-Ihsân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân adlı eserinin Mukayesesi

143-172

Comparison of Suyûtî's al-İtkân and Ibn Akîle's ez-Ziyâde ve al-Ihsan fî Ulûmi al-Qur'ân in terms of the Subjects Related to the Nature and History of the Qur'ân

**Sümeyye Yılmaz**

Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü

173-195

The Effect and Power of Cinema as a Religion and Values Educational Tool

**Sait Avcı**

Âşık Çelebi'nin Meşâ'irü's-Şu'arâ Tezkiresinde Mutasavvıf Şairler

197-226

Sufi Poets in Âşık Çelebi's Tezkire of Meşâ'irü's-Şu'arâ



## Divriği Ulu Camii Minberinde Bulunan Hadisler ve Tahlili

Dr. Hüseyin Vuruşkan | ORCID: 0000-0002-2674-9867 | huseyin.vuruskan@diyanet.gov.tr

Diyanet İşleri Başkanlığı, Divriği İlçe Müftülüğü, Sivas, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

### Öz

Hz. Peygamber'in, Müslümanlara ve hatta bütün insanlığa bıraktığı en büyük ve en değerli mirası hiç şüphesiz Yüce Rabbimizin kelamı olan Kur'an-ı Kerim'den sonra onun (s.a.s) emir, istek ve uygulamalarını bizlere aktaran hadisleridir. Peygamber Efendimizin hadisleri, Kur'an-ı Kerim'den sonra Müslümanların inanç, ibadet ve ahlâk esasları başta olmak üzere, dünya görüşlerini, hayat tarzlarını, bilgi tasavvurlarını, değer yargılarını ve sanat algılarını tesis eden ikinci temel kaynaktır. Dolayısıyla hadisler, dinî hayat başta olmak üzere hayatın her alanında önemli bir referanstır. Hadisler vesilesiyle İslam dininin ilke ve esasları hayatın her alanına yayılmış ve nüfuz etmiştir. İslam kültür ve medeniyetinin sanat ve mimarî anlayışında da aynı tezahürü görmek mümkündür. Hadisler, her alanda olduğu gibi İslam kültür ve medeniyetinin sanat ve mimarî anlayışında da başlıca kurucu öğelerden biri olmuştur. İslam'a özgü sanat dalları ve mimari tasavvur başta olmak üzere evrensel sanat ve mimari formlarında görülen İslam'a özgün katkılarda bu hususu müşahede etmek mümkündür. Özellikle cami mimarisinde bezeme ve tezyinat unsuru olarak hadislere yer verilmesi bu hususu göstermektedir. Nitekim bunun en önemli örneklerinden birisini, Anadolu Selçuklu Devleti döneminde Mengücek Beyliği tarafından inşa edilen Divriği Ulu Camii oluşturmaktadır. Caminin minberinde bulunan şekiller ve kitabeler bu konuda en seçkin örneklerden biridir. Abanoz ağacından yapılmış bu minber, üzerindeki işlemler ve kitabeler ile eşsiz bir özelliğe sahiptir. Kitabeler içinde hadislerin mevcudiyeti ise daha yoğun olarak görülmektedir. On dördü sağ, on tanesi de sol tarafta olmak üzere toplam yirmi dört hadis büyük bir ustalıkla minbere işlenmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda bu hadisler ele alınarak hem Divriği Ulu Camii minberinin tanıtımına katkı sunmak hem de bu hadislerin temel kaynaklardaki yerlerini tespit etmek ve bunların isnad ve sıhhat açısından durumlarını belirtmek hedeflenmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Hadis, Rivayet, Divriği, Minber, Kaynak, İsnad.

## Atıf Bilgisi

Vuruşkan, Hüseyin. "Divriği Ulu Camii Minberinde Bulunan Hadisler ve Tahlili". *Nisar* 2 (Mayıs 2023), 1-37.

Geliş Tarihi	06.12.2022
Kabul Tarihi	14.01.2023
Yayın Tarihi	31.05.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Hadiths Written on the Minbar of the Divrigi Great Mosque and Their Analysis

Dr. Hüseyin Vuruşkan | ORCID: 0000-0002-2674-9867 | huseyin.vuruskan@diyanet.gov.tr

Presidency of Religious Affairs, Divrigi District Mufti, Sivas, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

### Abstract

The greatest and most valuable legacy that of the Prophet left to the Muslims, and even all humanity after the Qur'an-i Kareem, our Almighty Lord's words, are his hadiths, which tell us His (s.a.s.) orders, desires, and practices. In addition to the Qur'an, the hadiths of our Prophet are the second primary source that establishes Muslims' beliefs, worship, and moral principles; in particular, their worldview, lifestyle, descriptions of knowledge, sense of art, and moral values. Therefore, hadiths are a valuable resource in all aspects of life, particularly in religious life. The principles of Islam spread and permeated every aspect of life with the occasion of hadiths. The same manifestation can be seen in the perspective of Islamic culture and civilization's art and architecture. Hadiths are one of the founding factors of Islamic culture and civilization in terms of art and architecture. This can be observed in the contributions unique to Islam that can be observed in universal art and architectural forms, particularly in Islamic art branches and architectural imagination. The inclusion of hadiths as a decorative element, particularly in mosque architecture, indicates this aspect. One of the most notable examples is the Divrigi Great Mosque, which was built by the House of Mengüjek during the Sultanate of Rum. The shapes and epitaphs on the mosque's minbar are the most prominent examples. The engravings and inscriptions on this ebony wood minbar make it one-of-a-kind. The presence of hadiths in the epitaphs is more evident. On the minbar, twenty-four hadiths were masterfully operated, fourteen on the right and ten on the left. Therefore, this study aims to contribute to the promotion of the minbar of the Divrigi Great Mosque by considering these hadiths and to detect the places of these hadiths in the main sources and stating their status in terms of imputation and authenticity.

### Keywords

Hadith, Narration, Divrigi, Minbar, Source, Isnad.

### Citation

Vuruşkan, Hüseyin. "Divriği Ulu Camii Minberinde Bulunan Hadisler ve Tahlili". *Nisar 2* (Mayıs 2023), 1-37.

Date of Submission	06.12.2022
Date of Acceptance	14.01.2023
Date of Publication	31.05.2023

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

İslam Kültür ve medeniyetinin sanat ve mimarideki eşsiz yapıtlarından biri olan Divriği Ulu Camii, Anadolu Selçuklu Devleti'ne bağlı Mengücek Beyliği döneminde inşa edilmiştir. İslam mimarisinin bu muhteşem eseri, cami ve ona bitişik dârüüşşifâdan oluşmaktadır. Cami, Süleyman Şah'ın oğlu Ahmet Şah; dârüüşşifâ ise eşi Turan Melek tarafından yaptırılmıştır. 1228 yılında başlanıp 1243 tarihinde tamamlanan yapının baş mimarı Muğis oğlu Ahlâtlı Hürrem Şah'tır.<sup>1</sup>

Divriği Ulu Camii, birbirinden farklı özellikleriyle dikkat çekmektedir. Bunun başında taş işlemeciliği ve oymacılığı gelmektedir. İslam sanatının taş işçiliği ve işlemeciliğinde adeta mührü ve son noktası olan eser, taşın, çok sayıda farklı mana ve desene dönüştürüldüğü muhteşem bir yapıdır. Eserdeki birbirinden güzel taş bezemelerinin her biri birbirinden farklıdır ve tektir.

Divriği Ulu Camiini ayrıcalıklı kılan diğer bir yönü minberidir. Caminin minberi zengin süslemeleri ve ahşap işçiliğinin yanı sıra üzerinde bulunan kitabeleriyle İslam sanatı içinde önemli bir yere sahiptir. Abanoz ağacından yapılan minber, günümüzde orijinalliğini korumaya devam etmektedir. Anadolu Selçuklu Devleti döneminde yapılmış minberler arasında künde-kârî<sup>2</sup> tekniğinin şaheserlerindedir. Ustası minberdeki kitâbede belirtildiği üzere Tiflisli Ahmed Usta'dır. Geometrik şekillerin ve muhtelif motiflerin bulunduğu minberde üç kitâbe, on âyet<sup>3</sup> ve yirmi dört hadis olmak üzere otuz yedi Arapça metin bulunmaktadır. Yazılar, Selçuklu Sülüsü olarak ifade edilen yazı türüyle, minberdeki kitâbeye göre Hattat Mehmed tarafından yazılmıştır.

Divriği Ulu Camii minberindeki kitâbelerde hadisler, yoğun bir şekilde işlenmiştir. On dördü sağ, on tanesi de sol tarafta olmak üzere toplam yirmi dört hadis büyük bir ustalıkla minbere işlenmiştir. Hadisler genel olarak senedsiz bir şekilde Hz. Peygamber'e isnad edilerek yazılmıştır. Minber ile ilgili yapılan birçok çalışmada hadislerin de içinde bulunduğu kitâbelere yer verilmiştir.<sup>4</sup> Ancak yapılan çalışmalarda hadislerin kaynaklardaki yerlerine ve sıhhat durumlarına temas edilmemiştir. Bundan dolayı bu konuda bir çalışmanın yapılması lüzumlu görülmüştür. Buradan hareketle yapılan bu çalışmada, hadislerin temel kaynaklardaki yerleri tespit edilmiş ve bunların isnad ve

<sup>1</sup> Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Ulu Camii (Divriği Ulu Camii)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 42/95.

<sup>2</sup> Künde-kârî: Ahşap sanatında künde-kârî sekizgen, beşgen, yıldız gibi geometrik şekillerde kesilmiş küçük ahşap parçalarının çivi ve tutkal yardımı olmaksızın yalnızca birbirlerine geçirilmeleriyle düz yüzeyler elde etmeyi amaçlayan bir tekniktir. Bk. Erdem Yücel, "Künde-kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/553.

<sup>3</sup> Bakara, 2/125-128; Tevbe, 9/18 -22; Cin, 72/18.

<sup>4</sup> Bk. M. Zeki Oral, "Anadolu'da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", *Vakıflar Dergisi* 5 (Ankara, 1962), 43-49; Gülay Apa Kurtişoğlu, "Anadolu Selçuklu Döneminin İki Minberi: Amasya Burmalı Minare Camii Minberinin Divriği Ulu Camii Minberiyle İlişkisi Üzerine", *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11 (2014), 97-105.

sıhhat açısından durumları ortaya konulmuştur. Çalışmada, hadislere başlıklar hâlinde yer verilmiş ve hadisler minberde geçtiği şekilde yazılmıştır. Minberde yazılı olan hadisler ile bunların kaynak, isnad ve sıhhat durumları şöyledir:

## 1. Minberin Sağ Tarafında Yazılı Olan Hadisler

### 1.1. قال النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة قربان كل تقى

Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: “*Namaz bütün müttakileri Allah’a yaklaştırır.*”

Bu hadis minberin giriş kapısının sağ çerçevesinin en üst kısmında yukarıdan aşağı doğru yazılıdır.

Hadis, iki kaynaktan geçmektedir. Bunlar; Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) *Me’âni’l-ahbâr* ile Kudâî’nin (ö. 454/1062) *Müsnedü’ş-Şihâb* adlı eserleridir. Hadisin Kelâbâzî’de geçen sened ve metni şöyledir:<sup>5</sup>

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمَرَ الْمُعَدَّلِيُّ، قَالَ: حَ أَخْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: حَ إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الشَّامِيُّ قَالَ: أَخَ عَلِيُّ بْنُ حَزْبٍ الْمُؤَصِّلِيُّ قَالَ: حَ مُوسَى بْنُ دَاوُدَ الْمَاشِجِيُّ قَالَ: حَ ابْنُ لُيَعَةَ، عَنَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ نَوْفَلٍ، عَنَ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "الصَّلَاةُ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ"

Kudâî’nin *Müsnedü’ş-Şihâb* adlı eserinde ise hadisin metni *قال النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة قربان كل تقى* “*Namaz bütün müttakileri Allah’a yaklaştırır.*” şeklinde bâb olarak belirtildikten sonra senedi ve metni şöyle zikredilmiştir:<sup>6</sup>

أَخْبَرَنَا الْقَاضِي أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ الْمُنتَصِرِ، نَا إِسْمَاعِيلَ بْنَ الْحَسَنِ الْبُخَارِيَّ الرَّاهِدِيَّ، نَا أَبُو حَاتِمٍ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ، نَا أَبُو دَرٍّ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الرَّبَّوْدِيُّ، نَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الشَّامِيِّ، نَا عَلِيُّ بْنُ حَزْبٍ، نَا مُوسَى بْنُ دَاوُدَ الْمَاشِجِيُّ، نَا ابْنُ لُيَعَةَ، عَنَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ نَوْفَلٍ، عَنَ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنَ أَبِيهِ، عَنَ عَلِيِّ بْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ، وَذَكَرَهُ مُخْتَصَرًا

Her iki senede göre hadis Hz. Ali (ö. 40/661) aracılığıyla Hz. Peygamber’den nakledilmiştir. Bununla beraber hadis aynı metinle Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin (ö. 430/1038) *Hilyetü’l-evliyâ’* ve *tabakâtü’l-asfiyâ’* adlı eserinde ise Ca’fer b. Muhammed es-Sâdik’a (ö. 148/765) isnad edilmiştir.<sup>7</sup>

Hadisle metin ve anlam yönüyle benzer olabilecek diğer rivayetler şöyledir:

a. Ebû Ya’lâ’nın (ö. 307/919) *Müsned’i*<sup>8</sup> ile İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) *Sahîh’inde*<sup>9</sup> Câbir b.

<sup>5</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya’kûb el-Kelâbâzî, *Bahrü’l-fevâid*, thk. Muhammed Hasen İsmail- Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1420/1999), 159.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985) 1/181 (No: 265).

<sup>7</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’* ve *tabakâtü’l-asfiyâ’* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1416/1996), 3/194.

<sup>8</sup> Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimesk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1412/1994), 3/475-476 (No: 233 (1999)).

<sup>9</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut:



Abdullâh (ö. 78/697) aracılığıyla Kâ'b b. Ucre'ye (ö. 52/672) hitaben Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilmiştir: الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ “*Namaz Allah'a yaklaşıttır.*” Aynı hadisin bazı kaynaklardaki diğer bir rivayeti ise yine Câbir b. Abdullâh aracılığıyla Kâ'b b. Ucre'ye hitaben Hz. Peygamber'e isnad edilerek; برهان أو قال: الصلاة قرآن أو قال: “*Namaz Allah'a yaklaşıttır.*” veya şöyle buyurdu: *Namaz (kişinin imanına) delildir.*<sup>10</sup> şeklindedir. Son devir hadis âlimlerinden Elbânî, (1914-1999) İbn Hibbân rivayetinin sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>11</sup>

b. İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef* adlı eserinde tâbiîn neslinden olması muhtemel olan Ali b. Sâbit'e isnad edilerek; قُرْبَانُ الْمُتَّقِينَ الصَّلَاةُ “*Müttakileri Allah'a yaklaştıran, namazdır.*”<sup>12</sup> şeklindedir.

Hadis Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmi'u's-sağîr*<sup>13</sup> adlı eserinde de الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ şeklinde geçmekte ve sıhhat durumu Süyûtî tarafından zayıf olarak belirtilmektedir. Hadis ayrıca Aclûnî'nin (ö. 1162/1749) halk arasında hadis diye yaygın olan rivayetlere dair *Keşfü'l-hafâ'* adlı eserinde geçmektedir.<sup>14</sup> Elbânî de bu metinle hadisin zayıf olduğunu ifade etmiştir.<sup>15</sup> Nitekim rivayetin hem muteber hadis kitaplarının hiçbirinde geçmemesi hem de geçtiği kitaplarda söyleyeni açısından isnad edildiği kaynakların farklılık göstermesi bu hükmü teyit etmektedir. Dolayısıyla hadis hem sened hem de metin yönüyle zayıftır.

## 1.2. وقال عليه السلام الامام ضامن والمؤذن مؤتمن.

Hz. Peygamber aleyhi's-selâm şöyle buyurdu: “*İmam (kendisine uyanların namazlarına) kefil, müezzin ise (namaz vakitleri konusunda) kendisine güvenilen kimsedir.*”

Bu hadis minberin giriş kapısının sağ çerçevesinin en alt kısmında yukarıdan aşağı doğru yazılıdır.

Hadis, Ebû Sâlih (ö. 101/719) > Ebû Hüreyre (ö. 58/678) müşterek tarikiyle Ebû Dâvûd<sup>16</sup>

Müessesetü'r-Risâle, 1408/1998), 5/9 (No: 1723).

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008), 6/95-96 (No: 14816); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 1/152 (No: 265); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 7/46-47 (No: 9399).

<sup>11</sup> Nâsirüddîn el-Elbânî, *et-Ta'likâtü'l-hisân 'alâ Sahîhi İbn Hibbân* (Cidde: Dâru Bâvezîr, 1424/2003), 3/257.

<sup>12</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamd b. Abdillâh el-Cuma'-Muhammed b. İbrâhîm el-Luheydân (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004), 3/385 (No: 7715).

<sup>13</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr fi fi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezir*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2005), 319 (No: 5182).

<sup>14</sup> Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'* ve *müzilü'l-İlbâs*, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, h. 1421), 2/34 (No: 1612).

<sup>15</sup> Nâsirüddîn Elbânî, *Za'ifu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988), 522.

<sup>16</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed b. Salih er-Râcihî (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, t.y.), “Salât”, 32 (No: 517).

(ö. 275/889) ve Tirmizî'nin<sup>17</sup> (ö. 279/892) *Sünen*'inde, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde,<sup>18</sup> İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde,<sup>19</sup> Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü's-sağîr*'inde<sup>20</sup> ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned*'inde<sup>21</sup> şöyle geçmektedir: الإمام ضامنٌ والمؤذنٌ مؤتمنٌ اللهم أرشد الأمة واغفر للمؤذنين “İmam (kendisine uyanların namazlarına) kefil, müezzin ise (namaz vakitleri konusunda) kendisine güvenilen kimsedir. Allah'ım! İmamlara (kefil oldukları konuda) muvaffakiyet ver, müezzinleri de (olası taksirlerinden dolayı) bağışla!”

Hadis benzer metinle Hz. Âişe'den<sup>22</sup> (ö. 58/678) ve "الإمام ضامنٌ والمؤذنٌ مؤتمنٌ" metniyle Ebû Ümâme'den<sup>23</sup> (ö. 86/705) de Hz. Peygamber'e isnad edilerek nakledilmiştir.

İbn Hibbân'a göre yukarıda zikredilen Hz. Âişe ve Ebû Hüreyre rivayetlerinin sahih olduğu ifade edilmiştir.<sup>24</sup> İbn Hacer<sup>25</sup> (ö. 852/1449) ve Elbânî'ye göre de rivayetler sahihtir.<sup>26</sup> Bu değerlendirmelere göre hadis, sened ve metin yönüyle sahihtir.

1.3. وقوله صلى الله عليه وسلم من كان في محلته مسجداً فيكسيه وينوره بنور السراج ويبسط فيه البوارى اوغيرها جزاؤه  
يوم القيمة الجنة والعقري

Hz. Muhammed sallallâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: “Kim bulunduğu yerdeki mescidin kaplamasını yapar, orayı kandille aydınlatır ve oranın hasırla veya başka bir şeyle döşemesini yaparsa onun mükâfatı kıyamet gününde cennet ve benzersiz nimetlerdir.”

Bu hadis minberin sağ tarafındaki korkuluğunda aşağıda zikredilen hadisten sonra başlayıp yukarıdan aşağı doğru devam ederek minberin giriş kapısının sağ çerçevesinin orta kısmında son bulmaktadır.

Allah Rasûlü (s.a.s) temizlik,<sup>27</sup> döşeme ve süsleme yapmak,<sup>28</sup> güzel kokuyla

<sup>17</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Sıdkî Cemil el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005), “Salât”, 39 (No: 207).

<sup>18</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/16 (No: 7368).

<sup>19</sup> İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 4/560 (No: 1672).

<sup>20</sup> Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emîr (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985), 1/187-188 (No: 297).

<sup>21</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1420/1999), 4/156 (No: 2526).

<sup>22</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/102 (No: 25095).

<sup>23</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/192 (Hadis no: 22875); Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 8/343 (No: 8097).

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, nşr. İsmâüddîn es-Sabâbetî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 2/41.

<sup>25</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Telhisü'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'l-kebir*, nşr. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 1/369-371.

<sup>26</sup> Nâsirüddin el-Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988), 1/539; Nâsirüddin el-Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-terhîb* (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1421/2000), 1/215.

<sup>27</sup> Ebû Hüreyre'den şöyle nakledilmiştir: Mescid-i Nebevî'nin bakım ve temizliğiyle ilgilenen bir kadın

kokulandırmak<sup>29</sup> gibi hususlarda mescitlerle ilgilenmeyi teşvik etmiş ve bu konuda gayret edenleri övmüştür. Ancak yukarıdaki şekilde bir hadis hiçbir hadis kaynağında bulunmamaktadır. Dolayısıyla hadisin mevzû veya halk arasında hadis olarak bilinen bir söz olduğu söylenebilir.

#### 1.4. قال النبي صلى الله عليه وسلم من بنى لله مسجداً ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة

Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: “Her kim kaya kuşu yuvası kadar da olsa bir mescit yaparsa Allah da onun için cennette bir ev yapar.”

Bu hadis minberin sağ korkuluğunda yukarıdan aşağı doğru yazılan ilk hadistir.

Hadis, yukarıdaki metinle A’mes > İbrâhim et-Teymî > Babası > Ebû Zer (ö. 32/653) müşterek tarikiyle Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’nin *Müsned*,<sup>30</sup> İbn Hibbân’ın *Sahih*<sup>31</sup> ve Taberânî’nin *el-Mu’cemü’s-sağîr*<sup>32</sup> ve Beyhakî’nin (ö. 458/1066) *Şu’abü’l-îmân*<sup>33</sup> adlı eserlerinde geçmektedir. Hadis aynı metinle Taberânî’nin, *el-Mu’cemü’l-evsat* adlı eserinde İbn Ömer’den (ö. 73/693) de nakledilmiştir. Hadisin Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’de geçen ve Ebû Zer’den rivayet edilen sened ve metni şöyledir:

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا قَيْسٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ النَّبِيِّ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ أَبِي دَرٍّ، قَالَ: "مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا وَلَوْ كَمَفْخَصِ قَطَاةٍ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ"

Aynı hadisin bazı kaynaklardaki yine Ebû Zer’den nakledilen diğer bir rivayeti şöyledir: “Her kim kaya kuşu yuvası gibi kadar da olsa bir mescit yaparsa Allah da onun için cennette bir ev yapar.”<sup>34</sup>

vardı. Peygamberimiz (s.a.s) bir ara bu kadını göremeyince sordu. Sahâbe, kadının vefat ettiğini söyleyince Hz. Peygamber (s.a.s), “Bana niçin haber vermediniz?” diyerek ashâbına sitem etmiş ve kadının kabri başına giderek orada cenaze namazı kılmış ve dua etmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dimeşk: er-Risâletü’l-Âlemiyye, 2011), “Salât”, 72 (No: 458).

<sup>28</sup> Ebû’l-Velîd el-Basrî (ö. 84/703) şöyle nakletmiştir: Ben İbn Ömer’e, mescitteki çakıl taşları hakkında sormuştum. O şöyle dedi: Bir gece yağmur yağmış, yerler ıslanmıştı. Bir adam elbisesiyle çakıl taşı getirip namaz kılacağı yere yaydı. Rasûlullah (s.a.s) namazı bitirince, “Bu (yaptığın) ne kadar güzel!” buyurdu. Bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 15, (No: 458).

<sup>29</sup> Enes b. Mâlik şöyle nakletmiştir: Rasûlullah (s.a.s) mescidin kible tarafında bir balgam gördü. Bu yüzden öylesine öfkelenki ki yüzü kıpkırmızı oldu. Ensardan bir kadın kalkarak onu temizledi ve oraya güzel bir koku sürdü. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s), “Bu ne güzel şey!” buyurdu. Bk. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1425/2005), “Mesâcid”, 35, (No: 724).

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/369 (No: 463).

<sup>31</sup> İbn Hibbân, *es-Sahih*, 4/490 (No: 1610).

<sup>32</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’s-sağîr*, 2/246 (No: 1105).

<sup>33</sup> Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, 3/81 (No: 2942).

<sup>34</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/614 (No: 4292); İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, 2/194 (No: 3271); Kudâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, 1/291 (No: 479).

Hadisin İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sünen* adlı eserinde geçen Câbir b. Abdullâh rivayeti de şöyledir: *“Her kim kaya kuşu yuvası gibi veya daha küçük bir mescit yaparsa Allah da onun için cennette bir ev yapar.”*<sup>35</sup>

Hadis İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) ise; *“Her kim kaya kuşu yumurtasının yuvası kadar da olsa bir mescit yaparsa Allah da onun için cennette bir ev yapar.”*<sup>36</sup> şeklinde rivayet edilmiştir.

Yukarıdaki hadisin en bilinen ve meşhur olan rivayeti Osmân b. Affân'dan (ö. 35/656) nakledilen şu hadistir: *“Her kim Allah için bir mescit bina ederse, Allah ona cennette bu mescidin benzeri (bir köşk) bina eder.”*<sup>37</sup>

Elbânî'ye göre yukarıda zikredilen Ebû Zer,<sup>38</sup> Câbir b. Abdullâh ve İbn Abbâs rivayetleri sahihtir.<sup>39</sup> Şuayb el-Arnaût (1928-2016) da İbn Mâce'de geçen Câbir b. Abdullâh rivayetinin isnadının sahih,<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel'de geçen İbn Abbâs rivayetinin isnadının ise Câbir el-Cu'fî<sup>41</sup> nedeniyle zayıf olduğu bununla beraber hadisin birçok tarihinin olması sebebiyle olsa gerek hadisin “sahîh li-gayrihi” olduğunu ifade etmiştir.<sup>42</sup> Dolayısıyla hadis alimlerinin genel kanaatine göre zikredilen hadis sahihtir. Hadisin birçok kaynaktan birçok sahâbîden nakledilmesi zikredilen rivayetin sahih olduğunu göstermektedir.

1.5. قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا دخلتم رياض الجنة فارتعوا قبال يا رسول الله وما رياض الجنة قال المساجد قيل وما الرتع فيها قال ان تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

Hız. Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: *Cennet bahçelerine girdiğiniz zaman nimetlerinden yararlanın.* Bunun üzerine, *“Yâ Rasûlallah, cennet bahçeleri nedir?”* diye soruldu. Hız. Peygamber, *“Mescitler!”* diye cevap verdi. *“Peki, o onun nimetlerinden yararlanmak nasıl olacak?”* diye soruldu. Peygamber (s.a.s), *“Sübhânellâhi ve'l-hamdülillâhi ve lâ ilâhe illâllâhü vallâhü ekber ve lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhi'l-aliyyi'l-azîm demektir”* buyurdu.

Bu hadis minberin sağ tarafındaki korkuluğunun alt kısmında bulunan kuşakta

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2003), “Mesâcid”, 1 (No: 738).

<sup>36</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/101 (No: 2194).

<sup>37</sup> Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *es-Sahîh* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1419/1998), “Zühd”, 44 (No: 533); Tirmizî, “Salât”, 120 (No: 318); İbn Mâce, “Mesâcid”, 1 (No: 736); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/217 (No: 516). Ayrıca bk. Buhârî, “Salt”, 65 (No: 450).

<sup>38</sup> Elbânî, *et-Ta'likâtü'l-hûsan 'alâ Sahîhi İbn Hibbân*, 3/196-197.

<sup>39</sup> Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 2/1056.

<sup>40</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), 1/475.

<sup>41</sup> Bk. Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*, thk. Mâzin es-Sersâvî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433/2012), 3/23-40.

<sup>42</sup> Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü'l-hadisiyye Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 4/54.

yukarıdan aşağı doğru yazılı tek hadistir.

Hadis, yukarıdaki metinle hiçbir kaynakta bulunmamakla beraber, Ebû Hüreyre'den rivayet edilen bir hadis çok yakın içerik ve anlamları ihtiva etmektedir. Tirmizî'de geçen bu hadisin sened ve metni şöyledir:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَعْقُوبَ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ خُبَابٍ أَنَّ مُحَمَّدًا الْمَكِّيَّ مَوْلَى ابْنِ عَلْقَمَةَ حَدَّثَهُ أَنَّ عَطَاءَ بْنَ أَبِي رِيَّاحٍ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا مَرَرْتُمْ بِرِيَاضِ الْجَنَّةِ فَارْتَعُوا." قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا رِيَاضُ الْجَنَّةِ؟ قَالَ "الْمَسَاجِدُ" قُلْتُ "وَمَا الرَّبْعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟" قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ"

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğinde göre Allah Rasûlü (s.a.s) şöyle buyurdu: “*Cennet bahçelerine uğradığınız zaman nimetlerinden yararlanın.*” Bunun üzerine, “*Yâ Rasûlallah, cennet bahçeleri nedir?*” diye sordum. Hz. Peygamber (s.a.s), “*Mescitler!*” diye cevap verdi. “*Peki, o oranın nimetlerinden yararlanmak nasıl olacak Yâ Rasûlallah?*” dedim. Peygamber (s.a.s), “*Sübhânellâhi ve'l-hamdülillâhi ve lâ ilâhe illâllâhü vallâhü ekber*” buyurdu.<sup>43</sup>

Benzer bir rivayet Enes b. Mâlik'ten ise şöyle rivayet edilmiştir:

Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Allah Rasûlü (s.a.s) şöyle buyurdu: “*Cennet bahçelerine uğradığınız zaman nimetlerinden yararlanın.*” Orada bulunanlar, “*Cennet bahçeleri nedir?*” diye sordular. Hz. Peygamber (s.a.s), “*Zikir halkalarıdır.*” buyurdu.<sup>44</sup>

Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr* adlı eserinde geçen İbn Abbâs rivayetinde ise “*zikir halkaları*” yerine “*ilim meclisleri*” ifadesi geçmektedir.<sup>45</sup>

Elbânî, Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) ve İbn Abbâs rivayetlerinin zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>46</sup> Ona göre Ebû Hüreyre rivayetinin zayıf olması senedde bulunan Humeyd el-Mekkî'nin<sup>47</sup> meçhul olması,<sup>48</sup> Enes b. Malik rivayetinin zayıf olması Muhammed b. Sâbit el-Bünânî'nin<sup>49</sup> ittifakla zayıf kabul edilmesi,<sup>50</sup> İbn Abbâs rivayetinin zayıf olması ise senedde bazı râvilerin isimlerinin zikredilmemesi sebebiyledir.<sup>51</sup> Şuayb el-Arnaût da Enes b. Mâlik rivayetinin isnadının zayıf olduğunu belirtmiştir. Ona göre bunun sebebi râvilerden Muhammed b. Sâbit el-Bünânî'nin zayıf olmasıdır.<sup>52</sup> Netice itibarıyla minberde bulunan hadisin isnad yönüyle zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>43</sup> Tirmizî, “Deavât”, 82, (No: 3020).

<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/423 (No: 12859); Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 1/398 (No: 529).

<sup>45</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/95 (No: 11158).

<sup>46</sup> Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 100.

<sup>47</sup> Humeyd el-Mekkî: Hadis rivayetinde onun meçhûl (bilinmeyen) bir râvi olduğu ifade edilmiştir. Bk. İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 3/398-399.

<sup>48</sup> Nâsirüddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1412/1992), 6/233.

<sup>49</sup> Muhammed b. Sâbit el-Bünânî: Hadis münekkittleri onun hadis rivayetinde zayıf olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Nitekim onun hakkında “zayıf”, fihi nazar” (durumu şüphelidir), “leyse bi-şey'in” (hiçbir şey değil) gibi cerhedici ifadeler kullanılmıştır. Bk. İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 9/95-98.

<sup>50</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 3/290.

<sup>51</sup> Nâsirüddin el-Elbânî, *Za'îfü't-Terğîb ve't-terhîb* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000), 1/57.

<sup>52</sup> Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü'l-hadisîyye*, 19/498.

### 1.6. قال النبي عليه وسلم علمُ الإيمانِ الصلوة

Hz. Peygamber aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: “*İmanın alameti, namazdır.*”

Bu hadis minberin sağ tarafındaki korkuluğu ile onun altında bulunan kuşağı birbirine bağlayan iki gergi kuşağı üzerinde bulunmaktadır. Yukarıda bulunan kuşakta, علمُ النبي عليه وسلم kısmı, aşağıda kuşakta ise, علمُ الإيمانِ الصلوة kısmı yazılıdır.

Hadis, iki eserde geçmektedir. Bunlar; Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 341/952) *Kitâbü'l-Mu'cem* ile Kudâî'nin *Müsnedü'ş-Şihâb* adlı eserleridir. Hadisin *Kitâbü'l-Mu'cem*'de geçen sened ve metni şöyledir:<sup>53</sup>

نا تَمَّتْ، نا عَبْدُ الصَّمَدِ، نا حَمْرَةُ الرَّيَّاثِ، عَنِ أَبِي سَفْيَانَ، عَنِ أَبِي نَضْرَةَ، عَنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "عَلِمَ الْإِيمَانِ الصَّلَاةُ فَمَنْ فَرَّغَ لَهَا قَلْبَهُ وَحَافِظَ عَلَيْهَا لِحِينِهَا وَوَقَفَهَا وَسْتَبَهَا فَهُوَ مُؤْمِنٌ"

“*İmanın alameti namazdır. Kim gönlünü namaza vererek ve zamanını, vaktini ve sünnetini gözeterek namazını kılsa o mümindir.*”

Hadisin Kudâî'nin *Müsnedü'ş-Şihâb* adlı erindeki sened ve metni ise şöyledir:<sup>54</sup>

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عُمَرَ، أَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ الْأَعْرَابِيِّ، نا تَمَّتْ، نا حَمْرَةُ الرَّيَّاثِ، عَنِ أَبِي سَفْيَانَ، عَنِ أَبِي نَضْرَةَ، عَنِ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "عَلِمَ الْإِيمَانِ الصَّلَاةُ"

Hadis Aclûnî'nin halk arasında hadis olarak yaygınlaşmış rivayetlere dair *Keşfü'l-hafâ'* adlı eserinde de; الصلاة عماد الدين “*Namaz dinin direğidir.*” hadisiyle birlikte değerlendirilmiştir.<sup>55</sup> Hadisin muteber kaynaklarda geçmemesi ve hadis hakkında fazla bilgi olmaması nedeniyle hadisin zayıf olduğu ifade edilebilir.

### 1.7. قال النبي صلوات الرحمن عليه من طلب العلم تكفل الله برزقه

Hz. Peygamber aleyhi salavâtü'r-Rahmâni aleyhi şöyle buyurdu: “*Kim ilim talep ederse Allah Teâlâ onun rızıkına kefil olur.*”

Bu hadis, minberin sağındaki üçgen bölümün alttan ikinci kuşak üzerinde duvar tarafında yazılıdır. Minberin sağındaki üçgen bölümün altında bulunan alt ve üst iki kuşak üzerinde beş hadis yazılıdır. Bunlardan birincisi alttan ikinci kuşak üzerinde duvar tarafında bulunan bu hadistir.

Hadis, hadis kaynakları içinde sadece Kudâî'nin *Müsnedü'ş-Şihâb* adlı eserinde sened ve metniyle şöyle geçmektedir:<sup>56</sup>

أَخْبَرَنَا أَبُو سَعِيدٍ أُمَيْدُ بْنُ مُحَمَّدِ الْخَرَّاسِيِّ، أَنَا أَبُو حَلْفِصِ عُمَرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ نَعِيمِ بَعْدَادَ، نا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ هِشَامِ الْبَسْمَسَاوِيِّ، نا أَبِي، نا يُوسُفُ

<sup>53</sup> Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed ibnü'l-A'râbî, *Kitâbü'l-Mu'cem*, thk. Abdülmuhsin b. İbrâhîm b. Ahmed el-Hüseynî (ed-Demâm: Dâru İbnü'l-Cevziyye, 1418/1997), 1/191 (No: 231).

<sup>54</sup> Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, 1/131 (No: 165).

<sup>55</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/37 (No: 1621).

<sup>56</sup> Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, 1/244 (No: 391).

بُنْ عَطَاءٌ، ثَنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ زِيَادِ بْنِ حَارِثِ الصَّدَائِقِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ، رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ تَكَفَّلَ اللَّهُ بِرِزْقِهِ"

Elbânî bu hadisin mevzû<sup>57</sup> olduğunu ifade etmiştir.<sup>58</sup> Bunun sebebi râvilerden Yunus b. Atâ'nın yalancılık ve hadis uydurmakla itham edilmesidir. Nitekim Ebû Nuaym el-İsfahânî *Kitâbü'd-Du'afâ* adlı eserinde onun mevzû hadis rivayet ettiğini belirtmiştir.<sup>59</sup> Zehebî (ö. 748/1348) zayıf râvilerle dair *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl* adlı eserinde onu zikretmiş ve İbn Hibbân'a atıfı onun rivayetlerinin acâib<sup>60</sup> olduğunu ve hadislerinin delil olmayacağını (lâ yuhteccü bih) ifade etmiştir.<sup>61</sup> Buna göre yukarıda zikredilen hadisin Yunus b. Atâ sebebiyle mevzû olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.8. وقوله عليه السلام من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين والهمه رشده

Hiz. Peygamber aleyhi's-selâm şöyle buyurdu: "Allah kimin iyiliğini dilerse, onu dinde fakih kılar (dinin inceliklerini anlama konusunda ona kabiliyet verir) ve ona rüşdünü (iyi ve doğruyu ayırt edebilme yeteneğini) ilham eder."

Bu hadis, minberin sağındaki üçgen bölümün alttan ikinci kuşak üzerinde "Kim ilim talep ederse..." hadisinden sonra yazılıdır.

Hadis, yukarıdaki metinle Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'i ile Bezzâr'ın (ö. 292/905) *Müsned*'inde farklı senedlerle geçmektedir. Sahâbeden Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. 60/680) Hiz. Peygamber'den naklettiği hadisin Taberânî'deki sened ve metni şöyledir:<sup>62</sup>

حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ الثُّنَابِيُّ، ثَنَا يَحْيَى الْحَمَّادِيُّ، ثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ زَائِدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، قَالَ: سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَأَهْلَهُمُ رُشْدَهُ"

Hadis, Bezzâr'ın *Müsned*'inde ise Abdullâh b. Mes'ûd'dan Hiz. Peygamber'e isnad edilerek nakledilmiştir. Bu hadisin sened ve metni şöyledir:

حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ سَهْلٍ، قَالَ: نَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، قَالَ: نَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَأَهْلَهُمُ رُشْدَهُ"

Benzer lafızlar İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde de Ubeyd b. Umeyr'in sözü olarak şöyle nakledilmiştir:<sup>63</sup> Hadis; Buhârî<sup>64</sup> (ö. 256/870),

<sup>57</sup> Mevzû: Hadis diye uydurulan sözleri ifade eden terimdir. Bk. M. Yaşar Kandemir, "Mevzû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/493.

<sup>58</sup> Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 819.

<sup>59</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Kitâbü'd-Du'afâ*, thk. Fâruk Hammâde (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1431/2010), 151.

<sup>60</sup> Acâib: Çok zayıf veya dah ziyade uydurma hadisler hakkında kullanılan bir terimdir. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 14.

<sup>61</sup> Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 4/482.

<sup>62</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/340 (No: 786).

<sup>63</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 10/462 (35571). Ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 12/318 (36018).

<sup>64</sup> Buhârî, "İlim", 13 (No: 71).

Müslim<sup>65</sup> (ö. 261/875), Tirmizî,<sup>66</sup> İbn Mâce<sup>67</sup> İmam Mâlik<sup>68</sup> (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel<sup>69</sup> başta olmak üzere birçok kaynakta<sup>70</sup> "مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُقِفْهُ فِي الدِّينِ" şeklinde geçmektedir. Bu şekilde çoğunlukla Muâviye b. Ebû Süfyân'dan<sup>71</sup> nakledilen hadis, İbn Âbbâs<sup>72</sup> ve Ebû Hüreyre'den<sup>73</sup> de Hz. Peygamber'e isnad edilerek nakledilmiştir.

Muâviye b. Ebû Süfyân<sup>74</sup>, İbn Âbbâs<sup>75</sup> ve Ebû Hüreyre'den gelen rivayetlerin sahih olduğu ifade edilmiştir.<sup>76</sup> Ancak yukarıdaki zikredilen Bezzâr'ın *Müsned*'inde geçen rivayetin münker<sup>77</sup> ve zayıf<sup>78</sup> olduğu ifade edilmiştir. Bezzâr'da geçen rivayetin zayıf olması isnaddaki râvi Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb sebebiyledir. Nitekim hadis münekkittleri onun hakkında "sadûk" ve "leyyin" gibi tabirler kullanmışlardır.<sup>79</sup> Buna göre bu rivayetin Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb'ün zayıf olmasına bağlı olarak "وَأَلْهَمَهُ رُشْدَهُ" ziyadesi sebebiyle münker olduğu anlaşılmaktadır. Hadis ilminde münker; zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefeti yüzünden zayıf olan hadis demektir.<sup>80</sup> Söz konusu ziyadede de zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefeti söz konusudur. Nitekim Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'inde geçen "وَيُؤْتِيهِمُ رُشْدَهُ" ziyadesinin de münker<sup>81</sup> ve zayıf<sup>82</sup> olduğu belirtilmiştir.

<sup>65</sup> Müslim, "İmâre", 175 (No: 1037).

<sup>66</sup> Tirmizî, "İlim", 1, (No: 2654).

<sup>67</sup> İbn Mâce, "Sünnet", 17 (No: 221).

<sup>68</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Ebû Üsâme Selîm b. İd el-Hilâlî es-Selefi (Ummân: Mektebetü'l-Furkân, 1423/2003), "Kader", 8 (No: 1778).

<sup>69</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/47-48 (No: 17296).

<sup>70</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), "Mukaddime", 24 (No: 230); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 1/291 (No: 89); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/392 (No: 10787).

<sup>71</sup> Buhârî, "İlim", 13 (No: 71); Müslim, "İmâre", 175 (No: 1037); İbn Mâce, "Sünnet", 17 (No: 221); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/47-48 (No: 17296); İmam Mâlik, "Kader", 8 (No: 1778); Dârimî, "Mukaddime", 24 (No: 230); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 1/291 (No: 89).

<sup>72</sup> Tirmizî, "İlim", 1, (No: 2654); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/277 (No: 2843); Dârimî, "Mukaddime", 24 (No: 231); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/392 (No: 10787).

<sup>73</sup> İbn Mâce, "Sünnet", 17 (No: 220); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/22 (No: 7393); Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, 1/224 (No: 345).

<sup>74</sup> Buhârî, "İlim", 13 (No: 71); Müslim, "İmâre", 175 (No: 1037); İbn Mâce, "Sünnet", 17 (No: 221); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/47-48 (No: 17296); İmam Mâlik, "Kader", 8 (No: 1778); Dârimî, "Mukaddime", 24 (No: 230); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 1/291 (No: 89).

<sup>75</sup> Tirmizî, "İlim", 1, (No: 2654); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/277 (No: 2843); Dârimî, "Mukaddime", 24 (No: 231); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/392 (No: 10787).

<sup>76</sup> Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 2/1124; Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü'l-hadisiyye*, 28/55.

<sup>77</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 11/55.

<sup>78</sup> Elbânî, *Za'ifu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 48.

<sup>79</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 1/133.

<sup>80</sup> Mehmet Efendioğlu, "Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/13.

<sup>81</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 11/56.

<sup>82</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 5/149-150.



Bütün bu ifade edilenlerden hareketle yukarıda zikredilen hadisin belirtilen ziyade dışında sahih olduğu söylenebilir.

### 1.9. وقال عليه السلم لكل شيء عماد وعماد اهل الدين الفقه.

Hz. Peygamber aleyhi's-selâm şöyle buyurdu: “Her şeyin bir direği vardır. Din ehlinin direği de fıkıh ilmidir.”

Bu hadis, minberin sağındaki üçgen bölümün alttan ikinci kuşak üzerinde minber tarafında başlayıp “li-küllü şeyin” ifadesinden itibaren en alt kuşak üzerinde devam ederek yazılıdır.

Hadis, Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat*,<sup>83</sup> Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*,<sup>84</sup> Kudâî'nin *Müsnedü'ş-Şihâb*<sup>85</sup> ve İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*<sup>86</sup> adlı eserlerinde Ebû Hüreyre'den Hz. Peygamber'e isnad edilerek geçmektedir. Hadisin bu eserlerdeki müşterek tariki; Yezîd b. Hârûn > Yezîd b. İyâz > Safvân b. Süleym > Atâ b. Yesâr<sup>87</sup> (Süleyman b. Yesâr)<sup>88</sup> > Ebû Hüreyre şeklindedir.

Hadisin Taberânî'deki sened ve metni şöyledir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَبِيبَةَ الْوَابِطِيُّ قَالَ: نا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْحَرِثِيُّ قَالَ: نا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ: أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ عِيَّاضٍ، عَنِ صَعْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ، عَنِ عَطَاءِ بْنِ يَسَّارٍ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ فِقْهِ فِي دِينٍ، وَلَفِقْهِ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ، وَلِكُلِّ شَيْءٍ عِمَادٌ، وَعِمَادُ هَذَا الدِّينِ الْفِقْهُ"

Hadisin mevzû olduğu ifade edilmiştir.<sup>89</sup> Bunun sebebi hadisin râvilerinden olan Yezîd b. İyâz'dır. Çünkü onun hakkında kezzâb (yalancı), münkerü'l-hadîs (hadisi reddedilir), metrukü'l-hadîs (hadisi terkedilir), “lâ yüktebü hadîsüh” (hadisi hiçbir şekilde yazılmaz) gibi rivayetlerinin makbul olmadığını ifade eden tabirler kullanılmıştır.<sup>90</sup> Hadis münekkitlelerinin râvilerden Yezîd b. İyâz hakkındaki, rivayetlerinin reddine dair ortak değerlendirmelerinden dolayı zikredilen hadisin mevzû olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.10. وقال عليه السلم العلماء امناء الله على خلقه.

Hz. Peygamber aleyhi's-selâm şöyle buyurdu: “Âlimler, Allah'ın yarattıkları üzerindeki

<sup>83</sup> Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvazullâh b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 6/194 (No: 6166).

<sup>84</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 4/55-56 (No: 3085).

<sup>85</sup> Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, 1/150-151 (No: 206).

<sup>86</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri (ed-Demâm: Dâru İbnü'l-Cevziyye, 1414/1994), 127 (No: 125).

<sup>87</sup> Taberânî ve İbn Abdülber'de Atâ b. Yesâr (ö. 103/721) geçiyor.

<sup>88</sup> Dârekutnî ve Kudâî'de Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725) geçiyor.

<sup>89</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 11/265; Elbânî, *Za'ifu't-Terğîb ve't-terhib*, 1/51.

<sup>90</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 11/675-684; Ebü'l-Hasen Nûrüdîddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/160-161.

*eminleridir.*” (Yani âlimler dini tahrife uğramaktan koruyan ve etrafına güven verip etrafına güven duyan kimselerdir.)

Bu hadis, minberin sağındaki üçgen bölümün en alt kuşağı üzerinde “*Her şeyin bir direği vardır. Din ehlinin direği de fıkıh ilmidir.*” hadisinden sonra yazılıdır.

Hadis, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin *Kitâbü'l-Mu'cem* ile Kudâî'nin *Müsnedü's-Şihâb* adlı eserinde geçmektedir. Hadisin, *Kitâbü'l-Mu'cem*'deki sened ve metni şöyledir:<sup>91</sup>

نا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى، نا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْجُرَجَرِيُّ، نا مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سُمَيْعٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الْعُلَمَاءُ أُمْنَاءُ اللهُ عَلَى خَلْقِهِ"

Hadisin, Kudâî'nin *Müsnedü's-Şihâb* adlı eserindeki sened ve metni ise şöyledir:<sup>92</sup>

أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمَرَ التَّجِيبِيُّ، أَبَا أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنِ زَيْدٍ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى، أَبَا مُحَمَّدَ بْنَ الصَّبَّاحِ الْجُرَجَرِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سُمَيْعٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الْعُلَمَاءُ أُمْنَاءُ اللهُ عَلَى خَلْقِهِ"

Hadis ayrıca Aclûnî'nin halk arasında hadis diye yaygın olan rivayetlere dair *Keşfü'l-hafâ'* adlı eserinde de geçmektedir.<sup>93</sup> Elbânî, râvilerden İsmâil b. Sümei'in<sup>94</sup> Enes b. Mâlik'ten rivayette bulunmasının mümkün olmadığını ifade ederek hadisin, isnaddaki inkitâ sebebiyle<sup>95</sup> zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>96</sup> Ancak Zehebî *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* adlı eserinde onun Enes b. Mâlik'ten rivayette bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>97</sup> Dolayısıyla Zehebî'nin ifadesine göre hadisin isnadında inkitâ bulunmamaktadır.

Hadisin isnadında inkitâ bulunmamakla beraber İsmâil b. Sümei'in isminin zayıf râvilerle dair eserlerde geçmesi<sup>98</sup> ve rivayet ehliyeti açısından durumunun şüpheli olması<sup>99</sup> başta olmak üzere hadisin sadece Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin *Kitâbü'l-Mu'cem* ile Kudâî'nin *Müsnedü's-Şihâb* adlı eserlerinde yer alması ve tek bir tarikinin bulunması, ayrıca ulemâ tarafından hadise delil ve kaynak olarak itibar edilmemesi gibi sebepler de göz önünde bulundurulurken hadisin zayıf olduğu söylenebilir.

### 1.11. وقال عليه الصلوة والسلام علم لا ينفع به ككنز لا ينفق منه

Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm şöyle buyurdu: “*Kendisinden istifade edilmeyen ilim, (Allah yolunda) harcanmayan hazine gibidir.*”

Bu hadis, minberin sağındaki üçgen bölümün en alt kuşağı üzerinde minberin girişi tarafında bulunmaktadır.

<sup>91</sup> Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Kitâbü'l-Mu'cem*, 307-308 (No: 587).

<sup>92</sup> Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/100 (No: 115).

<sup>93</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/75-76 (No: 1712).

<sup>94</sup> Bk. İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 2/71; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 1/233.

<sup>95</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 6/192.

<sup>96</sup> Elbânî, *Za'ifu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 566.

<sup>97</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 1/233.

<sup>98</sup> Bk. İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 2/71; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 1/233.

<sup>99</sup> Bk. İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 2/71; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 1/233.

Hadis, aynı lafızlarla Kudâî'nin *Müsnedü's-Şihâb* adlı eserinde Abdullâh b. Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53) Hz. Peygamber'e isnad edilerek şöyle geçmektedir:<sup>100</sup>

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ الشَّاهِدُ، أبا النَّوَّادِ، ثنا أَبُو بَكْرِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَاظِي، ثنا إِبرَاهِيمُ بْنُ مَهْدِيٍّ، ثنا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ، عَنْ إِبرَاهِيمَ الْهَجْرِيِّ، عَنْ أَبِي الْأَخْوَصِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "عَلِمٌ لَا يُنْفَعُ كَثْرًا لَا يُنْفَعُ مِنْهُ"

Hadis Ebû Hüreyre'den Hz. Peygamber'e isnad edilerek Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* ile Dârimî'nin (ö. 255/869) *Sünen*'inde benzer ifadelerle nakledilmiştir. Hadisin Ahmed b. Hanbel'deki sened ve metni şöyledir:<sup>101</sup>

حَدَّثَنَا عَمَّارُ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَهُوَ ابْنُ أُخْتِ سُفْيَانَ، عَنْ إِبرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي عِيَّاضٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ مَثَلَ عَالِمٍ لَا يُنْفَعُ كَمَثَلِ كَثْرٍ لَا يُنْفَعُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"

Ammâr b. Muhammed > İbrâhim > Ebû İyâz > Ebû Hüreyre tarikiyle nakledildiğine göre Allah Rasûlü (s.a.s) şöyle buyurdu: "*Kendisinden istifade edilmeyen ilim, Allah yolunda harcanmayan hazine gibidir.*" Hadis, aynı anlamda Dârimî'nin *Sünen*'inde ise Ahmed b. Hanbel'deki İbrahim > Ebû İyâz > Ebû Hüreyre müşterek tarikiyle Hz. Peygamber'e isnad edilerek şu şekilde geçmektedir:<sup>102</sup> "مَثَلُ عَالِمٍ لَا يُنْفَعُ بِهِ كَمَثَلِ كَثْرٍ لَا يُنْفَعُ مِنْهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"

Ahmed b. Hanbel ve Dârimî'de Hz. Peygamber'e isnad edilen hadis benzer anlamda İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde ise sahâbeden Selmân-ı Fârisî'nin (ö. 36/656) sözü olarak uzunca bir rivayet içinde şöyle nakledilmiştir: "*Kendisiyle amel edilmeyen ilim (Allah yolunda) harcanmayan hazine gibidir.*"<sup>103</sup> Bu rivayet A'meş > Sâlih b. Habbâb > Husayn b. Ukbe tarikiyle yine Selmân-ı Fârisî'nin sözü olarak İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefi* ve Dârimî'nin *Sünen*'inde şöyle rivayet edilmiştir: "*Anlatılmayan ilim, kendisinden (Allah rızası için) harcama yapılmayan hazine gibidir.*"<sup>104</sup>

Hadisin Hz. Peygamber'e isnad edilen bütün tariklerindeki râvilerin İbrâhim el-Cehrî haricinde sika (güvenilir) olduğu ifade edilmiştir. Şuayb el-Arnaût'un da içinde bulunduğu komisyon tarafından Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine yapılan *el-Mevsuatü'l-hadisîyye* isimli tahkik çalışmasında hadisin isnadının İbrâhim el-Cehrî'nin rivayette leyyin<sup>105</sup> olması nedeniyle zayıf olduğu, buna bağlı olarak da hadisin hasen<sup>106</sup> olduğu ifade edilmiştir. Elbânî ise Kudâî'nin rivayetine atıfta bulunarak hadisin sahih olduğunu ifade etmiştir.<sup>107</sup> Yapılan değerlendirmelere göre hadisin sahih olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>100</sup> Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/180 (No: 263).

<sup>101</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/829 (No: 10751).

<sup>102</sup> Dârimî, "Mukaddime", 46 (No: 575).

<sup>103</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 12/239 (No: 35673).

<sup>104</sup> Dârimî, "Mukaddime", 46 (No: 574).

<sup>105</sup> Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsuatü'l-hadisîyye*, 16/289.

<sup>106</sup> Hasen: Sahih hadisin şartlarını taşımakla beraber râvisinin zabtı sahih hadisin râvisine nispetle daha az olan hadistir. Hasen hadis, sahih hadisle zayıf hadis arasında, ancak sahihe daha yakın konumdadır. Bk. Mücteba Uğur, "Hasen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/374.

<sup>107</sup> Elbânî, *Sahihu'l-Câmî'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 2/744.

**1.12. قال النبي عليه الصلوة والسلام من تعلم القرآن وعلم الناس كنت له دليلاً الى الجنة وشفيحاً.**

Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm şöyle buyurdu: “Kim Kur'an'ı öğrenir ve insanlara öğretirse ona cennete (girmesi için) rehber ve aracı olurum.”

Bu hadis minberin sağındaki alttan ikinci kuşağın duvar tarafından başlayıp aradaki gergi kuşağından dolayı duvar tarafındaki en alt kuşakta devam ederek yazılıdır.

Hadis, yukarıdaki şekliyle hiçbir kaynakta geçmemektedir. Dolayısıyla bu hadisin ya mevzu ya da halk arasında hadis olarak bilinen bir söz olması muhtemeldir.

Kur'an-ı Kerim'i öğrenip öğretmenin fazileti hususunda sahih ve en meşhur rivayet; عن انس ابن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سبغ يجري للعبد اجرهم وهو معه في قبره بعد موته من **1.13.** “Sizin en hayırlınız, Kur'an'ı öğrenen ve öğretendir.”<sup>108</sup> hadisidir.

**1.13. علم علما او كرى نمراً او حفر بنرا او غرس نخلاً او بنى مسجداً او ورت مصحفاً او ترك ولداً استغفراً**

Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Yedi şey vardır ki bir kul öldükten sonra kabrinde iken bunların sevabı onun için devam eder: Öğrettiği ilim, (bir yere) getirdiği su, açtığı su kuyusu, diktiği meyve ağacı, yaptığı mescit, miras bıraktığı kitap, dua eden (hayırlı) evlat.”

Bu hadis, minberin sağında bulunan üçgen bölümün dik kenarını oluşturan kuşak üzerinde aşağıdan yukarıya doğru yazılıdır. Hadisin sonunda صدق رسول الله “Rasûlullah doğru söyledi.” ifadesi yazılıdır.

Hadis, Bezzâr'ın *Müsned*,<sup>109</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*<sup>110</sup> ve Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân*<sup>111</sup> adlı eserinde Abdurrahmân b. Hânî > Muhammed b. Ubeydullah > Katâde b. Diâme > Enes b. Mâlik müşterek tarikiyle Hz. Peygamber'e isnad edilerek hemen hemen aynı lafızlarla geçmektedir. Hadisin Beyhakî'de geçen metni şöyledir:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "سَبْعَةٌ يَجْرِي لِلْعَبْدِ أَجْرُهُمْ وَهُوَ فِي قَبْرِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ: مَنْ عَلَّمَ عِلْمًا، أَوْ كَرَى نَهْرًا، أَوْ حَفَرَ بِنْرًا، أَوْ غَرَسَ نَخْلًا، أَوْ بَنَى مَسْجِدًا، أَوْ وَرَثَ مُصْحَفًا، أَوْ تَرَكَ وَلَدًا يَسْتَغْفِرُ لَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ"

Allah Rasûlü (s.a.s) şöyle buyurdu: “Yedi şey vardır ki, bir kul öldükten sonra kabrinde iken bunların sevabı devam eder: Öğrettiği ilim, (bir yere) getirdiği su, açtığı su kuyusu, diktiği meyve ağacı, yaptığı mescit, miras bıraktığı kitap, ölümünden sonra kendisi için dua eden (hayırlı) evlat.”

Beyhakî, bu rivayetten sonra râvilerden Muhammed b. Ubeydullah'ın zayıf olduğunu ifade etmiştir. Ancak ona göre aşağıda zikredilen Ebû Hüreyre rivayeti ise bu hadisi

<sup>108</sup> Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 21 (No: 5027); Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 15 (No: 2916); Ebû Dâvûd, “Vitr”, 14 (No: 1452); İbn Mâce, “Sünnet”, 16 (No: 211); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/215 (No: 510).

<sup>109</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynüllâh (el-Medînetü'l-Münevver: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 1414/1993), 13/483-484 (No: 7289).

<sup>110</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* ve *tabakâtü'l-asfiyâ*, 2/343/344.

<sup>111</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/248 (No: 2449).

desteklemektedir.<sup>112</sup> Nitekim hadis münekkitleri ittifakla, Muhammed b. Ubeydullah el-Arzamî'nin zayıf olduğunu ifade etmiştir.<sup>113</sup> Rivayet isnad yönüyle zayıf olsa da bir yerde “hasen”<sup>114</sup> bir yerde ise “hasen li-gayrihi”<sup>115</sup> olarak hükümlendirilmiştir. Beyhakî'nin de ifade ettiği üzere aşağıda zikredilen Ebû Hüreyre ve bu konudaki diğer rivayetlerin desteğiyle olsa gerek hasen olduğu belirtilmiştir.

Konuyla ilgili olarak İbn Mâce'nin *Sünen*, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Sahih* ve Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân* adlı eserlerinde de Muhammed b. Yahyâ > Muhammed b. Vehb b. Atiyye > Velîd b. Müslim > Merzûk b. Ebü'l-Hüzeyl > Zührî > Ebû Abdullâh el-Eğarr > Ebû Hüreyre müşterek tarikiyle şöyle bir rivayet bulunmaktadır:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ بَيْنَنَا يَلْحَقُ الْمُؤْمِنَ مِنْ عَمَلِهِ وَحَسَنَاتِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ عِلْمًا عَالِمًا وَنَشْرَةً وَوَلَدًا صَالِحًا تَرْكُهُ وَمُصْحَفًا وَتَرْتَهُ أَوْ مَسْجِدًا بِنَاءً أَوْ بِنْتًا لِابْنِ السَّبِيلِ بِنَاءً أَوْ نَهْرًا أَوْ جَرَاهُ أَوْ صَدَقَةً أَخْرَجَهَا مِنْ مَالِهِ فِي صِحِّهِ وَخِيَابِهِ يَلْحَقُهُ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهِ"

Bu hadisin “hasen” olduğu ifade edilmiştir.<sup>116</sup> Bunun sebebi ise isnadının Merzûk b. Ebü'l-Hüzeyl sebebiyle zayıf olmasıdır.<sup>117</sup> Hadis münekkitlerine göre Merzûk b. Ebü'l-Hüzeyl'in durumu ihtilafli olup<sup>118</sup> İbn Adî<sup>119</sup> (ö. 365/976) ve Zehebî<sup>120</sup> onu zayıf râvilerle dair eserlerinde zikretmiştir. İbn Hacer onun için “leyyinü'l-hadîs” (hadisinde gevşeklik vardır) demiştir.<sup>121</sup> Bu rivayeti hasen seviyesine çıkaran rivayetin ise “*İnsan öldüğü zaman, şu üç şey dışında amelleri kesilir: Sadaka-i câriye (faydası kesintisiz devam eden sadaka), kendisinden yararlanan ilim ve kendisine dua eden salih evlat.*”<sup>122</sup> hadisi olduğu ifade edilmiştir.<sup>123</sup>

Ayrıca bu konuda sahâbeden Ebû Katâde, (ö. 54/674) aynı içeriğe sahip ve sahih olduğu ifade edilen<sup>124</sup> şu hadisi Hz. Peygamber'den şöyle nakletmiştir: “*Bir kimse öldüğü zaman geriye bıraktığı şeylerin en hayırlısı üç şeydir: Kendisine dua eden salih evlat, kendisine sevabı ulaşacak olan sadaka-i câriye ve kendisinden sonra onunla amel edilecek ilim.*”<sup>125</sup>

<sup>112</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/248.

<sup>113</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 9/17-27.

<sup>114</sup> Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 1/674.

<sup>115</sup> Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-terhîb*, 1/140.

<sup>116</sup> Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 1/443.

<sup>117</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, 1/163.

<sup>118</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek- Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 4/47.

<sup>119</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 10/67-69.

<sup>120</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 4/88.

<sup>121</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, nşr. Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 929.

<sup>122</sup> Müslim, “Vasiyye”, 14 (No: 1631); Tirmizî, “Ahkâm”, 36 (No: 1381); Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 14 (No: 2880); Nesâî, “Vasâyâ”, 8 (No: 3650).

<sup>123</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, 1/163.

<sup>124</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, 1/162.

<sup>125</sup> İbn Mâce, “Sünnet”, 20 (No: 241).

Bütün bu ifade edilenlere göre yukarıda zikredilen hadis isnad yönüyle zayıf olmakla birlikte bu konudaki diğer rivayetlerin desteğiyle hasen olarak hükümlendirilebilir.

#### 1.14. قال رسول الله صلوات الله عليه من امن امن

Rasûlullah salavâtü'l-lâhi aleyh şöyle buyurdu: “*İman eden emin olur.*”

Minberin taht bölümünün altında dört kuşak bulunmaktadır. Bu hadis, minberin sağında taht bölümünün altında aşağıdan üçüncü kuşakta yazılıdır.

Bu hadise hiçbir kaynakta rastlanmamıştır. Ancak Kudâî'nin *Müsnedü'ş-Şihâb* adlı eserinde anlam olarak benzer olabilecek şöyle bir rivayet vardır: *الإِيمَانُ بِالْقَدَرِ يُذْهِبُ الْهَمَّ وَالْحَزْنَ* “*Kadere iman kederi ve hüznü giderir.*”<sup>126</sup> Ancak bu rivayetin de mevzû olduğu ifade edilmiştir.<sup>127</sup> Bu ifade halk arasında; *مَنْ آمَنَ بِالْقَدَرِ آمِنَ مِنَ الْكَدَرِ* “*Kadere iman eden kederden emin olur.*” şeklinde meşhurdur.

## 2. Minberin Sol Tarafında Yazılı Olan Hadisler

### 2.1. قال النبي عليه السلم الجمعة حجاج المساكين

Hz. Peygamber aleyhi's-selâm şöyle buyurdu: “*Cuma miskinlerin haccıdır.*”

Bu hadis minberin giriş kapısının sol çerçevesinin en üst kısmında aşağıdan yukarı doğru yazılı hâlde bulunmaktadır.

Hadis Müşrif b. Saîd el-Vâsîti > Îsâ b. İbrâhîm el-Hâşimî > Mukâtil b. Kays > Dahhâk > İbn Abbâs müşterek tariki ile Hz. Peygamber'e isnad edilerek Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin *Kitâbü'l-Mu'cem*<sup>128</sup> ile Kudâî'nin *Müsnedü'ş-Şihâb*<sup>129</sup> adlı eserinde geçmektedir. Hadisin *Kitâbü'l-Mu'cem*'deki sened ve metni şöyledir:<sup>130</sup>

نا مشرف، نا كثير بن هشام، نا عيسى بن إبراهيم الهاشمي، عن مقاتل بن قيس، عن الضحاك، عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الجمعة حجاج المساكين"

Hadis âlimi Sagânî (ö. 650/1252) *el-Mevzû'ât* adlı eserinde hadisin mevzû olduğunu belirtmiştir.<sup>131</sup> Elbânî ise hadisin zayıf olduğu görüşündedir.<sup>132</sup> Bunun sebebi senede bulunan Mukâtil b. Kays ile Îsâ b. İbrâhîm el-Hâşimî'nin hadis rivayetinde zayıf olmasıdır.<sup>133</sup> Nitekim hadis münekitleri Îsâ b. İbrâhîm el-Hâşimî hakkında münkerü'l-

<sup>126</sup> Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, 1/187 (No: 277).

<sup>127</sup> Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 339.

<sup>128</sup> Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Kitâbü'l-Mu'cem*, 3/1103 (No: 2378).

<sup>129</sup> Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, 1/81 (No: 78).

<sup>130</sup> Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Kitâbü'l-Mu'cem*, 3/1103 (No: 2378).

<sup>131</sup> Ebü'l-Fezâil Râdiyüddîn Hasen b. Muhammed es-Sagânî, *el-Mevzû'ât*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 13.

<sup>132</sup> Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 394.

<sup>133</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 1/344-345.

hadîs” (hadisi reddedilir), metrûkü’l-hadîs (hadisi terkedilir) gibi tabirler kullanmıştır.<sup>134</sup> Aynı şekilde Mukâtil b. Kays da hadisi rivayetinde zayıf kabul edilmiştir.<sup>135</sup> Benzer bir hadisi yine İsâ b. İbrâhîm el-Hâşimî > Mukâtil > Dahhâk > İbn Abbâs tarikiyle; الجمعة حج الفقراء “Cuma fakirlerin hacıdır.”<sup>136</sup> şeklinde nakledilmiştir. Elbânî, Kudâî’nin Müsnedü’ş-Şihâb’ında geçen bu hadisin mevzû olduğunu söylemiştir.<sup>137</sup> Bütün bu değerlendirmelere göre yukarıda zikredilen hadisin İsâ b. İbrâhîm el-Hâşimî sebebiyle mevzû olduğu söylenebilir.

2.2. روي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من بنى لله تعالى بيتا يعبد الله تعالى فيه من مال حلال .  
بنى الله تعالى له الجنة من درّ ويقاوت

İbn Abbâs’tan Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem’in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “Her kim helâl maldan, içinde Allah Teâlâ’ya ibadet edilmesi için bir ev (mescit) yaparsa Allah Teâlâ da onun için cennette bir ev yapar.”

Bu hadisi minberin girişi kapısının sol çerçevesinin alt kısmından başlayarak minberin sol üst korkuluğu üzerine dönüş yapmış olarak yazılmıştır. Bu hadisin bitiminde bir sonraki başlıkta zikredilecek olan Ebû Hüreyre rivayeti başlamaktadır.

Hadis, Saîd b. Süleymân > Süleymân b. Dâvûd el-Yemâmî > Yahyâ b. Ebî Kesîr > Ebû Seleme > Ebû Hüreyre müşterek tarikiyle Taberânî’nin *el-Mu’cemü’l-’evsat*<sup>138</sup> ile Beyhakî’nin *Şu’abü’l-îmân*<sup>139</sup> eserlerinde geçmektedir. Hadisin Taberânî’de geçen sened ve metni şöyledir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ النَّضْرِ الْأَزْدِيُّ قَالَ: نَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ: نَا سُلَيْمَانَ بْنُ دَاوُدَ الْيَمَامِيُّ قَالَ: نَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ بَنَى لِلَّهِ بَيْتًا يُعْبُدُ اللَّهُ فِيهِ، مِنْ مَالٍ حَلَالٍ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ مِنْ دَرٍّ وَيَقَاوَتٍ"

Hadisin râvilerinden Süleymân b. Dâvûd el-Yemâmî’nin hadisi rivayetinde son derece zayıf olduğu hususunda ittifak edilmiştir. Hadis münekkitleri onun hakkında “zayıf”, “metrûk”, “münker”, “leyse bi-şey” (hiçbir şey değil) gibi cerhedici ifadeler kullanmıştır.<sup>140</sup> Bundan dolayı hadisin son derece zayıf<sup>141</sup> ve hatta münker olduğu ifade edilmiştir.<sup>142</sup>

Ayrıca bu konuda İbn Abbâs’tan rivayet edilen hadisi yukarıda zikredilenden farklıdır: Hadis İbn Abbâs’tan; الْجَنَّةُ “Her kim kaya kuşu yumurtasının yuvası kadar da olsa bir mescit yaparsa Allah da onun için cennette bir ev yapar.”<sup>143</sup>

<sup>134</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi du’afâ’i’r-ricâl*, 8/290-294.

<sup>135</sup> Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, 4/175.

<sup>136</sup> Kudâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, 1/81-82 (No: 79).

<sup>137</sup> Elbânî, *Za’îfü’l-Câmi’i’s-sağîr ve ziyâdâtüh*, 394; Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-za’ife ve’l-mevzû’a*, 1/344.

<sup>138</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-’evsat*, 5/195 (No: 5059).

<sup>139</sup> Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, 3/80 (No: 2937).

<sup>140</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi du’afâ’i’r-ricâl*, 5/296-301; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 4/140-142.

<sup>141</sup> Elbânî, *Za’îfü’l-’Terğîb ve’l-terhîb*, 1/103.

<sup>142</sup> Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-za’ife ve’l-mevzû’a*, 11/67.

<sup>143</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/101 (No: 2194).

şeklinde rivayet edilmiştir. Bu rivayet de râvilerden Câbir el-Cu'fî<sup>144</sup> sebebiyle isnad yönüyle zayıf kabul edilmiştir.<sup>145</sup>

Bu konuda benzer olabilecek bir diğer hadis Ali b. Ebî Tâlib'den şöyle nakledilmiştir: مَنْ بَنَى مَسْجِدًا يُذَكِّرُ فِيهِ اسْمَ اللَّهِ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ “Her kim kendi malından Allah için bir mescit yaparsa Allah da onun için cennette bir ev yapar.”<sup>146</sup> Ancak bu rivayet hem senedde inkıtâ olması hem de zayıf râvilerin olması nedeniyle isnad yönüyle zayıf kabul edilmiştir.<sup>147</sup>

Cami ve mescit yapmanın faziletiyle ilgili sahîh olarak ifade edilen<sup>148</sup> rivayet, Ömer b. Hattâb'dan (ö. 23/644) nakledilen şu hadistir: مَنْ بَنَى مَسْجِدًا يُذَكِّرُ فِيهِ اسْمَ اللَّهِ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ “Kim, içinde Allah'ın adının anıldığı bir mescit yaparsa Allah da onun için cennette bir ev yapar.”<sup>149</sup> Hadis aynı şekilde sahâbî Amr b. Abese'den de nakledilmiştir.<sup>150</sup> Ayrıca bu konuda bilinen en meşhur rivayet Osmân b. Affân'dan (ö. 35/656) rivayet edilen şu hadistir: مَنْ بَنَى مَسْجِدًا لِلَّهِ بَنَى اللَّهُ لَهُ فِي الْجَنَّةِ مِثْلَهُ “Her kim Allah için bir mescit bina ederse, Allah ona cennette bu mescidin benzeri (bir köşk) bina eder.”<sup>151</sup>

Dolayısıyla bahse konu olan hadis, isnad yönüyle aşırı derecede zayıf olmakla birlikte cami ve mescit yapmanın faziletine dair anlam olarak aynı içerikteki sahîh hadislerden dolayı bazı ziyadeler dışında mana yönüyle hasen olarak ifade edilebilir.

2.3. وعن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من بنى مسجداً أعطاه الله تعالى بكل زراع الف الف حسنة

Ebû Hüreyre Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Her kim bir mescit yaparsa Allah her bir zirasına<sup>152</sup> milyon hasene (sevap) yazar.

Bu hadis minberin sol tarafındaki en üst korkuluğunda yukarıda zikredilen İbn Abbâs rivayetinden sonra yazılıdır. Minberin sol en üst korkuluğundaki ilk hadis minberin giriş kapısının sol çerçevesi üzerindeki hadisin devamıdır. Bu ilk hadisin bittiği yerden itibaren yukarıda zikredilen Ebû Hüreyre rivayeti başlamaktadır.

Hadis yukarıdaki şekliyle hiçbir kaynakta geçmemektedir. Ancak Heysemî'nin (ö. 807/1405) *Buğyetü'l-bâhis 'an zevâ'idi Müsnedi'l-Hâris* adlı eserinde uzunca bir rivayetin

<sup>144</sup> Bk. İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 3/23-40.

<sup>145</sup> Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü'l-hadisyye*, 4/54.

<sup>146</sup> İbn Mâce, “Mesâcid”, 1 (No: 737).

<sup>147</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, 1/474.

<sup>148</sup> Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 2/1056.

<sup>149</sup> İbn Mâce, “Mesâcid”, 1 (No: 735); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/177 (No: 383).

<sup>150</sup> Nesâî, “Mesâcid”, 1 (No: 684.)

<sup>151</sup> Müslim, “Zühhd”, 44 (No: 533); Tirmizî, “Salât”, 120 (No: 318); İbn Mâce, “Mesâcid”, 1 (No: 736); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/217 (No: 516).

<sup>152</sup> Zirâ: Türkçe karşılığı arşın olan zirâ bir uzunluk ölçüsü birimi olarak dirsekle orta parmak ucu arasındaki kısmı ifade eder. Bk. Mehmet Erkal, “Arşın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/411.



içinde bu hadise benzer ifadeler bulunmaktadır. Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs'tan beraber nakledilen bu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s) vefatından önce yaptığı hutbesinin bir bölümünde şöyle buyurmuştur:

“Kim Allah için bir mescit yaparsa Allah ona (o mescidin) her bir karışına -veya zirâsına- altın, gümüş, inci, yakut ve mercandan kırk milyon şehir verir.”<sup>153</sup>

Heysemî, *Buğyetü'l-bâhis 'an zevâ'idi Müsnedi'l-Hâris* adlı eserinde Hâris b. Ebû Üsâme'nin (ö. 282/896) *Müsned*'inin *Kütüb-i Sitte*'de bulunmayan 1136 kadar rivayetini bir araya getirmiştir.<sup>154</sup> Heysemî, zevâid türü bu eserin söz konusu rivayeti zikrettikten sonra bu rivayetin isnadında bulunan Dâvûd el-Muhabber'in kezzâb<sup>155</sup> (yalancı) olması sebebiyle mevzû olduğunu da belirtmiştir.<sup>156</sup> Dolayısıyla rivayetin mevzû olduğu söylenebilir.

#### 2.4. قال النبي صلى الله عليه لكل شيء تحية وتحية المسجد ركعتان

Hz. Peygamber sallallâhu aleyh şöyle buyurdu: “Her şeyin bir selâmı vardır. Mescidin selâmı da (mescide girince) iki rekât namaz kılmaktır.”

Bu hadis minberin sol tarafındaki korkuluğu ile onun altında bulunan kuşağı birbirine bağlayan iki gergi kuşağı üzerinde bulunmaktadır. Yukarıda bulunan kuşakta, قال النبي صلى الله عليه kısmı, aşağıda kuşakta ise, تحية وتحية المسجد ركعتان kısmı yazılıdır.

Hadis, hiçbir hadis kaynağında geçmemektedir. Ancak yukarıdaki şekliyle Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) başta Hz. Peygamber'in sözleri olmak üzere Selef âlimlerinden yapılan rivayetlerle işlenen vaaz ve nasihat kitabı olan *Tenbihü'l-gâfilin* adlı eserinde senedsiz olarak geçmektedir.<sup>157</sup>

Ayrıca İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde Hz. Peygamber'in (s.a.s) Ebû Zer el-Gıfârî'ye hitaben; إِنَّ لِلْمَسْجِدِ تَحِيَّةً وَإِنَّ تَحِيَّتَهُ رَكْعَتَانِ “Mescidin bir selâmı vardır. Onun selâmı mescide girince iki rekât namazdır.”<sup>158</sup> şeklinde bir rivayet vardır. Bu rivayet senedde bulunan İbrâhîm b. Hişâm b. Yahyâ el-Gassânî sebebiyle son derece zayıf kabul edilmiştir.<sup>159</sup> Zehebî, zayıf râvilerle dair *Mizânü'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl* adlı eserinde onu zikretmiş ve hakkında “kezzâb” tabirinin

<sup>153</sup> Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Buğyetü'l-bâhis 'an zevâ'idi Müsnedi'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî (el-Medînetü'l-Münevver: el-Câmiatül-İslâmiyye 1413/1992), 1/309-322 (No: 205).

<sup>154</sup> M. Yaşar Kandemir, “Heysemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/293.

<sup>155</sup> Bk. İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'r-ricâl*, 4/454-459; İsfahânî, *Kitâbü'd-Du'afâ*, 79.

<sup>156</sup> Heysemî, *Buğyetü'l-bâhis 'an zevâ'idi Müsnedi'l-Hâris*, 1/309-322.

<sup>157</sup> Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tenbihü'l-gâfilin*, thk. Yâsuf Ali Bedîvî, (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1421/200), 304.

<sup>158</sup> İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 2/76 (No: 361).

<sup>159</sup> Elbânî, *et-Ta'likâtü'l-husân 'alâ Sahîhi İbn Hibbân*, 1/384-387.

kullanıldığını belirtmiştir.<sup>160</sup> İbn Hacer de *Lisânü'l-Mizân* adlı eserinde Zehebî'nin onun hakkında “metruk” dediğini ifade etmiştir.<sup>161</sup>

Yine Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Müstedrek* adlı eserinde Hz. Peygamber'in Ebû Zer el-Gıfârî'ye hitaben "رُكَّعَاتَانِ" قَالَ: "رُكَّعَاتَانِ" وَمَا حَيْثُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "رُكَّعَاتَانِ" şeklinde bir rivayet vardır.<sup>162</sup> Ancak bu rivayet, senedinde bulunan Yahyâ b. Saîd es-Sa'dî'nin hadis rivayetinde güvenilir olmaması nedeniyle münker sayılmıştır. İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl* adlı eserinde Yahyâ b. Saîd es-Sa'dî'yi ve onun bu rivayetini zikrederek rivayetin münker olduğunu ifade etmiştir.<sup>163</sup>

Bütün bu ifade edilenlere göre yukarıdaki mezkûr rivayetin, minberde yazılı olduğu şekliyle hadis ilmi açısından herhangi bir değerinin olmadığı söylenebilir. Çünkü bu haliyle muteber kaynaklar başta olmak üzere hiçbir hadis kaynağında geçmemektedir. Ayrıca bir hadis kaynağı olmayan Semerkandî'nin *Tenbihü'l-gâfilîn* adlı eserinde ise senedsiz olarak geçmektedir. Dolayısıyla bu hadisin mevzû veya halk arasında hadis olarak meşhur olmuş bir söz olması muhtemeldir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki bu konuda sahih hadisler de varid olmuştur ki bunlardan biri “Sizden birisi mescide girdiğinde, oturmadan önce iki rekât namaz kılsın.”<sup>164</sup> hadisidir.

#### 2.5. قال النبي صلى الله عليه وسلم من تكلم في المساجد كلام الدنيا احبط الله عمله اربعين سنة .

Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: “Kim mescitlerde dünya kelamı ederse Allah onun kırk senelik amelini yok eder.”

Bu hadis, minberin solundaki alttan ikinci kuşak üzerinde minberin giriş kapısı tarafından başlayarak sola doğru yazılan tek hadistir. Hadisin sonunda; صدق الله وصدق رسول الله “Allah ve Rasûlullah doğru söyledi.” yazılıdır.

Hadis, Sagâni'nin mevzû hadislere dair *el-Mevzû'ât* adlı eserinde şu şekilde geçmektedir: “Kim mescitte dünya kelamı ederse Allah onun kırk senelik amelini yok eder.”<sup>165</sup> Ayrıca Ali el-Kârî, (ö. 1014/1605) mevzû hadislere dair *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a* adlı eserinde Sagâni'de zikredilen hadise aynı şekilde yer vermiş ve hadisin yapı ve mana olarak batıl olduğunu ifade etmiştir.<sup>166</sup> Aclûnî de *Keşfü'l-hafâ'* adlı eserinde bu hadise yer vermiş ve hadis hakkında Sagâni'nin mevzû, Ali el-

<sup>160</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 1/72-73.

<sup>161</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Selman Abdülfettâh Ebû Gudde (Beirut: Mektebü'l-Matbûâtîl'l-İslâmiyye, 1423/2002), 1/381-382.

<sup>162</sup> Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, 2/652-653 (No: 4166).

<sup>163</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 10/633-634.

<sup>164</sup> Buhârî, *Salât*, 60 (No: 4449); Müslim, “Müsâfirîn”, 69 (No: 714).

<sup>165</sup> Sagâni, *el-Mevzû'ât*, 10 (No: 40).

<sup>166</sup> Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*, thk. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406/1986), 325-326 (No: 477).

Kârî'nin de batıl dediğini belirtmiştir.<sup>167</sup> Hem bu değerlendirmelere hem de hadis metnindeki ölçsüzlük ve abartı dikkate alındığında hadisin mevzû olduğu söylenebilir.

Allah Rasûlü (s.a.s) cami ve mescitlerde tartışmak,<sup>168</sup> yüksek sesle konuşmak,<sup>169</sup> alışveriş yapmak,<sup>170</sup> (önemli olmayan bir konuda) yitik aramak<sup>171</sup> gibi cami ve mescitlerin amacına ve âdâbına uygun olmayan davranışları yasaklamıştır. Bu rivayetlerden hareketle ulemânın bu konudaki değerlendirmelerine bakıldığında; asıl yasak olan husus, tartışmak, yüksek sesle konuşmak, hoş olmayan sözler söylemek ve boş konuşmaktır. Namaz kılanları veya Kur'an okuma, itikâf ve zikir gibi ibadetle meşgul olanları rahatsız etmeden cami ve mescitlerde faydalı ve lüzumlu dünya kelâmı konuşmakta ise herhangi bir beis yoktur.<sup>172</sup> Dolayısıyla “Cami veya mescitte dünya kelâmı konuşulmaz.” şeklinde genel bir ifadenin herhangi bir dinî temeli yoktur.

2.6. قال النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد الدين فمن اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين

Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: “Namaz dinin direğidir. Dolayısıyla kim namazını kılsa dinini ayakta tutmuş olur. Kim de namazı terk eder ise dinini yıkmış olur.”

Bu hadis, minberin solundaki en alt kısımda bulunan kuşak üzerinde minberin giriş kapısı tarafından itibaren yazılan ilk hadistir.

Hadis, bu haliyle hiçbir hadis kaynağında geçmemektedir. Ancak Aclûnî *Keşfü'l-hafâ'* adlı eserinde "الصَّلَاةُ عِمَادُ الدِّينِ" hadisiyle ilgili değerlendirmesinde bu hadise yukarıdaki şekliyle yer vermiş ve bazı fâkihlerin bunu naklettiğini ifade etmiştir.<sup>173</sup> Nitekim Hanefî fakihlerinden Aynî (ö. 855/1451) *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserinde namazın önemini anlatırken; لَأَنَّهَا عِمَادُ الدِّينِ فَمَنْ أَقَامَهَا فَقَدْ أَقَامَ الدِّينَ وَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ هَدَمَ الدِّينَ “Çünkü namaz dinin direğidir. Kim onu kılsa dinini ayakta tutmuş olur. Kim de onu terk ederse dinini yıkmış olur.” şeklinde bir ifade kullanmıştır.<sup>174</sup> Dolayısıyla yukarıda geçen rivayetin hadis olmayıp halk arasında meşhur olmuş bir söz olduğu anlaşılmaktadır.

Hadisin halk arasında en bilineni ve meşhur olanı الصَّلَاةُ عِمَادُ الدِّينِ “Namaz dinin direğidir.” şeklindedir. Aclûnî *Keşfü'l-hafâ'* adlı eserinde Nevevî'nin (ö. 676/1277) bu rivayete batıl, İbn Hacer'in ise zayıf dediğini nakletmiştir.<sup>175</sup> Bu ifade Beyhakî'nin, *Şu'abü'l-îmân* adlı

<sup>167</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/283 (No: 2440).

<sup>168</sup> Buhârî, “Salât”, 83 (No: 471).

<sup>169</sup> Buhârî, “Salât”, 83 (No: 471); Müslim, “Mesâcid”, 80 (No: 569).

<sup>170</sup> Tirmizî, “Büyü”, 77 (No:1325); Ebû Dâvûd, “Salât” 213-214 (No: 1079).

<sup>171</sup> Müslim, “Mesâcid”, 79 (No: 568); Ebû Dâvûd, “Salât”, 21 (No: 473).

<sup>172</sup> Bk. M. Yaşar Kandemir- İsmail Lütfi Çakan- Raşit Küçük, *Riyâzü's-Sâlihîn Tercüme ve Şerh* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 7/212-218.

<sup>173</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/36-37 (No: 1621).

<sup>174</sup> Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 5/9.

<sup>175</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/36-37 (No: 1621).

eserinde ise bir rivayet içinde *عَمَادُ الدِّينِ وَالصَّلَاةُ* şeklinde geçmektedir. Bu rivayet şöyledir:

عَنْ عُمَرَ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ عِنْدَ اللَّهِ فِي الْإِسْلَامِ؟ قَالَ: "الصَّلَاةُ لَوْفَتِهَا، وَمَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ فَلَا دِينَ لَهُ، وَالصَّلَاةُ عَمَادُ الدِّينِ"

Hz. Ömer'den nakledildiğine göre bir adam Hz. Peygamber'e gelerek "Yâ Rasûlallah! İslam'da Allah'a en sevimli olan (amel) hangisidir." diye sordu. Allah Rasûlü şöyle buyurdu: "Vaktinde kılınan namazdır. Kim namazı terk ederse onun dini yoktur. Çünkü namaz dinin direğidir."<sup>176</sup> Beyhakî bu rivayetin sonunda senedde geçen "Ömer" isminin Hz. Ömer (ö. 23/644) olamayacağını çünkü İkrime'nin (d. 21/642 - ö. 105/723) tarihi dönem itibariyle (Hz. Ömer vefat ettiğinde İkrime iki yaşında) ondan bir şey naklinin mümkün olmadığını belirttikten sonra zannınca burada kastedilenin İbn Ömer olduğunu ifade etmiştir.<sup>177</sup> Ancak başta İbn Hacer olmak üzere<sup>178</sup> ulemâ senedinde inkıta olduğu gerekçesiyle hadisin zayıf olduğunu belirtmişlerdir.<sup>179</sup>

"Namaz dinin direğidir." sözünün dayanağı kanaatimizce Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel'de Muâz b. Cebel'den (ö. 17/638) nakledilen uzunca bir rivayette geçen şu ifadelerdir:

رَأْسُ الْأَمْرِ الْإِسْلَامُ وَعَمُودُهُ الصَّلَاةُ وَذُرُوءُهُ سَنَامِيهِ الْجِهَادُ "İşin başı İslam, direği namaz, zirvesi ise cihattır."<sup>180</sup> Bu ifade İbn Mâce'de ise *سَنَا مِيهِ الْجِهَادُ؟* "Sana dinin başını, direğini ve zirvesini bildireyim mi? (O) Cihattır."<sup>181</sup> şeklindedir. Aynı hadisin Ahmed b. Hanbel'de geçen başka bir rivayetinde ise: *إِنَّ قَوَامَ هَذَا الْأَمْرِ إِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِنَاءُ الرِّكَاتِ*: "Bu dinin direği namaz kılmak ve zekât vermektir." buyrulmuştur.<sup>182</sup> Aşağıdaki rivayette ise dinin başının kelime-i şehâdet, direğinin namaz ve zekât, zirvesinin ise cihat olduğu şöyle ifade edilmiştir:

إِنَّ رَأْسَ هَذَا الْأَمْرِ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَإِنَّ قَوَامَ هَذَا الْأَمْرِ إِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِنَاءُ الرِّكَاتِ وَإِنَّ ذُرُوءَ السَّنَامِ مِنْهُ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

"Bu işin (dinin) başı, Allah'tan başka ilâh olmadığına, O'nun ortağının bulunmadığına ve Muhammed'in de O'nun kulu ve peygamberi olduğuna iman etmek, bu işin (dinin) direği namaz kılmak ve zekât vermek, bu işin (dinin) zirvesi de Allah yolunda cihat etmektir."<sup>183</sup>

Bu rivayet isnadda bulunan Şehr b. Hûşeb'in<sup>184</sup> durumunun ihtilafı olması nedeniyle isnad yönüyle zayıf kabul edilmiş ancak bu konudaki başka bir isnadla gelen rivayetlerin

<sup>176</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/39 (No: 2807).

<sup>177</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/39 (No: 2807).

<sup>178</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/36-37.

<sup>179</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 14/1066-1067.

<sup>180</sup> Tirmizî, "İmân", 8 (No: 2625). Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/124-125 (No: 22649); İbn Mâce, "Fiten", 12 (No: 3973).

<sup>181</sup> İbn Mâce, "Fiten", 12 (No: 3973).

<sup>182</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/156-158 (No: 22756).

<sup>183</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/156-158 (No: 22756).

<sup>184</sup> Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 4/372-378.

desteğiyle “hasen li-gayrihi” olarak hükümlendirilmiştir<sup>185</sup> Yukarıda zikredilen Tirmizî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâce rivayetlerinin “sahîh li-gayrihi” olduğu ifade edilmiştir.<sup>186</sup> Bunun sebebi ise üç kaynaktan da hadisi Muâz b. Cebel’den nakleden Ebû Vâil Şakîk b. Seleme’nin (ö. 82/701) Muaz b. Cebel ile görüşmesinin şüpheli olmasıdır.<sup>187</sup> Şuayb el-Arnaût görüşmediklerini ifade ederek hadisin isnadında inkıtâ olduğunu, bununla beraber başka bir isnadla gelen rivayetlerin desteğiyle sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>188</sup>

## 2.7. وقال عليه السلم الصلوة نور المؤمن

Hiz. Peygamber aleyhi’s-selâm şöyle buyurdu: “Namaz müminin nurudur.”

Bu hadis, minberin solundaki en alt kısımda bulunan kuşak üzerinde yukarıda zikredilen “Namaz dinin direğidir” şeklinde başlayan hadisten sonra yazılıdır.

Hadis, Ebû Ya’lâ’nın *Müsned*’i ile<sup>189</sup> Kudâî’nin *Müsnedü’ş-Şihâb*<sup>190</sup> adlı eserinde aynı metin ve Ebû Hâlid > İsbâ b. Meysere > Ebü’z-Zinâd > Enes b. Mâlik müşterek senedle Hiz. Peygamber’e isnad edilerek şöyle nakledilmiştir: “الصلاة نور المؤمن” “Namaz müminin nurudur.”

Hadis, İbn Mâce’nin *Sünen*’inde ise sened ve metin olarak şöyle geçmektedir:

خَدَّثَنَا هَارُوتُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَمَّالُ وَأَحْمَدُ بْنُ الْأَزْهَرِيِّ، قَالَا: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي قُدَيْبٍ، عَنْ عَيْسَى بْنِ أَبِي عَيْسَى الْحَطَّاطِ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: “الْحَسَنُ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ، وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الْحَطِيبَةَ كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ، وَالصَّلَاةُ نُورُ الْمُؤْمِنِ، وَالصِّيَامُ حِجَّةٌ مِنَ النَّارِ”<sup>191</sup>  
ateşin odunu yakıp tükettiği gibi iyilikleri yok eder. Sadaka suyun ateşi söndürdüğü gibi hataları ortadan kaldırır. Namaz müminin nurudur. Oruç da ateşten koruyan bir kalkandır.”<sup>191</sup>

Her iki rivayetin de son derece zayıf olduğu ifade edilmiştir.<sup>192</sup> Bunun sebebi her iki rivayetin senedinde bulunan İsbâ b. Meysere’nin (İsbâ b. Ebi İsbâ el-Hannât) hadis rivayetinde son derece zayıf olması sebebiyledir. Hadis münekkitleri onun hakkında, zayıf, münkerü’l-hadîs” (hadisi reddedilir), metrûkü’l-hadîs (hadisi terkedilir), “lâ yüktebü hadîsüh” (hadisi hiçbir şekilde yazılmaz), leysa bi’l-kavîy” (kuvvetli değildir) gibi rivayetlerinin makbul olmadığını ifade eden tabirler kullanmıştır.<sup>193</sup>

Hadis, isnad yönüyle zayıf olmakla beraber bazı ulemâ hadisin mana yönüyle sahih

<sup>185</sup> Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü’l-hadisîyye*, 36/435.

<sup>186</sup> Elbânî, *Sahîhu’t-Terğîb ve’t-terhîb*, 3/88-89.

<sup>187</sup> Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm el-Münzirî, *et-Terğîb ve’t-terhîb*, nşr. İbrâhîm Şemseddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424/2003), 3/389. Ayrıca bk. Elbânî, *Sahîhu’t-Terğîb ve’t-terhîb*, 3/88-89.

<sup>188</sup> Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü’l-hadisîyye*, 36/345.

<sup>189</sup> Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 6/330 (No: 900/3655).

<sup>190</sup> Kudâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, 1/117-118 (No: 144).

<sup>191</sup> İbn Mâce, “Zühhd”, 22 (No: 4210).

<sup>192</sup> Elbânî, *Za’İfü’l-Câmi’i’s-sağîr ve ziyâdâtüh*, 522; Elbânî, *Silsiletü’l-ehadisî’z-za’İfe ve’l-mevzû’a*, 4/159.

<sup>193</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi du’afâ’ir-ricâl*, 8/278-287; Yûsuf b. Abdîrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fi esmâ’ir-ricâl*, nşr. Beşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1403/1983), 23/15-19.

olarak değerlendirilebileceğini ifade etmişlerdir. Çünkü muteber hadis kaynaklarında Ebû Mâlik el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) Hz. Peygamber'den naklettiği aşağıdaki hadiste geçen *وَالصَّلَاةُ نُورٌ* ve *“Namaz nurdur.”* ifadesi mana olarak mezkûr hadisi desteklemektedir.<sup>194</sup> Ebû Mâlik el-Eş'arî'den nakledilen hadisin tam metni şöyledir:

"الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمَلُّؤُ الْمِيمِزَانِ، وَشُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمَلَّانِ - أَوْ تَمَلَّأْ - مَا بَيْنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَالصَّلَاةُ نُورٌ، وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ، وَالْقُرْآنُ حُجَّةٌ لَكَ أَوْ عَلَيْكَ، كُلُّ النَّاسِ يَعُدُّو قَبَائِعَ نَفْسِهِ فَمَعَيْشُهَا أَوْ مُوَيْبُهَا"

"Temizlik imanın yarısıdır. Elhamdülillah duası mizânı, sübhânellah ve elhamdülillah sözleri ise yer ile gökler arasını sevap ile doldurur. Namaz nurdur; sadaka burhandır; sabır ziyadır. Kur'an senin ya lehinde ya da aleyhinde delildir. Herkes sabahtan (pazara çıkar) nefsinı satar; kimi onu azat kimi de helâk eder."<sup>195</sup> Bu değerlendirmelere göre hadis, isnad yönüyle zayıf olmakla birlikte sahih hadislerde geçen aynı anlamdaki ifadelerden dolayı mana yönüyle sahih olarak hükümlendirilebilir.

## 2.8. قال النبي عليه السلم المسجد بيت كل التقي.

Hiz. Peygamber aleyhi's-selâm şöyle buyurdu: "Mescit, bütün müttakilerin evidir."

Bu hadis minberin solundaki en alt kısımda bulunan kuşak üzerinde duvar tarafında bulunmaktadır.

Hadisin geçtiği kaynaklarda uzun ve aynı içerikte olmakla birlikte söyleyen açısından iki farklı şekilde nakledilmiştir. Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'*,<sup>196</sup> Kudâî'nin *Müsnedü's-Şihâb*,<sup>197</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ'*<sup>198</sup> ve Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân*<sup>199</sup> adlı eserlerinde Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) Selmân el-Fârisî'ye yazdığı uzunca mektupta geçerken; Bezzâr'ın *el-Müsned*,<sup>200</sup> Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*<sup>201</sup> ve Kudâî'nin *Müsnedü's-Şihâb*<sup>202</sup> adlı eserlerinde Selmân el-Fârisî'nin Ebü'd-Derdâ'ya yazdığı mektupta geçmektedir.

Çoğunluğu oluşturduğu için Ebü'd-Derdâ'nın Selmân el-Fârisî'ye gönderdiği mektup muhtasar hâliyle şu şekildedir: "Ey Kardeşim! Kulun geri çeviremeyeceği belalar başına gelmeden önce sağlığının ve boş vaktinin değerini bil. Sıkıntıda olan kimselerin dualarını almayı da ganimet bil. Ey Kardeşim! Cami evin olsun! Çünkü ben Rasûlullah'ın (s.a.s.) şöyle dediğini işittim: "Mescit, bütün müttakilerin evidir. Yüce Allah camiyi ev edinenlere, rahatlığa, rahmete ve sıratı geçerek Allah'ın rızasına erişme konusunda garanti vermiştir."

<sup>194</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 4/159.

<sup>195</sup> Müslim, "Tahâret", 1 (No: 223); Tirmizî, "Deavât", 85 (No: 3528); İbn Mâce, "Tahâret", 5 (No: 280).

<sup>196</sup> Ebû Urve Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, (Abdürrezzâk'ın Musamefinin sonunda) thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 11/96-98, (No: 20029).

<sup>197</sup> Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/77 (No: 72).

<sup>198</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'* ve *tabakâtü'l-asfiyâ'*, 1/214.

<sup>199</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 7/379-380 (No: 10657).

<sup>200</sup> Bezzâr, *el-Müsned*, 6/505-506 (No: 2546).

<sup>201</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6/254-255 (No: 6143).

<sup>202</sup> Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/78 (No: 73).

Hadis, bu rivayet içinde: *الْمَسْجِدُ بَيْتٌ كُلُّ نَقِيٍّ* “Mescit bütün müttakilerin evidir.” şeklinde geçmektedir. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ'* adlı eserinde ise Selmân el-Fârisî'nin Ebü'd-Derdâ'ya yazdığı mektup içinde: *الْمَسْجِدُ بَيْتٌ كُلِّ مُؤْمِنٍ* “Mescit, bütün müminlerin evidir.” şeklinde geçmektedir.<sup>203</sup>

Ebü'd-Derdâ'nın Selmân el-Fârisî'ye gönderdiği mektupla ilgili rivayetin isnad yönüyle değerlendirmesi şöyledir: Ma'mer b. Râşid ile Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin rivayetlerinde Ebü'd-Derdâ'dan önce “an sâhib” diyerek ismi belli olmayan meçhul biri zikredilmiştir. Kudâî ve Beyhakî'nin rivayetinde ise hadisi Ebü'd-Derdâ'dan Muhammed b. Vâsî' (ö. 123/741) nakletmiştir. Ancak Muhammed b. Vâsî' tâbiîn neslinden hadis almış olup sahâbeden hiç kimseden hadis nakletmemiştir.<sup>204</sup> Yine Kudâî'nin rivayetinde Muhammed b. Vâsî'den önce “ve gayrihi” denilerek ismi belli olmayan meçhul biri zikredilmiştir. Dolayısıyla bu rivayetlerin isnadında inkitâ vardır.

Selmân el-Fârisî'nin Ebü'd-Derdâ'ya yazdığı mektupta ilgili rivayetin isnad değerlendirmesi ise şöyledir: Taberânî, Bezzâr, Kudâî ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin rivayetlerinde senedde bulunan Sâlih b. Beşîr el-Mürri'nin zayıf bir râvi olduğu ifade edilmektedir.<sup>205</sup> Dolayısıyla bu rivayetler isnad yönüyle zayıftır. Nitekim Ebû Nuaym el-İsfahânî rivayetle ilgili olarak “garîb sâlih” dedikten sonra hadisi sadece bu vecihle yazdığını belirterek<sup>206</sup> isnaddaki zayıflığa dikkat çekmiştir. Elbânî'de bu rivayetin sıhhatiyle ilgili olarak “sâlih daîf” hükmünü vermiştir.<sup>207</sup> Hadis terimi olarak sâlih; sahih veya hasen olan ve şiddetli zayıflığı bulunmayan hadis anlamındadır.<sup>208</sup> Buna göre hadis hakkındaki “garîb sâlih” veya “sâlih daîf” terimlerinden, hadisin şiddetli zayıflık içermediği anlaşılabilir.

Bütün bu ifade edilenlerden hareketle şunlar söylenebilir: Yukarıdaki hadisin bazı tariklerindeki râviler sika iken bazılarında ise aşırı derecede zayıf olmayan râviler bulunmaktadır. Ancak rivayetin bütün tariklerinde inkitâ olduğu da görülmektedir. Bundan dolayı söz konusu rivayet, şiddetli zayıflığı bulunmayan zayıf hadis olarak değerlendirilebilir.

2.9. *عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله عز وجل ان خير البقاع المساجد وان من بنى لله تعالى مسجدا بنى الله تعالى له بيتا في الجنة من لؤلؤة*

Allah Rasûlü sallallâhu aleyhi ve sellem Cebrâil aracılığı ile Allah azze ve cellenin (daima galip ve azamet sahibi olan) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “*Muhakkak yerlerin en*

<sup>203</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'* ve *tabakâtü'l-asfyâ'*, 6/176.

<sup>204</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/119-122.

<sup>205</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 6/242-252.

<sup>206</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'* ve *tabakâtü'l-asfyâ'*, 6/176.

<sup>207</sup> Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şey'ün min fihkihâ ve fevâidihâ* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1422/2002), 2/333.

<sup>208</sup> Mehmet Efindioğlu, “Sâlih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/32.

hayırlısı mescitlerdir. Her kim Allah için bir mescit yaparsa Allah Teâlâ da onun için cennette inciden bir ev yapar.”

Bu hadis, minberin solundaki üçgen bölümün dik kenarını oluşturan kuşak üzerinde yukarıdan aşağı doğru yazılan ilk hadistir. Minberde yazılı olan tek kudsî hadis budur. Ancak kudsî hadislerle ilgili müstakil eserler başta olmak üzere hiçbir kaynakta geçmemektedir. Dolayısıyla bu hadisin mevzû veya halk arasında hadis diye bilinen bir söz olması muhtemel görünmektedir.

Kudsî hadis, Hz. Peygamber’in Kur’an dışında Allah’a isnad ederek söylediği hadislerle denilmektedir. Bu tür hadislerin kudsî olarak nitelendirilmesi mananın Allah’a aidiyeti, hadis olarak nitelendirilmesi ise Hz. Peygamber tarafından dile getirilmiş olması sebebiyledir. Kudsî hadislerin Allah’a isnad edilmesi onların sabit veya sahih olduğu anlamına gelmez. Burada ifade edilen “kudsî” kelimesi sadece sözün kaynağını gösterir, metnin kabul veya reddi açısından bir hüküm ifade etmez.<sup>209</sup> Dolayısıyla kudsî hadis, sened ve metnin durumuna göre sahih, hasen, zayıf veya mevzû olabilir.<sup>210</sup>

Cami ve mescitlerin yeryüzündeki Allah’a en sevimli ve hayırlı mekânlar olduğu hususunda muhtelif rivayetler vardır. Bu konuda kudsî hadis özelliği de taşıyan Abdullah b. Ömer’den rivayet edilen hadis özetle şöyledir: Bir adam Rasûlullah’a gelerek, “En hayırlı ve en kötü yerler hangileridir?” diye sordu. Rasûlullah (s.a.s.) ona, “Bilmiyorum ama Cibrîl’e sorayım” dedi. Rasûlullah Cibrîl’e sordu o da “Bilmiyorum” dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ Cibrîl’e: “(Yeryüzünün) en hayırlı yerleri mescitlerdir. En kötü yerleri ise çarşılarıdır.” buyurdu ve bunu Hz. Peygamber’e haber vermesini söyledi.<sup>211</sup>

İbn Hibbân, Hâkim en-Nîsâbü’rî ve Beyhakî’de geçen bu rivayetlerin isnad yönüyle zayıf olduğu ifade edilmiştir. Çünkü her üç kaynakta da Cerîr b. Abdülhamîd, (ö. 188/804) bu hadisi Atâ b. Sâib’den<sup>212</sup> (ö. 136/753) nakletmiştir. Ancak Cerîr b. Abdülhamîd’in bu hadisi, Atâ b. Sâib’in ihtilâtından (hafıza zayıflığı) sonra kendisinden aldığı tespit edilmiştir.<sup>213</sup>

Hadis, isnad yönüyle zayıf olmakla birlikte Ebû Hüreyre’den nakledilen rivayetin desteğiyle<sup>214</sup> “hasen” olarak hükümlendirilmiştir.<sup>215</sup> Bu rivayeti destekleyen ve sahih

<sup>209</sup> Hayati Yılmaz, “Kudsî hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/318.

<sup>210</sup> Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 152.

<sup>211</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/92, 7/81 (No: 4984, 13332); Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, 2/9-10 (No: 2149); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 4/476 (No: 1599).

<sup>212</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/110-114.

<sup>213</sup> Elbânî, *es-Semerü’l-müstedâb fi fıkhi’s-sünne ve’l-kitâb*, (Kuveyt: Müessesetü’l-Ğarâs, h. 1422), 499; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût, 4/476 (No: 1599). Ayrıca bk. Abdurrahman Ece, “Mescitler ile Çarşı ve Pazarları Niteleyen Bir Rivayetin Tahlili”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Güz 2018), 311-312.

<sup>214</sup> İbn Hibbân, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût, 4/476 (No: 1599).

<sup>215</sup> Elbânî, *et-Ta’lîkâtü’l-hûsan ‘alâ Sahîhi İbn Hibbân*, 3189.



olduğu ifade edilen<sup>216</sup> hadis ise Müslim, İbn Hibbân ve Beyhakî'de geçtiği üzere Ebû Hüreyre'den şöyle rivayet edilmiştir: *أَحَبُّ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ مَسَاجِدُهَا وَأَبْغَضُ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ أَسْوَاقُهَا* (Yeryüzünde) *Allah'a en sevimli yerler meşitler; en sevimsiz yerler ise çarşılardır.*<sup>217</sup> Bu konuda İbn Abbâs'tan da, *أَحَبُّ الْبِقَاعِ إِلَى اللَّهِ الْمَسَاجِدُ* (Yeryüzünde) *Allah'a en sevimli yerler meşitlerdir.* şeklinde bir rivayet vardır.<sup>218</sup>

## 2.10. وقال عليه السلم بشر المشائين الى المسجد في ظلم الليالي بالنور تام يوم القيمة.

Hiz. Peygamber aleyhi's-selâm şöyle buyurdu: *“Gece karanlığında yürüyerek mescide gidenleri kıyamet gününde tam bir nur ile müjdele.”*

Bu hadis, minberin solundaki üçgen bölümün dik kenarını oluşturan kuşak üzerinde yukarıdan aşağı doğru yazılan ikinci hadistir.

Hadis, başta Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce olmak üzere birçok kaynakta birçok tarikten nakledilmiştir. Hadis, Hiz. Peygamber'e isnad edilerek sahâbeden Büreyde el-Eslemî (ö. 63/682-83),<sup>219</sup> Ebû Hüreyre,<sup>220</sup> Enes b. Mâlik,<sup>221</sup> Sehl b. Sa'd es-Sâidî (ö. 91/709-10),<sup>222</sup> Zeyd b. Hârise (ö. 8/629),<sup>223</sup> İbn Abbâs<sup>224</sup> ve İbn Ömer'den<sup>225</sup> nakledilmiştir.

Hadis Tirmizî ve Ebû Dâvûd'da İsmâil b. Süleymân el-Kehhâl > Abdullâh b. Evs el-Huzâî > Büreyde el-Eslemî müşterek tarikiyle Hiz. Peygamber'e isnad edilerek şu lafızlarla nakledilmiştir: *“Karanlık gecelerde meşitlere yürüyerek giden kimselere, kıyamet gününde tam bir nura kavuşacaklarını müjdeleyiniz.”*

Hadisin Tirmizî'de geçen sened ve metni şöyledir:

حَدَّثَنَا عَبَّاسُ الْعَنْبَرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَبُو غَسَّانَ الْعَنْبَرِيُّ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْكَحَّالِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَوْسٍ الْمُخْرَاعِيِّ، عَنْ بُرَيْدَةَ الْأَسْلَمِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "بَشِّرِ الْمَشَّائِينَ فِي الظُّلَمِ إِلَى الْمَسَاجِدِ بِالنُّورِ النَّامِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"

Elbânî, hadislerin Büreyde el-Eslemî, Enes b. Mâlik ve Sehl b. Sa'd es-Sâidî tariklerinin sahih olduğunu ifade etmiştir.<sup>226</sup> Elbânî, başka bir yerde ise hadisin Tirmizî ve Ebû

<sup>216</sup> Elbânî, *Sahihu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 1/95.

<sup>217</sup> Müslim, "Mesâcid", 288 (No: 671); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 4/477 (No: 1600); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/92 (No: 4983).

<sup>218</sup> Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 2/253 (No: 1301).

<sup>219</sup> Tirmizî, "Salât", 51 (No: 223); Ebû Dâvûd, "Salât", 49 (No: 561); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/90 (No: 4977); Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/439-440 (No: 752, 755).

<sup>220</sup> İbn Mâce, "Mesâcid", 14 (No: 779).

<sup>221</sup> İbn Mâce, "Mesâcid", 14 (No: 781); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/90 (No: 4976); Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, 1/332 (No: 769); Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/439-449 (No: 751, 753).

<sup>222</sup> İbn Mâce, "Mesâcid", 14 (No: 780); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/89-90 (No: 4975); Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, 1/331-332 (No: 768); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/147 (No: 5800).

<sup>223</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 5/86 (No: 4662); Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/440 (No: 754).

<sup>224</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/351 (No: 10689); Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/441 (No: 756).

<sup>225</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 12/358 (No: 13335).

<sup>226</sup> Elbânî, *Sahihu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 1/545.

Dâvûd'daki Büreyde el-Esemî ve İbn Mâce'de Enes b. Mâlik rivayetinin "sahîh li-gayrihi" olduğunu ifade etmiştir.<sup>227</sup> Bunun sebebi seneddeki bazı râvilerin zabt yönüyle bazı eksikliklerinin olmasındandır. Nitekim Büreyde el-Esemî rivayetinde İsmâil b. Süleymân el-Kehhâl, "sâlihu'l-hadîs" (hadisi delil olarak kullanılabilir) olarak nitelendirilmiştir.<sup>228</sup> İbn Mâce'nin Enes b. Mâlik rivayetinde ise Süleymân b. Dâvûd es-Sâiğ'in ise durumun meçhul olduğu belirtilmiştir.<sup>229</sup> Aynı şekilde İbn Mâce'nin Sehl b. Sa'd es-Sâidî rivayetinde râvilerden İbrâhim b. Muhammed el-Halebî ile Yahyâ b. el-Hâris eş-Şîrâzî'nin "sadûk" ve "hasenü'l-hadîs" olduğu ifade edilmiştir.<sup>230</sup> Mizzî (ö. 742/1341), Yahyâ b. el-Hâris eş-Şîrâzî hakkında sika denildiğini de zikretmiştir.<sup>231</sup> Elbânî'ye göre İbn Mâce'nin Ebû Hüreyre rivayeti zayıf olarak kabul edilmiştir.<sup>232</sup> Son dönem hadis âlimlerinden Şuayb el-Arnaût ise hadise "hasen li-gayrihi" hükmünü vermiştir. Ona göre bunun sebebi râvilerden İsmâil b. Râfî'nin zayıflığından ve Velîd b. Müslim'in tedlîsinden<sup>233</sup> dolayı isnadın zayıf olmasındandır.<sup>234</sup>

Bütün bu ifade edilenlerden anlaşıldığı üzere zikredilen rivayetlerin isnadı zayıftır. Ancak hadislerin birçok tarihinin olması ve lafız olarak da birbirine yakın olması rivayetlerin sıhhatini desteklemektedir. Bundan dolayı yukarıdaki rivayetin Elbânî'nin dediği gibi "sahîh li-gayrihi" olduğunu ifade etmek mümkündür.

## Sonuç

Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası İslam sanat ve mimarisine damgasını vurmuş en önemli yapılar arasında yer almaktadır. Taş işçiliği ve mimari formlarıyla eşsiz olan bu eser, süsleme üslubu açısından ahşap minberiyle de dikkati çekmektedir. Minberin konumuz açısından önemi ise üzerinde yazılı olan hadis kitabelerinin varlığıdır.

Anadolu Selçuklu dönemine ait minberler incelendiğinde pek çok minberde âyet-i kerimeler ağırlıklı iken Divriği Ulu Camii minberinde hadis-i şerifler emsalden fazla yoğunluktadır. Dolayısıyla günümüze kadar ulaşan sanat değeri haiz minberler içinde hadislerin en fazla işlendiği minberin Divriği Ulu Camii minberi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Divriği Ulu Camii minberindeki hadisler fezâil (faziletler) konuları ile ilgilidir. Minberde on dördü sağ, onu da sol tarafta olmak üzere yirmi dört hadis yazılıdır. Bu hadisler genellikle güvenilir hadisleri ihtiva eden muteber hadis kaynaklarına

<sup>227</sup> Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-terhîb*, 1/246.

<sup>228</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 3/106-107.

<sup>229</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 11/415-416.

<sup>230</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, 1/499.

<sup>231</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 31/459-460.

<sup>232</sup> Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 856.

<sup>233</sup> Tedlîs: Râvinin, hocasından işitmediği bir hadisi ondan duymuş gibi nakletmesidir. Bk. Bünyamin Erul, "Tedlîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/262.

<sup>234</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, 1/498.

dayanmamaktadır. Hadislerin kaynağını genellikle Kudâî'nin *Müsnedü's-Şihâb* adlı eseri oluşturmaktadır. Ayrıca Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin *Kitâbü'l-Mu'cem*, Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân* ve *Aclûnî'nin* halk arasında hadis diye meşhur olan rivayetlere dair *Keşfü'l-hafâ'* adlı eseri ile Taberânî'nin *Mu'cem*'leri bu konudaki temel kaynaklardan sayılabilir. Bazı hadislerin ise kaynağı tespit edilememiştir.

Minberde bulunan hadisler çoğunlukla isnad açısından zayıf kabul edilmiştir. Hadislerle ilgili ulemânın değerlendirmelerine bakıldığında söz konusu yirmi dört hadis içinde; altı sahih, iki hasen, bir müstehir (halk arasında hadis diye meşhur olmuş söz), beş mevzû (uydurulmuş) ve beş zayıf hadisin olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca beş hadisin ise kaynağı bulunamamıştır. Bu hadislerin de mevzû veya halk arasında hadis olarak meşhur olmuş söz olması muhtemel görünmektedir.

Divriği Ulu Camii minberinde bulunan hadislerle ilgili bu tablo, aslında asırlar boyunca hadise verilen önemin ve hassasiyetin tarihî bir belgesi niteliğindedir. Çünkü bir hadisin zayıflığı ile ilgili hüküm vermenin bir yönüyle içtihadî bir durum olması sebebiyle, muhaddisler başta olmak üzere ulemânın çoğunluğu zayıf hadislerin, Hz. Peygamber'e ait olabilme ihtimalini her zaman göz önünde bulundurmuşlardır. Bunun gereği olarak da akait ve ahkâma dair konularla ilgili olmamak şartıyla fezâil (faziletler) ile ilgili konularda zayıf isnadlı hadislerin rivayetinde bir sakınca görmemişlerdir. Dolayısıyla İslam âlimlerinin çoğunluğu, zayıf hadislerden dolayı bütün hadisleri toptan reddeden yaklaşıma karşı, zayıf da olsa Hz. Peygamber'e ait olabilme ihtimalini değerlendirerek hadise verilen önemin ve hassas duruşun nasıl olması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Çünkü sözlerin en güzeli ilahî kelâm olan Kur'an-ı Kerim'den sonra Hz. Peygamber'in hadisleridir. Divriği Ulu Camii minberindeki hadisleri yazan Hattat Mehmed de bu yaklaşımın en güzel örneklerinden birini sergilemiştir.

## Kaynakça | References | مصادر

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed. Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs. thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. 2 Cilt. Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, h. 1421.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. el-Müsned. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn. el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a. thk. Muhammed b. Lütîf es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1406/1986.
- Apa Kurtişoğlu, Gülay. "Anadolu Selçuklu Döneminin İki Minberi: Amasya Burmalı Minare Camii Minberinin Divriği Ulu Camii Minberiyle İlişkisi Üzerine". Tarihî Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi 11 (2014), 93-126.
- Aydın, Abdullah. Hadis İstilahları Sözlüğü. İstanbul: İFAV Yayınları, 5. Basım, 2011.
- Aynî, Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed. Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî. nşr. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. es-Sünenü'l-kübrâ. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. Şu'abü'l-îmân. thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. el-Müsned. thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh. 18 Cilt. el-Medînetü'l-Münevver: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1414/1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Şuayb el-Arnâût. 5 Cilt. Dimeşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2011.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "Ulu Camii (Divriği Ulu Camii)". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/95-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. es-Sünen. thk. Şuayb el-Arnâût vd. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân. es-Sünen. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd. el-Müsned. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1420/1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. es-Sünen. nşr. Muhammed bin Salih er-Râcihî. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, t.y.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ. el-Müsned. thk. Hüseyin Selîm Esed. 16 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım, 1412/1994.
- Ece, Abdurrahman. "Mescitler ile Çarşı ve Pazarları Niteleyen Bir Rivayetin Tahlili". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 4/2 (Güz 2018), 285-330.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münker". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sâlih". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 36/32. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Elbânî, es-Semerü'l-müstetâb fî fikhi's-sünne ve'l-kitâb. Kuveyt: Müessesetü Ğarâs, h. 1422.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. et-Ta'likâtü'l-hisân 'alâ Sahîhi İbn Hibbân. 12 Cilt. Cidde: Dâru Bâvezîr, 1424/2003.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. Sahîhu't-Terğîb ve't-terhîb. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'ün min fikhihâ ve fevâidihâ. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1422/2002.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'îfe ve'l-mevzû'a. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1412/1992.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. Za'îfü'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988.
- Elbânî, Nâsirüddîn. Za'îfü't-Terğîb ve't-terhîb. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000.
- Erkal, Mehmet, "Arşın". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Erul, Bünyamin. "Tedlîs". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1422/2002.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr. Buğyetü'l-bâhis 'an zevâ'idü Müsnedi'l-Hâris. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî. 2 Cilt. el-Medînetü'l-Münevver: el-Câmiatül-İslâmiyye 1413/1992.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr. Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id. thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî. thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. ed-Demâm: Dâru İbnü'l-Cevziyye, 1414/1994.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh. el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl. thk. Mâzin es-Sersâvî. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433/2012.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. el-Musannef. thk. Hamd b. Abdillâh el-Cuma'- Muhammed b. İbrâhîm el-Luheydân. 16 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. Lisânü'l-Mîzân. nşr. Selman Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtîl'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. Takrîbü't-Tehzîb. nşr. Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. Tehzîbü't-Tehzîb. thk. İbrâhîm ez-Zeybek- Âdil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfii'l-kebîr. nşr. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân. el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1998.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. es-Sahîh. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: 4 Cilt. Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. es-Sünen. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. es-Sünen. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbnü'l-A'râbî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed. Kitâbü'l-Mu'cem. thk. Abdülmuhsin b. İbrâhîm b. Ahmed el-Hüseynî. 3 Cilt. ed-Demâm: Dâru İbnü'l-Cevziyye, 1418/1997.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. el-Muvatta'. thk. Ebû Üsâme Selîm b. İd el-Hilâlî es-Selefi. 5 Cilt. Ummân: Mektebetü'l-Furkân, 1423/2003.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. Kitâbü'd-Du'afâ. thk. Fâruk Hammâde. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1431/2010.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Kandemir, M. Yaşar- Çakan, İsmail Lütfi- Küçük, Raşit. Riyâzü's-Sâlihîn Tercüme ve Şerh. 8 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar. "Heysemî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/293-294 İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "Mevzû". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/493-496. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb. Bahrü'l-fevâ'id. thk. Muhammed Hasen İsmail- Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme. Müsnedü's-Şihâb. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve. el-Câmi'. (Abdürrezzâk'ın Musannef'inin sonunda 11.Cilt). thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân. Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl. nşr. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1403/1983.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm. et-Terğîb ve't-terhîb. 4 Cilt. nşr. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. es-Sahîh. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1419/1998.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. es-Sünen. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.

- Oral, M. Zeki. "Anadolu'da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri". Vakıflar Dergisi 5 (Ankara, 1962), 23-77.
- Sagânî, Ebü'l-Fezâil Radiyyüddîn Hasen b. Muhammed. el-Mevzû'ât. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. Tenbîhü'l-gâfilîn. thk. Yâsuf Ali Bedîvî, Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1421/200.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr. nşr. İsmâüddîn es-Sabâbetî. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Süyûtî, Celâlüddîn. el-Câmi'u's-sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr. nşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1425/2005.
- Şuayb el-Arnaût vd. el-Mevsûatü'l-hadisiyye Müsnedü'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. el-Mu'cemü'l-evsat. thk. Târik b. İvazullâh b. Muhammed- Abdülmuhsin b. İbrâhîm. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. el-Mu'cemü'l-kebîr. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. el-Mu'cemü's-sağîr. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emîr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ. es-Sünen. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.
- Uğur, Mücteba. "Hasen". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yılmaz, Hayati. "Kudsî hadis". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/318-320. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yücel, Erdem. "Kündekârî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/553-554. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 29 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982.







## Ayn (ع) Vakf İşaretinin Sûre İçi Bölümleri Konumlandırılmadığı Belirleyiciliği (Mushafta ve Mehmet Okuyan'ın Meâl-Tefsir Adlı Eserinde el-A'râf Sûresi Bağlamında)

Dr. Yavuz Tuğberk | [orcid.org/0000-0001-8592-3661](https://orcid.org/0000-0001-8592-3661) | [yavuztugberk@hotmail.com](mailto:yavuztugberk@hotmail.com)

Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye

<https://ror.org/047g8vk19>

### Öz

Mevcut Mushaf bugünkü şeklini alana kadar birçok aşama geçirmiştir. Noktalanması, harekelenmesi, vakf harflerinin/işaretlerinin konulması, âyetlere numara verilmesi, sûre isminin ve cüz numarasının belirtilmesi bu serencâmın görüntülerindedir. Mushafta âyetlerde durulması veya geçilmesi gereken yerleri belirtmek üzere konulan durak harflerinin/işaretlerinin hepsine Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî'ye nispet edilerek "secâvend" ismi verilmiştir. Bu harfler içerisinde yer alan ayn (ع) vakf işaretinin sûre içindeki konuların bitimine delalet ettiği görüşü yaygınlık kazanmıştır. Kur'ân'ı anlama yolundaki ilk müracaat kaynaklarımızdan olan ve sayıları 300'ü geçen meâllerin çoğunluğu âyetleri tek tek anlamlandırmaya çalışırken bir kısmı da sureleri âdetâ paragraflar şeklinde bölümlenme usûlünü tercih etmişlerdir. Konulu tefsir yöntemlerinden biri olan bu yöntemde sûre içindeki konunun başlangıç ve bitiş yeri ile âyetleri gruplandırmada ayn (ع) durağına mutlak anlamda bağlılığın gerekliliği gözden geçirilmesi gereken bir meseledir. Âyetlerin mânâsına ve muhtevasına göre gruplandırılmasında kıssa, mev'iza, siyak ve sibak bağlamı harf ve işaretlerin yönlendirmesine nazaran daha güvenilir olacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân, A'raf Suresi, Vakf, Meâl, Mehmet Okuyan.

### Atıf Bilgisi

Tuğberk, Yavuz. "Ayn (ع) Vakf İşaretinin Sûre İçi Bölümleri Konumlandırılmadığı Belirleyiciliği (Mushafta ve Mehmet Okuyan'ın Meâl-Tefsir Adlı Eserinde el-A'râf Sûresi Bağlamında)". *Nisar* 2 (Mayıs 2023), 39-66.

Geliş Tarihi	28.12.2022
Kabul Tarihi	27.02.2023
Yayın Tarihi	31.05.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## ξ Determination of the Foundation Signal in Positioning Internal Sections (in the Context of al-A'raf Period in Mushaf and Mehmet Okuyan's Work Titled Meal-Tafsir)

Dr. Yavuz Tuğberk | [orcid.org/0000-0001-8592-3661](https://orcid.org/0000-0001-8592-3661) | [yavuztugberk@hotmail.com](mailto:yavuztugberk@hotmail.com)

Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Kayseri, Türkiye

<https://ror.org/047g8vk19>

### Abstract

The present Mushaf has gone through many stages until it took its present form. Punctuation, movement, placing stop letters/marks, numbering the verses, specifying the surah name and juz number are among the images of these stages. It was given the name "sajavend" by referring to Muhammad b. Tayfur es-Secâvendi. It has become widespread that the ξ foundation sign in these letters indicates the end of the subjects in the surah. While the majority of the translations, which are one of our first reference sources for understanding the Qur'an and whose number exceeds 300, were trying to make sense of the verses one by one, some of them preferred the method of segmenting the suras in the form of paragraphs. In this method, which is one of the methods in thematic tafsir, the necessity of absolute adherence to the ξ stop in grouping the verses with the beginning and ending place of the subject in the surah is an issue that needs to be reviewed. In grouping the verses according to their meaning and content, the context of parable, maw'iza, siyak and sibak will be more reliable than the orientation of letters and signs.

### Keywords

Tafsir, Qur'an, Surah A'raf, Foundation, Meal, Mehmet Okuyan.

### Citation

Tuğberk, Yavuz. "Ayn ( ξ ) Vakf İşaretinin Sûre İçi Bölümleri Konumlandırmadaki Belirleyiciliği (Mushafta ve Mehmet Okuyan'ın Meâl-Tefsir Adlı Eserinde el-A'râf Sûresi Bağlamında)". *Nisar 2* (Mayıs 2023), 39-66.

Date of Submission 28.12.2022

Date of Acceptance 27.02.2023

Date of Publication 31.05.2023

Peer-Review Double anonymized - Two External

Ethical Statement 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.

Plagiarism Checks Yes - Turnitin

Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:nisardergisi@gmail.com">nisardergisi@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

Kendisine Kur'ân indirilen ve onun kıraatini tertil ile yapması istenen Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur'ân'ı en güzel okuyan kişiydi.<sup>1</sup> Bu hakikatle beraber Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı nasıl okuduğu ve bu okumasında mevcut Mushaftaki durak yerlerinde vakf yapılıp yapılmadığı önem arz etmektedir.

Hız. Ümmü Seleme'den ve Enes'ten gelen rivâyetlere göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur'ân kıraatinde âyetlerin başlarında, daha çok ise âyetlerin sonlarında özellikle de (el-Vâkıa, eş-Şuarâ sûreleri gibi) kısa âyetli sûrelerde dura dura, âyetlerin arasını aç aç okurdu ve med yapardı. Yani kıraatinde acele etmez, harf harf okur ve vakf yapardı. Ashâb ise İbn-i Ömer ve İbn Abbas'ın dediği gibi- Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Kur'ân'ı öğrendiği gibi vakfedilecek yerleri de öğreniyordu.<sup>2</sup> Özellikle *باب ما جاء كيف كانت قراءته النبي* başlığı içerisinde gelen bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in kıraatiyle ilgili olarak geçen *يقطع قراءته* ifadesi dikkat çekmektedir.<sup>3</sup> Dolayısıyla Allah Rasulü vakf yapmaktadır ve fakat bugünkü manada vakf işaretlerinin bulunduğu yerlerde veya ayetlerdeki konu bütünlüğünü gözleterek vakf edip etmediğine dair bir rivayet bulunmamaktadır.

Bu makalede vakf işaretlerinden biri olan ayn (ع) durağının konulma gerekçesine tamamiyle uygun olup olmadığı es-Secâvendî'nin Mushaf'a koyduğu ayn durak yerlerinin ve buna paralel olarak Mehmet Okuyan'ın mealindeki âyet bölümlemesinin doğruluğu el-A'raf suresi bağlamında ve siyak-sibak çerçevesinde ele alınacaktır.

## 1. Vakf

Vakf ( وقف ) sözlükte *sebat, tutulmak, kalmak veya hareketten sonra sükun* manasında guud ( قعود ) ve culûsun ( جلوس ) zıddıdır.<sup>4</sup> İstilahta ise kısaca konuşmanın (âyetlerin okunması durumunda okumanın) kesilmesi anlamındadır.<sup>5</sup> Cezerî (öl. 833/1429) vakfı şöyle tanımlamıştır: “*Vakf, okumayı sonlandırma niyeti olmaksızın ve tekrar gerek durduğu kelimenin sonrasından gerekse öncesinden başlamak niyetiyle bir kelime üzerinde nefeslenecek*

<sup>1</sup> en-Nahl, 16/44, 89; en-Neml, 27/91, 92; el-Müzzemmil, 73/4.

<sup>2</sup> Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 2002), 1287; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî (Riyad: y.y., 1992), 12, 14.

<sup>3</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Câmiu'l-Kebir*, thk. Beşşar Avvad (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 5: 41, 42, 45.

<sup>4</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.), “vegafe”, 4898.

<sup>5</sup> Ebî Bekr Muhammed b. Kasım b. Beşşar el-Enbârî, *İzâhu'l-vakfe'l-ibtidâ fî Kitâbillâhi Azze ve Celle*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: y.y., 1971), 33-34.

kadar bir müddet sesi kesmeye denir.”<sup>6</sup> Ayrıca vakf, Kur’ân okuma esnasında, genellikle nefes almak maksadıyla bir kelimeyi devamında gelen kelimedenden ayırmak veya üzerinde durulan kelimedenden yahut öncesinden veya sonrasında başlayarak okumaya devam etmektir.<sup>7</sup>

### 1.1. Vakf Çeşitleri

Kiraat ilminin önemli meselelerinden biri olan vakfın hangi kısımlara ayrıldığı bu alanda eser vermiş âlimlerce farklı yorumlanmıştır.<sup>8</sup> Mesela Zerkeşi (öl. 794/1392) *el-Burhan* adlı eserinde Ebû Yusuf’un (öl. 182/798) vakıfları tam, nâkıs, hasen ve kabih olarak ayırdığını zikretmiştir.<sup>9</sup> Bu alanda eser verenulemâdan Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053) vakfı “vakf-ı tam, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen ve vakf-ı kabih” şeklinde dörde taksim etmiştir.<sup>10</sup> Vakf ve ibtidâ ile ilgili birçok eser verilmiş olmasına rağmen İslam ülkelerinde okunan ve basılan Kur’ân’larda Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî’nin (öl. 560/1165) geliştirmiş olduğu vakf sistemi uygulanmıştır.<sup>11</sup> Hatta bu durak işaretlerine onun adına nispetle “Secâvend” denilmiştir.

Ancak burada dikkat çekilmesi gereken bir durum vardır. Secâvendî eserinde sadece altı harfle (م, ط, ج, ز, ص, لا) ilgili vakf bilgisi vermiştir.<sup>12</sup> Müellif bu harflerden m için vakf-ı lâzım, ط için vakf-ı mutlak, ج vakf-ı caiz, ز vakf-ı mücevvez, ص için vakf-ı murahhas ve لا için ise بعلمة لا وقف عليه بعلمة ifadesini kullanmıştır. Fakat bugün elimizde bulunan Mushafalarda yukarıdaki harfler dışında ق, قف, ق, صلی, ع harf ve kelimeleri de yazmaktadır.<sup>13</sup>

Secâvendî’den sonra icat edilip Mushaf’a eklenmesi muhtemel olan vakıf işaretlerinden birisi ع’dir. Bu vakfın neye delalet ettiği şöyle ifade edilmiştir:

علامة على الر كوع يعنى ان كان القارئ في الصلاة و اراد ان ير كع فامنا سب له ان ير كع في تلك : ع  
العلامة لا نها اشارة الى تمام القصة و المو عظة<sup>14</sup>

<sup>6</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâti'l-aşr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.),24.

<sup>7</sup> Muhammed Coşkun, *Mushaf Basımına Yansyan Yönüyle Secavendi'nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler-Teklifler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 15.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh (Ebû Ca'fer) Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullah el-İdfî (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 9-12.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 1/509.

<sup>10</sup> Ebû Amr Osman b. Said Osman ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Cemaleddin Muhammed Şeref (Kahire: Dâru's-Sahabe, 2006), 18-30.

<sup>11</sup> Secâvendî hakkında geniş bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “Muhammed Tayfûr Secâvendî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/268-269.

<sup>12</sup> Secâvendî, *İlel*, 169.

<sup>13</sup> Abdurrahman Çetin, “Vakf ve ibtidâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/461-463.

<sup>14</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'ân-ı Kerim*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 610.

ξ : Rükû alametidir. Yani kıssa ve mev'izanın tamamlanması sebebiyle namazda Kur'ân okuyan birisinin bu işaretin geldiği yerde rükû etmesi uygundur.

Bu tanımda iki hususa işaret edilmektedir. Birincisi, işaretin rükûya delalet etmesidir. İkincisi ise kıssa ve mev'izanın yani konunun bu işaretle tamamlanmasıdır. İşte bizim hakikat olup olmadığını inceleyeceğimiz mesele de ξ işaretinin tam manasıyla konunun tamamlandığı yerlerde yer alıp almadığı ve örneklem aldığımız eserdeki<sup>15</sup> bölümlmelerin bu durak yerlerindeki konuyla birlikteliğinin veya ayrılığının doğruluğu olacaktır.

## 2. Siyak ve Sibak

Siyak “sâka” fiilinin mastar kalıbında bir kelime olarak bir şeye tâbi olmak, sevk etmek, sürmek, ruhunu çıkarmak, ecel vakti, sözün gelişi, konuşmanın akışı gibi anlamlara gelmektedir.<sup>16</sup> Sibak ise “öne geçmek, önde olmak, yarışmak” manalarına gelen bir kelimedir. Bu iki kavramı “siyak-sibak” terkihi olarak kavramlaştırdığımızda herhangi bir sözde şu manalar kastedilmiş olmaktadır:

- Bağlam, konteks,
- Sözde baş ve son uygunluğu, tutarlılığı,
- Sözün gelişi, sözün öncesinin sonrasına olan uygunluğu,
- Sözlerin uygun bir şekilde birbirini takip etmesi,
- Sözün hangi anlamda kullanıldığını tespit etme durumu.<sup>17</sup>

## 3. Mehmet Okuyan'ın “Kur'ân Meâl-Tefsir” Adlı Eseri

Müellif 1965 yılında Trabzon Çaykara'da dünyaya gelmiştir. 1987'de 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuş, 1988 yılında aynı fakültede Tefsir Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi olarak göreve başlamıştır. 1990 yılında Yüksek Lisansını, 1994 yılında da Doktora çalışmasını tamamlamıştır. Doçent ünvanını 2002, Profesör ünvanını ise 2008 yılında almıştır. Halen 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda çalışmalarına devam etmektedir.<sup>18</sup>

Müellifin “Kur'ân Meâl-Tefsir” adlı eseri Haliç Üniversitesi Yayınları'ndan çıkmış ve beşinci baskısını yapmıştır.<sup>19</sup> Bu meâlin yazılma gerekçesi olarak müellif alandaki parçacı

---

<sup>15</sup> Makalede müellif kelimesiyle kastedilen Mehmet Okuyan, eser kelimesiyle kastedilen de müellifin sonraki başlık altında değinilecek olan meâl-tefsiridir. Müellif hakkında genel bilgiler için bkz. <https://personel.omu.edu.tr/mehmetok>.

<sup>16</sup> Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtaru's-Sıhah*, thk. Muhammed Hatır (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995), 157; Şemsettin Sami, *Kamûs-u Türkî*, nşr. Ahmet Cevdet, (İstanbul: 1996), 754.

<sup>17</sup> Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yay., 3. Baskı, 2018), 217.

<sup>18</sup> Mehmet Okuyan, *Meâl-Tefsir*, (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), IX-XI.

<sup>19</sup> Mehmet Okuyan, *Meâl-Tefsir*, (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), IX-XI.

bakış açısının çıkardığı sorunları gidermek; diğer meâl-tefsirlerden farklı yönünün ise bir âyetin diğer âyetlerle okunmasını sağlayacak bir ağ barındırması olarak ifade etmiştir.<sup>20</sup>

Her sûre başında sûre ismi ve anlamı, âyet sayısı, nerede inzal edildiği, nüzul sırası gibi bilgiler yer almıştır.<sup>21</sup> Eserde dipnot gayet işlevsel kullanılmıştır. Bir dipnotta ana metinde geçen âyetin daha iyi anlaşılması için hangi sûrenin kaçınıcı âyetiyle birlikte okunması gerektiği, benzer mesajlar ve izah isteyen hususlarda bilgiler yer almıştır.<sup>22</sup> Dipnotlarda sıkça âyet içerisindeki sebep-sonuç ilişkisine vurgu yapılmıştır.<sup>23</sup> Sûre içinde âyetler konu bütünlüğüne göre kendi içinde bölümlenmiştir. Her bölümün başında o bölümün ana meseleleri sıralanmıştır.

#### 4. el-A'raf Sûresinin Genel Görünümü

206 âyetten oluşan el-A'raf sûresi Mushafta yedinci sırada yer almasına karşın nüzul dönemi itibariyle muhtemelen Sâd sûresi ile el-Cin sûresi arasında, Mekke'de ve şirk eleştirisinin yoğun olduğu 614-615 yıllarında, 39. sırada indirilen bir sûredir.<sup>24</sup> Sûre, iniş sıralamasında kendisinden hemen önce yer alan Sâd sûresi gibi huruf-u mukattaa ve Kur'ân'a atıf ile başlamakta, fakat nebevî davetin bu aşamasına uygun yeni bir program ortaya koymaktadır. Bu sûrenin indiği döneme kadar Tevrat ve İncil için kullanılan Kitap kelimesi bu sûreye kadar inzal edilen sureler içerisinde ilk kez bir sûre için kullanılmaktadır. Önceki sûrelerde Arap toplumlarında indirilmiş Peygamber kıssalarına yer verilmişken bu sûrede İsrailoğulları peygamberlerine de yer verilmektedir. İlk kez bu sûrede tam ve tafsilatlı kıssalar anlatılmaktadır.<sup>25</sup> Yine bu sûrede Muhammedî davetin mesajı ile Ehl-i kitab'ın kitaplarında yer alan müjdenin ilişkisi ortaya konularak bu mesajın evrenselliği ilk kez ifade edilmektedir.<sup>26</sup> Kureyşlilerin "Biz bu putlara tapınmayı atalarımızdan gördük, onlardan öğrendik." şeklindeki gerekçeleri ilk kez eleştirilmektedir.<sup>27</sup> Nüzul süreci dikkate alındığında Kur'ân'da ilk kez helal-haram konusuna

---

<sup>20</sup> Okuyan, *Meâl-Tefsir*, VII.

<sup>21</sup> Mesela el-Furkan sûresinin hemen başında şu bilgiler vardır: "Mekke döneminde indirilen, 77 âyetten oluşan, adımı ilk âyette 'ayırın, ölçü' anlamındaki el-furkan kelimesinden alan Furkân sûresi inişte 40., Mushaf sırasında ise 25. sûredir." Okuyan, *Meâl-Tefsir*, 358.

<sup>22</sup> Bkz. Okuyan, *Meâl-Tefsir*, 6. sayfadaki 6. dipnot, 44. sayfadaki 7. dipnot, 122. sayfadaki 2. dipnot.

<sup>23</sup> Mesela 269. sayfadaki 8. dipnotta şu cümleler yer almaktadır: "İnsana isabet eden kötülükler onların yaptıklarının karşılığı olarak belirlenmekte, alay ettikleri şeyin kendilerini kuşatmasında alaycılık "sebebe" kuşatılmak "sonuç" olarak verilmektedir." Okuyan, *Meâl-Tefsir*, 269.

<sup>24</sup> Ebî Amr ed-Dânî el-Endülüşi, *el-Beyan fi addi âyi'l-Kur'ân*, thk. Ganim Gaddûri el-Hamed (Kuveyt: y.y., 1994), 155; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân* (Nüzul Sırasına Göre Tefsir), çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: 2017), 1/255-259.

<sup>25</sup> Bu sûreden önce inzal olan sûrelerde Medyen, Eyke, Sebe, Tübbâ, Yunus, Lut vb. Arap kavimlerine gönderilmiş peygamberler anlatılmıştı. Bu sûrede ise sûrenin 103 ile 172. âyetleri arasında teferruatlı bir şekilde İsrailoğlu peygamberi Hz. Musa kıssasına yer verildi.

<sup>26</sup> Sûrenin 157 ve 158. âyetleri.

<sup>27</sup> Sûrenin 94 ile 102. âyetleri arası.



değ inilmektedir.<sup>28</sup> Bu sûreden önce indirilen sûreler tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi inanç merkezli konulardan bahsederken el-A'raf sûresiyle birlikte ahlak eksenini/konusu da artık Kur'ân'da yerini almaya başlamaktadır.<sup>29</sup>

#### 4.1. el-A'raf Sûresindeki Âyetlerin Konu Bütünlüğü Açısından Bölümlemesi

Kur'ân, içerik itibariyle konularına göre ayrılarak inzal edilmiş veya Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından mânâ itibariyle tasnife tabi tutulmuş bir kitap değildir. Bu durum onu, insan eliyle oluşturulmuş kitaplardan ayırmaktadır. Böyle bir vakıa karşısında Kur'ân'ı âyet âyet değil de pasaj pasaj veya konu konu anlama hedefi olan bir kişi Mushaf'ın mevcut haliyle –resm ve şekliyle- bu hedefine ulaşabilecek midir? Mushafta yer alan duraklar, vakıflar ve bunlar içerisinde özel bir görevi olan işaretler bize bu imkanı tanıyabilecek midir?

Bu ve bunun ile ilgili sorulara el-A'raf sûresi ışığında cevaplar bulmaya çalışılacaktır. el-A'raf sûresinde bir konunun bitip diğer konunun başladığına delalet ettiği düşünülen ξ durakları Mushafta şu âyetlerin sonuna yerleştirilmiştir: 10, 25, 31, 39, 47, 53, 58, 64, 72, 84, 93, 99, 108, 126, 129, 141, 147, 151, 157, 162, 171, 180, 188. Dolayısıyla sûre toplamda 23 pasaja ayrılmıştır. Bu bölümlemede yer alan âyet gruplandırmaları ise durak yerlerine göre şöyle olacaktır: 1-10, 11-25, 26-31, 32-39, 40-47, 48-53, 54-58, 59-64, 65-72, 73-84, 85-93, 94-99, 100-108, 109-126, 127-129, 130-141, 142-147, 148-151, 152-157, 158-162, 163-171, 172-180, 181-188, 189-206.

Okuyan ise meâl-tefsirinde bu sûreyi şu âyetler arasında gruplandırmıştır: 1-9, 10-25, 26-39, 40-53, 54-58, 59-72, 73-84, 85-93, 94-102, 103-129, 130-141, 142-147, 148-159, 160-171, 172-188, 189-206. Dolayısıyla sûredeki konu ve kıssalar 16 bölüm halinde yorumlanmıştır.<sup>30</sup> Aşağıdaki bölümlerde Mushafta ve ele aldığımız meâlde mevcut bölümlemelerin kritiği ve bizim tercihimize göre oluşturulabilecek yeni pasajlar yer alacaktır.

**1. Bölüm:** Birinci gruplandırmadaki ilk ξ durağı Mushafta sûrenin 10. âyetinin sonundadır. 1.-10. âyetler arasında Kur'ân'ın inzal sebebi, ona uymanın gerekliliği, birçok neslin helak edildiği, istisnasız herkesin hesap günü sorgulanacağı, adalet terazisinin hakka uygun tartacağı ve böylece kimilerinin sevaplarının ağır kimilerinin de hafif geleceği, buna göre bir karşılık verileceği anlatılmaktadır. 10. âyette ise sibakta geçen ahiretle ilgili konu terkedilerek insanın yeryüzüne yerleştirilmesinden, orada sağlanan geçim vasıtalarından ve bütün bunlara karşın çok az şükredildiğinden bahsedilmiştir. Dolayısıyla ilk dokuz âyette konu tamamlanmaktadır ve durak işaretinin yeri burası

<sup>28</sup> Sûrenin 32. ve 33. âyetleri.

<sup>29</sup> Sûrenin 31. âyeti. Bkz. Ebî Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tefsiru't-Taberî*, thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türki (Kahire: y.y., 2001), 10/152-154.

<sup>30</sup> Okuyan, *Meâl-Tefsir*, 150-175.

olmalıdır. Bu açıdan müellifin bölümlemeyi dokuzuncu âyetle bitirmiş olması daha isabetlidir.<sup>31</sup> Bu bölümün aşağıdaki âyetlerden oluşması tercih edilebilir.

“Elif-lâm-mîm-sâd. Bu, kendisiyle insanları uyarman, inananlara öğüt vermen için sana indirilen bir kitaptır. Artık bu hususta kalbinde bir sıkıntı olmasın. Rabbinizden size indirilene uyun; O'nu bırakıp da başka önderlerin ardından gitmeyin. Ne kadar da az öğüt alıyorsunuz! Nice ülkeler var ki onları helâk ettik. Azabımız onlara geceleyin yahut gündüz istirahat ederlerken geliverdi. Azabımız onlara gelip çattığında, “Biz gerçekten zalim kişilermişiz!” diye yakınmaktan başka söyleyecekleri söz kalmadı. Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorgulayacağız. Ve onlara (olup bitenleri) tam bir bilgi ile mutlaka anlatacağız. Biz (olup bitenlerden) uzakta değiliz. O gün ölçü-tartı haktır. Artık kimin tartıları ağır gelirse işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse işte onlar, âyetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır.” (1-9)<sup>32</sup>

**2. Bölüm:** Girizgahı 10. âyette yapılan insanoğlunun yeryüzüne yerleştirilmesiyle ilgili konu Hz. Âdem'in yaratılışı, meleklerin onun üstünlüğünü kabulü, İblis'le geçen diyaloglar, Hz. Âdem ve eşinin İblis'in vesvesesiyle yasak ağacın meyvesinden yemeleri, yaptıkları hatayı anlayan Hz. Âdem ve eşinin tevbeleri ve Allah'ın onları yeryüzüne göndermesi 25. âyetin sonuna kadar anlatılmıştır. Mushafta durak işareti konunun tamamlandığı 25. âyette yer aldığı gibi müellifin eserinde de bölüm aynı yerde bitmiştir.<sup>33</sup> Her ikisinde de durulan yer konunun bittiği yer olması açısından en doğru yerdir.

“Doğrusu sizi yeryüzüne yerleştirdik ve orada size geçim vasıtaları verdik. Ne kadar da az şükrediyorsunuz! Andolsun sizi yaratık; sonra size şekil verdik; sonra da meleklerle, “Âdem'e secde edin” diye emrettik. İblis'in dışındakiler secde ettiler. O secde edenler arasında yer almadı. Allah buyurdu: “Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?” (İblis), “Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın” dedi. Allah, “Öyle ise in oradan! Orada büyüklük taslamak senin haddin değildir. Çık! Artık sen aşağılıklardansın!” buyurdu. İblis, “Bana insanların yeniden diriltilecekleri güne kadar mühlet ver” dedi. Allah, “Haydi, sen mühlet verilenlerdensin” buyurdu. İblis dedi ki: “Bundan böyle benim sapmama izin vermene karşılık, ant içerim ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım. Sonra elbette onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından sokulacağım ve sen onların çocuklarını şükredenlerden bulmayacaksın.” Allah buyurdu: “Haydi, yerilmiş ve kovulmuş olarak oradan çık! Andolsun ki, onlardan kim sana uyarsa, sizin hepinizi cehenneme dolduracağım!” (Buyuruldu ki:) “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette yerleşip dilediklerinizden yiyin. Ancak şu ağaca yaklaşmayın! Sonra zalimlerden olursunuz.” Derken şeytan, kapalı olan avret yerlerini birbirine göstermek için onlara fısıldayıp kafalarını karıştırdı ve “Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı” dedi. Onlara, “Ben gerçekten sizin iyiliğinizi isteyenlerdenim” diye de yemin etti. Böylece ikisini de ayartmış oldu. Ağacın meyvesini

---

<sup>31</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 150.

<sup>32</sup> Hayrettin Karaman vd., Kur'an Yolu Meâli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 150.

<sup>33</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 152.

tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü. Ve cennet yapıklarından üzerlerini örtmeye başladılar. Rableri onlara, “Ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytanın size apaçık bir düşman olduğunu söylemedim mi?” diye seslendi. Dediler ki: “Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi başışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyân edenlerden oluruz!” Allah, “Birbirinize düşman olarak inin! Sizin için yeryüzünde bir süreye kadar yerleşme ve faydalanma vardır” buyurdu; “Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan diriltip çıkarılacaksınız” dedi.” (10-25)<sup>34</sup>

**3. Bölüm:** 26. âyette hitap özelden genele çevrilmiş ve “Ey Âdemoğulları” şeklinde nidalar başlamıştır. Öyle ki bu bölümün biteceği yer olan 33. âyete kadar aynı hitap üç kez tekrarlanmıştır. Mushafta 26. âyetle başlatılan bölüm 31. âyetle bitirilmiştir. 31. âyette her secdede ziyânetin takınması, yeme, içme hususunda israfı kaçılmaması ve Allah’ın israf edenleri sevmediği ifade edilmiştir. Ancak 31. âyette temas edilen ziyânetle ilgili mesele 32. âyette başka bir boyutuyla ele alınmış, Allah’ın insanlar için çıkardığı ziyâneti ve rızıkları haram kılma yetkisinin sadece Allah’ta olacağı, bu ziyânet ve rızıkların kıyâmet gününde müminlere has kılınacağı beyan edilmiştir. 33. âyette de haram kılma yetkisi kendisinde olan Allah’ın neleri haram kıldığı tek tek zikredilmiştir. 26. âyetle tüm insanlığa yönelik başlayan anlatım yine tüm insanlara nelerin haram kılındığını beyanla sona ermiştir. Dolayısıyla bu bölümün bitmesi daha uygun olan yer Mushafta olduğu gibi 31. âyetin de müellifin yer verdiği gibi 39. âyetin de sonu değil 33. âyetin sonudur.<sup>35</sup>

“Ey Âdemoğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneyeğiniz elbise yarattık. Takvâ elbisesi, işte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah’ın âyetlerindedir. Umulur ki düşünüp öğüt alırlar. Ey Âdemoğulları! Şeytan, anne babanızı ayıp yerlerini birbirine göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi sizi de aldatmasın. Çünkü o ve yandaşları, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz şeytanları inanmayanların yoldaşları yaptık. Onlar bir kötülük yaptıkları zaman “Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti” derler. De ki: “Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?” De ki: “Rabbim adaleti emretti. Her secde ettiğinizde yüzlerinizi O’na çevirin, kendisine içten bir inanç ve bağlılıkla O’na yalvarın! İlk sizi yarattığı gibi (yine O’na) döneceksiniz.” O, bir grubu doğru yola iletti, bir grup da sapıklığa müstahak oldu. Çünkü onlar Allah’ı bırakıp şeytanları kendilerine dost edindiler. Böyle iken kendilerinin doğru yolda olduklarını sanıyorlar. Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiye için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez. De ki: “Allah’ın kulları için yarattığı süsü, temiz ve iyi rızıkları kim haram kıldı?” De ki: “Onlar dünya hayatında müminlere yaraşır; kıyâmet gününde ise yalnız onlara mahsus olacaktır.” İşte anlayan bir topluluk için âyetleri böyle açıklıyoruz. De ki: “Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmedeği bir şeyi Allah’a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.” (26-33)<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Karaman vd., Kur’ân Yolu Meâlî, 150-152.

<sup>35</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 153-154.

<sup>36</sup> Karaman vd., Kur’ân Yolu Meâlî, 152-153.

**4. Bölüm:** 34. âyetle başlayan bu pasaj ise 43. âyetle bitirilebilir. Çünkü pasajın ilk âyetlerinde ümmetlerden, rasullerden, âyetlerin yalanlanmasından, kibirden, Allah'a karşı yalan uydurmadan ve bunların sonucundan bahsedilmektedir. Pasajın ilerleyen bölümünde ise aynı konu bu kez farklı bir ceza ifadesi ve bu sondan uzak duracak olanların mükafatı ile tamamlanmaktadır. 38. ve 39. âyetlerde Allah'ın cehennemliklere seslenişi ve cehennemliklerin birbirleriyle diyalogları ile pişmanlıkları anlatılmıştır. 40. ve 41. âyetlerde de cehennemle ilgili anlatım devam etmektedir. Dolayısıyla bu bölüm konu bütünlüğü açısından 34. âyetle başlayıp 43. âyet ile bitirilebilir. Ancak Mushafta ve eserde bölümlenmenin yapıldığı yer konu akışının tam ortasında 39. âyetin sonunda yer almıştır.<sup>37</sup>

“Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler. Ey Âdemoğulları! İçinizden âyetlerimi size anlatacak peygamberler gelir de (onları dinleyerek) kim kötülükten sakınıp kendini islah ederse, onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. Âyetlerimizi asılsız sayan ve büyükenip onlardan yüz çevirenlere gelince, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır. Allah'a iftira eden veya O'nun âyetlerini asılsız sayandan daha zalim kim vardır! Onlar kendileri için yazılmış nasiplerini elde ederler. Sonunda elçilerimiz gelip canlarını alırken, “Allah'ı bırakıp da tapmakta olduğunuz tanrılarınız nerede?” derler. “Bizden sıvışıp gittiler” diye cevap verirler. Ve (dünyadayken) kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerinde şahitlik ederler. Allah buyuracak ki: “Sizden önce geçmiş cin ve insan toplulukları arasında siz de ateşe girin!” Her ümmet girdikçe yoldaşlarına lânet edecektir. Hepsi birbiri ardından orada (cehennem de) toplanınca, sonrakiler öncekiler için, “Ey rabbimiz! Bizi işte bunlar sapıttırdılar! Onun için onlara ateşten bir kat daha azap ver!” diyecekler. Allah da, “Zaten hepiniz için bir kat daha azap vardır, fakat siz bilmezsiniz” diyecektir. Öncekiler de sonrakilere derler ki: “Sizin bizden arta kalır bir tarafınız yok. O halde siz de yaptıklarınıza karşılık azabı tadın!” Bizim âyetlerimizi asılsız sayanlar, büyükenip onlardan yüz çevirenler var ya, işte onlara göğün kapıları açılmayacak ve onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir! Suçluları işte böyle cezalandırırız! Onlar için cehennem ateşinden döşekler, üstlerine de örtüler vardır. İşte zalimleri böyle cezalandırırız! İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara gelince, -ki hiç kimseye gücünün üstünde bir vazife yüklemeyiz- işte onlar cennetliklerdir. Orada onlar ebedî kalıcıdırlar. (Cennette) onların altından ırmaklar akarken, kalplerinde kinden ne varsa hepsini çıkarıp atarız. Ve onlar derler ki: “Bizi bu nimete kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bize bahşetmeseydi biz kendiliğimizden elde edemedik. Hakikaten rabbimizin elçileri gerçeği getirmişler.” Onlara, “İşte size cennet. Yapmış olduğunuz iyi amellere karşılık o sizin oldu” diye seslenilir.” (34-43)<sup>38</sup>

**5. Bölüm:** Önceki paragrafta da değinildiği üzere 43. âyette cennet ve cennetliklerden bahsedilmiş ve paragraf tamamlanmıştı. 44. âyette ise cennet halkının cehennem halkı ile olan diyalogu zikredilmiş, devamında a'raf ehlinde ve onların seslenişlerinden, ateş

<sup>37</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 154.

<sup>38</sup> Karaman vd., Kur'an Yolu Meâli, 153-154.

halkının cennet halkından isteklerinden bahsedilmiş, konu cennet ve cehennem gibi bir sonuca götüren unsurlarla tamamlanmıştır. Dolayısıyla Mushafta ve eserde paragrafın başladığı yer (44. âyet) isabetli görülmesi de paragrafın 53. âyette bittiğinin düşünülmesi yerinde olmuştur.<sup>39</sup>

“Cennet ehli cehennem ehline, “Biz rabbimizin bize vaad ettiğini gerçek bulduk; siz de rabbinizin size vaad ettiğini gerçek buldunuz mu?” diye seslenir. “Evet!” derler. Ve aralarından bir duyurucu, “Allah’ın lâneti zalimlerin üzerine olsun!” diye bağırır. Onlar, Allah yolundan alıkoyan ve onu eğip bükme isteyenlerdir; onlar âhireti de inkâr edenlerdir. İki taraf arasında bir perde ve A'râf üzerinde de herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır ki bunlar, henüz cennete girmedikleri halde (girmeyi) uman cennet ehline, “Selâm size!” diye seslenirler. Gözleri cehennem ehli tarafına döndürülünce de, “Ey rabbimiz! Bizi zalimler topluluğu ile beraber bulundurma!” derler. A'râf ehli, simalarından tanıdıkları birtakım adamlara seslenerek derler ki: “Ne topladığınız güç ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size bir yarar sağladı. Allah’ın, kendilerini hiçbir rahmete erdirmeyeceğine dair yemin ettiğiniz kimseler bunlar mı?” (Cennet ehline de şöyle derler:) “Girin cennete; artık size korku yoktur ve siz üzülecek de değilsiniz.” Cehennem ehli cennet ehline, “Suyunuzdan veya Allah’ın size verdiği rızıktan biraz da bize verin!” diye seslenirler. Onlar da, “Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır” derler. O kâfirler ki, dünya hayatı onları aldattı, dinlerini bir eğlence ve oyun edindiler. Onlar, bu günlerine ulaşacaklarını unuttukları ve âyetlerimizi bile bile inkâr ettikleri gibi biz de bugün onları unutturuz. Gerçekten onlara, inanan bir toplum için yol gösterici ve rahmet olarak, içinde tam bilgiye dayalı açıklamalar yaptığımız bir kitap getirdik. (Fakat) onlar, hesap gününün gerçekleşmesinden başka bir şey beklemiyorlar. Önceden onu yok sayanlar gerçekleştiği gün derler ki: “Doğrusu rabbimizin elçileri gerçeği getirmiştir. Keşke bizim şefaathçilerimiz olsa da bize şefaath etseler veya (dünyaya) geri döndürülsek de yapmış olduğumuz amelleri başka türlü yapsak!” Onlar cidden kendilerine yazık ettiler ve uydurdukları şeyler de (putlar) kendilerinden uzaklaşıp kayboldu.” (44-53)<sup>40</sup>

**6. Bölüm:** Sûrenin 54 ile 58. âyetler arasında kalan bölüm tam bir mânâ bütünlüğüne sahiptir ki Mushafta ve eserde aynı âyetler arası belirlenmiştir. Bu âyetler arasında kâinatın yaratılması ve düzeni, yağmurun yaratılması ile bunun yeniden yaratılma ile arasındaki bağ, yeryüzünde bozgunculuk çıkarılmaması gibi ana unsurlar beyan edilmiştir.

“Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah’tır. Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O’na aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir. Rabbinize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki O, haddi aşanları sevmez. İslah edilmesinden sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın. Allah’a korkuyla ve ümitle dua edin. Muhakkak ki iyilik edenlere Allah’ın rahmeti çok yakındır.

<sup>39</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 156.

<sup>40</sup> Karaman vd., Kur’ân Yolu Meâlî, 154-156.

Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O'dur. Nihâyet o rüzgârlar ağır bir bulut yüklenince onu ölü bir memlekete sevkederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Herhalde bundan ibret alırsınız. Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz. İşte biz şükreden bir kavim için âyetleri böyle açıklıyoruz.” (54-58)<sup>41</sup>

**7. Bölüm:** Sûrenin 59. âyeti ile Hz. Nûh'un peygamberliği, kavmine tebliği, uyarısı ve kavminin ona karşı tavrı ele alınmış ve konu tamamlanmıştır. Bu açıdan Mushafta durakların 58. âyet ile 63. âyetin sonunda yer alması doğru ise de eserde 59. âyetle başlayan bölümün 73. âyete kadar devam ettirilmesi de o kadar yanlıştır.<sup>42</sup> Çünkü 64. âyette Hz. Nûh ile ilgili anlatım bitmiş 65. âyetle birlikte Hz. Hûd kıssası başlamış ve Hz. Sâlih kıssasının başlayacağı 73. âyete kadar devam etmiştir. Ayrıca Hz. Nûh ile anlatım لقد و şeklinde başlarken daha sonra gelecek Âd, Semûd ve Medyen ile ilgili âyetler الى عاد\والى ثمود\والى مدین şeklinde gelmiştir. Dolayısıyla burada bölümlemenin sûrenin 59.-64. âyetler arasında olması en uygun bölümlenme olacaktır.

“Andolsun ki Nûh'u elçi olarak kavmine gönderdik. Dedi ki: “Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Doğrusu ben, üzerinize gelecek büyük bir günün azabından korkuyorum.” Kavminden ileri gelenler, “Biz seni gerçekten apaçık bir sapkınlık içinde görüyoruz!” dediler. Nûh şöyle cevap verdi: “Ey kavmim! Bende hiçbir sapkınlık yoktur; şu var ki ben âlemlerin rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim. Size rabbimin vahyettiklerini duyuruyorum, size öğüt veriyorum ve ben sizin bilmediklerinizi Allah'tan (gelen vahiy ile) biliyorum. Günahahtan sakınıp da rahmete nâil olursunuz diye, içinizden sizleri uyaracak bir adam vasıtasıyla rabbinizden size bir zikir (vahiy) gelmesine şaşırınız mı?” Onu yalanladılar. Biz de onu ve onunla beraber gemide bulunanları kurtardık; âyetlerimizi asılsız sayanları da suda boğduk! Çünkü onlar gerçeği göremeyen bir kavim idiler.” (59-64)<sup>43</sup>

**8. Bölüm:** Bu bölüm Hz. Hûd kıssasına yer verilen bölümdür ki Mushafta olduğu gibi sûrenin 65. âyetiyle başlayıp 72. âyetiyle tamamlanmalıdır. Eserde ise bu bölüm Hz. Hûd ve Nûh kıssasına birlikte yer vererek sûrenin 59. ayetiyle başlayıp 72. ayetiyle bitmiştir.

“Âd kavmine de kardeşleri Hûd'u (gönderdik). O dedi ki: “Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Hâlâ sakınmayacak mısınız? Kavminin inkârcı ileri gelenleri, “Biz seni kesinlikle bir akılsızlık içinde görüyoruz ve gerçekten senin yalancılardan olduğunu düşünüyoruz” dediler. “Ey kavmim!” dedi, “Ben akılsız değilim, fakat âlemlerin rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim.” “Size rabbimin vahyettiklerini duyuruyorum ve ben size öğüt veren güvenilir biriyim.” “Sizi uyarmak için, içinizden bir adam vasıtasıyla rabbinizden size bir zikir (vahiy) gelmesine şaştınız mı? Düşünün ki O sizi, Nûh kavminden sonra onların yerine getirdi ve yaratılıştaki sizi onlardan güçlü kıldı. O halde Allah'ın nimetlerini hatırlayın ki kurtuluşa eresiniz.”

<sup>41</sup> Karaman vd., Kur'an Yolu Meâli, 156-157.

<sup>42</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 158.

<sup>43</sup> Karaman vd. Kur'an Yolu Meâli, 157.

Dediler ki: “Sen bize tek Allah’a kulluk etmemiz ve atalarımızın tapmakta olduklarını bırakmamız için mi geldin? Eğer doğrulardan isen, bizi tehdit ettiğini (azabı) getir bize!” Hûd şöyle cevap verdi: “Üzerinize rabbinizden bir öfke ve bir azap inmektedir. Haklarında Allah’ın hiçbir delil indirmediği, sadece sizin ve atalarınızın taktığı kuru isimler hususunda mı benimle tartışıyorsunuz? Bekleyin öyleyse! Şüphesiz ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim!” Onu ve onunla beraber olanları rahmetimizle kurtardık ve âyetlerimizi yalan sayıp da iman etmeyenlerin kökünü kestik.” (65-72)<sup>44</sup>

**9. Bölüm:** Bu bölümün temel konusu Hz. Salih ve Semud kavmi kıssasıdır. Sûrenin 73. âyetiyle başlayan kıssa 79. âyetle tamamlanmıştır. Çünkü 80. âyette Hz. Lût kıssası başlamaktadır. Dolayısıyla burada 72. âyetten sonraki ξ durağının olması daha doğru olan yer 79. âyetin sonudur. Mushafta ξ durağı ve eserdeki bölüm sonu burada değil 84. âyetin sonunda yer almıştır.<sup>45</sup>

“Semûd’a da kardeşleri Sâlih’i (gönderdik). Onlara, “Ey kavmim” dedi, “Allah’a kulluk edin; sizin O’ndan başka tanrınız yoktur. Size rabbinizden açık bir delil gelmiştir. O da, size bir işaret olarak Allah’ın şu devesidir. Onu bırakın, Allah’ın toprağında otlasın. Ona kötülük etmeyin; sonra sizi elem verici bir azap yakalar.” “Düşünün ki Allah Âd kavminden sonra yerlerine sizi getirdi ve yeryüzünde sizi yerleştirdi. O’nun düzlüklerinde saraylar yapıyorsunuz, dağlarında evler kuruyorsunuz. Artık Allah’ın nimetlerini hatırlayın da yeryüzünde fesatçılar olarak karışıklık çıkarmayın.” Kavminin ileri gelenlerinden büyüklük taslayanlar, içlerinden zayıf gördükleri kesimden inananlara dediler ki: “Siz Sâlih’in, rabbi tarafından gönderildiğine gerçekten inanıyor musunuz?” Onlar da, “Şüphesiz biz onunla ne gönderilmişse ona inanırız” dediler. Büyüklük taslayanlar ise, “Biz de sizin inandığınızı inkâr ediyoruz” diye karşılık verdiler. Derken, o deveyi keserek öldürdüler, böylece rablerinin emrinden dışarı çıktılar ve “Ey Sâlih! Eğer sen gerçekten peygamberlerden isen, bizi tehdit ettiğin azabı bize getir!” dediler. Bunun üzerine onları o dehşetli sarsıntı yakaladı da yurtlarında yere serildiler. Sâlih o zaman onlardan yüz çevirdi ve şöyle dedi: “Ey kavmim! Andolsun ki ben size rabbimin vahyettiklerini tebliğ ettim ve size öğüt verdim; fakat siz öğüt verenleri sevmiyorsunuz.” (73-79)<sup>46</sup>

**10. Bölüm:** Hz. Lût kıssası bu bölümde sûrenin 80. âyetiyle başlamış, kıssa bütünlüğü devam ederek Hz. Şuayb kıssasının başladığı 85. âyete kadar devam etmiştir. Ancak hem Mushafta hem de eserde bölüm 73 ile 85. âyetler arası olarak belirlenmiştir. Halbuki sûrede Hz. Nûh ile başlayan kıssa serüveninde her kıssa sonunda (59-63, 64-72. âyetler) durak işareti konulmuş ve âyet bölümlenmesi de buna göre yapılmışken bu bölümde yer alan Hz. Lût kıssasından önce bir durak mevcut değildir. Dolayısıyla bu bölüm 80-84. âyetlerden oluşmalıdır.

“Lût’u da (peygamber gönderdik). Kavmine dedi ki: “Sizden önceki topluluklardan hiçbirinin (bu ölçüde) yapmadığı iğrençliği mi işliyorsunuz!” “Kadınları bırakıp da cinsel tatmin için erkeklere

<sup>44</sup> Karaman vd. Kur’ân Yolu Meâlî, 157-158.

<sup>45</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 159-160.

<sup>46</sup> Karaman vd. Kur’ân Yolu Meâlî, 158-159

yaşıyorsunuz. Doğrusu siz taşkınlık eden bir topluluksunuz.”Kavminin cevabı, “Onları (Lût ve arkadaşlarını) memleketinizden çıkarın! Çünkü onlar fazla temizlik taslayan insanlar!” demelerinden başka bir şey olmadı. Biz de onu ve karısı dışındaki aile fertlerini kurtardık. Karısı geride kalanlardan (inkârcılardan) idi. Ve üzerlerine dehşetli bir yağmur (taş) yağdırdık. İşte gör günahkârların sonunun ne olduğunu!” (80-84)<sup>47</sup>

**11. Bölüm:** Bu bölümde yine bir kıssaya yer verilmiştir: Hz. Şuayb ve Medyen kıssası. 85. âyetle başlayan kıssa bir bütünlük içerisinde 93. âyette bitmiştir. Hem Mushafta ve hem de eserde âyet grubu aynı yerde başlayıp bitmiştir ki doğru olan da budur.<sup>48</sup>

“Medyen'e kardeşleri Şuayb'ı (gönderdik). Dedi ki: “Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Size rabbinizden açık bir delil gelmiştir. Artık ölçüyü tartıyı tam yapın, insanların mallarının değerini düşürmeyin, düzene sokulduktan sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın. Eğer inananlar iseniz bunlar sizin için daha hayırlıdır.” “Inananları tehdit edip Allah yolundan alıkoyarak ve onu eğri göstermek maksadıyla her yolun başında oturmayın. Düşünün ki, siz az sayıdaydınız, sonra O sizi çoğalttı. Bozguncuların sonunun nasıl olduğunu da düşünün!” “Eğer içinizden bir grup bana gönderilene inanmış, bir grup da inanmamışsa, artık Allah aramızda hükmenü verinceye kadar sabredin! O, hükmedenlerin en iyisidir.” Kavminden büyüklük taslayan önderler kesimi şöyle dediler: “Ey Şuayb! Ya seni ve seninle beraber inananları kesinlikle şehrimizden çıkaracağız veya mutlaka dinimize döneceksiniz!” Şuayb dedi ki: “İstemek de mi?” “Doğrusu Allah bizi ondan kurtardıktan sonra tekrar sizin dininize dönersek Allah hakkında yalan uydurmuş oluruz. Rabbimiz Allah dilemedikçe sizin dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir! Rabbimizin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Biz sadece Allah'a dayanırız. Ey rabbimiz! Kavmimizle bizim aramızda adaletli hükmenü ver. Sen hüküm verenlerin en hayırlısın.” Kavminin inkârcı ileri gelenleri, “Eğer Şuayb'a uyarsanız o takdirde siz mutlaka hüsrana uğrarsınız!” dediler. Nihâyet o şiddetli deprem onları yakalayiverdi de yurtlarında yere serilip kaldılar. Şuayb'ı yalanlayanlar sanki orada hiç yurt tutmamış gibi oldular. Böylece asıl hüsrana uğrayanlar, Şuayb'ı yalanlayanlar oldu. Şuayb onlardan ayrıldı ve (bu arada) “Ey kavmim!” dedi, “Ben size rabbimizin gönderdiği gerçekleri duyurdum ve size öğüt verdim. Artık kâfir bir kavme nasıl acırım!”. (85-93)<sup>49</sup>

**12. Bölüm:** Bu bölüm Mushafta 94. âyetle başlayıp 99. âyetle bitmiştir. Eserde ise 94. âyetle başlayıp 102. âyetle tamamlanmıştır.<sup>50</sup> Bu paragrafta her medeniyete peygamber gönderilmesi, imtihana tabi tutulmaları, iman etmeleri halinde kendilerini bekleyen mükafatlar, o medeniyette yaşayanların Allah'ın azabından emin olamayacakları, kalplerin mühürlenme sebebi anlatılmıştır. Bu bölümde âyet grubunun 99. âyetle bitmesi isabetli görünmemektedir. Çünkü 97. âyette | soru edatı ile başlayan üslup 98., 99. ve 100. âyetlerde devam etmekte, önceki âyetlerde zikredilen şehirlerle ilgili anlatım 100., 101. ve

---

<sup>47</sup> Karaman vd. Kur'an Yolu Meâli, 159-160.

<sup>48</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 160-161.

<sup>49</sup> Karaman vd. Kur'an Yolu Meâli, 160-161.

<sup>50</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 161-162.



102. âyetlerde de sürdürülerek konu tamamlanmıştır. Bu bağlamda bölümün 94. âyetle başlayıp 102. âyetle bitirilmesi daha doğrudur.

“Biz hangi ülkeye bir peygamber gönderdiysek mutlaka ora halkını, Allah'a yönelip yalvarsın yakarsınlar diye dert ve sıkıntıya uğratmışızdır. Sonra kötülüğü değiştirip yerine iyilik getirdik. Nihâyet çoğaldılar ve “Atalarımız da böyle sıkıntı ve sevinç yaşamışlardı” dediler. (İnkârda ısrar edince) biz de onları, kendileri farkında olmadan ansızın yakaladık. O ülkelerin halkı inansalar ve günahtan sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık. Fakat yalanladılar; biz de ettikleri yüzünden onları yakalayiverdik. Yoksa o ülkenin halkı geceleyin uyurlarken kendilerine azabımızın gelmeyeceğinden emin mi idiler? Veya o ülkenin halkının güpeğündüz eğlenirken kendilerine azabımızın gelmeyeceği konusunda güvenceleri mi vardı? Allah'ın ansızın gelen azabından emin mi oldular? Fakat ziyana uğrayan topluluktan başkası Allah'ın azabından emin olamaz. (Eski) sahiplerinden sonra yeryüzüne vâris olanlara hâlâ şu gerçek belli olmadı mı! Biz dileseydik onları da günahlarından dolayı musibetlere uğrattırdık. Biz onların kalplerini mühürleriz de onlar (gerçekleri) işitemezler. İşte o ülkeler! Onların haberlerinden bir kısmını sana anlatıyoruz. Andolsun ki peygamberleri onlara apaçık deliller getirmişti. Fakat onlar önceden yalanladıkları gerçeklere iman edecek değillerdi. İşte kâfirlerin kalplerini Allah böyle mühürler.” (94-102)<sup>51</sup>

**13. Bölüm:** Sûrenin 103. âyetiyle başlayan Hz. Mûsa kıssası bölümde 129. âyetle bitmektedir. Bu pasajda Hz. Mûsa'nın Firavun ve kavminin önde gelenlerine tebliği, sihirbazlarla yaptığı düello, yenilgilerinden sonra iman eden sihirbazların Hz. Mûsa ve Firavun'la diyalogları, nihâyetinde de Hz. Mûsa'nın yeni iman etmiş bu kişilere düşmanlarının helak edileceği, onların yerine kendilerinin hâkim kılınacağına müjdelenmesi ile son bulmuştur. Ancak Mushafta 108. ve 126. âyetlerde ξ durağına yer verilmiştir. Bu bölümdeki anlatım bütünlüğü sonuna kadar öyle akıcı ve birbirine bağlıdır ki bu durumun herhangi bir durakla kesilmesi kıssa bütünlüğü açısından uygun olmayacaktır. Bu açıdan eserde paragrafın 103. âyetle başlayıp 129. âyetle bitirilmesi daha isabetlidir.<sup>52</sup>

“Sonra onların ardından Mûsâ'yı mucizelerimizle Firavun ve yakın çevresine gönderdik; onlar ise mucizeleri inkâr ettiler; ama gör işte fesatçıların sonu ne oldu! Mûsâ dedi ki: “Ey Firavun! Ben âlemlerin rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim.” “Allah hakkında gerçek olandan başkasını söylememek benim üzerime borçtur. Size rabbinizden açık bir delil getirdim. Artık İsrâiloğulları'nı

---

<sup>51</sup> Karaman vd. *Kur'ân Yolu Meâli*, 161-162.

<sup>52</sup> Okuyan, *Meâl-Tefsir*, 162-64; Burada sûrenin 126. âyetinde değil de 129. âyetinde konunun tamamlandığı düşüncemiz siyak-sıbak bütünlüğü gözetilerek ve 126. âyetteki ı harfini atf harfi olduğu düşünülerek ulaşılmış bir durumdur. Fakat 126. âyetteki ı harfini atf olarak değil de istinafiyye (başlangıç) olarak yorumlayan nahivciler de mevcuttur. Muhtemelen bu âyetin sonuna durak işaretini koyanlar da aynı gerekçe ile konunun burada tamamlandığını ve yeni paragrafın 127. âyetle başladığını düşünmüşlerdir. Bkz. Muhammed Tayyib İbrahim, *İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2009), 186.

benimle birlikte serbest bırak.” Firavun şöyle dedi: “Eğer bir mucize getirdiyse ve gerçekten doğru söylüyorsa onu göster bakalım.” Bunun üzerine Mûsâ asâsını yere attı. Bir de baktılar ki apaçık bir yılan! Ve elini çıkardı. Bir de ne görsünler, o da seyredenlerin gözleri önünde bembeyaz oluvermiş! Firavun’un kavminden ileri gelenler dediler ki: “Bu gerçekten çok bilgili bir sihirbazdır.” “Sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor.” Firavun, “Peki ne buyurursunuz?” (dedi.) Dediler ki: “Onu da kardeşini de beklet; şehirlere toplayıcılar (memurlar) yolla.” “Bütün bilgili sihirbazları sana getirsinler.” Sihirbazlar Firavun’a geldiler; “Eğer üstün gelen biz olursak bize muhakkak bir ödül olmalıdır” dediler. O da “Tamam; ayrıca sizler mutlaka yakınlarımdan olacaksınız” dedi. Sihirbazlar dediler ki: “Ey Mûsâ! Sen mi atacaksın (asâni), yoksa (ilk) atan biz mi olalım?” “Siz atın” dedi. Onlar atınca insanların gözlerini büyülediler, içlerine korku saldılar ve böylece büyük bir büyü gösterisi yaptılar. Biz de Mûsâ’ya “Asâni at!” diye vahyettik. Bir de baktılar ki bu, onların uydurduklarını yakalayıp yutuyor! Böylece gerçek ortaya çıktı ve onların yaptıklarının asılsız olduğu anlaşıldı. İşte Firavun ve kavmi orada yenildiler ve küçük düşüp yarıştan çekildiler. Sihirbazlar derhal secdeye kapandılar. “Âlemlerin rabbine, Mûsâ ve Hârûn’un rabbine iman ettik” dediler. “Âlemlerin rabbine, Mûsâ ve Hârûn’un rabbine iman ettik” dediler. Firavun dedi ki: “Ben size izin vermeden ona iman ettiniz öyle mi? Şüphesiz yok ki bu, halkımı şehirden çıkarmak için orada kurduğunuz bir tuzaktır. Ama yakında göreceksiniz!” “Mutlaka ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim, sonra da hepinizi asacağım!” Onlar, “Biz de rabbimize dönmüş oluruz” dediler; “Sen, rabbimizin âyetleri bize geldiğinde onlara inandık diye, sırf bu yüzden bizden intikam alıyorsun. Ey rabbimiz! Bize sabırlar ver ve müslüman olarak canımızı al!” Firavun’un kavminden ileri gelenler dediler ki: “Seni ve tanrılarını bırakıp yeryüzünde bozgunculuk çıkarsınlar diye mi Mûsâ’yı ve kavmini serbest bırakacaksın?” Firavun, “Biz onların oğullarını sürekli öldürüp kızlarını sağ bırakacağız. Elbette biz onları ezecek üstünlükteyiz” dedi. Mûsâ kavmine dedi ki: “Allah’tan yardım isteyin ve sabredin. Şüphesiz ki yeryüzü Allah’ındır. O, kullarından dilediğini oraya hâkim kılar; (güzel) sonuç, takvâ sahiplerinindir.” Onlar da, “Sen bize gelmeden önce de geldikten sonra da bize işkence edildi” dediler. Mûsâ, “Umulur ki rabbiniz düşmanınızı helâk eder ve nasıl hareket edeceğinizi görmesi için onların yerine sizi yeryüzüne hâkim kılar” dedi.” (103-129)<sup>53</sup>

**14. Bölüm:** Sûrede yer alan 8 durağından birisi bu bölümde yer alan 141. âyettir. Sûrenin 130. âyetiyle başlayan bölüm 141. âyetle tamamlanmaktadır. Mushafta ve eserde paragraf doğru olarak aynı âyetler arasında başlayıp bitmiştir.<sup>54</sup> Bu paragrafta Allah’ın İsrailoğulları’na verdiği nimetler, onları değişik sıkıntılardan kurtarması, fakat onların bütün bunlara rağmen Allah’a nankörlükleri ve imtihana tabi tutulmaları konu edilmiştir.

“Andolsun ki biz de Firavun’a uyanları, ders alsınlar diye kuraklık yılları ve ürün kıtlığı ile cezalandırdık. Onlara bir iyilik (bolluk, bereket) gelince “Bu bizim hakkımızdır” derler, eğer başlarına bir felâket gelirse bunu Mûsâ ve onunla beraber olanların uğursuzluğuna bağlarlardı. Bilesiniz ki başlarına gelenler Allah katındandır; fakat onların çoğu bunu bilmez. Ve dediler ki: “Bizi büyülemek için ne işaret getirirsen getir, biz sana inanacak değiliz.” Biz de açık seçik mucizeler

<sup>53</sup> Karaman vd. Kur’ân Yolu Meâlî, 162-164.

<sup>54</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 164-166.

olmak üzere onların üzerine tûfan, çekirge, haşarat, kurbağalar ve kan gönderdik. Yine de büyüklük tasladılar ve günahkâr bir kavim olmakta direndiler. Azap üzerlerine çökünce, “Ey Mûsâ! Sana verdiği söz hürmetine, bizim için rabbine dua et! Eğer bizden azabı kaldırırsan mutlaka sana inanacağız ve muhakkak İsrâiloğulları’nu seninle göndereceğiz” dediler. Ulaşacakları bir müddete kadar onlardan azabı kaldırdığımızda hemen sözlerinden dönerlerdi. Nihâyet, âyetlerimizi asılsız saymaları ve onlardan gafil kalmaları sebebiyle kendilerini cezalandırdık ve onları denizde boğduk. Hor görülüp ezilmekte olan o kavmi de (İsrâiloğulları) içini bereketlerle doldurduğumuz ülkenin doğu taraflarına ve batı taraflarına mirasçı kıldık. Sabırlarına karşılık rabbinin İsrâiloğulları’na verdiği güzel söz yerine geldi. Firavun ve kavminin yapıp yükselttikleri binaları yerle bir ettik. İsrâiloğulları’nu denizden geçirdik; derken kendilerine mahsus birtakım putlara tapan bir kavimle karşılaştılar. Bunun üzerine, “Ey Mûsâ! Onlara ait tanrılar gibi, sen de bizim için bir tanrı yap” dediler. Mûsâ dedi ki: “Gerçekten siz cahil bir toplumsunuz!” “Şüphesiz onların düzeni yıkılmaya mahkûmdur; yapmakta oldukları da boşa gidecektir.” Mûsâ, “Size Allah’tan başka bir tanrı arayayım öyle mi! Hâlbuki O sizi diğer toplumlara üstün kılmıştı” dedi. Hani Firavun’un adamlarından sizi kurtarmıştık. Onlar sizlere işkencenin en kötüsünü yapıyorlardı; oğullarınızı öldürüyorlar, kızlarınızı sağ bırakıyorlardı. İşte bunda rabbinizden büyük bir imtihan vardır.” (130-141)<sup>55</sup>

**15. Bölüm:** Hz. Mûsâ’nın vahiy almak için Tûr’a gidişi ve yerine kardeşi Hz. Hârûn’u bırakması ile ilgili anlatımlar bu bölümde gelmiştir. Sûrenin 142. âyeti ile 147. âyeti arasındaki bu manadaki bütünlük Mushafta ve eserdeki bölüm başlangıcı ile bitimine doğru olarak yansımıştır.<sup>56</sup>

“Mûsâ ile otuz gece (için) sözleştik ve buna on gece daha ekledik; böylece rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu. Mûsâ kardeşi Hârûn’a dedi ki: “Kavminin içinde benim yerime geç, onları ıslah et, bozguncuların yolunu izleme.” Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, “Rabbim! Bana görün; sana bakayım” dedi. Rabbi, “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: “Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.” Allah, “Ey Mûsâ!” dedi, “Ben, mesajlarımı iletnek ve sözüme muhatap kılmak için insanlar arasından seni seçtim. Sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol.” Levhalarda Mûsâ için her konuya dair öğüdü ve her şey hakkında gerekli açıklamaları yazdık. (Ve dedik ki:) “Bunlara sımsıkı sarıl; kavmine de o en güzel öğüt ve açıklamalara sarılmalarını emret. Yakında size yoldan çıkmışların yurdunu göstereceğim.” “Yeryüzünde haksız yere böbürleneni âyetlerimden mahrum edeceğim. Onlar, bütün mucizeleri görseler de iman etmezler; doğruluk yolunu görseler onu izlemezler. Fakat eğrilik yolunu görürlerse hemen ona saparlar.” Bu durum, onların âyetlerimizi yalan saymalarından ve onlardan gafil

<sup>55</sup> Karaman vd. Kur’ân Yolu Meâlî, 165-166.

<sup>56</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 166-167.

olmalarından ileri gelmektedir. Hâlbuki âyetlerimizi ve âhirete kavuşmayı asılsız sayanların amelleri boşa çıkmıştır. Onlar, sadece yapmakta olduklarından dolayı cezalandırılırlar.” (142-147)<sup>57</sup>

**16. Bölüm:** 148. âyetle başlayacak bu bölümün 156. âyetle veya 159. âyetle tamamlanması tercih edilebilir. Bu âyetler arasında Tûr'dan vahiy olarak dönen Hz. Mûsa'nın kavmini buzağıyı ilah edinmiş halde bulması, öfkesi, Hz. Hârûn'la diyalogları, kavminin içinden bir grubun seçilmesi, depremle sarsılmaları ve Hz. Mûsa'nın duası yer almaktadır.

Ancak bu bölümde dikkat çeken iki nokta görülmektedir. Birinci olarak bu paragraf içerisinde 151. âyetin sonunda bulunan ع durağının yeri isabetsiz durmaktadır. Çünkü 150. âyette buzağıyı ilah edinen kavmine Hz. Mûsa'nın sitemi yer almış ve Hz. Hârûn'a bu durumu neden engellemediği sorusu sorulmuş, 151. âyette Hz. Mûsa kendisinin ve kardeşinin başışlanmasına yönelik duasına değinilmiş, 152. âyette gazap ve aşağılanma geleceği ifade edilmiştir. Yani olay akışı devam etmektedir.

İkinci olarak değinilmesi gereken nokta Mushafta yer alan 157. âyet sonundaki ع durağının konumudur. Önceki pasajda Hz. Mûsa ve kavmi üzerinde cereyan eden anlatıma bu âyetle bir ara verilmiştir. Zira âyette yer alan “*Tevratta ve İncilde yazılı bulunan ümmî Peygamber*” vasıfları Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilgilidir.<sup>58</sup> Ayrıca “Ey İnsanlar!” şeklinde başlayan bir hitapla yerellikten evrenselliğe, Hz. Mûsa'dan Hz. Peygamber'e bir geçiş yapılmıştır. Dolayısıyla burada yer verilen durağın konumunun Mushaftaki yeri isabetli olmasıyla birlikte meâlde müellifin pasajı bu âyetle değil de 159. âyetle bitirmesi de bir açıdan doğru görülebilir. Çünkü “Ey İnsanlar” diye başlayan ve devamında yine Hz. Mûsa'nın kavmine yöneltilen ifadeler konu akışını bozmayacak derecede bir ara cümle olarak algılanabilir.<sup>59</sup>

“(Tûr'a giden) Mûsâ ayrıldıktan sonra kavmi, zinet eşyalarından, böğürebilen bir buzağı heykelini (tanrı) edindiler. Görmediler mi ki o, onlarla ne konuşuyor ne de onlara yol gösteriyor! Onu (tanrı olarak) benimsediler ve zulümde karar kıldılar. Pişman olup kendilerinin gerçekten sapmış olduklarını anlayınca da dediler ki: “Eğer rabbimiz, bize acımaz ve bizi başışlamazsa mutlaka ziyana uğrayanlardan olacağız!” Mûsâ kızgın ve üzgün olarak kavmine dönünce, “Benden sonra arkamdan ne kötü işler yapmışsınız! Rabbinizin emrini (beklemeyip) acele mi ettiniz?” dedi. Tevrat

---

<sup>57</sup> Karaman vd. *Kur'ân Yolu Meâli*, 166-167.

<sup>58</sup> Râzî (öl. 606/1210), bu âyetin tefsirinde söz konusu âyette Allah'ın, Hz. Peygamber'i vafettiğini ve Hz. Peygamber ile ilgili şu dokuz sıfatın bu âyette yer aldığını beyan etmiştir: Rasul, nebî, ümmî, Tevrat'ta ve İncil'de yazılı olma, iyiliği emretmek, kötülükten menetmek, temiz şeyleri helal kılmak, pis şeyleri haram kılmak, ağırlıkları kaldırıp üzerlerindeki zincirleri çözmek.” Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, thk. Seyyid İmran (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2012), 8/22-25.

<sup>59</sup> Ara cümle tabirinin nahivdeki tam karşılığı “Cümle-i İ'tiraziyye” dir. İrabdan mahalli olmayan cümleler içinde sayılan bu cümle çeşidi mana olarak birbirine bağlı iki söz, cümle arasına giren cümleyi ifade etmektedir. Bkz. Hatîb el-Kazvînî, *el-İzah fî ulûmi'l-belâğa* (Lübnan: 2002), 151; İbn Hişam en-Nahvî, *Muğni'l-lebib* (Kahire: 1964), 446; Okuyan, *Meâl-Tefsîr*, 167-168.

levhalarını yere attı ve kardeşinin başını tutup kendine doğru çekmeye başladı. Hârûn, “Ey anam oğlu! Senin bu kavmin beni cidden zayıf gördüler; neredeyse beni öldüreceklerdi! Sen de şimdi düşmanları bana güldürme ve beni zalim kavimle bir tutma!” dedi. Mûsâ, “Ey rabbim! Beni ve kardeşimi başıyla, bizi rahmetine garkeyle! Sen merhametlilerin en merhametlisin” dedi. (Allah buyurdu ki:) “Buzağıya tapanlar yok mu, işte onlara mutlaka rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir alçaklık erişecektir.” Biz iftiracıları böyle cezalandırırız. Kötülükler yaptıktan sonra ardından tövbekâr olup da iman edenlere gelince, şüphesiz ki, o tövbe ve imandan sonra rabbim elbette başışlayıcı ve esirgeyicidir. Mûsâ'nın öfkesi yatışınca levhaları aldı. Onlardaki yazılarda, rablerinden korkanlar için hidâyet ve rahmet (hükümleri) vardı. Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte buluşmak üzere kavminden yetmiş adam seçti. Onları o müthiş deprem yakalayınca Mûsâ dedi ki: “Ey rabbim! Dileseydin onları ve beni daha önce helâk ederdin. İçimizdeki beyinsizlerin işledikleri yüzünden bizi helâk edecek misin? Bu iş, senin imtihanından başka bir şey değildir; onunla dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletirsin. Sen bizim velîmizsin. Artık bizi başıyla ve bize acı! Sen başışlayanların en iyisisin. Bize bu dünyada da âhirette de iyilik yaz! Şüphesiz biz sana yöneldik.” Allah buyurdu ki: Azabıma dilediğimi uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır; ayrıca rahmetimi Allah korkusu taşıyanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım. Onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırlıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler. De ki: “Ey insanlar! Gerçekten ben göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın hepimize gönderdiği elçisiyim. O'ndan başka tanrı yoktur. O hayat verir ve öldürür. Öyleyse Allah'a ve ümmî peygamber olan resulüne -ki o Allah'a ve O'nun sözlerine inanır- iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.” Mûsâ'nın kavminden hak yolu gösteren ve bu yolda âdil davranan bir topluluk da vardı” (148-159)<sup>60</sup>

**17. Bölüm:** Bu pasajda İsrailoğulları'nın 12 boya ayrılması, her boya ayrı su verilmesi, gıdalandırılmaları, sözlerinden dönmeleri, cumartesi yasağını ihlalleri, bunların sonuçları ve onlardan sonra gelip Tevrat'ı dünyevi şeylere alet eden kötü nesil konu edilmiştir.

Bir önceki bölümde değinildiği üzere bu paragrafın başlangıç yeri ihtilafli olduğu gibi nerede tamamlanacağı da ihtilaflidir. Konunun bittiği yer hususunda iki senaryo görünmektedir. Çünkü Mushafta durağın yer aldığı 162. âyetten sonra gelen “Deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu onlara sor.” şeklinde başlayan âyetteki هم zamirinin mercii ve âyetteki قرية kelimesi ile hangi şehrin veya yerin kastedildiği yoruma açıktır. Mesela Taberî (öl. 310/923) bu âyetin tefsirinde zamirin muhatabının Yahudiler olduğunu ifade etmiş ve âyette zikredilen karye ile ilgili görüşleri beyan etmiştir. Bu görüşlerin sonunda ise en uygun görüş olarak şunları söylemiştir: “O karye deniz kıyısında olan bir yerdir ki onun Eyle, Medyen veya Maknâ olması caizdir. Çünkü hepsi deniz

<sup>60</sup> Karaman vd. Kur'an Yolu Meâli, 167-168.

kiyisindedir ve Allah Rasulü'nden bu konuda gelen bir haber yoktur".<sup>61</sup> Zemaşşeri (öl. 538/1144) ise bu âyetin tefsirinde şu ifadeleri kullanmıştır: "Yahudilere sor. Buradaki soru takrir, azarlama, i'lam içindir. Onların küfürlerinin köklülüğü, Allah'ın sınırlarını aşmaları veya ancak kitap ve vahiyle bu âyette anlatılan hususu bileceklerini bildirmedi. Karyeden maksat ise Eyle, Medyen ve Taberiyye'dir. Nitekim Araplar şehri karye diye isimlendirirler."<sup>62</sup> Bu âyetin tefsirinde Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) görüşünü de aktarmak uygun olacaktır: "Bu şehrin ne olduğunu bilmiyoruz. Bilmemize ihtiyaç da bize faydası da yoktur. Eğer olsaydı zaten bunu Hz. Peygamber beyan ederdi."<sup>63</sup> Burada ismi geçen yerlerin hepsinin Kızıldeniz'le ve Yahudilerle bir bağlantısının olması gerçeğine istinaden konunun devam ettiği, 160. âyetle başlayabilecek bölümün 171. âyetle tamamlanabileceği düşünülebilir.<sup>64</sup>

İkinci bir senaryoda Mushafta geçen durak yerlerine uygun olarak paragraf 158. âyetle başlatılıp 162. âyetle bitirilebilir.<sup>65</sup>

"İsrâiloğulları'nı nesillere göre on iki topluluğa ayırdık. Halkı kendisinden su istediğinde Mûsâ'ya, "Asânı taşa vur!" diye vahyettik. Taştan on iki göze fıskırdı. Her kabile içeceği yeri belledi. Üzerlerine de buluttan gölgelik yaptık; onlara kudret helvasıyla bildircin eti indirdik. "Size verdiğimiz rızıkların temizlerinden yiyin" (dedik). Onlar (nankörlükleriyle) bize değil fakat kendilerine kötülük ediyorlardı. Onlara, "Şu şehre yerleşin; orada dilediğiniz gibi yiyip için ve af dileyin; kapıdan eğilerek girin ki hatalarınızı bağışlayalım. İyilik yapanlara ileride ihsanlarımızı daha da arttıracamız" denildi. Sonra içlerinden hakkı çiğneyenler, sözü değiştirip kendilerine söylenenden başka bir şekle soktular. Biz de hakkı çiğnedikleri için üzerlerine gökten bir azap gönderdik. Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor. Onlar, cumartesi tatili yaptıkları gün, avlayacakları balıklar sürüler halinde suyun yüzüne çıkararak onlara doğru gelirken, tatil yapmadıkları günde ortalığa çıkmıyorlar diye cumartesi yasaklarını çiğniyorlardı. Yoldan çıkmaları sebebiyle onları işte böyle sınıyorduk. İçlerinden bir topluluk, "Allah'ın helâk edeceği yahut şiddetli bir azapla cezalandıracağı kimselere ne diye öğüt veriyorsunuz sanki!" deyince onlar, "Rabbimiz katında bir mazeretimiz olsun diye; bir de sakınıp çekinirler ümidiyle" şeklinde cevap verdiler. İşte böylece onlar kendilerine yapılan uyarıları göz ardı edince biz de kötülüğü önlemeye çalışanları kurtardık, haksızlığa sapanları da yapmakta oldukları kötülüklerden ötürü dehşetli bir azap ile cezalandırdık. Kendilerine yasak edilen şeyler karşısında küstahça diretince onlara, "Aşağılık maymunlar olun!" dedik. Rabbin, kıyamet gününe kadar onlara en ağır cezayı verecek kimseleri üzerlerine göndereceğini bildirmişti. Şüphesiz rabbinin ceza vermesi çabuktur; yine O çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir. Onları grup grup yeryüzüne dağıttık. İçlerinden bazıları iyi

<sup>61</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin (Kâhire: Mektebetu'l-Buhûs ve'd-Dirâsati'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2001), 10/506-509.

<sup>62</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed el-Mevcud, Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü Abikan, 1998), 2/523.

<sup>63</sup> Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Fâtıma Yusuf Haymî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/299.

<sup>64</sup> Okuyan, *Meâl-Tefsir*, 170-172.

<sup>65</sup> Okuyan, *Meâl-Tefsir*, 169-170.

kimselerdir, bazıları da böyle değildir. Bu sonuncuları, belki dönüş yaparlar diye, iyi durumlarla da kötü durumlarla da imtihan ettik. Onların ardından kitaba vâris olan ve “Nasil olsa bağışlanacağız” diyerek şu dünyanın geçici menfaatine sarılan bir kuşak geldi. (Ne zaman) önlerine bu gibi menfaatler çıksa hemen sarılırlar. Bunlardan, Allah hakkında gerçek olandan başka bir şey söylemeyeceklerine dair kitabın öngördüğü bir söz alınmamış mıydı? Üstelik onlar kitaptakini de okuyup öğrenmişlerdi. Doğrusu âhiret yurdu sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız? Kitaba sınıksı sarılıp namazı dosdoğru kılanlar var ya, işte böyle iyiliğe çalışanların ecrini biz asla zayı etmeyiz.” (160-171)<sup>66</sup>

**18. Bölüm:** 172. âyetle birlikte daha önce örneğini gördüğümüz şekliyle yerellikten evrenselliğe geçiş bu sefer âyetteki بی ا دم (Âdemoğulları) kelimesiyle gerçekleşmiştir. Mushafta bu bölüm 172. âyetle başlayıp 181. âyetle bitmiştir. Ancak konu akışına bakıldığında bu bölümün 181. âyetle değil 188. âyetle bitirilmesi daha uygundur. Çünkü 181. âyette 179. ve 180. âyetlerdeki gerçeklere rehberlik eden ve onunla adil davranan topluluğun varlığından bahsedildikten sonra 182. âyette bir önceki âyette vasfı verilen rehber ve adil insanların hilafına âyetleri yalanlayan ve yavaş yavaş helake yaklaştırılan insanlardan bahsedilmiştir. Konunun ilerleyen bölümünde 186. âyette 182. âyette vasfedilenlere benzer şekilde Allah'ın sapkınlığını tasdik ettiği ve azgınlıkları içinde bocalayıp duran kişilere yer verilmiştir. Dolayısıyla Mushaftaki bu bölümün bitiş yeri değil müellifin eserinde konuyu bitirdiği yer daha isabetlidir denilebilir.<sup>67</sup>

“Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz; Yahut, “Önce atalarımız Allah'a ortak koştular. Biz de nihâyet onların ardından gelen bir nesiliz. Şimdi bâtila saplanıp kalanların yaptıkları yüzünden bizi helâk mi edeceksin!” demeye kalkışmayasınız. İşte böyle âyetleri açık açık bildiriyoruz. Umulur ki dönüş yaparlar. Kendisine kanıtlarımızı verdiğimiz, fakat onları bir kenara atan, bu yüzden şeytanın peşine taktığı, nihâyet azgınlardan olan kişinin haberini onlara anlat. Eğer biz isteseydik o kişiyi delillerimizle yüceltirdik. Fakat o dünyaya saplanıp kaldı, hevesinin peşine düştü. İşte böylesinin hali, kovsan da bıraksan da hep dilini çıkarıp soluyan köpeğin haline benzer. Âyetlerimizi yalan sayan topluluğun durumu işte böyledir. Şimdi sen bu kıssayı anlat, umulur ki iyice düşünürler. Âyetlerimizi yalan sayan ve böylece yalnız kendilerine fenalık etmiş bulunan kavmin durumu ne kötü! Allah'ın doğru yola yönelttiği kişi hidâyete ermiştir; O kimi saptırırsa işte onlar da kaybedenlerin ta kendileridir. Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır. En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çekecekler! Yarattıklarımız arasında

<sup>66</sup> Karaman vd. Kur'an Yolu Meâli, 170-172.

<sup>67</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 172-174.

hakka götüren ve o yolda âdil davranan bir topluluk da vardır. Âyetlerimizi yalanlayanları hiç bilmedikleri yerden adım adım yıkıma götürürüz. Onlara mühlet veriyorum. (Ama) bilin ki cezalandırmam çok çetindir! Düşünmediler mi ki yıllarca beraber oldukları o peygamberde delilikten eser yoktur; o ancak kesin bir uyarıcıdır. Göklerin ve yerin egemenliği üzerinde, Allah'ın yarattığı her bir nesne üzerinde ve kendi ecellerinin yaklaşmış olabileceği hususunda hiç kafa yormadılar mı? Ona değilse hangi söze inanacaklar? Allah kimi dalâlete düşürürse artık onu hidâyete erdirebilecek hiçbir kimse bulunamaz. Allah böylelerini azgınlıkları içinde yollarını şaşırması bırakır. “Ne zaman gelip çatacak?” diye sana kıyamet saatini sorarlar. De ki: “Onun hakkındaki bilgi sadece rabbimin katındadır. Vakti geldiğinde onu açığa çıkaracak olan ancak Allah'tır. O (kıyamet), göklere de yere de ağır gelecektir! Sizi ansızın yakalayacaktır!” Sanki sen onu biliyor muydun gibi sana soruyorlar. De ki: “Onun bilgisi Allah katındadır, fakat insanların çoğu bunu bilmezler.” De ki: “Ben kendim için, Allah'ın dilediği dışında ne bir fayda elde edebilirim ne de zarardan kurtulabilirim. Eğer gaybı biliyor olsaydım elbette bundan çok faydalanırdım, başıma kötülük de gelmezdi. Ben yalnızca inanan bir toplum için uyarıcı ve müjdeleyiciyim.” (172-188)<sup>68</sup>

**19. Bölüm:** Son bölüm olan bu bölümde insanın yaratılmasındaki birlik, çocuk sahibi oluş serüveni ve sonrasında insanların durumu, Allah'ın yaratıcılıktaki teklifi, putlara niçin tapılmaması gerektiği, Allah'ın gerçek dost olmasının sebepleri, Kur'an okunduğunda ve dua edildiğinde olması gereken davranış şekli üzerinde durulmakta ve süre bitirilmektedir.<sup>69</sup>

“Sizi bir tek candan yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini yaratan O'dur. Erkek eşiyile beraber olunca kadın hafif bir yük yüklenir, onu bir süre taşır; hamileliği ağırlaşınca rableri olan Allah'a şu sözlerle yakarlar: “Andolsun, bize kusursuz bir çocuk verirsen kesinlikle şükredenlerden olacağız!” Fakat Allah onlara kusursuz bir çocuk verince, Allah'ın kendilerine verdiği bu nimet hakkında (sanki nimeti veren Allah değilmiş gibi) O'na ortaklar koşarlar. Allah, insanların ortak koştuğu şeylerden münezzehtir. Onlar, kendileri de yaratılmış olup hiçbir şeyi yaratamayan varlıkları Allah'a ortak mı koşuyorlar? Oysa bu varlıkların ne onlara tapanlara yardımcı dokunur ne de kendi kendilerine yardımcı olabilirler. Doğru yola ulaşma hususunda onlara yalvarsanız size karşılık vermezler; onlara ha yalvarmışsınız ha susmuşsunuz, sizin için değişen bir şey olmayacaktır. Gerçek şu ki Allah'ın dışında yalvarıp yakardıklarınız da tıpkı sizin gibi birer kuldür. Eğer iddialarınızda doğruysanız haydi onlara dua edin de karşılık versinler! Yürüyebildikleri ayakları mı var onların; tutabilecekleri elleri, görebilecekleri gözleri, işitebilecekleri kulakları mı var onların! De ki: “Haydi ortak olarak gördüğünüz o varlıkları çağırın, sonra bana karşı planınızı kurun, göz açtırmayın bana! Ama bilin ki benim velim, kitabı indiren Allah'tır. O, iyileri koruyup kollar. O'nun dışında yalvarıp yakardıklarınız ise ne size yardım edebilirler, hatta ne de kendilerine yardımları dokunur. Hidâyete ulaşma hususunda onlara yalvarsanız sizi duymazlar, sana bakıyorlar zannedersin, oysa görmezler.” Kolaylığı seç, iyi olanı emret, cahillere aldırma! Eğer şeytandan bir fitleme seni dürtüklerse hemen Allah'a sığın! Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir. Takvâ

---

<sup>68</sup> Karaman vd., Kur'an Yolu Meâli, 172-174.

<sup>69</sup> Okuyan, Meâl-Tefsir, 174-175.



sahipleri, içlerine şeytandan gelen bir saptırıcı fikir doğduğunda O'nu düşünüp hemen gerçeği görürler. (Şeytanların dostları olan inkârcılara gelince,) dostları onları azgınlığa sürükler. Onlar da azgınlıktan hiç geri durmazlar. Sen onlara bir mûcize getirmedeğin vakit, “Onu da derleyip toptasaydın ya!” derler. De ki: “Ben sadece rabbimden bana vahyedilene uyarım. İşte bu Kur'an, rabbinizden gelen kanıtlardır, inanan bir topluluk için hidâyettir, rahmettir. Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız. Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, alçak sesle sabah akşam rabbini zikret, gafillerden olma! Rabbinin katında bulunanlar bile O'na kulluk etmek hususunda kibre kapılmazlar, O'nu tesbih ederler ve yalnız O'na secde ederler.” (189-206)<sup>70</sup>

## Sonuç

Hz. Peygamber'in ve ashabın Kur'an okuma keyfiyetleri ile ilgili gelen en sahih rivayetlerde onların Mushaf'a eklenen vakf işaretlerinin bulunduğu yerlerde bizler gibi durup durmadığı hususu yer almamaktadır. Bu açıdan vakf işaretlerine riayetin bağlayıcılığı da tartışılabilir bir durum arz etmektedir.

Vakf, kıraatte kelimenin veya âyetin sonunda durmayı ifade eden bir kavramdır. Değişik isimlerle sınıflandırılırsalar da her hâlükârda vakfın mânânın tamamlandığı yerde yapılması uygun görülmüştür. Ancak bir âyette veya âyet bölümünde vakfın nerede yapılacağı Arapça kelime yapısını ve âyetin manasını bilmeyi gerektireceğinden vakf yerlerini göstermek için işaretler koyma gereksinimi doğmuştur. Bu maksada yönelik olarak ortaya konulmuş sistemin İslâm âleminde en çok kabul göreni es-Secâvendî'nin *İlelu'l-Vukûf (Kitâbu'l-Vakf ve'l-İbtidâ)* eserinde yer verdiği م , ط , ج , ز , لا , ص harflerinden oluşan sistemdir. es-Secâvendî'nin bu eserinde yer verdiği ve bütün sûrelere uyguladığı harfler bunlar olmasına karşın Mushafa daha sonra eklenen harfler ve işaretler de ona nispet edilmiş ve hepsine birden Secâvendî işaretleri/harfleri denmiştir. Dolayısıyla Mushaftaki her vakf işareti secâvendî işareti değildir.

Secâvendî'den sonra eklenen bu harfler içerisinde ε vakf harfinin ne için kullanılacağı hususunda mevcut birçok eserde verilen bilgi şöyledir: “Bu işaret rükû alametidir. Kıssa ve mev'izanın burada tamamlanması sebebiyle namazda bu işaretin olduğu yerde rükû edilmesi uygundur.” Dolayısıyla bu işaret âyetler arasında konunun tamamlanmasına istinaden namazda kıraatın bitirilip rükûya gidilmesinin tercih edilmesine işaret etmiş olmaktadır. Ancak çalışmamızda da gösterildiği üzere bu vakf harfinin olduğu her yerde mutlak anlamda konunun tamamlandığı.

Sûre içerisinde bir konunun başlangıç ve bitiş yerinin belirlenmesinde en önemli kriterin vakf harfleri değil siyak ve sibak olması daha isabetli sonuçlara götürecektir. Bu bağlamda ε vakfının konulması gereken yeri belirleyecek olan kıstas da bu olmalıdır.

<sup>70</sup> Karaman vd. *Kur'an Yolu Meâli*, 174-175.

Modern dönemde sûrenin daha kolay anlaşılması amacıyla meâl yazımında ve meâllerin içeriğinde müşahede edilen bölümlenmeler şeklinde görülen bir uygulama vardır. Bu bölümlenmede müelliflerin bir kısmı ع duraklarına itibar edip sûre içi konu bölümlenmesini yaparken bir kısmı da -Mehmet Okuyan'ın *Meâl Tefsirinde* olduğu gibi- bu durağa riâyeti gerekli görmeden bölümlenmeye gitmiştir. Lakin sûrelerin bu şekilde parçalara ayrılması, müelliflere göre parçaların değişebilmesi bağlamın başlangıç ve bitişi açısından durak işaretinin bir mutlaklık anlamına gelmeyeceği sonucunu doğurmaktadır.

Bu bağlamda yaptığımız araştırmada Mushafta yer alan ع duraklarının sûre içindeki konu yönüyle siyak-sibak açısından karşılaştırma yaptığımız esere göre 7., 8., 14., ve 19. bölümler açısından; *Meâl-Tefsir*'deki bölümlenmelerden ise 12., 13., 16. ve 18. bölümlerin Mushafa göre daha doğru olabileceği, her ikisindeki 2., 6., 10., 11., 15. ve 17. bölümlerin yerlerinin ortak olduğu; 3., 4., 5. ve 9. bölümlerde her ikisinin de paragraf ayırım yerlerinin isabetsiz olabileceği kanaatine varılmıştır.

## Kaynakça | References | مصدر

- Altıkulaç, Tayyar. “Muhammed Tayfûr Secâvendî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/268-269. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 2002.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'ân* (Nüzul Sırasına Göre Tefsir). çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mânâ Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşrfî'l-kurââtî'l-aşr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.
- Coşkun, Muhammed *Mushaf Basımına Yansıyan Yönüyle Secavendi'nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler-Teklifler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Çetin, Abdurrahman. “Vakf ve İbtidâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 42/461-463. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said Osman. *el-Müktefâfi'l-vakfve'l-ibtidâ*. thk. Cemaleddin Muhammed Şeref. Kahire: Dâru's-Sahabe, 2006.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'ân-ı Kerim*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2015.
- Enbârî Ebî Bekr Muhammed b. Kasım b. Beşşar. *Îzâhu'l-vakfve'l-ibtidâ fi Kitâbillâhi Azze ve Celle*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: y.y., 1971.
- Endülisî, Ebî Amr ed-Dânî. *el-Beyan fi addi âyi'l-Kur'ân*. thk. Ganim Gaddûri el-Hamed. Kuveyt: y.y., 1994.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arap*. thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y., “vegafe”.
- İbrahim, Muhammed Tayyib. *İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 4. basım, 2009.
- Karaman vd., Hayrettin. *Kur'ân Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 9. Baskı, 2019.
- Kazvînî, Hatîb. *el-Îzah fi ulûmi'l-belâğa*. Lübnan: y.y. 2002.
- Mâturîdî Ebû Mansur Muhammed. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. thk. Fâtıma Yusuf Haymî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Nahvî, İbn Hişam. *Muğni'l-lebib*. Kahire: 1964.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *el-Kat' ve'l-i'tinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî. Riyad: y.y., 1992.
- Okuyan, Mehmet. *Meal-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 5. baskı, 2021.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. thk. Seyyid İmran. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2012.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Muhtaru's-Sıhah*. thk. Muhammed Hatır. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995.
- Sami, Şemsettin. *Kamûs-u Türkî*. nşr. Ahmet Cevdet, İstanbul: 1996.
- Secâvendî, Ebü Abdillâh (Ebû Ca'fer) Muhammed b. Tayfûr. *İlelu'l-vukûf*. thk. Muhammed b. Abdullah el-İdî. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2. basım, 2006.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları. 3. Baskı, 2018.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin. Kâhire: Mektebetu'l-Buhûs, 2001.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Câmiu'l-Kebir*. thk. Beşşar Avvad. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *el-Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed el-Mevcud, Ali Muhammed Muavvid. Riyad: Mektebetü Abikan, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.



## İslam ve Bilim: Diyanet Tarafından Verilen COVID-19 Fetvalarının İncelenmesi

Hatice Kübra Memiş | ORCID: [0000-0003-3919-153X](https://orcid.org/0000-0003-3919-153X) | hkm208@exeter.ac.uk

Exeter Üniversitesi, Arap ve İslam Araştırmaları Enstitüsü, Exeter, United Kingdom.

ROR ID: <https://ror.org/03yghzc09>

### Öz

Salgınlar tarihteki toplumlar üzerinde derin etkiler bırakmış, bireylerin ve toplulukların hem maddi hem de manevi yönlerini etkilemiştir. COVID-19 salgını, ekonomik, sosyal ve dini ibadetler üzerindeki etkisi de dahil olmak üzere, geçici toplumsal değişikliklere neden olmuştur. Bu değişikliklerden biri de toplu yapılan ibadetlerin toplum sağlığının öncelenmesinden dolayı askıya alınmasıdır. İkinci büyük dini grup olan İslam'da da cemaatle yapılan ibadetlerde, sağlık uzmanlarının ve bilim insanlarının yönergeleri doğrultusunda ve önlemleri çerçevesinde geçici değişiklikler yapılmıştır. Yapılan bu geçici değişiklikler din ve bilim etkileşimini göstermesi açısından önemlidir. Bu makalede, din ile bilim arasındaki ilişki, COVID-19 dönemini örnek olay olarak, özellikle İslam ile bilimin bu dönemdeki etkileşimini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından COVID-19 döneminde verilen fetvaların, Dünya Sağlık Örgütü'nün bilimsel kararlarıyla uyumunu analiz etmektedir. Bu ilişkiyi anlamak önemlidir, çünkü dinî otoriteler nüfus üzerinde önemli bir etkiye sahiptir ve halkın düşüncesini şekillendirmektedirler. Dolayısıyla bu makalede, fetva kurumlarının COVID-19 sürecinde ortaya çıkan problemlere ilişkin fetvalarında bilimsel verilerden ne ölçüde faydalandıklarını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bu amaçla, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı'nın fetva kurumu olan Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen fetva örnekleriyle birlikte, COVID-19 salgını sırasındaki din ile bilim arasındaki ilişkiye ışık tutmaktadır. Sonuç olarak ise salgın hem dinî hem de tıbbi önlemleri dikkate alan dengeli bir yaklaşımın halk sağlığı önlemleri için gerekliliğini ortaya koymuştur. Salgınlar, toplumlar üzerinde derin etkiler bırakırken, din ve bilim arasındaki etkileşim, sağlık krizlerinde yönlendirici bir rol oynayabilir ve toplumun refahı için önemli bir dayanak oluşturabilir.

### Anahtar Kelimeler

Din, Bilim, İslam, Covid-19, Fetvalar, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı

## Atıf Bilgisi

Memiş, Hatice Kübra. "İslam and Science: An Analysis of the COVID-19 Fatwas Issued by the Diyanet". *Nisar 2* (Mayıs 2023), 67-87.

Geliş Tarihi	24.03.2023
Kabul Tarihi	26.05.2023
Yayın Tarihi	31.05.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Islam and Science: An Analysis of the COVID-19 Fatwas Issued by the Diyanet

Hatice Kübra Memiş | ORCID: [0000-0003-3919-153X](https://orcid.org/0000-0003-3919-153X) | hkm208@exeter.ac.uk

University of Exeter, Institute of Arab and Islamic Studies, Exeter, United Kingdom.

ROR ID: <https://ror.org/03yghzc09>

### Abstract

Pandemics have had a profound impact on societies throughout history, affecting both the material and spiritual aspects of individuals and communities. The COVID-19 pandemic has caused temporary but significant societal changes, including its impact on economic, social and religious worship. One of these changes is the suspension of congregational worship due to the prioritization of public health. In Islam, the second largest religious group, there have also been temporary changes to congregational worship in line with the guidelines and precautions of health experts and scientists. These changes are important in showing the interaction between religion and science. This article aims to analyse the relationship between religion and science, specifically the interaction between Islam and science in this period, taking the COVID-19 period as a case study. To this end, it analyses how the *fatwās* issued by the High Board of Religious Affairs during the COVID-19 period align with the scientific decisions of the World Health Organization. Understanding this relationship is important because religious authorities have a significant influence on the population and can shape public opinion. Thus, this article aims to reveal the extent to which *fatwā* institutions utilize scientific data in their *fatwās* on novel issues arising during the COVID-19 pandemic. To this end, it sheds light on the relationship between religion and science during the COVID-19 pandemic, with examples of *fatwās* issued by the High Board of Religious Affairs, the fatwa institution of the Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey. In conclusion, the pandemic has demonstrated the necessity of a balanced approach to public health measures that takes into account both religious and medical measures. As pandemics have a profound impact on societies, the interaction between religion and science can play a guiding role in health crises and provide an important foundation for the well-being of society.

### Keywords

Religion, Science, Islam, Covid-19, Fatwās, Turkish Directorate of Religious Affairs (Diyanet)

### Citation

Memiş, Hatice Kübra. "Islam and Science: An Analysis of the COVID-19 Fatwas Issued by the Diyanet". *Nisar 2* (Mayıs 2023), 67-87.

Date of Submission	24.03.2023
Date of Acceptance	26.05.2023
Date of Publication	31.05.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .



## Introduction

Throughout the history, pandemics have unfolded across diverse regions of the world, assuming different designations and exerting multifaceted influences upon societies. Their ramifications have brought about alterations encompassing both the tangible and intangible dimensions of individuals and communities. In an effort to protect themselves and reduce the impact of these diseases, societies have taken significant measures. Pandemic outbreaks have affected different aspects of societies, such as social, psychological, military, economic, and religious. Thus, the COVID-19 has attracted many studies across the scholarly community.<sup>1</sup> During these periods, religious and state authorities have made adjustments to worship practices and environments in order to prevent further spread of the disease and minimize the impact on society. They have issued official decisions or religious announcements urging society to be vigilant and take necessary measures to prevent the spread of epidemics.

Today, from social, economic, religious perspectives, the COVID-19 (Corona Virus Diseases 2019) pandemic has caused serious disruptions worldwide. Among the numerous effects of the pandemic is its impact on religious practices, which has necessitated adaptations by many religious communities to safeguard public health. Islam, one of the largest religions globally, has also notably undergone such adjustments. The pursuit of knowledge and scientific inquiry are important to Islam. Muslim communities have emphasized the importance of following the guidance of health experts and scientists when it comes to the COVID-19. This includes following measures such as wearing masks, practicing good hygiene, and getting vaccinated in general. The use of traditional Islamic remedies and religious practices has also been promoted as complementary measures like staying at home, and quarantine. It is worth noting that religion and faith are inherent to human nature and, as a consequence, faith healing is one of the various belief systems present in societies.<sup>2</sup> According to religious psychologists, religious beliefs, attitudes, and behaviours play a significant role in the perception, explanation, acceptance, and coping behaviours related to disasters. Religious beliefs provide believers with a perspective and approach to life.<sup>3</sup> Hence, when individuals explain events, they employ a religious-based terminology that reflects this perspective and approach. From the perspective of a

---

<sup>1</sup> Hamdullah Baycar, 'Civil War and Pandemic: Syrian's Response to the Covid-19', *Syrian Studies Association Bulletin* 25/1 (2022), 33-43; Hamdullah Baycar - Emrah Atar, 'Uluslararası İlişkiler ve Covid-19: Realizm ve Küresel Salgın (Kovid-19)', *Pandemi Döneminde Siyaset Bilimi: Politikalar, Uygulamalar ve Tartışmalar* (Konya: Cizgi Yayınevi, 2022), 181-199; Santiago Mas-Coma et al., 'COVID-19 and Globalization', *One Health* 9 (10 April 2020), 100132.

<sup>2</sup> Furqan K. Hashmi et al., 'Religious Cliché and Stigma: A Brief Response to Overlooked Barriers in COVID-19 Management', *Journal of Religion and Health* 59/6 (1 December 2020), 2697.

<sup>3</sup> Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)* (İstanbul: Emre yayınları, 2006), 19.

believer, what lends meaning to the emergence, source, and underlying power behind the events are concepts rooted in religious content.<sup>4</sup>

The measures taken by states and organizations to control the disease during the COVID-19 period can broadly be divided into two categories. The first of these is to prevent the spread of the disease, such as lockdown, social distancing, and quarantine; the second is the treatment of people who have somehow contaminated the virus. The third category may be added to these, and it may be related to funerals and funeral rites of those who lost their lives because of the COVID-19.<sup>5</sup> The discussion revolves around the cremation and un-bathed burial of those who died due to the coronavirus.

The article aims to explore the relationship between religion and science, more specifically Islam and science, using the COVID-19 period as a case study. To this end, the extent to which the *fatwās* surrounding the measures implemented during the Covid 19 period in the Islamic normative plan are in line with scientific decisions will be analysed. The recent discussions need to be viewed in the broader context of modern scientific and medical research, which has introduced a number of new variables and therefore raised new questions. It is important to understand the relationship between religion and science because religious authorities have a significant influence on the population and have the power to shape public opinion. In this article, *fatwās* issued by the Turkish Directorate of Religious Affairs (Diyanet) in response to religious issues relevant to the coronavirus will be examined.

The COVID-19 pandemic has demonstrated the need for a balanced approach to public health measures, with both religious and medical measures taken into account. In analysing the *fatwās* surrounding the measures taken during the pandemic, it will be possible to ascertain whether Islamic teachings are in line with scientific decisions. This will enable the religious and scientific communities to work together with the intent of providing solutions to the pandemic while bridging the gap between them. It may also be used in the future to ensure that both religious and scientific principles are considered when making public health decisions.

## 1. Focusing on Islam and its Response to the Pandemic

In the Islamic tradition, the concept of *wabā'* (plague) is employed to refer to widespread pandemics. This concept is expounded in the Qur'an and Sunna. In the Qur'an, the term plague related to pandemics can be found several times through the use of the

---

<sup>4</sup> Adem Eryiğit - Mehmet Ali Başak, 'Covid-19 Sürecinde İnanç ve İbadet: Covid-19 Pandemisinin Müslümanların İnanç ve Günlük İslamî Yaşantılarına Etkisi', *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/53 (2021), 129.

<sup>5</sup> Ayman Shabana, 'From the Plague to the Coronavirus: Islamic Ethics and Responses to the COVID-19 Pandemic', *Journal of Islamic Ethics*, (2021), 4.

term *rijz* (punishment or torment),<sup>6</sup> especially in relation to the consequences that previous nations faced when they ignored the messages of their prophets. According to a *ḥadīth* the Prophet indicated that the source of the plague could be attributed to a type of punishment (*rijz*) from God that was inflicted upon prior societies.<sup>7</sup> Additionally, the term *ṭaʿūn*, literally plague, denotes a situation in which a significant number of individuals perish due to the spread of disease. Ibn al-Qayyim (d. 1350) stated that the term *ṭaʿūn* possesses multiple meanings. According to his writing, it could denote the causative agent of the epidemic, the symptoms that accompany the disease, or the mortality that ensues as a result of the outbreak.<sup>8</sup> Consequently, the terms *wabāʾ* and *ṭaʿūn* have occasionally been interchangeably employed due to the frequent occurrence of high mortality rates during outbreaks.<sup>9</sup> However, Ibn Hajar al-ʿAsqalānī (d. 1449) censured earlier authors for their inability to accurately differentiate between various diseases. He attributed this shortcoming to their classification of natural disasters such as floods, famines, and droughts under the rubric of “plagues”.<sup>10</sup>

In the *ḥadīth* related from the Prophet Muhammad, it is said, “If you hear of an outbreak of plague in a land, do not enter it; but if the plague breaks out in a place while you are in it, do not leave that place.”<sup>11</sup> The relevance of the mentioned *ḥadīth* is noteworthy in the context of mitigating the spread of COVID-19 through measures including lockdowns, self-quarantine, self-isolation, maintaining social distance, and similar preventive actions.<sup>12</sup>

In Islamic sources, there are references to the occurrence of epidemics in various locations during different times.<sup>13</sup> For example, Ibn Hajar al-ʿAsqalānī provided a concise

<sup>6</sup> Sura al-baqara Verse 59; al-Araf verse 162; al-Ankabut verse 34 A. Yusuf Ali, *The Holy Qur-Ān: English Translation of the Meanings and Commentary* (Al-Madina Al-Munawarah: The Presidency of Islamic Reserches, IFTA, Call and Guidance, 1987).

<sup>7</sup> Narrated 'Amir bin Sa'd bin Abi Waqqas: That he heard Usama bin Zaid speaking to Sa'd, saying, 'Allah's Messenger (ﷺ) mentioned the plague and said, 'It is a means of punishment with which some nations were punished and some of it has remained, and it appears now and then. So whoever hears that there is an outbreak of plague in some land, he should not go to that land, and if the plague breaks out in the land where one is already present, one should not run away from that land, escaping from the plague.' Sahih al-Bukhari, 'Sahih Al-Bukhari 6974 - Tricks - الحيل كتاب' (Accessed 3 March 2023).

<sup>8</sup> Ibn Qayyim Al-Jawziyya, *Al-Tibb al-Nabawi* (Beirut: Dār al-Salām, 2018), 4/36.

<sup>9</sup> Lawrence I. Conrad, 'Ṭaʿūn and Wabāʾ Conceptions of Plague and Pestilence in Early Islam', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 25/3 (1 January 1982), 271.

<sup>10</sup> Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Badhl Al-Māʿūn Fī Faḍl al-Tāʿūn*, *Thahqīq Aḥmad ʿAsām ʿAbdul Qādir* (Al-Riyādh: Dār al-ʿĀsima, 2001), 94.

<sup>11</sup> Sahih al-Bukhari, 'Sahih Al-Bukhari 5728 - Medicine - الطب كتاب', *Sunnah.Com* (Accessed 7 February 2023).

<sup>12</sup> A Wilder-Smith - D O Freedman, 'Isolation, Quarantine, Social Distancing and Community Containment: Pivotal Role for Old-Style Public Health Measures in the Novel Coronavirus (2019-NCov) Outbreak', *Journal of Travel Medicine* 27/2 (13 March 2020), taaa020.

<sup>13</sup> Shabana, 'From the Plague to the Coronavirus: Islamic Ethics and Responses to the COVID-19 Pandemic', 6.

historical overview of the pandemic-related literature in Islamic history within his discourse on plagues.<sup>14</sup> Also, Imam al-Nawawī, (d. 1277), identified five major plagues that occurred the the earlier period of Islamic history. In the medieval period, the Islamic world encountered multiple outbreaks of plague. Al-Nawawī mentioned as a first instance, known as the plague of Shīrwīyyh (*Ṭāʿūn Shīrwīyyh*),<sup>15</sup> happened in al-Madāʿin, Iraq during the lifetime of the Prophet in the year 627-628.<sup>16</sup> The second outbreak occurred during the reign of ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb (d. 644) in the year 639, named the famous plague of ʿAmwās, which claimed approximately 25,000 lives. The third happened during the rule of ʿAbd Allāh ibn al-Zubayr in Shawwāl (d. 692) in the year 69/688, called the “Violent Plague”. It is also known as the sweeping plague (*al-ṭāʿūn al-jārif*), where around 70,000 people died each day for three days.<sup>17</sup> In the fourth outbreak of the year 87/706, the plague of the maidens (*al-fatayāt*), most of the victims were young women in Basra, and it affected Iraq and Syria. The fifth pandemic struck in the year 131/749.<sup>18</sup> While historical sources do reference other instances of plague pandemics,<sup>19</sup> it is evident that these occurrences were not isolated incidents but rather recurred over time. However, it is important to note that the scale and consequences of these pandemics exhibited significant variations.

The historical plagues in the Islamic world occurred sporadically, leading to varying degrees of scale and impact. The current COVID-19 pandemic serves as a reminder of the significance of these past events, as they all represent public health crises. In particular, the sweeping plague (*al-ṭāʿūn al-jārif*) resembles the COVID-19 pandemic, suggesting that there are commonalities between these two major disease outbreaks.

During the outbreak of the plague in Syria during the time of ʿUmar, the second caliph, there was a noteworthy discourse surrounding the connection between divine destiny and pandemics, particularly the plague. Historical accounts of this event suggest that when the leaders of the army informed ʿUmar of the epidemic, opinions were divided among his companions regarding whether to proceed with their journey or to return to Medina and avoid the risk of spreading the disease to other Muslims. Eventually, ʿUmar decided to return to Medina, prompting Abū ʿUbayda ibn al-Jarrāḥ to question whether this action was to flee from God’s destiny. However, ʿUmar responded by stating that he was merely fleeing from one aspect of God’s destiny to another. This incident highlights

<sup>14</sup> al-Asqalāni, *Badhl Al-Māʿūn Fī Faḍl al-Tāʿūn, Thaḥqīq Aḥmad ʿAsām ʿAbdul Qādir*.

<sup>15</sup> ʿAlī ibn al-Ḥusayn ibn ʿAlī al-Masʿūdī, *Murūj Al-Dhahab Wa-Maʿādin al-Jawhar*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997), 1/223.

<sup>16</sup> al-Asqalāni, *Badhl Al-Māʿūn Fī Faḍl al-Tāʿūn, Thaḥqīq Aḥmad ʿAsām ʿAbdul Qādir*, 361.

<sup>17</sup> Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim Bi-Sharḥ al-Nawawī* (Cairo: al-Maṭbaʿa al-Miṣriyya, 1929), 14/204.

<sup>18</sup> Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim Bi-Sharḥ al-Nawawī*, 14/204.

<sup>19</sup> al-Asqalāni, *Badhl Al-Māʿūn Fī Faḍl al-Tāʿūn, Thaḥqīq Aḥmad ʿAsām ʿAbdul Qādir*; Conrad, ‘Ṭaʿūn and Wabā’ Conceptions of Plague and Pestilence in Early Islam’; Musferah Mehfooz, ‘Understanding the Impact of Plague Epidemics on the Muslim Mind during the Early Medieval Period’, *Religions* 12/10 (October 2021), 843.

the question of whether one's agency can be exercised in the face of an event perceived to be part of divine destiny and is significant in relation to the current COVID-19 pandemic.<sup>20</sup>

In the context of the COVID-19 pandemic, the serious psychological traumas experienced by millions of individuals who have been affected by the disease, lost loved ones, or faced unemployment pose a significant threat to the mental well-being of society. Alongside these traumas, the uncertainty, anxiety, and panic experienced by many individuals further contribute to the threat to their psychological health. In its statement, the Diyanet emphasizes the necessity of implementing measures to alleviate these psychological effects. The existence of a positive influence of faith in navigating through this challenging period with minimal damage is highlighted. Particularly, beliefs in Allah, the afterlife, the understanding of destiny and trust in divine providence, the practices of worship, supplication, and repentance as a means of seeking refuge in Allah, as well as the virtues of patience and perseverance, offer notable advantages in helping individuals cope with illness and adversity.<sup>21</sup> In fact, in the Quran, in the verses 60-82 of *Sura Al-Kahf* (Chapter of the Cave), the story of Prophet Moses and his encounter with the person referred to as "Allah's servant" who is mentioned as al-Khadir or Hidir in the *hadiths*,<sup>22</sup> portrays an event where divine mercy and knowledge are bestowed upon him." Moses said to him, "May I follow you, provided that you teach me some of the right guidance you have been taught?" He said, "You certainly cannot be patient 'enough' with me. And how can you be patient with what is beyond your 'realm of knowledge?'"<sup>23</sup> In conclusion, it is essential to remember that everything happening in this world carries a sublime meaning and purpose known only to God, even if people may not fully comprehend its wisdom. Human beings, equipped with their intellect and capacity for understanding, can only grasp a fraction of this meaning and purpose, unable to comprehend its entirety and innermost depths. Therefore, the belief in destiny plays a significant role in preventing believers from experiencing psychological harm during periods such as the COVID-19 pandemic, where humanity is subjected to a divine test.

Moreover, the report includes the prophetic guidance advising individuals not to enter an affected area or to leave it if they are already present, a recommendation that was not known to 'Umar before he made the decision to return to Medina. Upon being informed by his companion, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Awf (d. 652 or 653), 'Umar expressed satisfaction that his decision was consistent with the prophetic advice.<sup>24</sup> As a result, this incident has sparked conversations about the degree to which individuals can utilize their agency in reaction to an occurrence or event that is believed to be part of divine fate.

---

<sup>20</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 2020, 9–10.

<sup>21</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 49–50.

<sup>22</sup> Sahih al-Bukhari, 'Sahih Al-Bukhari 122 - Knowledge - العلم كتاب' (Accessed 25 May 2023).

<sup>23</sup> 'Sūra Al-Kahf, Chapter 18', trans. Yusuf Ali, *The Holy Quran* (Accessed 25 May 2023), Verses 60-82.

<sup>24</sup> Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim Bi-Sharḥ al-Nawawī*, 14/208–210.

## 2. Role of the Muslim Religious Leaders during the COVID-19 Pandemic

The COVID-19 pandemic has brought out unprecedented challenges globally, including significant implications for religious practices. The scholarly community has shown considerable interest in investigating the influence of religion and religious beliefs in the context of disasters and societal disruptions. This heightened interest can be attributed to the expanding significance of religion in relation to disasters and social challenges throughout the previous decade. Researchers have sought to examine and understand the role played by religion in these circumstances, recognizing its potential impact on individuals and communities affected by such events.<sup>25</sup> The reason for this is that religious beliefs can affect people's perception of disasters, their response to them, and even their ability to cope with them.<sup>26</sup>

In response to the various questions raised since the outbreak began in early 2020, a number of *fatwās* have been issued throughout the Muslim world.<sup>27</sup> As the epidemic rapidly turned into a global public health crisis, with ramifications touching all aspects of people's lives, this already substantial literature of normative pronouncements demonstrates the wide range of religious and moral questions that occupied Muslim scholars and ethicists. In addition to individual *fatwās* and institutional statements, these pronouncements also include professional guidelines and recommendations. There are *fatwās* that focus on a single issue such as prayer,<sup>28</sup> while others address a variety of topics.<sup>29</sup> For instance, the British Board of Scholars and Imams prepared the briefing as a guide for the UK Muslim community.<sup>30</sup>

To address pressing questions regarding the various health concerns sparked by the pandemic, major *fatwā* institutions have also organised special meetings between jurists and medical experts. For instance, the International Islamic Fiqh Academy has convened to discuss the Islamic perspective on issues such as the use of vaccines, the status of

---

<sup>25</sup> J. Christophe Gaillard - Pauline Texier, 'Religions, Natural Hazards, and Disasters: An Introduction', *Religion* 40/2 (2010), 81-84; Kathleen M. McGeehan PhD - Charlene K. Baker PhD, 'Religious Narratives and Their Implications for Disaster Risk Reduction', *Disasters* 41/2 (2017), 258-281; Millawage Supun Dilara Wijesinghe et al., 'Role of Religious Leaders in COVID-19 Prevention: A Community-Level Prevention Model in Sri Lanka', *Journal of Religion and Health* 61/1 (2022), 687-702.

<sup>26</sup> Javad Yoosefi Lebni et al., 'How the COVID-19 Pandemic Effected Economic, Social, Political, and Cultural Factors: A Lesson from Iran', *The International Journal of Social Psychiatry* 67/3 (May 2021), 2387; Yoosefi Lebni et al., 'How the COVID-19 Pandemic Effected Economic, Social, Political, and Cultural Factors'.

<sup>27</sup> Adnan Zulfiqar, 'Mapping Covid Fatwas Project', *Fatwās and Scholar Statements on Covid-19 (Novel Coronavirus)* (Accessed 18 January 2023).

<sup>28</sup> Dar al-Ifta' dar al-Ulum al-Zakariyya, 'Regarding Jummah Prayer During the Coronavirus Pandemic' (14 March 2020).

<sup>29</sup> Fiqh Council of North America, 'Prayer and Funeral Issues Pertaining to COVID-19', *Fiqh Council of North America* (3 May 2020).

<sup>30</sup> The British Board of Scholars and Imams, 'UK Community Briefing Paper for Imams, Mosques, and Madrasas for the Coronavirus Pandemic' (30 May 2020).

COVID-19 patients, and the implications of herd immunity.<sup>31</sup> One of these *fatwā* institutions is the Turkish Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı; henceforth: Diyanet) organization which is a government agency in Turkey responsible for regulating religious affairs and practices.<sup>32</sup> Since it is difficult to cover the entire scope of the normative literature that has been generated, this paper will focus primarily on *fatwās* issued by the Diyanet. It is evident in the statements of the Diyanet that they cover the range of issues that arise during a pandemic as well as the various aspects of the COVID-19 pandemic in terms of legal, medical, and public policy aspects. As a result of their comprehensive scope, Diyanet's *fatwās* are selected because they address most of the issues that have been discussed in individual or specific *fatwās*.

In the Islamic world, religious leaders have played a critical role in guiding their communities through the pandemic.<sup>33</sup> They have used their platforms to disseminate information about the virus and public health guidelines, as well as to encourage adherence to preventive measures. Furthermore, religious leaders have urged their followers to be patient and resilient in the face of the pandemic and have provided emotional and spiritual support. This has been particularly vital, given that many Islamic practices, such as communal prayers and the *Hajj* pilgrimage, were significantly impacted by COVID-19 restrictions. To Put an example, some restrictions were enforced by the Saudi Arabian government in 2020 on individuals planning to perform *Hajj* and *Umra*.<sup>34</sup> In many instances, Islamic religious leaders have also worked together with government officials to develop policies and strategies to manage the pandemic in their respective countries. As an example, the government of the Islamic Republic of Iran endorses the observance of health protocols during the pandemic, given its profound repercussions on the economic, social, cultural, and political spheres.<sup>35</sup> Overall, the role of Islamic religious leaders during the COVID-19 pandemic has been essential in ensuring the well-being and safety of their communities. In the same vein, the Turkish government has also issued some policies concerning health protocols during the pandemic.<sup>36</sup> Likewise, in other

---

<sup>31</sup> Koutoub Moustapha Sano, 'IIFA Statement on the Ruling to Take the Available Covid-19 Vaccines during the Fast of Ramadan, and on the Precautionary Measures Taken by the Government of the Kingdom of Saudi Arabia towards Visitors of the Two Holy Mosques during Ramadan', *International Islamic Fiqh Academy* (13 April 2021).

<sup>32</sup> Emine Enise Yakar, *Islamic Law and Society: The Practice of Iftā' and Religious Institutions* (London; New York, NY: Routledge, 2022), 74.

<sup>33</sup> Wijesinghe et al., 'Role of Religious Leaders in COVID-19 Prevention'; 'Religious Leaders Play Key Role in Battle against COVID-19' (Accessed 1 March 2023).

<sup>34</sup> Shahul H. Ebrahim- Ziad A. Memish, 'Saudi Arabia's Drastic Measures to Curb the COVID-19 Outbreak: Temporary Suspension of the Umrah Pilgrimage', *Journal of Travel Medicine* 27/3 (18 May 2020), 2-3.

<sup>35</sup> Yoosefi Lebni et al., 'How the COVID-19 Pandemic Effected Economic, Social, Political, and Cultural Factors', 299.

<sup>36</sup> Berkan Güngör, 'Türkiye'de Covid-19 Pandemisi Süresince Alınan Önlemlerin Kriz Yönetimi Perspektifinden Değerlendirilmesi', *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademisi Dergisi*, (22 November 2020), 830-832.

Muslim-majority countries such as Saudi Arabia, Iran, and Malaysia,<sup>37</sup> Türkiye have implemented social distancing measures to limit religious activities that involve large gatherings.

### **2.1. The Diyanet's Official Explanation: The Islamic Perspective on Epidemic Diseases**

During the pandemic, the Diyanet issued a guideline entitled *İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı* (The Perspective of Islam on Epidemic Diseases) in April 2020.<sup>38</sup> The High Board of Turkish Religious Affairs recognizes the importance of describing how Islam views and responds to disease in general and to the global COVID-19 pandemic in particular. Additionally, people may be negatively affected by misinformation, indoctrination, and incorrect religious messages circulated in the public. For this reason, the High Board of Religious Affairs have undertaken to make a study that explains the Islamic view and attitude toward diseases in a simple and easy-to-understand manner.<sup>39</sup>

The Diyanet's guideline covers 13 chapters, each addressing a specific question, and includes an appendix detailing the doctrinal genealogy of practical measures, such as interruptions of communal prayers and funerary services, and possible modifications to the imminent Ramadan fast. The five chapters of the guideline were dedicated to exploring the nature and characteristics of disease outbreaks. Chapter 3 specifically delved into the case of the COVID-19 outbreak, analysing its impact on individuals and society. This chapter shed light on how the COVID-19 outbreak presented a unique circumstance for people to either unite or challenge their personal boundaries and capacities. Chapter 4 discusses whether such diseases and catastrophes were caused by people themselves and what lessons can be learned from them. The topic of whether outbreaks were a warning from the Divine is discussed in chapter 5. Additionally, it is discussed in chapter 6 whether they were punishments or torments sent by Allah; and whether they could be read as omens signalling the Day of Judgment in chapter 7. The responsibilities of a Muslim during a pandemic disease like Coronavirus were discussed in chapter 8. A discussion regarding the possible implications of the Coronavirus pandemic on people's religious beliefs was also presented in chapter 9.<sup>40</sup> Furthermore, it was also debated whether those who died because of epidemic diseases could be considered martyrs by Islam. At the end of this guidelines, there is a set of *fatwās* that were issued by the Diyanet during the coronavirus pandemic.<sup>41</sup>

These *fatwās* address religious matters arising from the coronavirus pandemic. They cover various topics such as the suspension of congregational Friday and regular prayers,

---

<sup>37</sup> M. Asrorun Ni'am Sholeh, 'Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the COVID-19 Pandemic', *AHKAM* 20/2 (2020), 283.

<sup>38</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*.

<sup>39</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*.

<sup>40</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 4-5.

<sup>41</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 7.



the religious rulings related to funeral prayers and burial procedures during an infectious disease outbreak. Additionally, the *fatwās* provide guidance on alternative ways to observe religious practices. They highlight the questions about performing Friday prayers at home or joining the congregation virtually through television or the internet. Moreover, the *fatwās* offer guidelines for individuals at risk of contracting the disease and address the observance of Ramadan fasting in light of the pandemic. These guidelines aim to ensure the safety and well-being of the community while upholding religious obligations.<sup>42</sup>

In addition to promoting obedience and godliness, it is stated in the explanation of the High Board of Religious affairs that many religious traditions offer boons or bounties as a means of rewarding good deeds and encouraging virtuous behaviour. These blessings can take various forms, including good health and material wealth, and are seen as a means of fostering kindness, generosity, and piety. The current coronavirus pandemic can be viewed as a form of adversity that tests humanity's response to its past actions, including environmental abuse, depletion of natural resources, and violation of moral values that protect and preserve these resources. This testing serves as an opportunity for individuals, communities, and countries to reflect on their impact on the environment and their fellow humans, as well as their overall moral values. It encourages people to responsibly act, show kindness, and be more generous in their interactions with others and the environment. These activities have caused an imbalance in the cosmic order, and the testing with adversity should serve as a reminder for people to consider the consequences of their actions and find ways to correct them. Ultimately, the pandemic serves as a call to action for individuals and societies to prioritize environmental protection, ethical behaviour, and virtuous living.<sup>43</sup>

With its transformation into a global pandemic on the basis of confirmed medical reports, the statements indicate, the disease continues to cause significant risk to people's lives. Since one of the main objectives of *Shari'a* is to protect life, the *fatwā* emphasizes that all necessary precautions to achieve this objective should be taken.<sup>44</sup> Under these circumstances, Friday as well as congregational prayers can be suspended in order to reduce the spread of the disease.<sup>45</sup> In support of this view, the statement cites two *hadīths* which refer to the importance of the protection of human life and spread the of diseases. In that *hadīth* report, the Prophet Muhammad said "If you hear of an outbreak of plague in a land, do not enter it; but if the plague breaks out in a place while you are in it, do not leave that place."<sup>46</sup> The present *hadīth* serves as a fundamental point of reference in highlighting the paramount importance of implementing quarantine measures as a means of curtailing the spread of infectious diseases amidst the ongoing pandemic.

---

<sup>42</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 41–56.

<sup>43</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 17.

<sup>44</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 12.

<sup>45</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 41.

<sup>46</sup> Sahih al-Bukhari, 'Sahih Al-Bukhari 5728 - Medicine - الطب كتاب -'.

The core of the Diyanet's guideline is consistent with the health protocols established by the World Health Organization (WHO), which posits that the COVID-19 is transmitted from person to person through direct or indirect contact, as well as close interaction with individuals who have been infected, via the discharge of secretions from the mouth and nose. Thus, the COVID-19 can propagate from one individual to another through direct or indirect means or through close proximity to an infected individual.<sup>47</sup>

## 2.2. The Diyanet's *Fatwā* on the Friday and Congregational Prayers

The Islamic tradition emphasizes the safeguarding and sanctity of human life, and further underscores the removal of potential sources of harm to human life. In accordance with this ethical principle, the imperative to prioritize both preventive measures and curative interventions in preserving human health is grounded in the sanctity of life that Islam esteems. Proponents of this position strengthen their argument by invoking the *hadīth* that posits the existence of a cure for every ailment, as well as the *hadīth* that exhorts the servants of God to seek healing.<sup>48</sup>

In addition to all these, one of the justifications for suspending congregational prayer was concluded that it would be appropriate to interrupt congregational prayer for a period in relation to the pandemic that poses a risk of death.<sup>49</sup> The Diyanet's *fatwā* based on the principle of the *Majalla*<sup>50</sup> a codification of the Hanafi law of civil transactions into the form of a modern code, code 26, '*small harm is tolerated in order to prevent greater harm*'.<sup>51</sup> Moreover, it has been mentioned that there are practices where congregational prayers are suspended under certain conditions, including adverse weather conditions (e.g. heavy rain).<sup>52</sup>

The Diyanet statement begins by acknowledging the contagious nature of the disease and then highlights that it can be transmitted even by asymptomatic individuals. By citing authoritative medical reports, the statement also states that the COVID-19 outbreak has reached to the pandemic, posing a critical threat to human life. As protection of life is a primary objective of Islamic law, the *fatwā* emphasizes the importance of taking all necessary measures to safeguard public health. As a means of reducing the spread of the disease, the suspension of Friday prayers and congregational prayers is deemed

---

<sup>47</sup> WHO, 'Q&A: Coronavirus Disease (COVID-19): How Is It Transmitted?' (2020).

<sup>48</sup> Sahih al-Bukhari, 'Sahih Al-Bukhari 5678 - Medicine - الطب كتاب' (Accessed 22 February 2023); Ibn Majah, 'Sunan Ibn Majah 3436 - Chapters on Medicine - الطب كتاب' (Accessed 24 July 2022).

<sup>49</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 50.

<sup>50</sup> The *Majalla*, also known as the Ottoman *Majalla* or *Mejelle*, is a legal code that was first introduced in the late 19th century in the Ottoman Empire. It was created by a group of legal scholars and jurists under the supervision of the Ottoman government and was implemented in 1877. The *Majalla* consists of 1,851 articles and is based on Islamic law, specifically the Hanafi school of jurisprudence. Samy A. Ayoub, 'The Ottoman Rationale for Codification: The Mecelle', *Law, Empire, and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence*, ed. Samy A. Ayoub (Oxford University Press, 2019), 0.

<sup>51</sup> 'Al-Majalla(The Ottoman Courts Manual (Hanafi))', (no date), 224.

<sup>52</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 44.

acceptable. Three *hadīths* are related in supporting this position, demonstrating that Friday and congregational prayers may be suspended under a variety of circumstances. One of the *hadīths* referred to in the *fatwā* suggests that there are some circumstances in which attending congregational prayer can be difficult or inconvenient, such as during heavy rain, illness, or concerns about personal safety, property, or family.<sup>53</sup> The *fatwā* suggests that while heavy rain can be a justifiable reason to avoid congregational prayer, a highly contagious and potentially fatal disease like the COVID-19 poses a more significant risk to people's health and safety.<sup>54</sup> Additionally the *hadīth* cited in the *fatwā* recommend that individuals should not move into or out of areas affected by an outbreak, such as the case of a plague-stricken area. The *fatwā* also states that attending congregational prayer should be avoided if it causes harm to individuals present.

The World Health Organization (WHO) suggests measures to prevent the transmission and spread of the COVID-19, including maintaining a distance of at least one meter from others, frequent hand cleaning, covering the mouth with a tissue or using the elbow when coughing or sneezing, and wearing a fabric mask when physical distancing is not possible.<sup>55</sup> Even though it was not explicitly stated, the Diyanet was under influence of scientific and international institutions such as WHO and mainstream scholarly thoughts.

Furthermore, the *fatwā* points out that regular noon prayers should be offered instead of Friday prayers and that the call to the prayer should still be made and that mosques should be kept open for those who wish to pray individually, taking the necessary precautions. Finally, the *fatwā* states that if the danger of infectious diseases reaches a global scale that threatens the whole society and humanity, the public authority has the authority to temporarily postpone congregational worship as well as to prohibit being in public places and collective activities. They have stated that the decisions of the competent authorities should be obeyed,<sup>56</sup> citing the verses “Do not put yourselves in danger with your own hands”<sup>57</sup> and “Do not kill yourselves.”<sup>58</sup>

Almost all human life has been transferred to virtual space.<sup>59</sup> The question of whether virtual congregational prayers or Friday prayers are permissible has been a topic of discussion among Muslim believers. In response to this issue, the High Board of Religious Affairs has released a supplementary *fatwā* clarifying the impermissibility of performing Friday prayers at home or observing them via television or the internet. The committee

<sup>53</sup> Saḥīḥ al-Bukhārī, 'Saḥīḥ Al-Bukhārī 901 - Friday Prayer - الجمعة كتاب', *Sunnah.Com* (2023).

<sup>54</sup> Dīn İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 41-44.

<sup>55</sup> WHO, 'COVID-19 Transmission - Learning How to Protect Yourself and Others', *World Health Organization* (2023).

<sup>56</sup> Dīn İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 45.

<sup>57</sup> 'Sūra Al-Baqara, Chapter 2', trans. A. Yusuf Ali, *The Holy Quran* (Accessed 21 February 2023), verse 195.

<sup>58</sup> 'Sūra An-Nisa, Chapter 4', trans. A. Yusuf Ali, *The Holy Quran* (Accessed 21 February 2023), verse 29.

<sup>59</sup> Lokanath Mishra et al., 'Online Teaching-Learning in Higher Education during Lockdown Period of COVID-19 Pandemic', *International Journal of Educational Research Open* 1 (1 January 2020), 100012.

has affirmed that Friday prayers, being a fundamental act of worship, must be performed in congregation in a mosque or in the open air, and thus cannot be performed at home. However, the Committee has clarified that viewers at home may listen to the sermon delivered during Friday prayers. Nevertheless, they should not follow the *imām* (person who leads the prayer) in prayer since there is insufficient physical proximity between the *imām* and his followers.

The *fatwā* brings into focus the importance of physical presence and community in Islamic practices, particularly with respect to the congregational aspect of Friday prayers (*salāt al-jumu'a*). It acknowledges the limitations of virtual environments in fulfilling this aspect of the worship, while also emphasizing the significance of being present in the mosque or open air for the Friday prayer. The *fatwā* highlights the nuanced considerations and interpretations that must be taken into account while evaluating the religious permissibility of virtual congregational prayers. In classical *fiqh* books, a river or a wide road passing between the *imām* and the congregation has been considered by Islamic scholars as an obstacle to the congregation following the *imām*.<sup>60</sup>

The High Board of Religious Affairs has extensively relied on textual evidence to substantiate its position that Friday prayers cannot be performed at home. The committee has drawn upon a variety of sources, including *hadīths*, the practices of the Companions, and classical books of *fiqh*, to establish the religious and legal basis for this ruling. Through a comprehensive analysis and synthesis of these sources, the committee has provided a detailed and authoritative exposition of the prohibition of performing Friday prayers in the home setting. The overarching finding indicates that the requirement of physical proximity between the imam and the congregation renders the act of intending to follow an imam situated in a different location through mediums such as the internet, television, or radio inadequate in fulfilling this prerequisite. Consequently, the notion of the congregation remains unrealized in such scenarios. Therefore, following the Friday prayer or congregational prayer through the internet, radio, or television is not valid.<sup>61</sup>

## Conclusion

Religions offer comprehensive guidance concerning various dimensions of health, encompassing preventive, curative, and restorative measures. Notably, historical encounters with plagues have established boundaries for intellectual discourse and exerted an influence on contemporary approaches to contagious diseases. These include imposing travel restrictions in plague-stricken areas, emphasizing the simultaneous pursuit of essential medical treatments and prayers, implementing quarantine measures that prioritize the well-being of the affected individual and the broader public, and promoting cleanliness as a means to cultivate good hygiene practices and enhance

---

<sup>60</sup> Mufti Nizamuddin, *Fatawa Hindīyya* (Lebenon: Dar Al-Kotob Al-İlmiyah, 2000), 1/87.

<sup>61</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 52–53.

immune system resilience. Therefore, the measures taken in the 21<sup>st</sup> century to prevent the spread of disease closely conform to the hygiene and infection control practices applied during the medieval period in the Islamic cultural sphere. The article examined the Islamic principles that reshaped Muslim societies towards the development of an approach for contagious diseases, which are still, in their original form, applicable in response to present pandemic outbreaks.

The response of the Islamic community to the COVID-19 pandemic should be viewed as an ongoing and evolving ethical tradition, which is derived from both normative and empirical sources. The Islamic normative discourses have undergone important changes and transformations in the modern period, which are reflected in the recent responses to the pandemic. The statement and *fatwās* issued by the Diyanet indicate that the authority structure in the modern period has been reconfigured to allow for more collective interdisciplinary *fatwās*. These recent statements also reveal the degree to which modern scientific medical knowledge is integrated into increasingly normative pronouncements, highlighting the extent of collaboration between religious scholars and public health authorities at local and global scales.

The Diyanet responses to the COVID-19 pandemic reflect the continuous evolution of Islamic ethical traditions, as well as the ways in which these traditions adapt to changing circumstances. The changes in Islamic normative discourses in the modern period reflect a shift towards more collective and interdisciplinary approaches, which take into account modern scientific knowledge and collaborate with public health authorities. The Diyanet's approach is also evident in its *fatwās* addressing various medical issues.<sup>62</sup> The Diyanet maintain its scientific approach in the issuing process of *fatwās* during the COVID-19 pandemic.

The integration of modern scientific medical knowledge into Islamic ethical principles reflects the growing recognition among religious scholars of the importance of empirical evidence and scientific research in shaping Islamic responses to contemporary challenges. The collaboration between religious scholars and public health authorities at both local and global levels also reflects the recognition that effective responses to the pandemic require interdisciplinary and collaborative efforts. Therefore, the Islamic response to the COVID-19 pandemic is grounded in an ongoing and evolving ethical tradition that draws from normative and empirical sources. The recent statements by the Diyanet illustrate these trends and provide a comprehensive approach to dealing with the pandemic.

---

62 'Fıkhi Açıdan Ceninin Durumu Nedir?: Din İşleri Yüksek Kurulu: Dini Bilgilendirme Platformu' (Accessed 24 May 2023); 'Ertesi Gün Hapı ve Doğum Kontrol Hapı Kullanmak Caiz Midir?: Din İşleri Yüksek Kurulu: Dini Bilgilendirme Platformu' (Accessed 24 May 2023).

## Kaynakça | References | مصدر

- The Holy Quran. 'Sūra Al-Baqara, Chapter 2'. trans. A. Yusuf Ali. Accessed 21 February 2023. <https://quranyusufali.com/2/>
- The Holy Quran. 'Sūra An-Nisa, Chapter 4'. trans. A. Yusuf Ali. Accessed 21 February 2023. <https://quranyusufali.com/4/>
- Ali, A. Yusuf. *The Holy Qur-Ān: English Translation of the Meanings and Commentary*. Al-Madina Al- Munawarah: The Presidency of Islamic Reserches, IFTA, Call and Guidance, 1987.
- The Holy Quran. 'Sūra Al-Kahf, Chapter 18'. trans. Yusuf Ali. Accessed 25 May 2023. <https://quranyusufali.com/18/>
- Al-Jawziyya, Ibn Qayyim. *Al-Tibb al-Nabawi*. Beirut: Dār al-Salām, 2018.
- Asqalāni, Ibn Hajar al-. *Badhl Al-Mā'ūn Fī Faḍl al-Tā'ūn, Thahqīq Aḥmad 'Asām 'Abdul Qādir*. Al-Riyādh: Dār al-Āsima, 2001.
- Ayoub, Samy A. 'The Ottoman Rationale for Codification: The Mecelle'. *Law, Empire, and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence*. ed. Samy A. Ayoub. 0. Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190092924.003.0005>
- Baycar, Hamdullah. 'Civil War and Pandemic: Syrian's Response to the Covid-19'. *Syrian Studies Association Bulletin* 25/1 (2022), 33–43.
- Baycar, Hamdullah - Atar, Emrah. 'Uluslararası İlişkiler ve Kovid-19: Realizm ve Küresel Salgın (Kovid-19)'. *Pandemi Döneminde Siyaset Bilimi: Politikalar, Uygulamalar ve Tartışmalar*. 181–199. Konya: Cizgi Yayınevi, 2022.
- Conrad, Lawrence I. 'Ta'ūn and Wabā' Conceptions of Plague and Pestilence in Early Islam'. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 25/3 (1 January 1982), 268–307. <https://doi.org/10.1163/156852082X00021>
- Dar al-İfta' dar al-Ulum al-Zakariyya. 'Regarding Jummah Prayer During the Coronavirus Pandemic'. 14 March 2020. <https://web.colby.edu/coronaguidance/files/2020/03/Dar-al-ifta-dar-al-ulum-zakariyya-South-Africa-Jumuah-during-waba-and-taun-2020-03-17.pdf>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *İslam'ın Hastalık Salgınlarına Bakışı*, 2020. [https://yayin.diyaret.gov.tr/File/Download?path=463\\_1.pdf&id=463](https://yayin.diyaret.gov.tr/File/Download?path=463_1.pdf&id=463)
- Ebrahim, Shahul H. - Memish, Ziad A. 'Saudi Arabia's Drastic Measures to Curb the COVID-19 Outbreak: Temporary Suspension of the Umrah Pilgrimage'. *Journal of Travel Medicine* 27/3 (18 May 2020). <https://doi.org/10.1093/jtm/taaa029>
- Eryiğit, Adem - Başak, Mehmet Ali. 'Covid-19 Sürecinde İnanç ve İbadet: Covid-19 Pandemisinin Müslümanların İnanç ve Günlük İslamî Yaşantılarına Etkisi'. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/53 (2021), 126–153. <http://dx.doi.org/10.29228/SOBIDER.52039>
- Fiqh Council of North America. 'Prayer and Funeral Issues Pertaining to COVID-19'. *Fiqh Council of North America*. 3 May 2020. Accessed 3 February 2023. <https://fiqhouncil.org/prayer-and-funeral-issues-pertaining-to-covid-19/>
- Gaillard, J. Christophe - Texier, Pauline. 'Religions, Natural Hazards, and Disasters: An

- Introduction'. *Religion* 40/2 (2010), 81–84.  
<https://doi.org/10.1016/j.religion.2009.12.001>
- Güngör, Berkan. 'Türkiye'de Covid-19 Pandemisi Süresince Alınan Önlemlerin Kriz Yönetimi Perspektifinden Değerlendirilmesi'. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*.  
<https://doi.org/10.47994/usbad.811463>
- Hashmi, Furqan K. et al. 'Religious Cliché and Stigma: A Brief Response to Overlooked Barriers in COVID-19 Management'. *Journal of Religion and Health* 59/6 (1 December 2020), 2697–2700. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01063-y>
- Ibn Majah. 'Sunan Ibn Majah 3436 - Chapters on Medicine - الطب كتاب'. Accessed 24 July 2022.  
<https://sunnah.com/ibnmajah:3436>
- Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)*. Istanbul: Emre yayınları, 2006.
- Mas-Coma, Santiago et al. 'COVID-19 and Globalization'. *One Health* 9 (10 April 2020), 100132.  
<https://doi.org/10.1016/j.onehlt.2020.100132>
- Mas'ūdī, 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī al-. *Murāj Al-Dhahab Wa-Ma'ādin al-Jawhar*. ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā. 8 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997.
- McGeehan PhD, Kathleen M. - Baker PhD, Charlene K. 'Religious Narratives and Their Implications for Disaster Risk Reduction'. *Disasters* 41/2 (2017), 258–281.  
<https://doi.org/10.1111/disa.12200>
- Mehfooz, Musferah. 'Understanding the Impact of Plague Epidemics on the Muslim Mind during the Early Medieval Period'. *Religions* 12/10 (October 2021), 843.  
<https://doi.org/10.3390/rel12100843>
- Mishra, Lokanath et al. 'Online Teaching-Learning in Higher Education during Lockdown Period of COVID-19 Pandemic'. *International Journal of Educational Research Open* 1 (1 January 2020), 100012. <https://doi.org/10.1016/j.ijedro.2020.100012>
- Mufti Nizamuddin. *Fatawa Hindiyya*. Lebanon: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah, 2000.
- Nawawī, Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf. *Ṣaḥīḥ Muslim Bi-Sharḥ al-Nawawī*. 18 Volume. Cairo: al-Maṭba'at al-Miṣriyya, 1929.
- Sahih al-Bukhari. 'Sahih Al-Bukhari 122 - Knowledge - العلم كتاب'. Accessed 25 May 2023.  
<https://sunnah.com/bukhari:122>
- Sahih al-Bukhari. 'Sahih Al-Bukhari 901 - Friday Prayer - الجمعة كتاب'. *Sunnah.com*. 2023. Accessed 6 March 2023. <https://sunnah.com/bukhari:901>
- Sahih al-Bukhari. 'Sahih Al-Bukhari 5678 - Medicine - الطب كتاب'. Accessed 22 February 2023.  
<https://sunnah.com/bukhari:5678>
- Sahih al-Bukhari. 'Sahih Al-Bukhari 5728 - Medicine - الطب كتاب'. *Sunnah.com*. Accessed 7 February 2023. <https://sunnah.com/bukhari:5728>
- Sahih al-Bukhari. 'Sahih Al-Bukhari 6974 - Tricks - الحيل كتاب'. Accessed 3 March 2023.  
<https://sunnah.com/bukhari:6974>
- Sano, Koutoub Moustapha. 'IIFA Statement on the Ruling to Take the Available Covid-19 Vaccines during the Fast of Ramadan, and on the Precautionary Measures Taken by

- the Government of the Kingdom of Saudi Arabia towards Visitors of the Two Holy Mosques during Ramadan'. *International Islamic Fiqh Academy*. 13 April 2021. Accessed 3 February 2023. <https://iifa-aifi.org/en/12112.html>.
- Shabana, Ayman. 'From the Plague to the Coronavirus: Islamic Ethics and Responses to the COVID-19 Pandemic'. *Journal of Islamic Ethics*, 1–37. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340060>
- Sholeh, M. Asrorun Ni'am. 'Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the COVID-19 Pandemic'. *AHKAM* 20/2 (2020), 280–298.
- The British Board of Scholars and Imams. 'UK Community Briefing Paper for Imams, Mosques, and Madrasas for the Coronavirus Pandemic'. 30 May 2020. Accessed 3 February 2023. <https://perma.cc/5UBP-YMY4>
- WHO. 'COVID-19 Transmission – Learning How to Protect Yourself and Others'. *World Health Organization*. 2023. Accessed 6 March 2023. <https://www.who.int/teams/risk-communication/covid-19-transmission-package>
- WHO. 'Q&A: Coronavirus Disease (COVID-19): How Is It Transmitted?' 2020. Accessed 6 March 2023. <https://www.who.int/news-room/questions-and-answers/item/coronavirus-disease-covid-19-how-is-it-transmitted>
- Wijesinghe, Millawage Supun Dilara et al. 'Role of Religious Leaders in COVID-19 Prevention: A Community-Level Prevention Model in Sri Lanka'. *Journal of Religion and Health* 61/1 (2022), 687–702. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01463-8>
- Wilder-Smith, A - Freedman, D O. 'Isolation, Quarantine, Social Distancing and Community Containment: Pivotal Role for Old-Style Public Health Measures in the Novel Coronavirus (2019-NCoV) Outbreak'. *Journal of Travel Medicine* 27/2 (13 March 2020), taaa020. <https://doi.org/10.1093/jtm/taaa020>
- Yakar, Emine Enise. *Islamic Law and Society: The Practice of Iftā' and Religious Institutions*. London ; New York, NY: Routledge, 2022.
- Yoosefi Lebni, Javad et al. 'How the COVID-19 Pandemic Effected Economic, Social, Political, and Cultural Factors: A Lesson from Iran'. *The International Journal of Social Psychiatry* 67/3 (May 2021), 298–300. <https://doi.org/10.1177/0020764020939984>
- Zulfiqar, Adnan. 'Mapping Covid Fatwas Project'. *Fatwās and Scholar Statements on Covid-19 (novel Coronavirus)*. Accessed 18 January 2023. [https://docs.google.com/spreadsheets/d/1yB1sntIW67R0FtkJoa8pPD7HH1T98lhWD RFYgP4eEps/edit?usp=embed\\_facebook](https://docs.google.com/spreadsheets/d/1yB1sntIW67R0FtkJoa8pPD7HH1T98lhWD RFYgP4eEps/edit?usp=embed_facebook)
- 'Al-Majalla(The Ottoman Courts Manual (Hanafi))', 224.
- 'Ertesi Gün Hapı ve Doğum Kontrol Hapı Kullanmak Caiz Midir?: Din İşleri Yüksek Kurulu : Dini Bilgilendirme Platformu'. Accessed 24 May 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/38700/ertesi-gun-hapi-ve-dogum-kontrol-hapi-kullanmak-caiz-midir>
- 'Fikhi Açından Ceninin Durumu Nedir?: Din İşleri Yüksek Kurulu : Dini Bilgilendirme Platformu'. Accessed 24 May 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/38213/fikhi-acidan-cenin-durumu-nedir>



'Religious Leaders Play Key Role in Battle against COVID-19'. Accessed 1 March 2023.  
<https://www.unicef.org/rosa/stories/religious-leaders-play-key-role-battle-against-covid-19>





## Adudüddin el-Îcî'ye Göre İlahi Ahlakın ve Güç Yetirilemeyen İlähî Teklifin Argümanı

Dr. Mohammad Makdod | [orcid.org/0000-0002-4029-861X](https://orcid.org/0000-0002-4029-861X) | [m.makdod1@gmail.com](mailto:m.makdod1@gmail.com)

Bağımsız Araştırmacı, İstanbul, Türkiye

### Öz

Güç yetirilemeyen ilâhî teklif görüşü, diğer İslâm kelâm ekollerinden farklı bir duruş sergileyen Eş'arîlerin temel görüşlerinden biridir. Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), geç dönem bir Eş'arî âlimi olarak bu meseleye ilişkin sağlam deliller sunmakta ve Eş'arî ekolünün son dönemini oluşturmaktadır. Bu makale, Îcî'nin güç yetirilemeyen teklife ilişkin argümanı sunup tartışmakta ve Eş'arîlerin yaklaşımlarını gerekçeleriyle ortaya koymaktadır. Mevzu hakkında sunulan güçlü ve sağlam delillerin anlaşılması için iki önemli hususa işaret edilmesi gerekir: Biri, Eş'arîlerin ilahi ahlak anlayışlarının net bir şekilde ortaya konulması gerekir. Diğeri de Eş'arîlerin insan kudreti hakkındaki görüşlerinin çok iyi kavranması önemlidir. Bu nedenle makalede, Îcî'nin Allah'ın sıfatları anlayışı özetlenmiş ve ardından ilahi fiillerin değeri hem fiili hem de imkanı oranında tartışılmıştır. Îcî'nin argümanına geçmeden önce insan kudretinin mahiyeti ve etkinliği yeterince açıklanmaktadır. Ayrıca araştırmada diğer Eş'arîler gibi, Îcî'nin Mu'tezile'nin argümanlarını eleştirmesi ve itirazlarına cevap verdiği ortaya konmuştur. Bu nedenle makalede, Kâdî Abdülcebbar ve İbnü'l-Melâhimî el-Hârizmî gibi Basra'nın geç dönem Mu'tezile ulemasının bu argümana karşı bakış açılarını ve itirazlarını içeren bir bölüm ayrılmıştır. Îcî, güç yetirilemeyen ilâhî teklifi düşük, orta ve yüksek olmak üzere üç seviyeye ayırmıştır. O, her bir aşamada imkân ve fiili durumu tartışmakta ve Eş'arî görüşünü ortaya koymaya ve savunmaya çalışmaktadır. Îcî'nin Eş'arî karakteri güç yetirilemeyen ilâhî teklifin delillendirilmesinde, net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Makale, Îcî'nin argümanlarını açıklamak ve zenginleştirmek için diğer Eş'arîlerin katkılarını da içermektedir. Sonuç olarak makale, Eş'arîlerin ilahî ahlâk anlayışı ışığında Îcî'nin güç yetirilemeyen ilâhî teklif argümanını ele alan üç aşamaya dair kapsamlı bir açıklama sunmakta ve Eş'arîlerin konu hakkındaki gerçekliği inandırıcı belgeki görüşü ile ilahî ahlâk anlayışı arasındaki bağlantıyı vurgulamaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Kelâm, Teklif, Güç, İlahi Ahlak, İmkân, Zorunluluk.

### Atıf Bilgisi

Makdod, Mohammad. "Divine Ethics and Obligation Beyond Capacity According to Aduđ al-Din al-İjî". *Nisar* 2 (Mayıs 2023), 89-111.

Geliş Tarihi	14.04.2023
Kabul Tarihi	18.05.2023
Yayım Tarihi	31.05.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

# Divine Ethics and Obligation Beyond Capacity According to Aḍuḍ al-Dīn al-Ījī

Dr. Mohammad Makdod | orcid.org/0000-0002-4029-861X | m.makdod1@gmail.com

Independent Researcher, Istanbul, Türkiye

## Abstract

The argument of obligation beyond capacity was one of the main arguments of the Ash'arites that promoted a different stance from other Islamic theological schools. Aḍuḍ al-Dīn al-Ījī (d. 756/1355), as a late Ash'arite scholar, provides sophisticated arguments and marks the final link of the Ash'arite school. This paper presents and discusses al-Ījī's argument of obligation beyond capacity and delineates the Ash'arite reasoning behind their stance. There are two requisites for understanding the argument: the first one is constructing a clear image of the Ash'arite conceptions of divine ethics and the second one is explaining their position about the contingent power. Therefore, the paper starts by summarizing al-Ījī's conception of God and His attributes and then discusses the value judgement of divine actions on both actual and possible levels. The nature and efficacy of human power is sufficiently clarified before delving into al-Ījī's argument. Because the Mu'tazilites are the main opponents in Al-Ījī's and other Ash'arites' arguments, we dedicate some parts to explain their arguments and objections. The Mu'tazilites that we are focusing on are the late Mu'tazilites of the Basra school, such as al-Qāḍī Abdul Jabbār and Ibn al-Malāḥimī. Al-Ījī, unlike other ash'arites, divided obligation beyond capacity into three levels: low, middle, and high. In each level, he discusses first the rational possibility and then affirms or denies the existence of such an obligation. In the discussion of these three levels of obligation beyond capacity, al-Ījī's Ash'arite character is clearly emphasized. The paper also includes other Ash'arites' contributions in order to explicate and enrich al-Ījī's arguments. As a result, the paper gives a comprehensive account of al-Ījī's three levels of obligation beyond capacity in light of the Ash'arite understanding of divine ethics and highlights the interconnection between the Ash'arite position on this argument and their understanding of divine ethics.

## Keywords

Kalam, Obligation, Power, Divine Ethics, Contingency, Necessity

## Citation

Makdod, Mohammad. "Divine Ethics and Obligation Beyond Capacity According to Aḍuḍ al-Dīn al-Ījī". *Nisar* 2 (May 2023), 89-111.

Date of Submission	14.04.2023
Date of Acceptance	18.05.2023
Date of Publication	31.05.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Introduction

Theological arguments that are related to ethical questions form the backbone of the Ash‘arite-Mu‘tazilite debate. These arguments stem from the main theological argument of *ḥusn* and *qubḥ*,<sup>1</sup> which starts from discussing the nature and the source of the ethical value and then extends to include several arguments that inquire into the ethical value of human and divine actions. The argument of obligation beyond capacity (*Taklīf mā lā yuṭāq*) is, without doubt, one of the most disputed arguments between the Ash‘arites and the Mu‘tazilites. It deals with the question of whether God can possibly ask humans to perform actions that are beyond their power and capacity. Both the Ash‘arites and the Mu‘tazilites have distinct positions on the argument due to their ethical understanding of divine ethics and human power. The Mu‘tazilites vigorously deny the possibility of obligation beyond capacity and maintain that it is rationally bad. According to them, God does not commit what is rationally bad and His actions must fit in what we call ethically good. Al-Ījī and other Ash‘arites reject the Mu‘tazilite rational judgement and affirm that the divinity of God entails the goodness of whatever He does, including obligating humans with actions that are beyond their capacity.

Aḍḍ al-Dīn al-Ījī (d. 756/1355)<sup>2</sup> is a late Ash‘arite scholar whose arguments present the mature version of the school of Ash‘arism. Therefore, through his works we can have a good understanding of the main positions of the Ash‘arites and their understanding of divine ethics. In his book, *al-Mawāqif fi ‘ilm al-kalām* (the stations in the discipline of kalām), al-Ījī discusses various theological arguments and tries to refute the Mu‘tazilite position in most of them. In this paper, we discuss his argument of obligation beyond capacity and its ethical foundations. However, Understanding divine ethics or the ethical value of divine actions along with the nature of human power are essential to have a comprehensive understanding of the argument of obligation beyond capacity. Therefore, before delving into the forementioned argument, the paper gives a sufficient account of both the conception of divine ethics and human power. Furthermore, the Mu‘tazilite position is presented through al-Qaḍī Abdul Jabbār (d. 415/1025) and Rukn al-Dīn ibn al-Malāḥimī (d.536/1141) who are part of the final stage of the Mu‘tazilite school of Basra. This enables us to draw a comparison between the two main Islamic schools of theology on one important question pertaining to divine ethics.

---

<sup>1</sup> *Ḥusn* and *qubḥ* could be rendered in English as “good and bad.” It is the main ethical argument in Kalām literature that discuss the nature of the ethical value and its application in human and divine actions. For more details on the argument of *ḥusn* and *qubḥ* see, Mohammad Makdod. “Al-Ījī’s Arguments against the Mu‘tazilite Ethical Realism”. *Kader* 20/3 (December 2022), 922-937. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1213577>

<sup>2</sup> For a complete biography of al-Ījī, see Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahab b. ‘Alī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īa al-kubrā* (Cairo: Hajar Publication, 1992).

## 1. The Conception of Divine Ethics

Al-İjî emphasized the concept of necessary being and tried to associate many divine attributes with it. In general, this concept is the mainstay of the theologians' arguments to prove the existence of God. The universe consists of substances and accidents, and both of them are interdependent and dependent on an external cause for their existence. This cause must be uncaused, absolutely independent and must have a different nature from the universe. In other words, the cause cannot be a contingent being like the universe therefore, it must be a necessary being.<sup>3</sup> According to al-İjî, proving that God is a necessary being saves us from further arguments to prove that He is pre-eternal (*azalî*) and post-eternal (*abadî*) because these two attributes are intuitively understood from the same concept of the necessary being. Furthermore, al-İjî argues from the concept of necessary being to prove the oneness of God and other seven divine characteristics, such as being non-spatial, atemporal, and non-corporeal.<sup>4</sup> The second type of divine attributes that Al-İjî affirms are the qualified attributes (*şifat thubūtīyah*). He summarizes them as follows, "He [God] is knowing all the objects of knowledge, powerful over all the contingent (beings), willing all the creatures (*ka'inat*), speaking, living, hearing, and seeing."<sup>5</sup> The most important attributes for our enquiry are the attributes of power and will because they constitute the agency of God, and thus we can apply ethical judgements to His actions.

Divine power, according to al-İjî and other Ash'arites, is the only efficient (*mu'thir*) power in the existence. His power encompasses everything and prevents other powers from having any efficacy, and thus al-İjî and other Ah'arites maintain that human power is not responsible for bringing our actions into existence: it is God who creates our actions, whether they are good or bad.<sup>6</sup> This position of divine power led the Ash'arites' opponents to accuse them of compulsion (*jabr*) and of ascribing the creation of bad actions to God, the Exalted.<sup>7</sup> Discussing the first part of the accusation is beyond the

---

<sup>3</sup> Aḍuḍ al-Dīn Al-İjî, *Al-mawāqif fi ilmi al-Kalām* (Beirut: 'Alam al-Kitab, 1999), 266. For more information the argument of the existence of God, see Al-Sharīf al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif* (Beirut: Darul Kutub, 1998), 8/6-20.

<sup>4</sup> al-İjî, *Al-Mawāqif*, 270-278.

<sup>5</sup> Ḥassan bin Shihāb al-Kaylānī, *Sharḥ al-'Aqāid al-Aḍuddiya* (Beirut: Dar al-Ma'arif, 2011), 17.

<sup>6</sup> The Mu'tazilites do not agree with the Ash'arites that God creates our actions and insist that human power is efficient and responsible for creating our actions, and thus God is not ethically responsible for the bad actions that we do. See Al-Qādī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsā* (Cairo: Wahbā publication, 1996), 89-90. The Ash'arites built their theory of acquisition (*kasb*) of human actions on the non-efficacy of human power and the all-encompassing characteristic of divine power. For more details about the Ash'arite theory of acquisition, see Harry Austryn Wolfson, *The philosophy of Kalām* (London: Harvard University Press, 1970), 671.

<sup>7</sup> These accusations are generally found in the Mu'tazilite books who tried to maintain the ethical responsibility of humans by maintaining the efficacy of their power. See Ibn al-Malāḥimī, *Al-Faiḳ fi Uṣūl al-Dīn* (Cairo: Dar al-Kutub, 2010), 185. Although the Ash'arites preclude the efficacy of human power, they maintain that humans have freewill, and thus they are responsible for their actions. See Muhammed Ibn al-Wazīr, *Ithār al-Ḥaqq 'alā al-Khalq fi Rad al-Khilāfat*, 2<sup>nd</sup> ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-



interest of our paper, so we will focus on the second part to see whether al-Ījī ascribes the creation of bad actions to God or not. Al-Ījī asserted the position of all Ash‘arites succinctly by saying, “According to the Ash‘arites, nothing bad (*qabīḥ*) comes out of Him (God), and nothing incumbent is (*wājib*) on Him.”<sup>8</sup> Al-Ījī’s statement that ‘nothing bad comes out of God’ does not only negate the actual badness, but also the potential one. Al-Jurjānī expounded on this statement by saying that the concepts of badness and obligation are not conceived in respect to God.<sup>9</sup> Logically speaking, the proposition that ascribes badness or obligation to God is always false because these two concepts cannot be conceived when we talk about God and His actions.<sup>10</sup> To spell al-Ījī’s position clearly, we say that the concept of badness is not conceived in respect to God because God is a necessary being and that entails His perfection and being free from defects and needs. The second reason is that God is the absolute king who is the creator and the owner of everything, so whatever He does is good and right. Al-Ash‘arī states this conception of God eloquently by saying, “Whatever He [God] does, He has the right to do: He is the Almighty king who is not owned (*mamlūk*) and above Him there is no permissive, commander, preventer, and forbiddar.”<sup>11</sup> Thus, we understand why al-Ījī and other Ash‘arites preclude the concept of badness in terms of divine actions. According to al-Ījī, the concept of obligation is only conceived within the context of religion, so we can only say that creatures have obligations, not vice versa. Al-Abharī elaborated on al-Ījī’s position as follows, “There is no obligation [on God] because the obligation is a ruling, and rulings are taken from the religious law, [in short] there is no one who can set rules on the Legislator (*Sharī‘*).”<sup>12</sup> So far, we have demonstrated that al-Ījī maintains the absolute goodness of divine actions and precludes the conceivability of badness and obligations.

Understanding divine wisdom and justice is essential to have a complete conception of divine ethics. Al-Ījī does not give us sufficient detail about these two divine characteristics, yet he mentions that justice is a negating attribute. It means that whatever God does is not bad.<sup>13</sup> However, if we go to the early Ash‘arites, we see that their definition of divine justice is similar to al-Ījī’s assertion. Al-Baqillānī and al-Juwaynī affirm that justice is whatever God does.<sup>14</sup> Al-Juwaynī said when we attribute justice to God, we mean that He is the just (*al-‘ādil*), and the just means, “the one who does the things that he has the right to do.”<sup>15</sup> What ‘God has the right to do’ should not be understood as if there are

---

Ilmiya, 1987), 282.

<sup>8</sup> al-Ījī, *Al-Mawāqif*, 328.

<sup>9</sup> al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, 8/216.

<sup>10</sup> Shams al-Dīn al-Kiramanī, *Sharḥ al-Mawāqif* (Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Hussain Paşa, 317), 355b.

<sup>11</sup> al-Ash‘arī, *Al-Luma‘* (Cairo: The Egyptian Press, 1955), 117.

<sup>12</sup> Sayf al-Dīn al-Abharī, *Sharḥ al-Mawāqif* (Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Lalali, 2372), 241a.

<sup>13</sup> al-Ījī, *Al-Mawāqif*, 335.

<sup>14</sup> Abū Bakr al-Baqillānī, *al-Insāf*, 2ed ed. (Cairo: al-Azhariā, 2000), 185.

<sup>15</sup> Abū al-Ma‘ali al-Juwaynī, *Al-Irshād ilā Qawaṭi‘ al-Adillah fi Usūl al-‘Itiqād* (Cairo: al-Khaniji Publication,

things that God does not have the right to do, but He has the right to do whatever He wants as al-Ash'arî and al-İjî confirmed.<sup>16</sup>

Regarding wisdom, the Ash'arites argue that wisdom pursues divine actions, not vice versa; namely, the attribute of wisdom is conceived in divine actions after conceiving that the action is divine. Put it simply, God's actions do not pursue specific wisdom outside, but wisdom is found in whatever God does. Al-İjî does not give us a specific definition of wisdom, but he seems to be following<sup>17</sup> the authentic Ash'arites' understanding of wisdom, which might be considered a reductionist approach by the opponent.<sup>18</sup> Wisdom, according to the Ash'arites, could be explained by both divine knowledge and power. When it is explained by divine knowledge, it means the theoretical inclusive knowledge of the orders of things in their minute and grand features, and the determination on how they should be for achieving the functions required of them. On the other hand, when it is explained by divine power, it means the execution of these orders and making them perfect and excellent.<sup>19</sup> Therefore, wisdom has two meanings: the first one is a type of knowledge, which is perfect and comprehensive, and the second one is a characteristic of power, which brings things into existence with excellence, i.e., as exact as the theoretical knowledge intended them to be. Al-Ghazālî distinguishes between these theoretical and practical types of wisdom in regard to divine names. He says that God can be called wise (*hakīm*) in two different meanings. The first meaning is derived from wisdom (*hikma*), which is the type of knowledge. The second meaning of wise (*hakīm*) is derived from accuracy/precision (*iḥkām*), which is a type of action.<sup>20</sup>

Finally, we saw that al-İjî's conception of divine ethics is mainly based on the conception of God and His attributes. God's actions are always good because His essence entails all perfections. He is the creator and the owner of everything, and thus the concepts of badness and obligations are not applicable to God. Divine justice and wisdom are interpreted by eternal divine qualities; therefore, God is always just and wise in everything He does.

## 2. Obligation Beyond Capacity (*Taklīf mā lā-yuṭāq*)

Obligation beyond capacity refers to the question of whether God can actually or possibly ask us to perform actions that are beyond our power and capacity or not. The

---

1950), 170.

<sup>16</sup> Al-İjî, *Al-Mawāqif*, 335.

<sup>17</sup> This is seen in the comments of his students: Al-Jurjānī, when he elaborates on divine wisdom, affirms the authentic Ash'arites' understanding. See al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, 8/238.

<sup>18</sup> The Mu'tazilites and Ibn Taymiyyah always accuse the Ash'arites of negating or reducing the meaning of divine wisdom to divine power. See Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah, *Majmu' al-Fatawī* (Al-Medina, King Fahid Publication, 1995), 8/37.

<sup>19</sup> Muhammad bin Muhammad al-Ghazālî, *Al-Iktisād fi al-'Itiqād* (Beirut: Darul Minhaj, 2016), 225.

<sup>20</sup> Ibid.

dispute over this question between the Ash‘arites and the Mu‘tazilites is related to the concept of divine ethics, on one hand, and to the efficacy of human power, on the other hand. We have given a sufficient detail about al-Ījī’s conception of divine ethics and now need briefly to do the same thing in regard to human action.

The attribute of human power was discussed in theological arguments as *qudrah*, *quwah* or *istiṭā‘a*; all these words have the same meaning and could be rendered as “power” in English.<sup>21</sup> Al-Ījī, defines power in general, without distinguishing between eternal and contingent power, by saying: “It [the power] is an attribute that causes effect (*tuathir*) according to the will.”<sup>22</sup> With this short definition of power, al-Ījī tries to exclude other attributes that have different functions, such as the attribute of knowledge that does not cause effect or the power of nature that its effect is not based on the will.<sup>23</sup> Nevertheless, when al-Ījī comes to explain human power, he denies its efficacy and claims that the originated power, according to the Ash‘arites, is an attribute that is attached to human actions, but it is not responsible for causing any effect. In other words, power, in general, is an attribute that causes effect according to the will, but human power, though it is associated with the will, does not have efficacy. Al-Jurjānī highlights al-Ījī’s position by saying, “The contingent power, according to our opinion [the Ash‘arites], does not have an effect on any action at all.”<sup>24</sup> According to al-Ījī and most of the Ash‘arites, human power has an existential nature; namely, it is not merely the soundness of human body, but it is an accident that has its own existence.<sup>25</sup> Being an accident entails other points of dispute, such as not enduring in time and only existing at the time of the action, neither before nor after. However, what is important for our argument is to know that this conception of human power was a significant part of the dispute over obligation beyond capacity between the Ash‘arites and the Mu‘tazilites.

Al-Ījī starts his argument by affirming the possibility of obligation beyond capacity, i.e., it is possible that God obligates (*yukalif*) man with things that are beyond his power. He initiates his argument as follows, “Obligation beyond capacity is possible according to us [the Ash‘arites] based on what we previously provided that there is no obligation on God and no *qabīh* is perceived from Him. He does what He wills and judges what He wants..., and the

---

<sup>21</sup> *Qudrah* and *Quwah* are mainly translated as power; while *istiṭā‘a*, which has the same meaning, could be translated as capability. However, the affirmation that the Ash‘arites use these words to mean the same thing is found in Muḥammad bin Muḥammad bin Furak, *Makalāt Abū al-Ḥassan al-Ash‘arī* (Cairo: Darul Al-Thaqafa al-Dīniya, 2005), 109.

<sup>22</sup> al-Ījī, *Al-Mawāqif*, 150.

<sup>23</sup> *Ibid.* What al-Ījī means by the power of nature is the power of the different elements in nature, such as fire that has the nature to cause effect, but this effect is not ruled by a will, i.e., its effect co-exists with its substance, unlike the human power. The non-efficacy of human power is due the all-encompassing characteristic of divine power as we have mentioned in the previous part.

<sup>24</sup> Al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, 6/86.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 6/91

*Mu'tazilites deem it impossible because it is rationally qabih.*"<sup>26</sup> Since the Mu'tazilites are the opponent that al-İjî argues against in this argument, it would be salutary to our purpose to give a brief explanation of their position in order to have a better understanding of the argument.

### 2.1. The Mu'tazilites' Position

Ibn al-Malāḥimī asserted al-İjî's words about the Mu'tazilites's position by saying, "our masters [the Mu'tazilites] maintained that God does not obligate the servant beyond his capacity, and every obligation beyond capacity is qabih [because] God is far above (munazah) doing qabih."<sup>27</sup> We see here that both the possibility and impossibility of this question are based on the conception of divine ethics. However, Ibn al-Malāḥimī said that our opponents in this argument are the Jahmiyyah<sup>28</sup> and the Ash'arites and then ended up reducing the Ash'arites position to the Jahmiyyah. Of course, the reason for this reduction is the non-efficacy of the contingent power that the Ash'arites maintained. Therefore, according to Ibn al-Malāḥimī, obligating human beings and then depriving their power of its efficacy and creating their actions is an obligation beyond capacity. He stated the Ash'arites' position as follows, "The Ash'arites and the Najariyyah<sup>29</sup> maintained that God obligated His servants beyond their capacity because He is the creator of their actions.... Even if they say that the servant acquires it [his actions]."<sup>30</sup> Ibn al-Malāḥimī tried to be just to the Ash'arites by saying that this obligation beyond capacity is based on their definition of human power as a power that exists at the time of the action and cannot be related to the two opposites at the same time, i.e., performing and omission. In other words, Ibn al-Malāḥimī tried to show that the Ash'arites and the Jahmiyyah are not quite identical in terms of obligation beyond capacity.

Negating the efficacy of the contingent power leads to compulsion according to the Mu'tazilites, but does not lead to the negation of free will according to al-İjî and most of the Ash'arites. However, the Mu'tazilites insist on stigmatizing the Ash'arites with compulsion and thus ascribing to them the position of obligation beyond capacity. The reason for this accusation is that the Mu'tazilites reduced the argument of obligation beyond capacity to the non-efficacy of human power. Al-Qāḍī Abdul Jabbār affirmed this understanding by saying, "obligation beyond capacity would be entailed from saying that it [the

---

<sup>26</sup> al-İjî, *Al-Mawāqif*, 330-331.

<sup>27</sup> Ibn al-Malāḥimī, *Al-Faiḳ fi Usūl al-Dīn*, 279.

<sup>28</sup> The Jahmiyyah are the followers of Jahm bin Safwān (d.128/745) who claimed that man does not have any power over his action. For more details about Jahmiyyah, see Ali Sami al-Nashār, *The Foundation of Islamic Philosophy* (Egypt: Dar al-Salaam, 2008), 1/330-332.

<sup>29</sup> They are the followers of Muhammad bin Hussain al-Najjar (d. 220/835) and they maintained a similar position of al-Ash'arī in regard to human actions; nevertheless, they held a few Mu'tazilites' doctrines as well. Al-Shahrsatānī said that most of the Mu'tazilites in al-Ray follow the teachings of al-Najjar; see Muhammad bin Abdulkarim al-Sharastānī, *al-Milal wa Al-Nihāl*, 2.ed., (Beirut: Darul Kutub, 1992),1/75.

<sup>30</sup> Ibn al-Malāḥimī, *Al-Faiḳ fi Usūl al-Dīn*, 279.

*contingent power*] is associated with the object of power [i.e., it did not exist before it]. It [obligation beyond capacity] is *qabīḥ*, and divine justice precludes performing *qabīḥ*.<sup>31</sup> To explain this association, we say that God commanded humans to perform an action, but at the time of the command, humans did not have any power, and despite that, the divine speech was directed to them, i.e., the obligation happened despite the absence of human power. The Ash‘arites do not shrink from admitting this obligation, whether it is called beyond or within human power. Nevertheless, the argument of obligation beyond capacity, according to al-Ījī, does not stop at the concept of human power, but it includes different types of possible and actual obligations, which are going to be discussed in the following section.

### 3. Types of Obligation beyond Capacity

Based on the difficulty of the obligation, al-Ījī divided obligation beyond capacity into three degrees: high, middle and low. He elaborated on each one of them in terms of the possibility and the actuality.<sup>32</sup> We will start explaining them from the lowest to the highest because the lowest degree shares the same meaning as the Mu‘tazilites’ criticism of the Ash‘arites’ conception of human power.

#### 3.1. The Lowest Degree of Obligation beyond Capacity

Al-Ījī stated that the lowest degree or level of obligation beyond capacity is when a human action is deemed impossible due to three reasons, which are divine knowledge, will or report. These three reasons could be explained as follows:

- God knew that the action will not happen, then the existence of that action is impossible.
- God did not will the action to happen, then the existence of the action is impossible as well.
- God reported that the action will not happen, and then it is impossible to happen.<sup>33</sup>

This type of obligation, namely, God obligating the servant with something, although He had known, willed, or reported the non-existence of that thing, is unanimously actual and possible, as al-Ījī stated. He says, “*obligation with this [type] is possible and actual (waqī‘) by consensus; otherwise, the disobedient, despite his disbelief and lewdness (fisq), will not be religiously incumbent (mukālaf)*.”<sup>34</sup> To prove the actuality and the possibility of this obligation, al-Ījī used a conditional syllogism that could be spelt as follows: if this

---

<sup>31</sup> al-Qāḡī Abdul Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (Cairo: Wahba Publication, 1996), 390.

<sup>32</sup> Every actual is possible in itself, but not vice versa. The possible could be divided into physical and logical; however, every physical is logical, but not vice versa.

<sup>33</sup> al-Ījī, *Al-Mawāqif*, 331; al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, 8/222.

<sup>34</sup> *Ibid.*

obligation is not possible, then the disobedient, whether he is a non-believer or a disobedient believer, is not religiously incumbent. But the disobedient is religiously incumbent; therefore, this type of obligation is possible. To explain the implication between the antecedent and the consequent, we say that God knew from eternity that man x will not believe although He obligated/asked him to believe. Therefore, man x was obligated beyond his capacity because nothing contrary to God's knowledge can exist. To simplify the implication and connect it to human power, we say that, according to al-İjî, the creation of human power happens simultaneously at the time of the action, and this power is only valid for that specific action, not for its opposite. Therefore, when the servant, for example, is indulged in doing something and the religious obligation is asking him not to do that thing, the servant is obligated beyond his power because his power, at that moment, is occupied with performing a different action and as long as he is engaged in that action, the power is not valid to perform the opposite. The currently engaged action is an object of divine knowledge, i.e., it must happen, and in spite of that, the obligation is asking the servant to do the contrary. Al-İjî affirmed this as follows, "*Such an action [that God knew, willed or reported its none-existence] cannot be an object of the contingent power; hence, the power [exists] simultaneously with the action and cannot be related to the two opposite [sides of the action].*"<sup>35</sup>

Al-İjî presented this type of obligation in a way that looks like God is obligating the servant to do the impossible because he presented divine foreknowledge as a necessitating factor of human actions. He started this type of obligation by saying, "*the [servant's] action would be deemed impossible due to God's knowledge, will or report of the non-existence [of the action].*"<sup>36</sup>

Nevertheless, we do not think that al-İjî maintains that divine knowledge is an efficient (*muathirah*) attribute because mainly the Ash'arites hold that knowledge is a revealing (*kashifah*) attribute that does not affect its object, and it is in accordance with its object, not vice versa. In other words, had the action been different, the knowledge would have been different as well. Al-Ghazālî affirms this Ash'arî understanding of divine knowledge as follows, "*the knowledge follows the object of knowledge (ma'lûm), and it is attached to it as it is [as the ma'lûm is], and [thus] it [the knowledge] does not affect or change it [the ma'lûm].*"<sup>37</sup> Al-Rāzî affirmed the same understanding of divine knowledge by saying that knowledge attaches (*ta'alaq*) itself to the object of knowledge (*ma'lûm*) as it is without

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> al-Ghazālî, *al-Iktisad fi al-Itiqad*, 168. I could not find an explicit statement about the efficacy of divine knowledge in al-İjî's books. In modern philosophy of religion, there is ongoing debates about divine foreknowledge and human freedom led mainly by William Lane Craig. For more information on the modern debate about divine foreknowledge, see William Lane Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom: The Coherence of Theism: Omniscience* (Leiden: Brill, 1991).

changing its reality, and he provided several arguments to prove that it is impossible for knowledge to have an affecting factor (*tathīr*).<sup>38</sup>

The impossibility of action because of divine will or report is different from the impossibility because of the nature of the contingent power, i.e., the power being not related to the two opposite sides of the actions. Al-Saīlkūtī (d.1067/1657) objected to al-Ījī's opinion by saying that the contingent power is not attached to the opposite because the power exists simultaneously with the action, and this case is different from the preclusion of the action because of divine knowledge, will, or report. The difference between these two impediments of the action is that maintaining that the action is precluded because of the nature of the contingent power would mean that every obligation is an obligation beyond capacity according to the Ash'arites. Al-Saīlkūtī explains this as follows, "it would entail that every required command (*mukalaf bihi*) is beyond the servant's capacity, regardless of whether God knew its existence or non-existence because obligation (*taklif*) is necessary before the action and the contingent power is simultaneous with it [the action]."<sup>39</sup>

Therefore, we can say that al-Ījī's first type of obligation beyond capacity contains two parts. The first one is when the action is prevented because of God's knowledge, will or report. Nevertheless, we clarified that God's knowledge is not an efficient cause, namely, it does not necessitate or prevent human actions.<sup>40</sup> Therefore, we only have God's will and report that would make the action impossible if He willed or reported its non-existence. The former, i.e., God's will, is only disclosed to us through divine reports; therefore, the actual argument is only restricted to divine reports. God reveals that a certain action, from the actions that He obligated his servants to do, will not exist. For this reason, the existence of the action is impossible, and the servants are still obligated to perform that action. The most famous example of this case is the belief of Abū Lahab. God reported in the Quran that he will end up in hellfire and, at the same time, he was ordered/obligated to believe. Al-Rāzī explains this theological conundrum as follows, "God obligated Abū Lahab to believe, and the belief entails believing in everything that God said. From the things that [God] said is that he [Abū Lahab] will not believe. Therefore, he [Abū Lahab] became obligated to believe that he will not believe."<sup>41</sup> This is the only actual case of obligation beyond capacity because of God's report. However, theologians, in general, tried to give a plausible answer or justification for this type of obligation. Al-Jurjānī, for example, said that the general

---

<sup>38</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Maṭālib al-'Alīya* (Beirut: Darul Kutub al-Arabia, 1987), 9/49. Al-Rāzī brings up ten arguments to prove that divine knowledge does not change the reality of things.

<sup>39</sup> al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, 8/222.

<sup>40</sup> Maybe al-Ījī wants to say that the divine knowledge that was revealed to us about the non-existence of certain actions prevents those actions from coming into existence. In this case, we can say that the action is prevented due to the knowledge, but in reality, the knowledge only gave us the factual future reality of those actions, i.e., it did not cause their non-existence.

<sup>41</sup> al-Rāzī, *Al-Maṭālib*, 9/267.

belief in terms of Abū Lahab is not impossible, while the particular one is impossible,<sup>42</sup> but only in case of his knowledge of that particular obligation.<sup>43</sup>

The second part of al-İjî's first type of obligation is related to the nature of the contingent power, namely, the power is an accident that does not stand for two instances of time; therefore, it exists simultaneously with the action, i.e., it does not exist at the moment of the obligation and cannot be valid for the action and its opposite at the same time. This is an authentic Ash'arite understanding of power, but it does not entail the impossibility of obligation and the *qubḥ* of divine action because the servant still has the faculty of choice at the time of obligation. However, we say that the true obligation beyond capacity would be directed to al-Rāzî's argument who said that God creates compelling motives in the servant's heart. He affirms this type of obligation by saying, "Because He [God] creates the motives (*dawā'ir*) to disbelieve for the disbeliever [the one who will disbelieve], and then He commands him to believe. This is quite exactly the obligation beyond capacity."<sup>44</sup> This obligation is truly an obligation beyond capacity, but the one that al-İjî and his master al-Ash'arî are talking about would only be called an obligation beyond capacity according to the opponents' understanding of compulsion and human power. Nevertheless, according to the Ash'arites who do not deny the freedom of choice, this obligation is a normal obligation that does not entail any impossibility, although they might accept calling it an obligation beyond capacity in order to show that humans do not have an efficient capacity: it is God who creates their actions.

In order to prove the previous contention, we need to explore al-Ash'arî's understanding of this obligation beyond capacity because he is the one who established the conception of human power for the rest of the Ash'arites. Al-Ash'arî narrates the opponent's objection about obligating/asking the disbeliever to believe, and whether the disbeliever has the power to believe or not. Al-Ash'arî responds to this objection as follows,

If he [the disbeliever] had the capacity, he would have believed [i.e., he has the power to believe]. Then if he [the opponent] said: 'has He [God] obligated him with things that he cannot do?' We respond to him as follows: this question has two [different] things: if you mean by 'he cannot believe because of his disability (*'ajz*), then we say No [i.e., God does not obligate him with things beyond his capacity], but if you say that he [the disbeliever] cannot do it [the belief] because he left it [the belief] and got

---

<sup>42</sup> It is important to note the impossibility here is not a rational impossibility, i.e., the thing is not impossible in itself, but it is impossible because of an external reason. In this case, it is impossible because of the truthfulness of divine speech. For more details about these two types of impossibilities, see Shihab al-Dīn al-Qarāfī, *Nafa'is al-Usūl fī Sharḥ al-Maḥsul* (Mecca: Nizar Mustafa Al-Baz, 1995), 4/1549.

<sup>43</sup> al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, 8/175.

<sup>44</sup> al-Rāzī, *Al-Maṭālib*, 9/269.



engaged in [performing] its opposite, then the answer is Yes [i.e., God obligated him to do what is beyond his capacity].<sup>45</sup>

This manifest explanation of al-Ash‘arī helps us to have a complete understanding of the relationship between obligation beyond capacity and contingent power. The servant is not disabled (‘ajiz), i.e., he has the potential capacity to believe, and in this regard, there is no obligation beyond capacity because the servant has the potential capacity, which would turn to be an actual one as soon as he directs his free choice to do the opposite. Nevertheless, at the moment when the servant is engaged in disbelief, he cannot believe, and thus asking him to believe at that moment is an obligation beyond capacity.<sup>46</sup> In other words, asking the servant to use the same power of disbelief to believe, at that moment, is an obligation beyond capacity. We argue that Al-Ash‘arī conceded to call this case an obligation beyond capacity because of the definition of the contingent power that he maintained. Ibn al-Talmasānī (d. 644/1246)<sup>47</sup> emphasized the need to concede the doctrine of obligation beyond capacity by saying, “*The principles (qawā‘id) of the Ash‘arism cannot be affirmed except by conceding it [obligation beyond capacity] because the servant’s power exists simultaneously with the object of power (maqdur).*”<sup>48</sup> Furthermore, Ibn al-Talmasānī divided obligation beyond capacity into several types, and when he elaborated on this type, he gave another justification and affirmed the freedom of choice as well. He said,

The fourth [type of obligation beyond capacity] exists according to the opinion of al-shaykh [al-Ash‘arī], but he does not consider it an impossible obligation because this [obligation] is conditioned by the action being from such actions that are possible for the physically sound body (buniya), and it must be from the genus of actions that the power is created for when [the servant] has a determinant will (‘azim) to do it.<sup>49</sup>

For this obligation not to be impossible, two conditions must exist: the first one is the soundness of the physical body, i.e., the absence of physical disability. The second condition is that obligation should be from the actions that humans normally can perform when they choose to do so. For example, asking a sound human to walk is from this type of obligation, but asking him to fly to the sky is not. Finally, we have demonstrated that the lowest degree of obligation beyond capacity is actually two parts: the first one is when

<sup>45</sup> al-Ash‘arī, *Al-Luma‘*, 100. Al-Maturidī enriches this position by saying that the servant is the one who is wasting his power in disobedience, and thus the obligation is not *qabīḥ*; see Abū Mansūr al-Maturidī, *Al-Tawḥīd* (Alexandria: Dar al-Jamī‘at al-Maṣriya, 1970), 266.

<sup>46</sup> Asking the disbeliever to believe is not one command, but there are two commands. The first one is asking him to stop disbelieving, and then the second one is asking him to believe.

<sup>47</sup> Sharaf al-Dīn Ibn al-Talmasānī is the famous commentator on al-Rāzī’s books. In his comments on *Ma‘alim Uṣūl al-Dīn*, Ibn al-Talmasānī tried to argue against al-Rāzī’s in some points in order to highlight al-Ash‘arī’s true positions. See Khaīr al-Dīn al-Zirkily, *al-A‘lām*, 5<sup>th</sup> ed. (Beirut: Dar al-‘Ilm lalmalayn, 2002), 4/125.

<sup>48</sup> Sharaf Al-Dīn al-Talmasānī, *Sharḥ ma‘alim Uṣūl al-Dīn* (Amman: Dar al-Fatīḥ, 2010), 465.

<sup>49</sup> *Ibid*, 468.

the action becomes impossible because of an external reason, such as God's report. The second part is because of the nature of the contingent power: all obligations are from this type of obligation. According to al-İjî, both parts are actual<sup>50</sup> obligations, i.e., they really occurred.

### 3.2. The Middle Degree of Obligation beyond Capacity

The middle degree of obligation beyond capacity is also a matter of ethical dispute between the Mu'tazilites and al-İjî. The Mu'tazilites preclude its possibility on account of its rational *qubh*, while al-İjî does not acknowledge their ethical rationality and insists on considering it possible. This middle degree of obligation beyond capacity is related to the actions that are normally beyond human power. It bears no relation with the Ash'arites' understanding of human power because it is more related to the limitation of our power in general.

Al-İjî elaborates on this type of obligation beyond capacity by saying that human power is not linked to this type of action, i.e., the actions are not within our scope of power. He says that there are two reasons for the prevention of this type of action: the first one refers to actions that are not linked to our power because the nature of those actions cannot be possibly related to human power, namely, they are the actions that can only be performed by God, such as creating bodies.<sup>51</sup> Al-Jurjānî commented on this position by saying, "*the contingent power absolutely cannot cause the existence of a substance (jawhar)*."<sup>52</sup> Creating a substance belongs to the genus (*jins*) of divine actions; therefore, performing this type of action is impossible for the contingent power.

The second reason is the type of actions which are still from the same genus of human actions, but they exceed the limitation of our power. In other words, these actions in themselves are not impossible, but the limitation of our physical structure and power make their existence precluded. The examples that al-İjî gives for these actions are carrying mountains and flying to the sky.<sup>53</sup> Carrying and moving upwards belong to the same genus of our actions, which is the movement; therefore, the mind can still conceive their possibility.

Obligation with these types of actions, whether they are from the same genus of our actions or not, is possible according to Al-İjî, but it is not an actual obligation, i.e., it did

---

<sup>50</sup> Affirming their actuality means that they are possible as well because actuality entails possibility and not vice versa.

<sup>51</sup> al-İjî, *Al-Mawāqif*, 331.

<sup>52</sup> al-Jurjānî, *Sharḥ al-Mawāqif*, 8/223. Saying that human power cannot create substances is not a matter of dispute between the Ash'arites and the Mu'tazilites. The Mu'tazilites agree that creating substances is from the genus of actions that does not belong to our power. Al-Qāḍî Abdul Jabbār states that there are thirteen types of actions that are not within the scope of human power. See Al-Qāḍî Abdul Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 90.

<sup>53</sup> al-İjî, *Al-Mawāqif*, 331.

not exist. Al-Ījī affirmed this position as follows, “*This [type of obligation] we deem it possible, although it did not exist; [we know this] by the inductive method (istiqrā), and [also we know it] from His saying, the Most High: {God burdens not anyone beyond his capacity}.*”<sup>54</sup> Al-Kirmānī bolstered his teacher’s position by further scriptural proofs. He says that God asked us in the Quran to supplicate to Him not to burden us with actions that are beyond our capacity when The Exalted said {Lord, do not burden us with more than our capacity} (2:286). Therefore, God Himself affirms the possibility of this obligation; otherwise, there would be no reason for this supplication.<sup>55</sup>

The possibility of the existence of this type of obligation is precluded only after knowing the divine reports, but if it was left to reason alone, it would assert its possibility. In other words, the obligation to perform<sup>56</sup> supernatural actions is rationally possible and actually or physically impossible. The reason for this rational possibility is that the mind can conceive (*yataṣawar*) the command, and thus it judges its possibility. Performing the action or having the potential power to perform it is not a condition for the obligation according to Al-Ījī and other Ash‘arites who deem this type of obligation possible. The only condition that they stipulate for the possibility of the obligation is understanding the command. Al-Ījī states this condition as follows, “*The understanding of the legally incumbent (mukalaf) of the obligation is a condition for the validity (siḥa) of obligation according to the erudite scholars (muḥaqqiqīn).*”<sup>57</sup> In other words, it is possible that God obligates/commands certain actions that are beyond the scope of human power. This possibility stems from the ethical understanding of divine actions; God does whatever He wants and whatever He does is not *qabīḥ*.<sup>58</sup> Al-Taftāzānī (d. 792/1390) affirms that the only condition for an obligation is the understanding of the legally incumbent (*Mukalaf*). Furthermore, he stated that this middle degree of obligation beyond capacity, that is the obligation to perform supernatural acts, is the focus of dispute<sup>59</sup> between the theologians. In other words, this obligation beyond capacity is the one that is really related to the argument of *ḥusn* and *qubḥ*. This type of obligation does not finish at the incumbent’s understanding, but it also requires from him to perform the supernatural action. Al-Taftāzānī states this requirement as follows, “*It means [this obligation] requiring the existence of the action and*

---

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> al-Kirmānī, *Sharḥ al-Mawāqif* (Hussain Paşa, 317), 360.

<sup>56</sup> It is worth noting that according to most theologians, obligation is only related to actions, i.e., God obligates or requires from his servants to perform or to abstain from certain actions. The reason for this argument is that the opponents consider abstaining as the absence of action, while Al-Ījī and the majority of theologians consider abstaining as a type of action. See Al-Ījī, *Sharḥ al-Mukhtaṣar*, (Beirut: Darul Kutub, 2004), 2/245.

<sup>57</sup> Ibid. 2/259.

<sup>58</sup> al-Ījī, *Al-Mawāqif*, 330.

<sup>59</sup> al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, 2<sup>nd</sup> ed. (Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1998), 4/298. We already stated that the Mu‘tazilites’ argument was focused on the first degree of obligation beyond capacity: the one that is related to the Ash‘arites’ definition of human power.

performing it, [and thus] deserving punishment in case of not performing it. [i.e., this type of obligation] is not intending to show the disability [of the incumbent].”<sup>60</sup> Although the obligated action is beyond the incumbent’s scope of power, he is still required to perform the action, and he will be deserving punishment in case of not performing it. This is the controversial ethical question that the Mu‘tazilites deem impossible due to divine justice and the purpose of obligation. According to them, the purpose of obligation is exposing (*ta‘rîd*) the incumbent to divine reward, not punishing him as the case is in the obligation to perform supernatural actions. Ibn al-Malāḥimī affirms the real purpose of obligation by saying, “The real purpose of the Most Wise is to expose [his servant] to the reward.”<sup>61</sup> However, al-Taftāzānī emphatically highlights that intention behind this obligation is to require the action, not demonstrate the disability of the incumbent as it is the case in asking them to bring a similar Quran. He says that this demand, i.e., imitating the Quran, is intended without a doubt to display the servants’ disability.<sup>62</sup> Al-Rāzī in his Tafsir highlights the difference between this middle degree of obligation beyond capacity and the divine demand in order to demonstrate the disability of the servants. He says that some people maintained that the divine demand from the angels to tell the names of things is a proof of obligation beyond capacity, and this is, al-Rāzī says, an untenable position.<sup>63</sup>

### 3.3. The Highest Degree of Obligation beyond Capacity

We have so far elaborated on two degrees of obligation beyond capacity: the lowest and the highest. Both of them are possible with respect to God, but only the first one has an actual existence. The final type is the highest degree of obligation beyond capacity. It is the obligation to perform an action that is logically impossible. Al-Ījī states this type of obligation as follows, “The highest degree [of obligation]: is when [the action] is precluded (*yamtani‘*) merely because of its concept (*mafḥūmihi*), such as causing the co-existence of two contraries or altering the [logical] realities.”<sup>64</sup> The existence of such obligation is unanimously precluded, but the argument is about whether it is possible for God to obligate His servants to perform these logically impossible actions or not. Al-Ījī in *al-Mawāqif* does not express his own opinion about the possibility of this type of obligation, but he only affirms that some Ash‘arites considered it possible and others impossible. The reason for this dispute among the Ash‘arites goes back to the possibility of conceiving (*taṣaww*) the

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibn al-Malāḥimī, *Al-Faiḳ fi Usūl al-Dīn*, 469.

<sup>62</sup> al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqaṣid*, 4/298.

<sup>63</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsir al-Kabīr*, 3<sup>rd</sup> ed. (Beirut: Dar Iḥyā’ al-Turath, 1999), 2/398.

<sup>64</sup> al-Ījī, *Al-Mawāqif*, 331. Altering the logical realities means changing the existent mode of something, i.e., making the contingent being necessary or the impossible contingent and so on. See Muḥammad bin Abdullah al-Jarashī, *Al-Far‘id al-Saniya fi Sharḥ al-Muqadima al-Sanusiya* (Beirut: Dar al-Kutub, 2015), 229.

impossible.<sup>65</sup> The possibility that is discussed by al-Ījī is quite vague and philosophical, so I will try to depend on the commentators in order to summarize the argument.

Those who maintain the impossibility of this obligation argue that conceiving (*taṣaww*) the impossible is precluded in itself, and thus affirming the possibility of such an obligation is impossible. What cannot be conceived cannot be demanded. They argued that conceiving the impossible means conceiving it as substantiated in reality, and the impossible in itself has no existence in itself (*fi nafs al-amr*). Thus, the one who claims that he is conceiving the number four not as an even (*zawj*) number, he is in reality conceiving something else, not the number four. In other words, conceiving the number four as an odd number is logically impossible, and the one who claims that he is able to conceive it so, is in reality conceiving another number. Thus, conceiving the impossible means conceiving it as an existed being, and this is unanimously impossible; therefore, the obligation is impossible as well.<sup>66</sup>

On the other hand, those who hold the possibility of this obligation argue that there are two valid methods to conceive the impossible. The first method is the method of negation, which means conceiving that there is nothing, whether real or imagined, such as the co-existence of the two contraries (*ijtmā' al-ḍidāin*). The second method is the method of resemblance (*tashbīh*), which is conceiving the co-existence of two different things (*al-mutakhlifīn*), such as black and sweetness, which is possible to conceive them existing together, and then judging that such a co-existence or combination cannot happen between the two contraries.<sup>67</sup> Therefore, the mind can somehow conceive an image about the impossible, though this image is not the exact reality of it because the impossible does not have a reality in itself.

Knowing al-Ījī's real position about this obligation is quite difficult because he does not affirm or negate the possibility of it in any of his books. Furthermore, we have two contrary pieces of evidence about his position. The first one is that in some of his arguments in *al-Mukhtaṣar*, he tries to prove the falsity of some cases based on the fact that they might lead to obligation with the impossible.<sup>68</sup> The opposite piece of evidence is given to us by his immediate student, al-Kirmānī, who commented on the second position by saying, "as a result, we do not claim that the impossible cannot be conceived unconditionally, but [we maintain] the negation of conceiving it as existed (*waqī'an*), and thus we maintain the possibility of this [type of] obligation; hence, negating the specific (*al-akhaṣ*) does not entail negating the general."<sup>69</sup> The specific here is conceiving the occurrence of the impossible, which is precluded, but the general, which is conceiving it somehow through the methods

---

<sup>65</sup> al-Ījī, *Al-Mawāqif*, 331.

<sup>66</sup> al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, 8/222-223; Al-Kirmānī, *Sharḥ al-Mawāqif* (Hussain Paşa, 317), 358a.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> al-Ījī, *Sharḥ al-Mukhtaṣar*, 2/101, 204.

<sup>69</sup> al-Kirmānī, *Sharḥ al-Mawāqif* (Hussain Paşa, 317), 359a.

of negation or likening, is still possible according to al-Kirmānī who stated this possibility by the plural pronoun *we*. We cannot assertively ascribe none of these two positions to al-İjī because we do not know whether al-Kirmānī is referring to al-İjī with that pronoun or not. Nevertheless, we are more inclined to say that al-İjī acknowledges the possibility of this obligation because we see al-Juwaynī affirming the possibility of this obligation as well. Al-Juwaynī affirms this possibility by saying, “*from the examples of the obligation beyond capacity is the demand to combine between the two contraries and perform [actions] that are beyond the scope of our objects of power. The right [position] according to us [the Ash‘arites] is that [type of obligation] is rationally possible.*”<sup>70</sup> Al-Juwaynī does not distinguish between the second and third degrees of obligation beyond capacity; both of them are rationally possible. His argument is that the existence of the required action is not necessarily wanted by the commandant (*al-a‘mir*).<sup>71</sup> Put it differently, God might ask the servant to perform an action, but in reality, He does not want the existence of that action.

## Conclusion

We explained al-İjī’s conception of divine ethics, which forms the foundation for many of his theological arguments that are related to ethical questions. Shortly, God’s actions are always good because He is God. The concept of badness and obligation are not even conceived in respect to God. According to al-İjī, divine justice and wisdom are related to eternal divine qualities and attributes, i.e., God is necessarily just and wise in everything He does. Divine power is the only efficient power in existence that is responsible for creating everything, while human power is an ephemeral accident that does not have any efficacy.

Understanding al-İjī’s argument of obligation beyond capacity is conditioned by understanding the conception of divine ethics and human power. Al-İjī divided the argument into three levels based on the difficulty of obligation: low, middle, and high. The low one is an actual obligation, namely, God already obligated humans with this type of obligation. To prove the existence of this type of obligation, al-İjī used the example of Abū lahab and the Ash‘arite position on the non-efficacy of human power. The middle level is related to supernatural actions where al-İjī maintained that it is possible and morally right for God to ask humans to perform actions that are beyond the limitations of their power and then punish them for not performing those actions. Al-İjī only maintained the rational possibility of this type of obligation and precluded the existence of it based on the inductive method and scriptural proofs. The highest level of obligation beyond capacity is a matter of dispute among the Ash‘arites themselves, as al-İjī stated. The reason for that dispute is the argument of the conceivability (*taṣaww*) of the impossible. Those who maintained that the impossible cannot be conceived in any form,

---

<sup>70</sup> al-Juwaynī, *Al-İrshād ilā Qawaṭi‘ al-Adillah fi Usūl al-‘Itiqād*, 226.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 227.

maintained that this type of obligation is not possible, while those who hold that the impossible can be conceived in certain ways, affirmed the possibility of this obligation. Although Ījī's position on this type was not clear, we demonstrated some pieces of evidence that show that he maintains the possibility of this type of obligation as well. We found out that al-Ījī in the first type of obligation beyond capacity did not distinguish between the obligation despite the non-efficacy of human power and the obligation despite divine knowledge or command. We pointed out the difference between these two types of obligation and cleared out the ambiguity in his argument.

Al-Ījī and other Ash'arites affirmed that the only condition for an obligation to be possible is to be understood by the addressee (*mukhtab*). In other words, God can possibly obligate His creatures with whatever He wants as long as they can understand His command. Therefore, al-Ījī entertained the possibility of any conceived obligation and precluded all ethical limitations on God. This position is not restricted to Al-Ījī alone, but it is the main position of all Ash'arites. Their conception of divine ethics does not leave space for any imaged limitations on God's actions or commands. In short, God is the absolute owner who has the right to do whatever He wants with His creatures.

## Kaynakça | References | مصادر

- al-Abharî, Sayf al-Dîn. *Sharh al-Mawâqif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lalali, 2372.
- al-Ash'arî, Alî Bin Isma'îl. *Al-Luma' fi al-Rad 'alâ Ahal al-Zayg wa al-Bida'*. Cairo: The Egyptian Press, 1955.
- al-Bâqillânî, Abû Bakr. *Al-Insâf*. 2nd ed. Cairo: al-Azhariâ, 2000.
- Craig, William Lane. *The Kalâm Cosmological Argument*. London: The Macmillan Press LTD, 1979.
- Craig, William Lane. *Divine Foreknowledge and Human Freedom: The Coherence of Theism: Omniscience*. Leiden: Brill, 1991.
- al-Ghazâlî, Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Iqtisad fi al-'Itikad*. Beirut: Darul Minhaj, 2016.
- Griffel, Frank. *The Formation of Post- Classical Philosophy in Islam*. Oxford: University Press, 2021.
- Ibn al-Malâḥimî, Maḥmûd ibn Muḥammad. *Al-Faiq fi Usûl al-Dîn*. Cairo: Dar al-Kutub, 2010.
- Ibn al-Malâḥimî, Maḥmûd ibn Muḥammad. *Al-Mu'tamad fi Usûl al-Dîn*. London: al-Huda, 1991.
- Ibn Taymiyyah, Taqî al-Dîn. *Majmu' al-Fatawî*. Medina: King Fahid Publication, 1995.
- Ibn al-Wazîr, Muhammed Bin Ibrâhîm. *Ithâr al-Ḥaqq 'alâ al-Khalq fi Rad al-Khilâfât*, 2nd ed. Beirut: Dar al-Kutub al-İlmiya, 1987.
- al-İjî, 'Aḍuḍ al-Dîn. *Almawâqif fi ilmi al-Kalâm*. Beirut: 'Alam al-Kitab, 1999.
- al-İjî, 'Aḍuḍ al-Dîn. *Jawahir al-Kalam*. İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Carullah, 1259.
- al-İjî, 'Aḍuḍ al-Dîn. *Sharh Mukhtaşar al-Muntaha al-Usulî*. Beirut: Darul Kutub, 2004.
- al-Jurjânî, Alî bin Muhamad. *Sharh al-Mawâqif*. Beirut: Darul Kutub, 1998.
- al-Juwaynî, İmâm al-Ḥaramain. *Al-Irshâd ilâ Qawaḥî' al-Adila fi Usul al-İtiqad*. Cairo: al-Khanijî Publication, 1950.
- al-Juwaynî, İmâm al-Ḥaramain. *Al-Nizzamiya creed*. Beirut: Daru al-Nafis, 2013.
- al-Kaylanî, Ḥussain bin Shihâb al-Dîn. *Sharh al-'Aqâ'id al-'Aḍuḍiyya*. Beirut: al-Ma'arif Publication, 2011.
- al-Kirmânî, Shams al-Dîn Muḥammad b. Yûsuf. *al-Kawâshif fi Sharh al-Mawâqif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüseyin Paşa, 317, 347a-360b.
- Kreeft, Peter. *Socratic Logic*, ed. 3.1. USA: ST. Augustine's Press, 2010.
- al-Nashar, Alî Samî. *The Foundation of Islamic Philosophy*. Cairo: Dar al-Asslam, 2008.
- al-'Omarî, Marzouk. *The Theory of Acquisition in the Ash'arite Tradition*. Beirut: Darul Kutub, 2009.
- al-Qâḍî, Abd al-Jabbar. *Al-Mughnî*. Cairo: Dar al-Kutub, 1953.
- al-Qâḍî, Abd al-Jabbar. *Al-Muḥiṭ bil Taklif*. Cairo: Heritage press, 1982.
- al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Al-Tafseer al-Kabîr*. 3rd ed. Beirut: Dar İḥyâ' al-Turath, 1999.
- al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Ma'alim Usul al-Dîn*. Kuwait: Dar al-Dhiyâ, 2012.
- al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Maṭâlib al-'Aliya*. Beirut: Darul Kutub al-Arabia, 1987.
- al-Shahrastânî, AbdulKarim. *Al-Milal wa Al-Nihâl*. 2nd ed. Beirut: Darul Kutub, 1992.
- al-Taftâzânî, S'ad al-Dîn. *Sharh al-Maqâsid*. Pakistan: Dar al-Ma'arif al-Nu'maniyah, 1981.
- al-Taftâzânî, S'ad al-Dîn. *Sharh al-'Aqâ'id al-Nasafiyyah*. Beirut: Darul Turath, 2014.



Uthman, Abdul Karim. *The theory of Religious Obligation*. Beirut: Al-Risalā Publication, 1971.

Wolfson, Harry Austryn. *The philosophy of Kalām*. London: Harvard University Press, 1970.





## Teşekkül Sürecinde Sûfilere Baskı Örnekleri Bağlamında Tasavvuf İliminin Oluşumu

Abdulkadir Demir | ORCID: 0000-0001-7442-3127 | abdulcadir.demir1@ogr.sakarya.edu.tr

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

<https://ror.org/04ttnw109>

### Öz

Günümüzde tasavvuf ilminin oluşumuna dair hususlar araştırmacıların ilgisini çekmekte ve bu konuda çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışma tasavvuf ilminin oluşumuna yönelik yapılan çalışmalara katkı sağlamak adına sûfilere karşı yapılan baskı hadiselerinin tasavvuf ilminin oluşumuna ne gibi etkilerinin olduğunu incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma başlığımızın odak noktası olan baskı hadiseleri incelendiğinde verilerin çoğunlukla sûfi müelliflerinin anlatılarından oluştuğu görülmektedir. Kaynak çeşitliliğinin eksikliği göz önüne alınarak baskı örnekleri üzerinde genel bir yargıya varmaktan kaçınmak gerekmektedir. Kaynaklarda belirtilen baskı örneklerinin bireysel mi yoksa mihne olayındaki gibi toplu bir baskı hadisesi olup olmadığı incelendiğinde baskıların önemli ölçüde bireysel hadiseler olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu vesileyle sûfilere karşı Sülemî'nin *Mihanu's-sûfiyye* adlı eserinde işaret ettiği gibi toplu bir mihne sürecinden bahsedilemeyeceği düşünülebilir. Ancak her ne kadar alana dair kaynak çeşitliliği yetersiz olsa da eldeki kaynaklar baskı hadiselerinin yaşandığında ittifak halindedir. Baskıların özellikle zühd döneminden tasavvuf dönemine geçiş sürecinde yaşandığı görülmektedir. Bu haliyle Kuşeyrî'nin söylemiyle H. II. asırdan itibaren sûfiler olarak anılan tasavvuf ehlinin yeni oluşturdukları fikir ve davranışlarının toplum ve özellikle ulemâ tarafından hoş karşılanmadığı görülmektedir. Yaşanan çatışmanın baskılar ve sûfilerin buldukları toplumdan uzaklaştırılmasıyla sonuçlanması üzerine sûfi müellifleri eserler kaleme alarak tasavvufa yöneltilen suçlamalara karşı tasavvufun Ehl-i sünnet çizgisinde olduğunu savunmuşlardır. Sûfi müellifleri eserlerinde baskı hadiselerinin varlığından ve sûfiler arasında sahte sûfilerin olduğundan ısrarla söz etmişlerdir. Sûfilerin eserlerinde bu hususlara değinmesinin sebebi tasavvufa yöneltilen suçlamaların sahte sûfilerden dolayı olduğunu belirterek tasavvufu diğer İslamî ilimler

arasına yerleştirmek istemeleridir. Onların bu uğraşları karşılık bulmuş olmalı ki XI. yüzyılın ilk yarısından itibaren sûfler ve onların çatışma yaşadıkları zümreler arasında uzlaşma emarelerine rastlanmaktadır.

### **Anahtar Kelimeler**

Tasavvuf, Sûfler, Zühd, Ulemâ, Ehl-i Sünnet, İslâmî İlimler

### **Atıf Bilgisi**

Demir, Abdulkadir. “Teşekkül Sürecinde Sûfilere Baskı Örnekleri Bağlamında Tasavvuf İlminin Oluşumu”. *Nisar* 2 (Mayıs 2023), 113-142.

Geliş Tarihi	16.01.2023
Kabul Tarihi	24.03.2023
Yayın Tarihi	31.05.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## The Formation of Science of Sufism in the Context of Press Examples to Sufis in the Process of Entity

Abdulkadir Demir | ORCID: 0000-0001-7442-3127 | abdulcadir.demir1@ogr.sakarya.edu.tr,  
Graduate Student, Sakarya University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of  
History, Sakarya, Türkiye

<https://ror.org/04ttnw109>

### Abstract

Today, the issues related to the formation of the science of Sufism attract the attention of researchers and various studies are carried out on this subject. This study aims to examine what kind of effects the incidents of pressure against Sufis have on the formation of the science of Sufism in order to contribute to these studies conducted for the formation of the science of Sufism. When the pressure incidents, which are the focus of our working title, are examined, it is seen that the data mostly consist of the narratives of Sufi authors. Given the lack of diversity of sources, it is necessary to avoid making a general judgment on examples of pressure. When it examines whether the examples of pressure mentioned in the sources are individual or collective pressure, as in the *mihna* event, it is revealed that pressure is a highly individual event. On this occasion, it may be thought that a collective *mihna* process cannot be mentioned against the Sufis, as Sulemi points out in his work *Mihanu's-sufiyya*. However, although the diversity of resources in the field is insufficient, the available resources are in alliance when pressure incidents occur. It is seen that the pressures were experienced especially during the transition period from the period of asceticism to the period of mysticism. As is, it is seen that the newly formed ideas and behaviors of the people of Sufism, who have been referred to as Sufis since H. 2nd century with the discourse of Kuşeyri, are not welcomed by society and especially by the *ulema*. After the conflict resulted in pressure and the removal of Sufis from their community, Sufi authors wrote works advocating that Sufism was along the lines of *Ahl as-sunnah* against the accusations against Sufism. Sufi authors have persistently mentioned the existence of incidents of pressure in their works and that there are deceptive Sufis among Sufis. The reason why Sufis mention these issues in their works is that they want to place Sufism among other Islamic sciences by stating that the accusations against Sufism are due to deceptive Sufis. Their efforts must have been reciprocated, as there have been signs of reconciliation between the Sufis and the community with which they have been in conflict since the first half of 11th century.

### Keywords

Mysticism, Sufis, Asceticism, Ulama, *Ahl al-Sunnah*, Islamic Sciences

## Citation

Demir, Abdulkadir. “Teşekkül Sürecinde Sûfilere Baskı Örnekleri Bağlamında Tasavvuf İlminin Oluşumu”. *Nisar* 2 (Mayıs 2023), 113-142.

Date of Submission	16.01.2023
Date of Acceptance	24.03.2023
Date of Publication	31.05.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:nisardergisi@gmail.com">nisardergisi@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

İslâmî ilimlerin oluşumu Kur'an ve sünnetin yorumlanması ve aktarımı özelinde gelişmiştir. İlimlerin ilk oluşumları sürecinde ilimler münferit bir yapıya sahip olmayıp birbirleriyle ilişki içerisinde olmuştur. Muhaddislerin aynı zamanda fakih ve fakihlerin de aynı zamanda kelâm ilmiyle meşgul olması gibi durumlar olağan olarak gelişmiştir. Aynı durum sûfiler için de geçerlidir. Sûfilerin aynı zamanda hadis ilmiyle ilgilenmesi tasavvufun teşekkül sürecinde ve sonraki dönemlerinde yaygın bir durumdur. İslâmî ilimlerin birbirleriyle yakınlıkları kadar aralarında yaşadıkları anlaşmazlıklar da ilimlerin oluşum sürecinde olağan bir durum olarak gelişmiştir. Ancak bu anlaşmazlık ortamı tasavvuf ilminin gelişiminde diğer ilimlerin gelişimleriyle kıyaslandığında özel bir yeri teşkil etmektedir. Zira tasavvufun diğer İslâmî ilimler gibi ilmî bir disiplin olarak kabul görmesi kolay olmamıştır. Tasavvufun teşekkül süreci ve tasavvuf ilminin oluşumu, sûfilerin İslâm toplumunun diğer zümreleriyle -siyasiler, âlimler ve Müslüman halk- olan ilişkileri bağlamında incelenmesi önem arz etmektedir. Bu süreçte tasavvufun diğer çevrelere kabul ettirilmesi, onların varlıklarını devam ettirebilmeleri ve fıkıh, hadis ve kelâm gibi diğer zâhiri ilimlerle birlikte ilmî bir disiplin olarak kabul görmesi için gereklidir. Bunun yanında tasavvufun teşekkül dönemi sûfilerin diğer zümrelerle ilişkilerinin tanımlanmasının oldukça güç olduğu bir dönemdir. Sûfilerin diğer zümrelerle ilişkilerine ve faaliyetlerine dair veriler çoğunlukla sûfilerin kendi çevresi tarafından kaleme alınmıştır. Bu kaynakların aktarımlarında da sûfilere yönelik oldukça fazla baskı örneğiyle karşılaşmaktadır. Tasavvuf dışı çevreler tarafından aktarılan verilerin yetersizliği tasavvuf kaynaklarının aktardığı sûfilere yönelik baskı örneklerine ihtiyatlı bir yaklaşımı gerektirmektedir. Ele alacağımız baskı örneklerine yönelik tek taraflı aktarımların yanılabilme ihtimali sıhhatli bir görüşe sahip olmayı güçleştirmektedir. Bu sebepten kaynakların belirttiği tavır şekilleri üzerinden genel bir kanıya varmak yerine -Başer ileride göreceğimiz üzere önemli bir yaklaşım örneği ortaya koymaktadır- sûfi müelliflerinin bu baskı hadiseleri karşısındaki tavırları bizce çok daha önemli bir hususu oluşturmaktadır. Bu minvalde sûfilerin baskı hadiselerine karşılık oluşturdukları tavrı ve baskı hadiselerinin tasavvuf ilminin oluşumuyla bağlantısını incelemeye çalışacağız.

## 1. Zühd Döneminin Sonu: Sûfiler ve Diğer Zümreler Arasındaki Çatışmanın İlk İzleri

Tasavvuf başlangıçta zühd hayatı yaşayan çok az kişi tarafından benimsenen ve münzevi (tek başına yaşayan) bir hayat süren kişilerden oluşuyordu. Yeni şehir hayatına karşı olan zâhid kimseler sosyalleşmeye karşı durarak şehirden uzaklaşıp inziva hayatını benimsediler. Ancak özellikle Abbâsî hanedanının yönetime gelmesi ve gelişen şehir hayatı ile zâhidlerin şehre yönelmeleri söz konusu oldu. Ekrem Demirli de sosyal yapı üzerinden tasavvuf ve zühdü açıklarken "Sünnî tasavvuf dönemi" olarak zâhidlerin şehre dönmelerini ve uzlaşmacı tavırlarıyla Sünnî akide içerisine dahil olma mücadelelerine

değirmiştir.<sup>1</sup> Nicholson sûflerdeki bu değişimi tasavvuf yoluna giren müridin bir gün büyük bir şeyh olup kendisine hürmet edilen ve birçok müride hitap eden bir şeyh olabileceğini anlaması olarak açıklar.<sup>2</sup> Bu minvalde VII. yüzyılda bireysel bir kurtuluş çabası olarak başlayan zâhidler hareketi, VIII. yüzyılın sonlarına doğru kolektif bir dini hareket haline geldi.<sup>3</sup> Bu durum marjinal(aykırı) bir yaşam benimseyen, mistik görüşler barındıran ve kendilerini seçkin bir zümre olarak görüp bu doğrultuda kendilerini toplumdaki soyutlama uğraşında olan sûfî çevrenin sosyal yaşama dahil olmalarıyla diğer sosyal tabakalarla çatışmasını da beraberinde getirecekti. Bu aynı zamanda zühd döneminin son bulduğu anlamına geliyordu. Kuşeyrî de (öl. 465/1072) bu ayrıma dikkat çekerken “zâhid, âbid” gibi kelimelerin yerine “sûfî, mutasavvıf” gibi kelimelerin kullanımının H. II. asırdan önce başladığına ve bunu takip eden yıllarda kullanımının arttığına dikkat çekmektedir.<sup>4</sup>

İlk zâhidlerin yönetimle ilişkilerine baktığımızda onlar yöneticilerle ne doğrudan ne de dolaylı hiçbir ilişki biçimini uygun görmemişlerdir.<sup>5</sup> Bir adam Abdullah b. Mübârek’e (öl. 181/797) gelip “Ben terziyim, sultanın avanesinden birileri için bir şeyler dikmiş olabilirim, ne dersin ben de zalimlerin yardımcılarından sayılır mıyım?” diye sorduğunda İbn Mübârek’in “Sen zalimlerin yardımcılarından değil bilakis zalimlerden birisin”

<sup>1</sup> Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 12-18; Ekrem Demirli’nin tasavvufun diğer din ilimleriyle ilişkilerine ve sistematik bir din ilmi olma mücadelesine dair bir diğer çalışması için bk. a.mlf. Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Geleneğin Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi”, *Balkan Çalışmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2021), 7-37; Tasavvufun teşekkül döneminde bazı şehirler sûfîler için merkez teşkil etmiştir. İlk merkezler Medine, Basra ve Kûfe medreseleri şeklinde oluştu. Zühd Döneminin tasavvufta dönüşmesi ve sûflerin şehirlerde daha çok yer edinmeleriyle birlikte farklı ekollerin oluştuğu sûfî okullar ortaya çıkmıştır. Hâris el-Muhâsibî’nin kurduğu Bağdat Medresesi, Zünnûn el-Mısrî’nin Mısır Medresesi ve Ebû Süleymân ed-Dârânî’nin kurduğu Şam Medresesi bunlardandır. Horasan’a da yayılan tasavvufun ilk merkezi Belh Medresesidir. Bu medresenin ilk temsilciliğini İbrâhim b. Ethem ve Şakik-i Belhî yapmıştır. Hicri üçüncü asrın ortasında Hamdûn el-Kassâr’ın önderliğinde Melâmiyye’nin zuhur ettiği Nişabur, Horasan tasavvufunun bundan sonraki merkezini oluşturmuştur. Irak tasavvufunun merkezini ise sahv ekolünün temsilcisi olan Cüneyd-i Bağdâdî’nin önderliğinde Bağdat Medresesi oluşturmuştur. Bk. Ebu’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 80-93; Hassan Abu Hanieh, *Sufism and Sufi Orders: Gods Spiritual Paths Adaptation and Renewal in the Context of Modernization* (Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung Publis, 2011), 47-48.

<sup>2</sup> Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 55.

<sup>3</sup> Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 1/176; Hanieh, *Sufi Orders*, 43.

<sup>4</sup> Abdülkerîm Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 95.

<sup>5</sup> Hacı Bayram Başer, “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişimindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift - Takyettin Karakaya, haz. İsmail Kurt (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 63.



diyerek sert bir cevap verdiği aktarılır.<sup>6</sup> Süfyan es-Sevrî ise Kur'an'dan bir ayeti okumak için dahi yöneticilerin yanına gidilmemesi gerektiğini öğütlemiştir.<sup>7</sup> İlk zâhidlerin yönetimle yaşadığı çatışmaya dair verebileceğimiz nadir örneklerden biri Hasan el-Basrî ile Haccâc es-Sekafî (ö. 95/714) arasındadır. Avfî'nin aktardığı rivayete göre bir vakit Haccâc şaşalı bir köşk inşa ettirmiş ve Hasan el-Basrî'de oraya gidip Haccâc'ı yaptığı bu müsriften dolayı eleştirmiştir. Bunun üzerine Haccâc, Hasan el-Basrî'yi katletmek istemiştir. Hasan el-Basrî ancak Allah'a ettiği dua neticesinde kurtulabilmiştir.<sup>8</sup>

Kaynaklarda sûfiler ve zâhidler arasında ayırım yapılmaktadır. Sülemî (öl. 412/1021), *Tabakâtu's-sûfiyye* adlı eserinde ilk tabakada zâhidlerden bahsederken sonrasında sûfilerden bahsetmektedir.<sup>9</sup> Kuşeyrî de daha önce değindiğimiz üzere zühd dönemini H. II. asırla sınırlandırmaktadır. Daha geç bir tarihte yaşamış olan İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de bu ayırma dikkat çekerken zühdü hiç kimsenin yermediğinden fakat zühd döneminden tasavvuf dönemine geçişte sûfilerin ulemâ tarafından eleştirildiğinden bahsetmektedir.<sup>10</sup> Cevzî'nin tabiriyle zühd ve tasavvuf dönemi arasındaki ayırımın tam olarak ne zaman ve nasıl gerçekleştiğini ifade etmek güçtür. Ancak bu geçiş sürecinde yaşanan değişimlerin özellikle halk ve ulemâ tarafından eleştirildiği görülmektedir.<sup>11</sup>

Zâhidlerin şehre yönelmelerinin ardından tasavvuf üzerine oluşturdukları yeni fikirleri toplumla çatışmaya ve özellikle diğer âlimlerin sert eleştirilerine neden olmuştur.<sup>12</sup> Şimdi kaynaklarda İslam ülkesinin farklı şehirlerinde ortaya atılan bu fikirlere karşı oluşan tepkileri bölgesel ve tarihi olarak incelemeye çalışacağız.

## 2. Abbâsî Sınırlarında Sûfilere Karşı Baskı Örnekleri

<sup>6</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 4/353.

<sup>7</sup> Ebû Nasr Tâcüdün Abdülvehhab b. Ali Abdilkâfî es-Sübkî, *Mu'îdü'n-Ni'am ve Mübidü'n-Nikam (Makamlar ve Meslek Ahlakı)*, ed. Halit Özkan, haz. Harun Yılmaz - Muhammet Enes Midilli (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 126.

<sup>8</sup> Sedîdeddîn Muhammed Avfî, *Câmi'ü'l-Hikâyât Tercümesi*, çev. Nazîr İbrâhîm, haz. Müjgân Çakır (İstanbul: Dün Bugün Yarınlı Yayınları, 2019), 229; Zâhidlerin siyasetle ilişkileri hakkında bk. Zafer Erginli, "İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün Müdür?", *Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift - Takyettin Karakaya, haz. İsmail Kurt (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 117-174.

<sup>9</sup> Bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye (İlk Zâhid ve Sûfiler)*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2018).

<sup>10</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs-i İblîs (Şeytanın Ayartması)*, çev. Savaş Kocabaş (İstanbul: Elif Yayınları, 2003), 220.

<sup>11</sup> Zühdden tasavvufa geçiş süreci ve yaşanan çatışmalar hakkında daha geniş bilgi için bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 231-268; Zühd dönemi ve zâhidler hakkında daha geniş bilgi için bk. Ignaz Goldziher, "İslamiyetin İlk Zamanlarında Zühd", çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 539-546

<sup>12</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs-i İblîs*, 218-220; Cevzî, burada Ebû Tâlib el-Mekkî'yi misal göstererek şehre yönelen sûfilerin ortaya koydukları fikirlerine yönelik karşılaştıkları muameleyi ortaya koymaktadır. Bk. a.mlf. *Telbîs-i İblîs*, 219-220.

## 2.1. Abbâsî Merkezi ve Çevresinde Süflere Karşı Baskı Örnekleri

İlk dönem sûfi müelliflerinin hemen hepsi eserlerinde sûflerin diğer zümreler tarafından baskıya maruz kaldıklarını iddia etmişlerdir. Baskı hadiselerinin genelde sûfi müelliflerinin kaleminden aktarılması dolayısıyla genel bir kanıya varmak yerine baskıyı uygulayan zümreleri sınıflandırmak ve Başer'in yaptığı gibi baskının bireysel kaynaklı mı yoksa Me'mun döneminde yaşanan mihne hadisesindeki gibi genel bir baskı olup olmadığını incelememiz önemlidir.<sup>13</sup> Ünlü sûfi müellifi Sülemî için süflere karşı bir mihne hadisesinden bahsetmek mümkündür. Nitekim o kaleme aldığı *Mihanu's-sûfiyye* adlı risalesiyle buna işaret etmektedir.<sup>14</sup> Ancak Sülemî'nin iddiası genel bir kanıya varmak için yetersizdir. Bunun nedenlerine baskı hadiselerini incelememizin ardından ulaşacağız.

Siyasi zümreler tarafından baskıya maruz kalan ilk örneği Süfyân-ı Sevrî (öl. 161/778) oluşturmaktadır. O, zalim olarak adlandırdığı yönetimi her fırsatta eleştirmiştir. Bu yüzden Ebû Ca'fer (öl. 158/775) yönetiminin takibine maruz kalmıştır. Mekke'ye kaçtı ise de orada yakalanıp hapsedilmiş ve asılması için emir verilmiştir. Fakat bu sırada halife Ebû Ca'fer'in ölmesi üzerine serbest bırakılmıştır. Sevrî, halife Mehdî'nin Kûfe kadılığı teklifini kabul etmemesi üzerine bu halifeyle de arası açılmış ve Abbâsî yönetimi tarafından takibata uğramıştır. Sevrî yine kaçıp ilk önce Mekke'ye, oradan da Basra'ya gidip burada yerleşmiş ve vefatına kadar burada dersler vermiştir.<sup>15</sup>

Bağdat'ın ünlü sûfilerinden Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (öl. 295/908) ise iktidarla pek çok kez karşı karşıya gelmiştir. Nûrî, ileride ayrı bir bölümde işleyeceğimiz Gulâmu Halîl hadisesinden sonra Rakka'ya gitmek üzere Bağdat'ı terk etmiştir. Bu yıllarda Gulâmu Halîl hadisesinin de etkisiyle münzevi bir yaşam süren Nûrî, Bağdat'a bir daha ancak devrin halifesi el-Mu'temid'in (öl. 279/892) ölümünden sonra dönmüştür. Nûrî'nin yeni halifeyle de çatışan yönleri olmuştur. Nuri, Halife el-Mu'tazid'i (öl. 289/902) zaman zaman eleştirmiştir. Nûrî, bir keresinde halifeyle ait olan şarap küplerini kırdığı için bizzat el-Mu'tazid tarafından sorgulanmıştır. Bu sorgulamada Nûrî muhtesib olma iddiasında bulunarak bu yaptığının kendisinin görevi olduğunu belirtmiştir. Halife ona "Seni kim tayin etti?" diye sorduğunda Nuri'nin cevabı: "Seni halife olarak tayin eden kişi" şeklinde olmuştur.<sup>16</sup> Muhtemelen bu hadiseden sonra halife Mu'tezid'in veziri, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'ye süflere dağıtılmak üzere bir miktar para vermiştir. Nûrî, bunları boş bir eve döktürmüş ve süflere dağıtmıştır.<sup>17</sup> Sosyal düzene karşı olan, pek çok şatahat<sup>18</sup> hali ile

<sup>13</sup> Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Süfler ve Siyaset", 89.

<sup>14</sup> Bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Târîhu's-Sûfiyye ve bi-zeylihî Mihanu's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, "Sülemî'nin Mihanu's-Sûfiyye'si: İnceleme ve Tercüme", çev. Hikmet Konur, *AKADEMİAR Dergisi* 8 (Haziran 2020), 56.

<sup>15</sup> Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 56.

<sup>16</sup> Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İBÜ Yayınları, 2017), 23; Muhtesib toplum arasındaki haksız kazanca engel olmak ve pazardaki malların fiyatlarını denetlemekten sorumlu kimsedir. Bk. Sübkî, *Mu'îdü'n-Ni'am*, 121-122.

<sup>17</sup> Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, haz. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları,

yargılanan ve sûflerin vecd halini en derinden yaşayan Nûrî'nin ölümü de bu hal üzere olmuştur. Nûrî dinlediği bir beyit üzerine vecd haliyle dolaşmaya başlamış ve gövdeleri kesilen bir sazlığa düşmüştür. Çıplak ayaklarının kesilmesi sonrası kangren olmuş ve bu sebepten ölmüştür.<sup>19</sup>

Kimi sûfî önderlerinin tasavvufa yönelmeden önceki hayatlarında devlet görevlisi olduğu bilinmektedir. Bu sûflerden biri olan Ebû Bekir Şiblî (öl. 334/946), Abbâsîler döneminde birtakım kamu görevlerinde bulunmuştur. Bunlardan biri olan Rey'e bağlı Dünbavend valiliği yaptığı sırada devrin sûflerinden Hayr en-Nessâc'ın (öl. 322/934) sohbetlerinden etkilenerek valilik görevini terk edip tasavvuf yolunu tutmuştur. Şiblî, tasavvufa yöneldikten sonra da devlet kademeleriyle ilişkisini sürdürmüştür. Kamusal alanda vaazlar da veren Şiblî, siyasetle olan ilişkileri sebebiyle hocası Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) tarafından eleştirilmiştir. Coşkulu bir tasavvuf anlayışı -sekr halî- yaşayan Şiblî'ye bulunduğu toplum tarafından delilik yaftası yapııştırılmış ve bazı tasarruflarından dolayı vezir Ali b. İsa (öl. 334/946) tarafından tımarhaneye yatırılmıştır.<sup>20</sup> Ebu Nuaym (öl. 430/1038) onun vezir Ali b. İsa tarafından tımarhanede ziyaret edildiğini ve Şiblî'nin kendisiyle yakından ilgilenen veziri, halife Muktedir'e karşı uyardığını belirtmektedir.<sup>21</sup>

Bağdat'ta sûflerin imamı olan ve fakih kimliğiyle de tanınan Cüneyd-i Bağdâdî, Serrâc'ın (öl. 378/988) ifadesine göre "Tavûsü'l-ulemâ" lakabıyla anılmasına rağmen kaç kere aranmış, yakalanmış ve hakkında küfür ve zındıklık ithamında bulunulmuştur.<sup>22</sup>

Fukahâ ile sorun yaşayan sûfilere baktığımızda ilk örneklerden birini Hâris el-Muhâsibi (öl. 243/857) ile Ahmet b. Hanbel (öl. 241/855) arasında yaşanan sorunlar oluşturmaktadır. Muhâsibi fikirleri sebebiyle Ahmet b. Hanbel'in eleştirilerine uğramış ve Hanbelilerin baskılarına maruz kalmıştır.<sup>23</sup> Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî'nin kelâmla ilgili fikirlerine sert eleştiriler yöneltmiş ve onun takipçilerinin de baskılarıyla Muhâsibî

1996), 200

<sup>18</sup> Sûflerin sekr, vecd, cezbe ve istiğrak gibi manevi coşkunluk halleri sonucunda dile getirdikleri sözleridir. Bk. Süleyman Uludağ, "Şathiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/370.

<sup>19</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 215-282.

<sup>20</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 49; Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 218; Kuşeyrî, *Risâle*, 132; Gerhard Bowering, "Zulme Uğrayan ve İlhada Suçlanan İlk Sûfler", çev. Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2003), 371; Dilaver Güner, "ŞİBLİ, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/125; Şibli saray memurlukları yapan bir sülaleden gelmektedir. Dayısı İskenderiye'de emîr-ul umerâ görevi yaptı. Babası sarayda perdedârların başı (sâhib'ul-huccâb) olduğu gibi Şiblî'nin kendisi de el-Muvaffak'ın perdedârlık görevini yapmıştı. Bk. Ahmed Subhi Furat, "Ebû Bekr eş-Şiblî (V. 334-945)", *İslâm Medeniyeti Dergisi*, S. 15 (Ekim 1968), 12.

<sup>21</sup> Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve-Tabakatu'l-Asfiyâ*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 8/604-605.

<sup>22</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 402

<sup>23</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Târîhu's-Sûfiyye ve bi-zeylihî Mihanu's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, "Sülemî'nin Mihanu's-Sûfiyye'si: İnceleme ve Tercüme", çev. Hikmet Konur, *AKADEMİAR Dergisi* 8 (Haziran 2020), 56.

gizlenmek zorunda kalmıştır. Hanbelilerin baskısı öyle sert olmuştur ki Muhâsibî öldüğünde cenazesinde yalnızca dört kişi bulunabilmiştir.<sup>24</sup>

Tasavvufta fena ve beka ikiliğini sistemleştiren Ebû Saîd Harrâz'ın (öl. 279/892) *Kitâbü's-sır* isimli eserindeki bazı ifadeleri Bağdatlı âlimler tarafından sapıklık ve küfür olarak yorumlanmıştır. Bu sebepten 264/878 de yaşadığı Bağdat şehrinde zorla çıkartılmış ve ardından önce Buhara'ya, oradan da Mekke'ye gidip yerleşmiştir. Öğretileri dolayısıyla Mekke valisi tarafından kovulan Harrâz, Mısır'a gitse de burada "Allah'la benim aramda perde yoktur" şeklindeki sözü sebebiyle tepkiyle karşılanmış ve daha sonra Basra'ya yerleşmiştir. Bu süreçte hem âlimlerin hem de yöneticilerin tepkisini çeken Harrâz, muhtemelen son yerleştiği Basra'da 279/892 yılında vefat etmiştir.<sup>25</sup> Harrâz bu sınıflandırmamızda hem devlet yöneticileri hem de fukahâ tarafından baskıya maruz kalan bir sūfîdir.

Sehl Tüsterî (öl. 283/896), yaşadığı dönemde ulemânın baskıları ve halkın da desteğiyle bulunduğu şehirlerde baskıya maruz kalmıştır. O, memleketi Tüster'den ve sonrasında yerleştiği Basra'dan yaşadığı baskılar sonucunda çıkarılmıştır. Sehl'in buralardan çıkarılma nedeni onun Saffârîler Devleti'nin kurucusu olan Ya'kûb b. Leys'e yardım etmesi ve Zencilerin isyanından kaçması gibi hususlar olabilir. Ancak sūfî kaynakları onun fikirleri sebebiyle buralardan çıkarıldığını belirtmektedir. Buna göre Tüsterî melekler, cinler ve şeytanların yanına geldiğini ve onlarla konuştuğunu söylediği iddiasıyla halkın baskısına uğramış ve Tüster'den kovularak Basra'ya yerleşmiştir.<sup>26</sup> Tüsterî burada da fikirleri nedeniyle sorunlar yaşamıştır. Tüsterî Allah tarafından halka ve velilere gönderilen bir hüccet olduğunu söylemesi sebebiyle Basra'nın önde gelen Şafîî âlimlerinden Ebû Yahyâ Zekeriyâ Sâcî ve Ebû Abdillâh Zübeyrî ile ihtilaf yaşamış ve Basra'dan da çıkarılmıştır.<sup>27</sup> Tüm bu baskı hadiselerine karşı Sehl, zalim veya adil olsun yöneticiye itaat etmek ve ona karşı gelmemek tavrının tasavvufta yerleşmesini temin etmeye çalışan fikirlere sahiptir.<sup>28</sup>

Ebû Abdullah Sübeyhî (öl. [?]), Şafîî âlimlerinden Ebû Abdullah Zübeyrî tarafından küfr

<sup>24</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 268.

<sup>25</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 401; Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, 135; Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Süfler", 375; Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Süfler ve Siyaset", 81; Mehmet Demirci, "Ebû Saîd el-Harrâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 10/222.

<sup>26</sup> Sülemî, "Mihanu's-Süfiyye", 57; İbnü'l-Cevzî, *Telbîs-i İblîs*, 222; Sehl Tüsterî, yaşadığı dönemde Abbâsîler ile Ya'kûb b. Leys Saffâr'ın kurduğu Saffârîler devletinin savaşlarına ve Zenci isyanına tanık olmuştur. Zenciler, Tüsterî'i işgal ettiği sırada Sehl, Ya'kûb b. Leys'in karargahına gitmişti. Ya'kûb b. Leys, Abbâsîlerle yaptığı bir savaşta yaralanmış ve onu Sehl Tüsterî'iyleştirmiştir. Geniş bilgi için bk. İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 8/319; Avfî, *Câmi'ü'l-Hikâyât Tercümesi*, 174-175; Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Süfler", 376.

<sup>27</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 401-402; İmam Şârânî, *Tabakatü'l-Kübrâ (Evliyalar Ansiklopedisi)*, çev. Abdulkadir Çiçek (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017), 1/256-257; Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Süfler", 377.

<sup>28</sup> Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Süfler ve Siyaset", 89-90.

ile itham edilmiştir. Zübeyrî'nin halkı ona karşı kıskırtarak Basra'dan ayrılmaya zorlamasıyla buradan ayrılan Sübeyhî, Sûs'a gitmiş ve orada vefat etmiştir.<sup>29</sup>

Kimi sûfler ise doğrudan halkın baskılarına maruz kalmış ve bu baskılar sonucu bulunduğu toplumdaki uzaklaştırılmıştır. Ebû Hamza Horasânî (öl. 290/902), ne zaman rüzgâr hışırtısı, su şırıltısı ve kuş civıltısı gibi bir ses duysa Allah'a sesleniyormuş gibi "buyur" şeklinde cevap verdiği için Bağdat halkı tarafından hulûfî şeklinde anılmış ve yaşadığı toplumdaki uzaklaştırılmıştır.<sup>30</sup> Nisbesinden de anlaşılacağı üzere aslen Mağribli ve Kayravanlı olan Ebû Osman el-Mağribî (öl. 373/983) Mekke'ye gittiği vakit fikirleri nedeniyle dövülmüş ve buradan çıkarılmıştır.<sup>31</sup> Mekke'den sonra gittiği yerlerden de ayrılmak zorunda kaldığı anlaşılan Ebû Osman ancak Nişabur'a yerleştiğinde rahat edebilmiştir.<sup>32</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996) de Bağdat'taki bir vaazında "Mahlukat için yaratandan daha zararlısı yoktur" sözü üzerine insanlar tarafından bidatçı olarak görülmüş ve insanlar vaazlarını dinlemekten vazgeçmişlerdir. Bu sebepten Mekkî vaaz etmeyi bırakmıştır.<sup>33</sup>

Burada ele aldığımız sûflerin çoğunluğunu zühd döneminden geçiş süreci yaşayan ilk dönem sûfleri oluşturmuştur. Bu noktada sûflerin tasavvuf üzerine oluşturdukları yeni fikirlerini toplum içinde dile getirmelerinin tepkiyle karşılandığı görülmektedir. Ancak tepkilerin tasavvufa karşı değil sûflerin bireysel söz ve davranışlarına karşı yapıldığı görülmektedir. Bu sebepten yaşanan hadiseleri sûflerin kendi buldukları şehirlerde yaşadığı bireysel hadiseler olarak değerlendirebiliriz.

## 2.2. Abbâsîlerin Batı Memleketlerinde (Şam ve Mısır) Sûflere Karşı Baskı Örnekleri

<sup>29</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 402; Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 204; Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfler", 371; Sübeyhî'nin ölüm tarihi bilinmemektedir. Kaynakların Sübeyhî hakkında Sûs'a gittikten sonraki hayatına yönelik hiçbir bilgi vermemesi onun burada toplumdaki tamamen uzaklaşarak münzevi bir hayat yaşadığını düşündürmektedir.

<sup>30</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 398; Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfler", 371; Serrac bu kaydında zikrettiği sûfi için sadece Ebû Hamza adını kullanmaktadır. Böwering ve Başer, bu sûfiyi Ebû Hamza Bağdâdî olarak zikretmişlerdir. Ayrıca Böwering ölümünü farklı olarak 269/882-3 şeklinde vermektedir. Sülemî, Kuşeyrî ve Hücvirî'nin, Ebû Hamza Horasânî olarak zikrettikleri sûfinin Serrâc'ın işaret ettiği Ebû Hamza adlı sûfi olduğu kanaatindeyiz. Hücvirî'nin bir anlatısından Serrâc'ın zikrettiği Ebû Hamza ile bu üç müellifin zikrettiği Ebû Hamza Horasânî'nin aynı kişiler olduğu anlaşılıyor. Hücvirî, Serrâc'ın Ebû Hamza'nın kuyuya düştüğüne yönelik bahsettiği aynı hikâyeyi Ebû Hamza Horasânî olarak anlatır. Buradan Ebû Hamza olarak bahsedilen sûfinin Ebû Hamza Horasânî olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 358; Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 202; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 209; Kuşeyrî, *Risâle*, 132.

<sup>31</sup> Sülemî, "Mihanü's-Sûfiyye", 60.

<sup>32</sup> Mustafa Bilgin, "Ebû Osman el-Mağribî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/209; Hallac'ın idamının ardından Horasan bölgesi sûfler için daha müsait bir konuma gelmiştir. Özellikle Nişabur sûfi merkezi haline gelmiştir. Bk. Murat Akbaş, *XI. Ve XII. Yüzyılda Nişabur*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 137-140.

<sup>33</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs-i İblîs*, 219-220.

Abbâsîlerin batı memleketlerinde yaşadığı toplum, ulemâ ve yöneticilerle çatışma yaşayan ilk sūflilerden birisi Zünnûn el-Mısrî'dir. Beldesinde veliliğin hallerini ve makamlarını ilk tertipleyen Zünnûn, bu yüzden Mısır valisi ve Mâlikî mezhebinden olan Abdullah b. Abdülhakem'in (öl. 214/829) tepkisini çekmiştir. Mısır âlimleri de onunla ilişkiyi kesmişler ve selef hakkında hiç bahsetmedikleri bir ilim peyda ettirdiği haberi yayılınca onu zındıklıkla suçlamışlardır.<sup>34</sup> Mısır ahalisi de onu ret ve inkâr etmiştir.<sup>35</sup> Mısırlı âlimler bu baskılarını daha da ileri götürerek dönemin halifesi Mütevekkil'e onu şikâyet etmişlerdir. Tasavvuf kaynaklarının her ne kadar halife Mütevekkil'in onu sorguladıktan sonra izzet ve ikramda bulunarak Mısır'a geri gönderdiğini belirtseler de onun bir süre hapis yattığı görülmektedir.<sup>36</sup> Ebû Nuaym (öl. 430/1038) hangi sebepten olduğunu belirtmeden onun bir süre hapis yattığını belirtirken, Attâr (öl. 618/1221), Zünnûn'un Samarra'ya ayağı zincirli bir şekilde götürüldüğünü ve sorgulama sonrasında kırk gün hapis yattığını belirtmektedir.<sup>37</sup> Zünnûn eldeki kaynaklara göre yaşadığı toplumda hem halk hem fukahâ hem de yöneticiler tarafından baskıya maruz kalan önemli bir örnektir. Ancak ona yapılan baskılar da fukahâ öne çıkmaktadır.

Ebû Süleymân ed-Dârânî (öl. 215/830) halk tarafından baskıya maruz kalan sūflilerdendir. O, "melekleri gördüğünü, meleklerin kendisiyle konuştuklarını iddia ediyor" şeklinde iddialar gerekçesiyle Dımaşk'tan kovulmuştur.<sup>38</sup> Bir diğer sūfi Ahmed b. Ebû'l-Havârî (öl. 246/860)'ye karşı bir grup insan velileri peygamberlerden üstün tuttuğunu iddia ederek baskı uygulamış ve bu sebepten Havârî, Dımaşk'tan Mekke'ye kaçmak zorunda kalmıştır. O, Dımaşk valisi tarafından geri çağrılana kadar Mekke'de mücavir olarak yaşamıştır.<sup>39</sup> Mısır ve Şam bölgelerinde sūflilerin çoğunlukla halk ve fukahâ tarafından baskıya maruz kaldığı görülmektedir. Yöneticiler bu noktada halkın ve fukahânın şikâyetlerinin ardından sūflileri sorgulamışlar ve durumu yatıştırma uğraşında olmuşlardır. Ancak yaşanan gelişmeler bireysel hadiseler olarak gelişmiş ve toplu bir tasavvuf karşıtlığı yaşanmamıştır.

<sup>34</sup> Sülemî, "Mihanu's-Sûfiyye", 56; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 167; İbnü'l-Cevzî, *Telbis-i İblîs*, 222. Serrâc ve Sülemî, Zünnûn hakkında şöyle bir rivayetten bahseder: "Muhammed b. el-Ferhî şöyle dedi: Zünnûn ile beraber bir tekne de idim. Bize başka bir tekne geldi. Zünnûn'a 'Onlar senin kafir olduğuna dair sultana şahitlik etmeye gidiyorlar' denildi. (Zünnûn) 'Allah'ım! Eğer yalan söylüyorlarsa onları boğ' dedi. Tekne devrildi ve boğuldular. Ona 'kayıkçının ne suçu var ki' dedim. 'Onların maksadını bildiği halde niye taşıyor ki! Allah'ın huzuruna boğularak çıkmaları yalancı şahitlik yaparak çıkmalarından hayırlıdır' dedi. Sonra titredii, hali değişti ve 'İzzetine and olsun ki bundan sonra kimseye beddua etmeyeceğim' dedi." Sülemî anlatısının devamında Mısır emirinin ve Abbâsî halifesi Mütevekkil'in onu sorgulamak için çağırıldığını belirtir. Yukarıdaki anlatıda Zünnûn aleyhine şahitlik için sultana giden grubun aslında Halife Mütevekkil'e gittiği tahmin edilebilir. Sūfi kaynakları bu olaya Zünnûn'un bir kerametiyile tepki göstermişlerdir. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 400; Sülemî, "Mihanu's-Sûfiyye", 57.

<sup>35</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 167.

<sup>36</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 400; İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/445; Kuşeyrî, *Risâle*, 97.

<sup>37</sup> İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/465; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017), 208.

<sup>38</sup> Sülemî, "Mihanu's-Sûfiyye", 55.

<sup>39</sup> Sülemî, "Mihanu's-Sûfiyye", 56; İbnü'l-Cevzî, *Telbis-i İblîs*, 222.

### 2.3. Abbâsîlerin Doğu Memleketlerinde (Horasan) Sûfilere Karşı Baskı Örnekleri

Horasan bölgesinde yaşadığı toplum ve yöneticilerle ilk sorun yaşayan kişi Şakik-i Belhî'dir. Bu konuda Avfî'nin rivayetine göre bir gün emir Ali bin İsâ bin Hâmân'ın bir av köpeği kaybolmuş ve bunun suçlusunu olarak Şakik-i Belhî'yi (öl. 194/810) görmüşlerdir. O da hayvanı bulabilmek için üç gün müddet istemiştir. Üç gün sonunda bir köylü yolda bulduğu köpeği Şakik-i Belhî'ye hediye edince, o da köpeği saraya ulaştırıp kurtulmuştur. Bu hikâyeye göre Şakik'e yaşadığı toplumda güvenilmemiş ve böyle bir olayda dahi suçlu olarak görülmüştür.<sup>40</sup> Yöneticiler tarafından baskıya maruz kalan sûfilere bir diğeri Muhammed b. Abdullah el-Kessâr el-Herevi (öl. [?])'dir. O, dünya hayatına ihtimam gösterilmemesi hususunda verdiği öğütler halkı etkilediği gerekçesiyle Herat valisi tarafından şehirden çıkarılmıştır.<sup>41</sup>

Horasan bölgesinde de ulemâ tarafından baskıya maruz kalıp bulunduğu şehirden kovulan sûfiler olmuştur. Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin (öl. 261/875) "Hz. Peygamber'in miracı olduğu gibi benim de miracım var" şeklinde bir ifadesi olduğu söylenerek hadis âlimlerinden Hüseyin b. İsa ve yanındakiler tarafından Bistâm'dan çıkarılmıştır. Bistâmî, Hüseyin b. İsa ölünceye kadar Bistâm'a dönememiştir. Bu süreçte iki sene Mekke'de sonrasında da Cürcan'da ikamet etmiştir.<sup>42</sup> Muhammed b. Fazl el-Belhî (öl. 319/931) de dini fikirleri sebebiyle Belh fukahâsı ve ulemâsı tarafından bidatçı sayılarak Belh'den çıkarılmış ve Semerkand'a yerleşmiştir.<sup>43</sup> Ebû Ali es-Sakafî (öl. 328/940) Nişabur'da birtakım konularda ünlü hadis ve fıkıh âlimi İbn Huzeyme ile tartıştığı için eve hapsedilmiş ve ölünceye kadar evinden çıkarılmamıştır.<sup>44</sup>

Halkın baskısına maruz kalıp yaşadığı toplumdan uzaklaştırılan sûfiler de olmuştur. Bu sûfilere Yûsuf b. Hüseyin Râzî (öl. 304/916) Rey'de halkın baskısına uğramış ve zındıklıkla suçlanmıştır.<sup>45</sup> Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932) *Hatmü'l-evliyâ* adlı kitabını yazdığı için eleştirilmiş ve memleketinden sürülmüştür. Tirmizî, bu sebepten Belh şehrine yerleşmiştir.<sup>46</sup> Ebû Bekr Vâsıtî (öl. 320/932'den sonra) ise Horasan bölgesinde önce Ebiverd ve daha sonra Merv gibi güvenli yerler bulmadan önce yetmiş kadar şehir dolaşmıştır.<sup>47</sup>

Tüm bu verilerden de anlaşılacağı üzere sûfilerin diğer zümrelerle ilişkileri açısından Horasan havzasındaki durumun Irak, Şam ve Mısır'dakinden çok farklı olmadığı görülebilir.<sup>48</sup>

### 2.4. Gulâmu Halîl Olayı

<sup>40</sup> Avfî, *Câmi'ü'l-Hikâyât*, 169.

<sup>41</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns (Evliya Menkibeleri)*, terc. Lâmi Çelebi, haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 476.

<sup>42</sup> Sülemî, "Mihanu's-Sûfiyye", 57.

<sup>43</sup> Sülemî, "Mihanu's-Sûfiyye", 58-59.

<sup>44</sup> Sülemî, "Mihanu's-Sûfiyye", 59.

<sup>45</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 282/283; İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 8/361.

<sup>46</sup> Sülemî, "Mihanu's-Sûfiyye", 59.

<sup>47</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 185; Boewering, "Zulme Uğrayan ve İlhadda Suçlanan İlk Sûfiler", 371.

<sup>48</sup> Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset", 87-88.

Abbâsî sarayı 264/878 yılında büyük bir sûfi yargılamasına tanık olmuştur. Hadis ulemâsından vaiz Gulâmu Halîl adıyla bilinen Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Gâlib (öl. 275/888), 264/877 yılında Vâsıt şehrinden Bağdat'a gelmiş ve etkili vaazları ile kısa sürede devlet adamlarını, halifenin kardeşi el-Muvaffak ve özellikle onun annesini hayran bırakmıştır. Gulâmu Halîl, bu nüfuzunu sûfleri kötölemek için kullanmış ve Bağdat'a geldiği aynı yıl burada bulunan yetmiş kadar sûfinin tutuklanması yönünde emir çıkarılmasını sağlamıştır. Sûflilerden bir kısmı kaçıp saklansa da bazıları tutuklanarak hapse atılmıştır.<sup>49</sup>

Kaynakların belirttiği farklı isimlerde sûflilerden, eş-Şahham, er-Rakkâm, Ebû Hamza, Nûrî ve Semnûn'un bu yargılamaya tabi tutulduğu görülmektedir. Devrin ünlü sûfisi Cüneyd'in ise fıkıhçı sureti sayesinde bu yargılamadan kurtulduğu belirtilmektedir.<sup>50</sup>

Bu yargılamada Gulâmu Halîl özellikle iki sûfi üzerinden sûfleri halifeye şikâyet etmiştir. Bunlardan birisi Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî ve bir diğeri Semnûn el-Muhib'dir. Tasavvuf kaynakları bu iki sûfinin Gâlamu Halîl tarafından sürekli halifenin kardeşi el-Muvaffak'a şikâyet edildiğini kaydetmektedir. Nûrî'ye yöneltilen suçlamalar sarf ettiği sözlere yöneliktir. Bir defasında "Ben Allah'a aşığım" demesi ve bir başka seferinde "Ben dün gece evimde Allah ile beraberdim" şeklinde bu ve bunu gibi sözlerinden dolayı yargılanan Nûrî bu sözlerine Kur'an'a uygun cevaplar vermiştir.<sup>51</sup>

Gulâmu Halîl'in baskılarına maruz kalan bir diğer sûfi Semnûn el-Muhib idi. Ona yöneltilen eleştiriler bir kadın dolayısıyladır. Rivayete göre bu kadın "Muhibb" yani aşık lakabıyla anılan güzel yüzlü Semnûn'a tutulmuştur. Semnûn'dan karşılık bulamayan kadın Cüneyd-i Bağdâdî'ye gidip ondan yardım istemiş fakat Cüneyd'in tepkisiyle karşılaşmıştır. Kadın son olarak Semnûn'a evlenme teklif etmiş fakat Semnûn kabul etmemiştir. Bunun üzerine kadın, Gulâmu Halîl'in sûflere karşı düşmanlık beslediğini duyunca ona gitmiş ve sûfleri birtakım suçlamalarla itham etmiştir. Gulâmu Halîl de sûfleri ve özellikle Semnûn'u bu iddialar üzerinden halifeye zındıklık iddiasıyla şikâyet etmiştir.<sup>52</sup>

Kaynakların aktardığı rivayete göre tutuklanıp halifeye götürülen sûfler Gulâmu Halîl'in tesiriyle -sûflerin kanlarının vebalinin kendi boynuna olduğunu söylemiştir-yargılama dahi yapılmadan idama mahkûm edilmiştir. Tutuklanan sûflerin en ünlüsü Ebu Hüseyin Nuri'nin idam sırasında er-Rakkam'a yönelen cellatın önüne atılmasıyla idamdan sorumlu kişiler Nûrî'nin bu hareketini halifeye haber etmişler ve durumdan etkilenen

<sup>49</sup> Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfler ve Siyaset", 83-84; M. Yaşar Kandemir, "Gulâmu Halîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/187; Hadisenin yaşandığı bu yıllarda Abbâsî halifesi el-Mu'temid idi ancak devleti gerçekte halifenin kardeşi olan el-Muvaffak yönetiyordu. Gulâmu Halîl hakkında Hücvirî şunları söylemektedir: "Gulâmu Halîl mürâfî bir adamdı, zâhitlik ve sûflilik davasında bulunurdu. Çeşitli hileler ve oyunlarla kendisini halifenin ve halifenin çevresinde bulunan devlet adamlarının katında meşhur etmişti. Şeyhlerin ve dervişlerin kötülüklerini ele alır halifenin önüne sererdi. Maksudı şeyhleri terk edilmiş bir hale getirmek, halkı onlardan uzaklaştırmaktı.", Bk. Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 201.

<sup>50</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 336.

<sup>51</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 396-397.

<sup>52</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 400-401; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 201.



halife idamı durdurarak durumlarının açıklığa kavuşması için sûflerin yargılanmasını istemiştir. Görevi yürüten kadı İsmâîl b. İshâk el-Cehdamî (öl. 282/896) Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'yi birçok fıkhi meseleler hususunda sorgulamıştır. Kadı, Nûrî'yi özellikle ibadet, taharet ve namaz konularında sorgulamış ve Nûrî tüm soruları cevaplandırıp kadıyı da etkilemeyi başarmıştır. Kadı, gönderdiği bir elçiyile halifeye “Eğer bunlar da zındık ise yeryüzünde Müslüman diye bir kimse yoktur!” demiştir. Tasavvuf kaynakları Nûrî'nin bu yargılamada halifeyi etkilemeyi başardığını ve dilediğini konuşmasına izin verildiğini belirtmeler de<sup>53</sup> Zehebî, Nûrî'nin bu olay sonrasında Rakka'ya kaçtığını belirtmektedir.<sup>54</sup>

Gulâmu Halîl hadisesine yönelik kaynakların yalnızca sûfî müelliflerinin eserlerinden ibaret olması, bu hadiseyi daha sağlıklı bir şekilde değerlendirmemizi güçleştirmektedir. Tasavvuf kaynakları yaşanan hadisede sûflerin aklanması üzerinden onları yüceltme uğraşındadır. Ancak bu kadar çok sûfinin yargılanması ve Nûrî'nin artık Bağdat'ta kalamayıp burayı terk etmesi sûflerin Bağdat'ta düştüğü konumu göstermesi açısından önemlidir. Bu şekliyle Gulâmu Halîl'in amacında başarılı olduğu açıktır. Tasavvufun teşekkül döneminde yetmiş kadar sûfinin yargılanması dikkati çeken bir diğer husustur. Bu sayı oldukça yeni olan bir hareket için yüksek bir rakamdır. Ardından yaşanacak Hallâc-ı Mansûr'un idamı, bu dönemde sûflere yönelik bakış açısını daha çok etkileyecektir.

## 2.5. Hallâc-ı Mansûr'un İdamı (309/922)

Hallâc-ı Mansûr, idamının ardından gelen tasavvuf çevrelerinin ve günümüz tasavvuf çalışmalarının belki de en tartışmalı kişisi olmuştur.<sup>55</sup> O, devlet idarecileriyle sorunlarının başlangıç tarihi olan 269/883 yılından 309/922 yılına kadarki yaklaşık kırk yıllık süre içerisinde kovuşturma, tutuklama ve hapis cezasına maruz kalmış ve bu süreçte en üst düzey devlet yöneticilerinin bizzat müdahalesiyle karşılaşmıştır.<sup>56</sup>

Hallâc-ı Mansûr önceleri sekr hali (manevi sarhoşluk) ile ünlenen Şiblî ve Nûrî gibi sûflilerden biri olarak görülmüştür. Sehl et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî ve Amr b. Osman el-Mekkî'nin sohbetlerine katılan Hallâc bir zaman sonra adı geçen bu sûflilerden daha etkili bir konuma gelmiştir.<sup>57</sup> Yaptığı seyahatlerle Hicaz, Horasan, Hindistan Türkistan, Talekan ve Maverâünnehir'de pek çok şehir gezen Hallâc, buralarda yaptığı etkili vaazlarıyla pek çok taraftar kitlesi toplamıştır. Bununla birlikte saraydan da destek bulan Hallâc vezirlerden İbn Hemdân, İbn İsâ gibi devlet adamlarını, halifenin

<sup>53</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 396-397; İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 8/380-381; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 254-255; Kuşeyrî, *Risâle*, 336-337.

<sup>54</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1993) 14/71.

<sup>55</sup> Louis Massignon'un Hallâc hakkında dört ciltlik bir çalışması bulunmaktadır. Bk. Louis Massignon, Louis, *La Passion de Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, 1-2, (Paris: Geuthner, 1922); 1-4, (Paris: Gallimard, 1975).

<sup>56</sup> Başer, “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfler ve Siyaset”, 85.

<sup>57</sup> Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 40; Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/377.

hâcibi Nasr el-Kuşûrî'yi ve hatta halifenin annesi ile ailesinden bazı kimseleri etkilemeyi başarmıştır.<sup>58</sup>

Hallâc'ın saraydaki desteği 296/908 yılında Şîf İbn Furât'ın vezirliğe gelmesiyle son bulmuştur. Yeni vezirden başka Vâsıt valisi Hâmid İbnü'l-Abbâs'ta (öl. 311/924) Hallâc'a düşmandı ve onu ilahlık iddiasında bulunmak ve hulûlü savunmakla suçluyordu. İbn Dâvud ez-Zâhirî öncülüğündeki bir grup âlimin Hallâc'ın aleyhine başlattığı propagandalar sonucunda Hallâc'ın bazı müridleri tutuklanmıştır. Hallâc aynı akıbetin başına geleceğini düşünüp kaçsa da 301/913 yılında yakalanarak Bağdat'a getirilmiş ve hapsedilmiştir.<sup>59</sup> Her ne kadar halifenin annesi ve onun mabeyncisi Nasr, Hallâc'ı kurtarmaya çalışsalar da özellikle Hâmid İbnü'l-Abbâs'ın vezirliğe getirilmesi ile aleyhinde artan etki Hallâc'ın sonunu getirmiştir.<sup>60</sup>

Vezir Hâmid İbnü'l-Abbâs her ne kadar Hallâc'ı idam ettirmeye çalışsa da kadılar idamına fetva vermemiş ve Hallâc dokuz yıl hapiste kalmıştır. Bu sürede akıbeti sürekli tartışılan Hallâc'ı vezir Hamid zaman zaman kadılar eşliğinde sorguya çekerek hakkındaki iddialara delil oluşturmaya ve kadılardan idamına fetva almaya çalışmıştır. Sonunda Hallâc, Mâlikî kadı Ebû Ömer ile arasındaki bir münazarada Hac görevi hususundaki bir fikri nedeniyle "İnsanları hac görevini yerine getirmekten vazgeçirmeye ve Kâbe'yi yıkmaya çalışan bir Karmatî casus olmak" suçundan idama mahkûm edilmiştir. Hallâc Bağdat'taki büyük kalabalığın önünde 25 Zilkade 309/27 Mart 922'de feci bir şekilde idam edilmiştir.<sup>61</sup>

İbnü'n-Nedîm'in Hallâc'a yönelik "Tehlikeyi göze alırdı, hükümdarlara karşı cesurdu, felaketlere atılırdı, devletleri devirmek isterdi" şeklindeki naklinde olduğu gibi Hallâc'ın ulaştığı konum Bağdat hükümetini rahatsız etmiştir. Bağdat hükümetinin gözünde bu dış görünüşe ait özellikler onun hakkında kuşku duyulmasına neden olurken Bahreyn, Kuzey Sind ve Multan'ı yöneten Karmatîlerle ilişkisi olduğu ve Şii görüşlere sahip olduğu iddiası onun daha çok tehdit olarak görülmesine neden olmuştur.<sup>62</sup> Nitekim O, idamından önce

<sup>58</sup> Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Ya'kub b. Misveveh el-Hâzin, *Tecâribü'l-Ümem*, çev. Kıvameddin Burslan, haz. Mehmet Şeker vd (Ankara: TTK Yayınları, 2016), 2/575; Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 202-204; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh (İslâm Tarihi)*, çev. Ahmet Ağırakça vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016), 6/473-475; Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Süfler ve Siyaset", 86; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 40.

<sup>59</sup> Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Süfler ve Siyaset", 86.

<sup>60</sup> C. Brockelman, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: AÜ Basımevi, 1964), 1/139.

<sup>61</sup> İbn Misveveh, *Tecâribü'l-Ümem*, 2/75-80; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 6/475; Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Süfler ve Siyaset", 86; Serrâc ve Kuşeyrî Hallâc'ın başına gelenlerin, şeyhi Amr b. Osmân el-Mekkî'nin bedduası sebebiyle olduğunu belirtirler. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 401; Kuşeyrî, *Risâle*, 419-420; Hallâc'ın feci ölümü hakkında İbnü'l-Esîr şunları söylemektedir: "Önce elleri ve ayakları kesilen Hallâc ardından öldürülmüş ve vücudu yakılmıştır. Başı bir mızrağa takılarak Bağdat'ta ve ardından kendisine bağlı müridlerinin bulunduğu Horasan'da gezdirilmiştir." Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 6/475.

<sup>62</sup> Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist (İlk Dönem İslam Kültür Atlası)*, çev. Mehmet Yolcu vd. ed. Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 511; Annemarie Schimmel, *Hallâc "Kurtarın Beni*

Bağdat sokaklarında teşhir edilirken Karmatî propagandacısı olarak tanıtılmıştır.<sup>63</sup>

Hâllâc'ın iki önemli sûfî dostu İbn Atâ ve Şiblî, bu süreçte Hâllâc'ı savunmaktan vazgeçmemiştir. İbn Ata, Hallâc ölmeden önce muhtemelen Hallâc'ın fikirleri ve onunla olan ilgisi hususunda vezir Hâmid tarafından sorgulanmıştır. İbn Atâ sorgulamada vezirin sert tavırlarına karşılık verince vezirin adamları tarafından onun emriyle dövülerek öldürülmüştür.<sup>64</sup> Şiblî ise daha önceki münzevi halleri sebebiyle rahat bırakılmıştır. Şiblî'nin kendisine dokunulmaması hususunda şu sözleri söylediği rivayet edilir: "Ben ve Hallâc bir şey idik, beni deliliğim idamdan kurtardı. Onu ise akli mahvetti."<sup>65</sup>

Cüneyd tasavvufun bâtını bir ilim olması dolayısıyla bu ilme aşına olmayanların yanında ortaya dökülmemesini çevresine tembihliyordu. O, bu uğraşlarıyla bir infiale neden olmamak için çabalamıştır. Hodgson'un ifadesine göre Hallâc bu tedbirli halden çok sıkılmıştır. O, bu ilme bütün insanların vakıf olabileceğine olan inancıyla İslâm dünyasını karış karış gezerek sıradan insanlara vaaz etmiştir.<sup>66</sup> Ancak onun bu artan etkisi, *Ene'l-Hakk* (Ben Hak'ım) söylemi<sup>67</sup> ve Şiîlerle aynı yöntemi kullandığı bâtını ilmi toplumun siyasi, dini ve sosyal çevreleri tarafından kuşkuyla karşılanmıştır. Bu şekliyle Cüneyd'in tasavvufu diğer çevrelerden soyutlama uğraşı sonrasında tasavvuf çevrelerini Hallâc ve İbn Atâ'nın başına gelenlerden kurtarmıştır.<sup>68</sup> Dokuz yıl gibi uzun bir sürenin ardından idamına karar verilmesi ve Hallâc'ın idamına sebep teşkil eden fetvanın Hac farızası hakkındaki fikirleri olmasından da anlaşılıyor ki onun oluşturduğu siyasi tehdit nedeniyle idam edildiği ve Ehl-i sünnet karşıtı görünen fikirlerinin de idamına sebep teşkil ettiği görülmektedir.

### 3. Baskı Örneklerine Dair Değerlendirme

Öncelikle daha çok Abbâsîlerin uyguladığı baskı örnekleri üzerinde durmamızdan doğabilecek yanlış anlaşılmalara önlemek adına buna açıklık getirmek isteriz. Baskı örnekleri verilirken teşekkül dönemi olarak sınırlamamız hasebiyle ve bu dönemin büyük ölçüde Abbâsîler dönemine rastlamasından ötürü Abbâsî Devleti kriter alınmıştır. Bu durum baskı hadiselerinin sadece Abbâsîler tarafından yapıldığını işaret etmemektedir. Abbâsîler üzerinden genelleme yapmamız baskı hadiselerine dair örneklerin büyük ölçüde bu dönemde verilmesi ve konumuzun bu dönemle sınırlı olmasından dolayıdır.

---

Tarıdan", çev. G. Ahmetcan Asena (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2018), 19.

<sup>63</sup> İmam Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ (Halifeler Tarihi)*, thk. Cemal Mahmud Mustafa, çev. Abdullah Gündüz, (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019), 454.

<sup>64</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 215-402.

<sup>65</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 213.

<sup>66</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: phonix Yayınevi, 2017), 1/497.

<sup>67</sup> Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 203.

<sup>68</sup> Abdülhüseyn Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifyle İran Tasavvufu*, çev. Nurcan Altun (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014), 47.

Sûfler yalnızca Abbâsî döneminde değil farklı devletler ve hanedanlıklarda da baskıya maruz kalmıştır. Tolunoğulları hanedanının kurucusu Ahmed b. Tolun (ö. 270/884) kendisine itaat etmediği için bir sûfiyi kırbaçlatmıştır.<sup>69</sup> Selçuklu veziri Amîdülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064)'nin Eşarilere karşı başlattığı mihne hareketinde bazı Eş'arî sûfler de takibata uğramıştır. Ancak bu ve bunun benzeri olaylar sûflere karşı bir mihne hareketinden bahsetmemize sebep teşkil etmemektedir. Her ne kadar sûflere karşı farklı yer ve zamanda çeşitli baskı hadiseleri yaşanmış olsa da bu baskılar tasavvuf karşıtlığı olarak gelişmeyip bir mihne hareketine dönüşmemiştir. Tasavvuf çevrelerine yönelik ele aldığımız pek çok baskı örneğinde gördüğümüz üzere tepkiler sûflerin ortaya attıkları fikirlere yöneliktir.

Hız. Peygamber'in vefatının ardından İslâm anlayışı şekillenmeye devam etmiş ve gelişen İslâm müesseselerinde İslâm dinini yorumlamada karşıt fikirler de oluşmuştur. Fetihlerin genişlemesiyle farklı kültür çevrelerinin İslâm kültür dairesine dahil olması ve İslâm dinin yorumlanmasına yönelik farklı anlayışların ortaya konması karşıt fikirleri arttıran hususlar olmuştur. Öncesinde ekollerin ve zamanla mezheplerin oluşumuyla sürece bu farklılık ortamında tasavvuf çevreleri İslâm'a yönelik kendi yorumlarını ve yaşam tarzlarını ortaya koymuşlardır. Ehl-i sünnet anlayışının esas alındığı İslâm toplumunda İslâm dairesine katılan kültür anlayışlarından da etkilenen sûflerin bu çerçevedeki fikirleri, buldukları şehir ve kasabalarda tepkiyle karşılanmıştır.

Bu tepkiler ve baskılar ne "halku'l-Kur'an"<sup>70</sup> görüşünü bütün entelektüel kesimlere benimsetmek için başlatılan" mihne süreci gibi bir devlet politikası ne de Sülemî'nin bahsettiği gibi diğer tüm sosyal ve dini zümrelerin de katıldığı topyekûn bir mihne hareketi değildir. Gulâmî Halîl hadisesi dışında tasavvufa karşı mihne süreci gibi bir hareketten bahsetmek güçtür. Gulâmu Halîl olayını da bir vaizin saraydaki ulaştığı konumu sûfi karşıtlığı olarak kullanması şeklinde değerlendirebiliriz. Abbâsîlerin bu yargılama sonrasında tasavvufa karşı toplu bir yargılamada bulunmaması bunu ortaya koymaktadır. Tasavvuf hiçbir vakit devletin karşı olduğu bir yapı olmamıştır. Tepkilerin bireysel olarak değerlendirilmesi olaylara bakışı daha sağlıklı kılacaktır.<sup>71</sup>

Tasavvuf tarihinde ilk dönem/teşekkül dönemi veya Ekrem Demirli'nin tasnifiyle "Sünnî Tasavvuf Dönemi" olarak adlandırabileceğimiz bu dönemde sûflerin diğer zümrelerle olan ilişkileri değindiğimiz üzere farklılık gösterebilmektedir. Siyasilerle olan ilişkilerine baktığımızda büyük oranda çatışma dönemi olarak görebileceğimiz bu dönemde aynı zamanda yönetim tarafından sûflere maddi destek verildiği, tavsiyelerinin dinlendiği ve sûflerin devlet adamlarıyla ne olursa olsun uyum içinde ilişki kurmayı

<sup>69</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 262

<sup>70</sup> Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusunda kelâmî tartışmalara sebep olan bir terimdir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371.

<sup>71</sup> Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfler ve Siyaset", 89.

öğütledikleri olmuştur.<sup>72</sup> Tasavvufun temel eserlerinin hiçbirinde devlet yönetimine tamamen karşı olma fikri yoktur. Onlar siyasi kurumlara karşı nötr kalmayı seçmişlerdir.<sup>73</sup> Siyasilerle yaşanan çatışmalar İslâm toplumunda yer edinmeye çalışan bir zümrenin tanınma safhasıdır. Abbâsî yönetimi Hallâc-ı Mansur dışında hiçbir sûfiyi tehdit olarak görmemiştir. Hallâc dışında yargılanan sûfler halkın ve fıkıhçıların şikayetleri neticesinde olmuştur. Gulâmu Halîl hadisesi muhaddis bir vaizin sûfler hakkındaki suçlamaları neticesinde yaşanmıştır. Hallâc'ın idamı sonrasında herhangi bir sûfiye yönelik baskı hadisesinin yaşanmaması Hallâc'ın idamıyla sûflere yönelik bir siyasi yaptırımın uygulandığını düşünmemizi engellemektedir. Bu haliyle Hallâc'ın idamını da burada bireysel bir hadise olarak değerlendirmemiz gerekmektedir.

Sûflerin buldukları şehirlerden çıkarılmaları, devlet tarafından yargılanmaları gibi hadiseler halkın ve ulemânın etkisiyle olmuştur. Sübeyhî hadisesinde gördüğümüz üzere fukahânın sûfleri hedef göstermesi gibi hadiseler de yaşanmıştır. Bu durum yaşanan çatışmaların önemli ölçüde sûfler ile ulemâ arasında olduğunu göstermektedir. Tasavvufun teşekkül döneminde sûflerin fikir ve davranışlarına karşı ilk tepki fıkıh âlimleri tarafından yapılmıştır. Bu karşı hamle özellikle Hanbeliler tarafından olmuştur. Josef Van Ess, Hanbelileri tasavvufun baş düşmanı olarak meşhur olduklarını belirtmektedir.<sup>74</sup> Halbuki zühd döneminde en yakın olunması gereken mezhep imamı Ahmet b. Hanbel olmalıdır. Bizzat Ahmet b. Hanbel *Kitâbü-zühd* adlı bir eser kaleme almıştır. Ancak onun yaşadığı dönem tasavvufun bir ilim olarak teşekkül ettiği, yeni fikirlerinin oluştuğu bir döneme rastlamaktadır. O ve ardılları zühdü savunurken yeni teşekkül eden tasavvufu eleştirmişlerdir. İbnü'l Cevzî de bu ayrıma dikkat çekerek zühd ve tasavvufun ayrı olduğunu belirtmiş ve bunun delili olarak zühdü hiç kimse yermemişken tasavvufu birçoğunun yermiş olduğunu belirtmiştir.<sup>75</sup> Bununla birlikte İbn Atâ, Abdullah Ensârî ve Abdülkadir el-Geylânî gibi Hanbeli sûflerde olacaktır.

Baskı örneklerinde gördüğümüz üzere sûflere karşı tepkiler farklı zümreler tarafından gösterilmiş olup çoğunluğu sûflerin bireysel söz ve davranışları üzerine olmuştur. Ancak bu hal ve davranışlar tasavvuf dışı değildir. Sûflerin cezbe, vecd ve sekr hali ile şatahatları toplum tarafından kabul görmemiş ve bu noktada tepkiler oluşmuştur. Sahv ve temkin halinin temsilcisi Cüneyd-i Bağdâdî de tasavvufun bu hallerinin toplum tarafından anlaşılamayacağını ve bunların toplumdan gizli tutulması gerektiğini öğütlemiştir. Cüneyd sekr halindeki söz ve davranışları reddetmeyip sahv halini esas almıştır. Bu hallerin gizliliği diğer zümrelerle çatışma yaşanmaması için gereklidir. Nitekim O, fena ve tevhid gibi konularda vaazlarını gizli gerçekleştirmiştir. Cüneyd bu konulardaki tasavvuf düşüncesinin diğer zümreler tarafından anlaşılamayacağını

<sup>72</sup> Başer, “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfler ve Siyaset”, 50.

<sup>73</sup> Başer, “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfler ve Siyaset”, 72.

<sup>74</sup> Josef Van Ess, “Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşümler Üzerine Düşünceler” *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke, haz. Salih Çift (Ankara: TTK Yayınları, 2020), 23

<sup>75</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs-i İblîs*, 220.

düşünmüştür.<sup>76</sup> Cüneyd her ne kadar bu telkinlerini yinelese de coşkunlukla söylenen sözler fukahânın takibinde olmuş ve halkın da desteğiyle sûfî zümreler buldukları toplumdaki uzaklaştırılmıştır. Ancak bu öğütleri temkin halini öğütleyen Serrâc ve diğer Sünnî tasavvuf savunusu yapan sûfî müelliflerine örnek olmuştur.

Sûfler ve İslâm toplumunun diğer zümreleri arasındaki çatışmada iki tarafında birbirleri hakkında zıt fikirleri bulunmaktadır. Sûfler kendilerinin seçkin bir zümre olduğunu belirtirken ileride tasavvuf kaynaklarının bu konudaki aktarımlarında da göreceğimiz üzere kendilerini diğer zümrelerden ayırmaktaydılar ve onların bazı yönlerden eksik olduklarını düşünmekteydiler. Onlara göre âlimler yalnızca İslâm'ın zâhiriyle ilgiliydiler ve bâtınına vakıf olmayıp bu alanda eksiktiler. Sûfler bu hususta kendilerini yetkin görmüşlerdir. Bu tarz fikirler ve Ehl-i sünnet akidesine ters olan -tıpkı tasavvuf gibi oluşum aşamasında olan- Şîî akide gibi bâtını bir ilim savunusunun yapılması ise fıkıhçılar ve diğer âlimler tarafından tehdit olarak görülüyordu. Böylece tasavvufun Ehl-i sünnet dışı olduğunu düşündükleri fikirlerine karşı âlimler ve halk karşı tepki göstermişlerdir.<sup>77</sup> İlk tepkiler sûflerin buldukları şehirlerden çıkarılmalarıyla sonuçlanmıştır.

Kaynakların daha çok X. asır öncesi bahsettiği bu baskı hadiselerinden sonra XI. asrın ilk yarısında baskıların azaldığı görülmektedir. Sülemî, Ebû Nuaym, Kuşeyrî ve Hücvirî (öl. 465/1072 [?]) gibi müellifler buldukları bu yarım asırda neredeyse hiçbir baskı hadisesinden bahsetmez. Bunda özellikle X. ve XI. yüzyıl sûfî müelliflerinin Sünnî tasavvuf savunusu ve XI. asrın ilk yarısında Şafî-Eş'arî alimlerle sûfler arasında yaşanan yakınlaşmalar etkili olmuştur.<sup>78</sup>

Hallâc'dan sonra sûfî müellifler tasavvufu Ehl-i sünnet çizgisinde göstermek için birtakım eserler kaleme aldılar. Bu sûfler tasavvufun Kur'an ve sünnete uygunluğunu ispatlamaya çalışırken buna aykırı hareket eden sûfleri sahte sûfler olarak tasavvuf dışı gösterdiler. Özellikle Hallâc'dan sonra sûfler arasında birtakım görüş ayrılıkları başlayınca, dini emirlere lâkayt kalan kişilere karşı Kur'an ve sünnete bağlı sûfler harekete geçerek onların yollarının yanlışlığını açıklayıp gerçek sûfliğin farz ve sünnetlere bağlı yaşamakla mümkün olabileceğini savundular.<sup>79</sup> Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kelâbâzî (öl. 398/1008), Hargûşî (öl. 406/1015-16), Sülemî, Ebû Nuaym, Hücvirî ve Kuşeyrî bu savununun öncüleri olmuşlardır.

#### 4. Hallâc'ın İdamı Sonrası Sûflerin Sünnî Tasavvuf Savunusu

<sup>76</sup> Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 8/119-121.

<sup>77</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbis-i İblîs*, s. 218-224; Sübkî, *Mu'îdü'n-Ni'am*, 160-162.

<sup>78</sup> Sûfler ve Şafî-Eş'arîler arasında yaşanan yakınlaşmalar hakkında bk. Margaret Malamud, "Orta Çağ Nişabur'unda Tasavvufi Teşkilatlar ve Otorite Yapıları", çev. Hicret Karaduman, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 16/16 (Aralık, 2019).

<sup>79</sup> Ahmet Ocak, "Selçuklular Döneminde Bağdat ve Çevresinde Tasavvuf Hareketleri", *Irak Dosyası*, haz. Ali Ahmetbeyoğlu vd. (İstanbul: Tatav-Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2003), 1/89.

Tasavvufun teşekkül sürecinde diğer âlimler, tasavvufu ilmî bir disiplin olarak görmemiştir. Bu duruma işaret eden Fahreddin er-Râzî şunları söylemektedir: “Şunu bilin ki İslâm ümmetinin fırkalarını yazanlar Sûfîyye’yi zikretmemişlerdir. Bu bir hatadır. Çünkü sûflerin sözünün ve yolunun amacı marifetullahtır. O da bedeni ilişkilerden soyutlanma ve temizlenmedir. Bu ise güzel bir yoldur. Onların çeşitli fırkaları vardır.”<sup>80</sup>

Fıkıhçılar tasavvufu kitap ve sünnetin getirdiği zâhir ilminden başka bir ilmi tanımayacaklarını belirterek kabul etmemişlerdir. Tasavvuf uzun bir süre İslâm ulemâsı arasında tartışma konusu oldu. Fıkıh âlimleri Ehl-i sünnetin karşıtı olan Şif cemaatlerin bâtinî yöntemi kullanması gibi bâtinî bir ilim peyda ettirdiklerini savunuyorlardı. Bu bâtinî ilim her ne kadar kendilerini Kur’an ve sünnet çerçevesinde gösterse de İslâm’ın ilk yıllarından beri olan bir ilim değildi ve yeni getirileri olacaktı. Fıkıh âlimleri bu getirileri bâtinî olmasının da etkisiyle bidat olarak yorumlamışlardır.<sup>81</sup> Bu sebepten daha önce de değindiğimiz üzere kendi şehirlerinde bulunan sûflere fikirleri sebebiyle baskı uygulamışlardır. Bu süreçte sûfler de kendi ilimleri olan tasavvufun kitap ve sünnete uygun olduğunu ve ilm-i bâtin olarak ayrılan ilimlerinin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmışlardır.<sup>82</sup> Halihazırda tasavvuf kaynaklarını derleyen sûfî müelliflerden önce de sûfler tasavvufun Kur’an ve sünnete uygunluğunu dile getirmişlerdi. Bu sûflerden bazıları şu sözleriyle tasavvufu Kur’an ve sünnet çizgisinde göstermeye çalışmışlardır:

Cüneyd: “Bizim bu yolumuz Kur’an ve sünnetle kayıtlıdır, Kur’an ve sünnetin ölçütlerine bağlıdır.”<sup>83</sup>

Sehl b. Abdullah “Kitap ve sünnetin kabul etmediği her türlü vecd ve keşif bâtıldır.”<sup>84</sup>

Nasrâbâdî, “Tasavvufun aslı kitap ve sünnete dört elle sarılmaktır.”<sup>85</sup>

İbnü'l-Cevzî'ye göre de ilk mutasavvıflar asıl kaynağın Kur’an ve sünnet olduğunu kabul ediyorlardı.<sup>86</sup>

İlk dönem sûflerinin tasavvufun Sünnîliğine dair dile getirdikleri bu beyanlarına rağmen tasavvufa kuşkuyla yaklaşmıştır. Bu kuşkular ve baskılar neticesinde Hallâc’ın idamının ardından tasavvuf müellifleri Sünnî tasavvuftan daha çok söz etmeye başlamışlardır. Bu süreçte sûfî müellifler önceki sûfî büyüklerinin Ehl-i sünnet çizgisindeki hal ve sözlerini derleyip tasavvufa karşı olan önyargıyı kırma çabasında olmuşlardır. Bu yönüyle Hallâc’dan sonraki dönemi derleyiciler ve savunucular dönemi olarak tanımlayabiliriz. Bu sûfî müellifler arasında Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Hargûşî,

<sup>80</sup> Fahreddin er-Râzî, “İtikâdâtü Fırak’l-Müslimîn Ve’l-Müşrikîn”, çev. Faruk Sancar, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 262.

<sup>81</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbis-i İblîs*, 218-224.

<sup>82</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 23; İbn Haldun tasavvufun teşekkülü ile birlikte şeriat ilminin fıkıh (ilm-i zâhir) ve tasavvuf (ilm-i bâtin) olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtir. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 851.

<sup>83</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbis-i İblîs*, 223-224.

<sup>84</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, 105.

<sup>85</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 143.

<sup>86</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbis-i İblîs*, 223.

Sülemî, ve Hücvirî gibi müellifler öne çıkmaktadır. XI. yüzyılda Kuşeyrî ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi daha etkili sûfî müellifler tasavvuf ile İslâm hukukunu uzlaştırmannın bir yolunu bulmuşlardır. Bu minvalde *İhya* eseri Sünnî tasavvufun zirve eseri olacaktır.<sup>87</sup>

Serrâc'ın *el-Lüma'*sı tasavvufu Ehl-i sünnet çizgisinde gösterme çabasının ilk ve en önemli eseridir. Serrâc eserinde tasavvufun sınırlarını çizerek bu sınırlar dışında kalan zümreleri tasavvuf dışı saymış ve tasavvufu Ehl-i sünnet çizgisinde göstermeye çalışmıştır. Serrâc'ın bunun dışında asıl amacı bir ilim olarak görülmeyen tasavvufu en üstün ilim olarak tanıtmaktır. Serrâc için fukahâ, Allah'ın hududunu korumaya çalışan, halka helal ve haramı, hak ve bâtılı öğreten zâhir ehlidir. Ve onlar, avamın içindeki havastır. Süfler ise bu havasın içinde biraz daha özel bir gruptur. Süfler dini esasları yerine getirdikten sonra Hz. Peygamber'in tüm güzel ahlâk ve ibadetlerini araştırarak O'nu örnek almaya, O'nun gibi yaşamaya çalışırlar.<sup>88</sup> Serrâc böylece süflerin diğer tüm din adamları üzerindeki üstünlüğünü göstermeyi hedefliyordu. Çünkü yalnızca onlar Müslüman kutsal kitaplarının emrettiği yüksek standartlarını yaşayabiliyorlardı.<sup>89</sup> Serrâc eserinde ayrıca tasavvufun metod itibarıyla de ilmî bir disiplin olduğunu temin etmeye çalışmaktadır. Her bir İslamî ilim metod itibarıyla Kur'an ve sünnetten istinbâtlar (hükümler) çıkarmaktadır. Tasavvuf da diğer İslamî ilimler gibi istinbât metodunu diğer ilimlerin Kur'an ve sünnetten zâhirî istinbâtlar yapmalarına karşılık manevî konularda -bâtınî- istinbât yaparak kullanmaktadır.<sup>90</sup>

Serrâc'ın çağdaşı olan Kelâbâzî, Sünnî bir tasavvuf savunusu olarak *et-Ta'arruf* adlı kitabını yazmıştır.<sup>91</sup> O, tasavvufun Ehl-i sünnet bir yapıya sahip olduğunu savunurken eserinin başında akide bahsini işler ve tasavvufun Ehl-i sünnet akidesine bağlı olduğunu kanıtlamaya çalışır. Kelâbâzî eserini yazmasının sebebi olarak sahte sofuların artması ile tasavvufun yanlış anlaşıldığını, insanların bu sahte sofular nedeniyle tasavvuftan nefret ettiğini ve bu sebeple tasavvuf yolunu anlatmak, sûfler aleyhinde bulunan kötü maksatlı yorumcuları reddederek tasavvuf yoluna girenler için rehber bir kitap oluşturmak istediğini belirtir.<sup>92</sup> Kelâbâzî böylelikle diğer tasavvuf savunucuları gibi hem Hanefî hem de Şafiî ekollerinin temsil ettiği zümrelere tasavvufun Sünnî İslâm ilkelerine uygunluğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>93</sup>

Serrâc gibi Ebû Tâlib el-Mekkî de tasavvuf öğretilerinin Hasan el-Basrî ve ardından gelenlerle titizlikle bozulmadan sürdürüldüğünü ve tasavvufun Hz. Peygamber ve

<sup>87</sup> Hanieh, *Sufi Orders*, 23.

<sup>88</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 95.

<sup>89</sup> Alexander Knysh, "Sufism", *The New Cambridge History of Islam: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, ed. Robert Irwin (New York: Cambridge University Press, 2010), 4/74.

<sup>90</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 109-110.

<sup>91</sup> Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti. 2018), 134

<sup>92</sup> Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed b. İshak, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 55-56

<sup>93</sup> Knysh, "Sufism", 75.



sahabenin gerçek geleneklerini yansıttığını belirtir.<sup>94</sup> Arberry, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb* adlı eserini Sünnî tasavvuf için genel bir tasarım inşa etme yolunda ilk ve çok başarılı bir girişim olarak tanıtmaktadır.<sup>95</sup>

Hargûşî de *Tehzîbü'l-esrâr* adlı eserinin giriş kısmında eserin yazılış gayesini ifade ederken amacının sûflerin sahv halinde olmadığı sekr halindeki -Hargûşî bu hali ilme aykırı bir hal olarak görür- şatahâtlardan uzak durarak onların söz ve davranışlarını derlemeye çalıştığını ifade eder. Ele aldığı ilk konuda sûfleri tanımlarken sahte sûfleri yani sûfi görünenleri gerçek sûflerden ayırır ve tasavvufun ilm-i zâhirle örtüştüğünü ortaya koymaya çalışır.<sup>96</sup> Hargûşî ayrıca hem medrese hem de hankâh kurmuştur. Hem mutasavvıf hem de fıkıhçı ve hadisçi olan Hargûşî, sûfler ve ulemâ arasındaki ilişkiyi düzeltmeye çalışmıştır.<sup>97</sup>

Seleflerinden farklı olarak Sülemî, Melâmetiyye ve mistik Horasan geleneğine yakından aşinaydı. Sülemî sempati duyduğu bu geleneklere kitaplarında da yer verdi. Sülemî'nin entelektüel mirası tasavvuf çevrelerinde halen çalışılmakta olan tasavvuf bilimini en çok okunan ve en etkili eser olarak kabul edilen Kuşeyrî'nin meşhur *er-Risâle*'si de dahil olmak üzere tüm tasavvuf literatürünün temeli oldu.<sup>98</sup> O, *el-Mukaddime fit'-Tasavvuf* adlı eserinin "Tasavvufun Şartları" başlıklı son bahsinde bâtinî bir ilim olan tasavvufun zahire uygun olması gerektiğini ve sınırları Kur'an ve sünnetle çizilen tasavvufun bu sınırları dışında hareket eden temsilcilerinin tasavvuf çevresinden sayılamayacağını belirtmektedir.<sup>99</sup> Sülemî ayrıca tasavvufun inkar edilmesinin bilgi eksikliğinden ve hakikatini keşfedememelerinden kaynaklandığını belirterek karşı fikirlere de serzenişte bulunmaktadır.<sup>100</sup>

Ebû Nuaym el-İsfahânî *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserini sûfleri onlara benzemeye çalışan sahte sûflerden ayırmak ve sûflere muhalefet edenlerin suçlamalarına cevap vermek amacıyla yazdığını belirtir. İsfahânî, sûflerin arasında fâsıkların bulunduğunu ve zâhir ulemâsının bunları tenkitlerinde haklı olduklarını ancak fazilet sahibi sûfleri bunlardan ayırmak gerektiğini savunur. O, tasavvuf âlimleri tarafından tasavvufun sınırlarının çizildiğini ve bu sınırları aşanların sûflerden sayılamayacağını belirtmiştir. Tasavvufun

<sup>94</sup> Knysh, "Sufism", 75.

<sup>95</sup> A. J. Arberry, *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 64.

<sup>96</sup> Hargûşî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed, *Ebû Sa'd el-Hargûşî (Zaman-Hayatı-Eserleri) ve Tehzîbü'l-esrâr*'ı, nşr, İrfan Gündüz (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1990), 6-8.

<sup>97</sup> Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006), 99.

<sup>98</sup> Knysh, "Sufism", 76. Melamilik ile ilgili yazılan ilk kaynak için bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *er-Risaletü'l-Melamiyye (İslam Tarihinde İlk Melamet)*, haz. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1950); Melamiler hakkında geniş bilgi için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017)

<sup>99</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *el-Mukaddime fit'-Tasavvuf (Tasavvufa Giriş)*, thk. Yusuf Zeydan, çev. Ali Akay, (İstanbul: Harf Yayınevi, 2014), 101.

<sup>100</sup> Sülemî, *el-Mukaddime fit'-Tasavvuf*, 100.

sınırları Kur'an ve sünnetle çizilmiştir. Sûfler sahabe ve tabiûnun yolundan gitmektedir.<sup>101</sup> Bu savunuyu kanıtlamak isteyen İsfahani tasavvuf önderlerinin hal ve davranışlarını anlatmayı amaç edindiği eserine diğer sûfi müelliflerinin aksine sahabeden başlamış ve tasavvuf ile ashop arasında bağlantı sağlamaya çalışarak tasavvufun bu dönemle başladığını, daha sonraki dönemlerde gelişerek devam ettiğini kanıtlamaya çalışmıştır.<sup>102</sup> O, diğer sûfi müelliflerinden farklı bir şekilde izlediği bu yöntemle tasavvufu İslâm'ın ilk yıllarıyla ilişkilendirerek sonradan üretilen bir hareket olduğu üzerinden yapılan eleştirilere karşı meşruiyetini sağlamaya çalışmıştır.

Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb* adlı eserini tasavvuf ilmini yok olup gitmekten kurtarmak ve sahte sofuların artması sebebiyle tasavvufu açıklamak gayesiyle yazdığını belirtir. Hücvirî bu gaye ile tasavvufu açıklarken sahte sofuların tasavvufu ilgisinin bulunmadığını ve tasavvufun Kur'an ve sünnete bağlı olduğunu açıklamaya çalışmıştır.<sup>103</sup>

Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin Sünnî tasavvuf savunuları bu fikri nihyete erdiren çalışmalar olmuştur. Kuşeyrî'nin çalışması tasavvufun Sünnîliği ve zâhir ulemâsıyla uzlaşma noktasında kısmen -özellikle Şafîi-Eş'arî çevrede- başarılı olurken Gazzâlî bunu Selçuklu Devleti'nin de desteğiyle nihyete erdirmiştir. Ancak bu başarı tabii ki de yalnızca bu iki sûfiye mal edilemez. Bu süreçte Ebû Ali ed-Dekkâk, Ebû'l-Hasen es-Sîrcânî, Ebû Halef et-Taberî, İbnü'l-Kayserânî, Ebû Ali Fârmedî, Ebû Sa'd ve ismini saymadığımız pek çok sûfi fikirleri ve faaliyetleriyle etkili olmuşlardır.

XI. yüzyılda yaşanan bazı hadiselerde uzlaşma yönünde emarelere rastlanmaktadır. Ebû Ali ed-Dekkâk'ın medresesi bulunmaktaydı ve Şafîi ulemâ ile de yakınlık kurmuştu.<sup>104</sup> Ebû Sa'd Selçuklu devletinden aldığı destekle sûfler için ribâtlar inşa ediyordu.<sup>105</sup> Kuşeyrî'nin oğlu sûfi Ebû Nasr, Bağdat medreselerinde vaazlar veriyordu.<sup>106</sup> Bu durum XI. yüzyılda uzlaşmanın başladığını ve Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi sûfler tarafından da nihyete erdirildiğini göstermektedir.

## Sonuç

Tasavvufun teşekkül sürecinde sûflerin yaşadıkları baskıları ve bu baskı ortamında oluşturmaya çalıştıkları tasavvuf ilmini konu edindiğimiz bu çalışmamızda dönemin fikri yapısını eldeki kaynakların niteliğini de dikkate alarak incelemeye çalıştık. Bu yaklaşımımızla bazı sonuçlara ulaştık.

<sup>101</sup> İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/29-30, 46-51.

<sup>102</sup> Osman Türer, "Hilyetü'l-Evliyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/51.

<sup>103</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 72-81.

<sup>104</sup> Recep Uslu, "Ebû Ali Dekkak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/112.

<sup>105</sup> Muhammed b. Turtûşi, *Sirâcu'l-Mülûk (Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair)*, ed. Erhan Güngör, haz. Said Aykut (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 377.

<sup>106</sup> Kıvâmu'ddîn Ebû İbrâhîm el-Feth b. Alî el-Bündari, *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Usra (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi)*, çev. Kıvameddin Burslan (Ankara: TTK Yayınları, 2016), 51.

Çalışmamızda ulaştığımız önemli sonuçlardan biri Başer'in de üzerinde ısrarla durduğu üzere tasavvufa yönelik baskıların bir devlet politikası olmadığıdır. Tasavvufa yönelik baskı örneklerine çoğunlukla sûfi müelliflerin kaynaklarından ulaşmaktayız. Sûfi kaynaklarında dahi devlet tarafından sûfilere yönelik Gulâmu Halîl hadisesi ve Hallâc'ın idamı dışında ciddi bir vakaya rastlanmamaktadır. Gulâmu Halîl hadisesinde etkili bir vaizin saraydaki nüfuzunu kullanarak sûflerin yargılanmasına sebep olduğunu ifade etmiştik. Hallâc-ı Mansûr hadisesi hakkında ise sûfi kaynakları dışında diğer çevrelerin kaynaklarından da bilgi edinebiliyoruz. Bu kaynakların da aktarımlarıyla Hallâc'ın idamının sebeplerine yönelik hükümler günümüzde dahi farklılaşmaktadır. Kanaatimiz fikirlerinin oluşturduğu rahatsızlık bir yana oluşturduğu siyasi tehdidin idamında daha önemli bir hususu oluşturduğu yönündedir.

Sûfilere karşı bakı hadiseleri Abbâsîler'den sonra da yaşanmıştır. Ancak belirttiğimiz üzere bu baskılar mihne sürecindeki gibi topyekûn bir sufi karşıtlığı olarak gelişmemiştir. Tepkiler sûflerin bireysel söz ve davranışlarına yönelik olmuştur.

Baskı örneklerinde de gördüğümüz üzere tasavvufun teşekkül devrinde diğer zümreler tarafından hoş karşılanmadığı görülmektedir. Bunda tasavvufun metot itibarıyla zâhirî ilimlere veya ulemâyâ ters gelen yanlarının olması etkilidir. Ancak sûfler de kendilerini bâtinî alanda yetkin, zâhir ehlini ise eksik görmeleriyle bu zümreleri eleştirmektedir. Bu karşıtlık, tanınma safhasındaki tasavvufun ve onun temsilcilerinin reddedilmesi ve buldukları toplumdan dışlanmasıyla sonuçlanmıştır.

Sûfler yaşanan baskı hadiselerinin ardından kendilerini öncesinde tam ifade edemediklerini düşünerek Sünnî çevreye tasavvufun Ehl-i sünnet çizgisinde olduğunu ispatlamaya çalıştılar. Serrâc'ın *el-Lüma'sı*, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arrufu*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb'u*, Hargûşî'nin *Tehzîbü'l-esrâr'ı*, Sülemî'nin *el-Mukaddime fit-tasavvuf'u* İsfahânî'nin *Hilyetu'l-evliyâ'si*, Hücvirî'nin *Keşfu'l-mahcûb'u*, Kuşeyrî'nin *Risâle'si* ve nihayetinde Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* bu savununun en temel eserleridir.

Sûflerin tasavvufun Ehl-i sünnet çizgisinde olduğu savunusuna yönelik kaleme aldığı eserler ve bu yöndeki ifadeleri kendilerine karşı oluşan tepkilere son verme isteklerini ve uzlaşma çabalarını ortaya koymaktadır. Bu çabalar asıl konumuzu teşkil eden tasavvuf ilminin oluşumunun baskılarla bağlantısını da ortaya koymaktadır. Şüphesiz sûfi müelliflerinin hemen hepsinin eserlerinde baskı hadiselerine ve sahte sûfilere vurgu yapmalarının bir amacı vardır. Sûfler İsfahânî'nin de ifade ettiği üzere baskıların haklı gerekçelerinin olduğunu kabul ederken bunun sorumlusunun sahte sûfler olduğunu belirtmektedirler. Sûflerin bu tavır tasavvufu diğer İslâmî ilimler arasına yerleştirme uğraşının bir yansımasıdır. Sûflerin uzlaşmacı tavırlarıyla tasavvufu İslâmî ilimler arasına yerleştirme uğraşı ve Şafî-Eş'arî âlimlerin tasavvuf çevresiyle yakınlaşmaları neticesinde XI. yüzyılda uzlaşma büyük oranda sağlanmıştır. Sûfi medreselerinin oluşumu, sûflerin Gazne Devleti'nden ve Selçuklu Devleti'nden destek görmeleri ve kurulan medreselerde ders verebilmeleri gibi gelişmeler uzlaşmanın büyük ölçüde sağlandığını göstermektedir. Sûflerin İslâm toplumunun hamisi hüviyetini kazanan Selçuklular tarafından gördüğü

destek ve Sünnî çevreye dahil edilmeleri gibi hususlar ayrıca incelenmesi gereken pek değerli bir çalışmayı gerektirmektedir.

## Kaynakça | References | مصدر

- Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Akbaş, Murat. *XI. Ve XII. Yüzyılda Nişabur*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Arberry, A. J. *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Ateş, Süleyman. "Cüneyd-i Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsîr Okulu*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017.
- Avfî, Sedîdeddîn Muhammed. *Câmî'ü'l-Hikâyât Tercümesi*. çev. Nazîr İbrâhîm. haz. Müjgân Çakır. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2019.
- Bağdadî, Abdülkahir. *el-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Başer, Hacı Bayram. "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişimindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*. ed. Salih Çift - Takyettin Karakaya. haz. İsmail Kurt. 49-116. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Bilgin, Mustafa. "Ebû Osman el-Mağribî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/208-209. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Böwering, Gerhard. "Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfiler". çev. Abdurrezzak Tek. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2003), 361-384.
- Brockelman, C. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. 1. Cilt (1-3. Kısımlar). Ankara: AÜ Basımevi, 1964.
- Bündari, Kıvâmüddîn Ebû İbrâhîm el-Feth b. Alî. *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Usra (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi)*. çev. Kıvameddin Burslan. Ankara: TTK Yayınları, 2016.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-Üns (Evliya Menkıbeleri)*. terc. Lâmiî Çelebi. haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Demirci, Mehmet. "Ebû Saîd el-Harrâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 1-29.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Geleneğin Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi", *Balkan Çalışmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2021), 7-37.
- Erginli, Zafer. "İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün Müdür?".

- Tarihten Günümüze Süfi-Siyaset İlişkileri*. ed. Salih Çift - Takyettin Karakaya. haz. İsmail Kurt. 117-174. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Ess, Josef Van. "Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşümler Üzerine Düşünceler". çev. Zafer Erginli. *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*. ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. haz. Salih Çift. 17-32. Ankara: TTK Yayınları, 2020.
- Furat, Ahmed Subhi. "Ebû Bekr eş-Şiblî (V. 334-945)". *İslâm Medeniyeti Dergisi* 15 (Ekim 1968), 12-13.
- Goldziher, Ignaz. "İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühd". çev. Hayrani Altıntaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 539-546.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.
- Gürer, Dilaver. "ŞİBLÎ, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hanieh, Hassan Abu. *Sufism and Sufi Orders: Gods Spiritual Paths Adaptation and Renewal in the Context of Modernization*. Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung Publis, 2011.
- Hargûşî, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed. *Ebû Sa'd el-Hargûşî (Zaman-Hayatı-Eserleri) ve Tehzîbü'l-esrâr'ı*. nşr. İrfan Gündüz. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1990.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı*. çev. Berkay Ersöz. 3 Cilt. Ankara: phonix Yayınevi, 2017.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Haldun. *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbnü'l-Cevzî. *Telbîs-i İblîs (Şeytanın Ayartması)*. çev. Savaş Kocabaş. İstanbul: Elif Yayınları, 2003.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih (İslâm Tarihi)*. çev. Ahmet Ağırakça vd. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016.
- İmam Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ (Halifeler Tarihi)*, thk. Cemal Mahmud Mustafa, çev. Abdullah Gündüz, (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019).
- İmam Şârânî. *Tabakatü'l-Kübrâ (Evliyalar Ansiklopedisi)*. çev. Abdulkadir Çiçek. 2 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017.
- İsfahânî, Ebu Nuaym. *Hilyetu'l-Evliyâ ve-Tabakatu'l-Asfiyâ*. çev. Hüseyin Yıldız vd. 12 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık 2015.
- Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. Leiden: Brill, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. "Gulâmu Halîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/187. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan. İstanbul: İBÜ Yayınları, 2017.
- Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed b. İshak. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. haz. Süleyman

- Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Knysh, Alexander. "Sufism". *The New Cambridge History of İslam: İslamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. ed. Robert Irwin. 4. Cilt. New York: Cambridge University Press, 2010. 60-104.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumları Tarihi*. çev. Yasin Aktay. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2016.
- Malamud, Margaret, "Orta Çağ Nişabur'unda Tasavvufî Teşkilatlar ve Otorite Yapıları", çev. Hicret Karaduman, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 16/16 (Aralık, 2019), 217-242.
- Massignon, Louis. *La Passion de Hallaj, martyr mystique de'l-İslam*. 1-2. Paris: Geuthner, 1922; 1-4, Paris: Gallimard, 1975.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kâtü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*. çev. Muharrem Tan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Melchert, Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Ya'kub b. el-Hâzin, *Tecâribü'l-Ümem*, çev. Kıvameddin Burslan, haz. Mehmet Şeker vd, 2 Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 2016.
- Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist (İlk Dönem İslâm Kültür Atlası)*. çev. Mehmet Yolcu vd. ed. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Nicholson, Reynold A. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Ocak, Ahmet. "Selçuklular Döneminde Bağdat ve Çevresinde Tasavvuf Hareketleri". *Irak Dosyası*. haz. Ali Ahmetbeyoğlu vd. 1/87-108. İstanbul: Tatav-Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2003.
- Râzî, Fahreddin. "İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn Ve'l-Müşrikîn". çev. Faruk Sancar, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 235-274.
- Safi, Omid. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.
- Schimmel, Annemarie. *Hallac "Kurtarın Beni Tanrıdan"*. çev. G. Ahmetcan Asena. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2018.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti. 2018.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*. haz. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhab b. Alî Abdilkâfi, *Mu'îdü'n-Ni'am ve Mübîdü'n-Nikam (Makamlar ve Meslek Ahlâkı)*, ed. Halit Özkan, haz. Harun Yılmaz - Muhammet Enes Midilli, İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *el-Mukaddime fit'-Tasavvuf (Tasavvufa Giriş)*, thk. Yusuf Zeydan, çev. Ali Akay, İstanbul: Harf Yayınevi, 2014.

- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *er-Risaletü'l-Melamiyye (İslam Tarihinde İlk Melamet)*. haz. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1950.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtu's-Sûfiyye (İlk Zâhid ve Sûfler)*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Târîhu's-Sûfiyye ve bi-zeylihî Mihanu's-Sûfiyye*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. "Sülemî'nin Mihanu's-Sûfiyye'si: İnceleme ve Tercüme". çev. Hikmet Konur. *AKADEMİAR Dergisi* 8 (Haziran 2020), 47-62.
- Tatçı, Mustafa. Yunus Emre Dîvânı İnceleme. 2 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 2005.
- Turtûşî, Muhammed b. *Sirâcu'l-Mülûk (Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair)*. haz. Said Aykut. ed. Erhan Güngör. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Türer, Osman. "Hilyetü'l-Evliyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Şathiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Tercümeye Giriş". *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*. ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. haz. Salih Çift. XVII-XXII. Ankara: TTK Yayınları, 2020.
- Uslu, Recep. "DEKKAK, Ebû Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/112. İstanbul, TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- Zerrinkub, Abdülhüseyn. *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*. çev. Nurcan Altun. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014.





## Kur'ân'ın Mahiyeti ve Tarihiyle İlgili Konular Bakımından Süyûtî'nin *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*'ı İle Muhammed b. Akîle'nin *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin Mukayesesi

Cevat Sevimli | ORCID: [0000-0003-0659-0825](https://orcid.org/0000-0003-0659-0825) | [cevatsevimli@hotmail.com](mailto:cevatsevimli@hotmail.com)

Milli Eğitim Bakanlığı, Bursa, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

### Öz

Kur'ân-ı Kerîm Allah tarafından insanları doğru yola ulaştırmak için gönderilmiş ilâhî bir kitaptır. Kur'ân'ı doğru anlama ilk devirlerden itibaren Müslümanların amacı haline gelmiştir. Kur'ân'ı anlama yolunda gerekli en önemli ilimlerden biri de tefsirdir. 'Ulûmu'l-Kur'ân ile tefsir ilmi Peygamber sonrasındaki ilk devirlerde birbirinin yerine kullanılırken daha sonraki asırlarda 'ulûmu'l-Kur'ân müstakil bir ilim haline gelmiştir. Tefsir âlimleri bu alanda birçok eser telif etmişlerdir. Zerkeşî'nin *el-Burhan*'ı ve Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı bu sahada bilinen en meşhur eserlerdendir. Hicri 12. yy.'a geldiğinde İbn Akile Süyûtî'nin *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri üzerine bazı ilave, çıkarma, tenkit ve düzeltmeler yaparak *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ı yazmıştır. Zerkeşî ve Süyûtî'nin 'ulûmu'l-Kur'ân sahasındaki eserleri tefsirle ilgilenen âlimlerin tamamı tarafından çok iyi tanınmaktadır, ancak İbn Akile ve eseri pek bilinmemektedir. Çalışmamızda İbn Akile ve eserini tanıtmak ve 'ulûmu'l-Kur'ân'ın gelişim seyrini göstererek bu alana katkı sağlamak da hedeflerimiz arasındadır. Yaptığımız araştırmada İbn Akile ve eserleri hakkında pek fazla çalışma yapılmadığı kanaati hâkim olmuştur. Bu sebeple makalemizi kaleme alarak bu alana bir katkı sağlamak amaçlanmıştır. Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı seksen bölümden oluşurken, İbn Akile'nin *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*'ı yüz elli dört bölümden oluşmaktadır. Her iki eser de hacim olarak çok geniş olduğu için bütün olarak bir değerlendirme yerine belirli bir kısmını ele almanın daha uygun olacağı kanaatine varılmıştır. Kur'ân'ın mahiyeti ve tarihiyle ilgili konuların *el-İtkân*'da çok geniş ele alındığı görülmektedir. Bu konular *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*'ın da yaklaşık beşte birini kapsamaktadır. O yüzden makalenin kapsamının Kur'ân'ın mahiyeti ve tarihiyle ilgili bölümlerle sınırlandırılması uygun görüldü. Bu bölümler incelenip değerlendirilerek iki müellifin ve eserlerinin Kur'ân ilimlerine katkıları, ortak ve farklı yönleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Makalemizde yukarıda sıraladığımız hususlara açıklık getirmek amacıyla Süyûtî'nin *el-İtkân*'ının Muhammed b. Akile'nin *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ıyla, Kur'ân'ın mahiyeti ve

tarihiyle ilgili bölümleri çerçevesinde mukayesesi yapılmaya çalışılacaktır.

## Anahtar Kelimeler

Kur'ân ilimleri, Süyûtî, İbn Akîle, el-İtkân, ez-Ziyâde ve'l-İhsân.

## Atıf Bilgisi

Sevimli, Cevat. "Kur'ân'ın Mahiyeti ve Tarihiyle İlgili Konular Bakımından Süyûtî'nin *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*'ı İle Muhammed b. Akîle'nin *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin Mukayesesi". *Nisar* 2 (Mayıs 2023), 143-172.

Geliş Tarihi	09.04.2023
Kabul Tarihi	21.05.2023
Yayın Tarihi	31.05.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	<a href="mailto:nisardergisi@gmail.com">nisardergisi@gmail.com</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Comparison of Suyūti's *al-Itkân* and Ibn Akîle's *ez-Ziyāde ve al-Ihsan fî Ulūmi al-Qur'ân* in terms of the Subjects Related to the Nature and History of the Qur'ân

Cevat Sevimli | ORCID: [0000-0003-0659-0825](https://orcid.org/0000-0003-0659-0825) | [cevatsevimli@hotmail.com](mailto:cevatsevimli@hotmail.com)

Ministry of National Education, Bursa, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

### Abstract

The Qur'ân is a divine book sent by Allah to guide people to the right path. Understanding the Qur'ân correctly has been the goal of Muslims since the early ages. One of the most important sciences necessary for understanding the Qur'ân is Tafsir. While 'Ulūmu'l- Qur'ân and Tafsir were used interchangeably in the first periods after the Prophet, 'ulūmu'l-Qur'ân became an independent science in the following centuries. The scholars of tafsir have written many works in this field. Zerkeşî's *el-Burhan* and Suyūti's *al-Itkân* are among the most famous works known in this field. By the 12th century of Hijri, Ibn Akîle wrote *ez-Ziyāde ve al-Ihsan fî ulūmi al-Qur'ân* with some additions, deductions, criticisms and corrections were made on the work of Suyūti's *al-Itkan fî 'Ulūmi'l-Kur'an*. Zerkeşî and Suyūti are well known by all scholars interested in Tafsir, but Ibn Akîle and his work are not well known. In our study, it is aimed to introduce Ibn Akîle and his work and to contribute to this field by showing the developmental course of 'ulūmu'l-Qur'ân. In our research, it was concluded that there were not many studies on Ibn Akîle and his works. We aim to serve and contribute to this field by writing the article. While Suyūti's *al-Itkân* consists of eighty chapters, Ibn Akîle's *ez-Ziyāde ve al-Ihsan* consists of one hundred and fifty-four chapters. Since both works are very large in volume, it was concluded that it would be more appropriate to deal with a certain part of it rather than an evaluation as a whole. It is seen that the issues related to the nature and history of the Qur'ân are discussed extensively in *al-Itkân*. These subjects cover about one-fifth of *ez-Ziyāde ve al-Ihsan*. Therefore, it was deemed appropriate to limit the scope of the article to the sections related to the nature and history of the Qur'ân. By examining and evaluating these sections, the contributions, common and different aspects of the two authors and their works to Qur'anic sciences will be tried to be revealed. In order to clarify the issues listed above in our article, *al-Itkân* of Suyūti comparison will be made with Muhammed b. Akîle's *ez-Ziyāde ve al-Ihsan fî ulūmi al-Qur'ân* within the framework of the sections related to the nature and history of the Qur'ân.

### Keywords

Qur'anic Sciences, Suyūti, Ibn Akîle, al-Itkân, ez-Ziyāde ve al-Ihsan,

## Citation

Sevimli, Cevat. "Kur'ân'ın Mahiyeti ve Tarihiyle İlgili Konular Bakımından Süyûtî'nin *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*'ı İle Muhammed b. Akîle'nin *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin Mukayesesi". *Nisar* 2 (Mayıs 2023), 143-172.

Date of Submission	09.04.2023
Date of Acceptance	21.05.2023
Date of Publication	31.05.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm Allah tarafından insanları doğru yola sevk etmek ve rehberlik etmek için gönderilmiş ilahi bir kitaptır. İlahi vahyin doğru anlaşılması ve açıklanması ilk devirlerden itibaren Hz. Peygamber ve Müslümanların temel amacı olmuştur. İslami ilimlerin sistemli bir şekilde teşekkülü ile birlikte tefsir ilmi de bu ilimler arasında yerini almış, bu alanda müstakil eserler hicri II. asırdan itibaren kaleme alınmaya başlanmıştır.<sup>1</sup>

Hz. Peygamber döneminde örnekleri görülen tefsir faaliyetleri sahabe döneminde devam etmiş, sonraki dönemde ise sistemleşmeye başlamıştır. 'Ulûmu'l-Kur'ân ise hicri VII. yy.dan itibaren tefsir ilmi içerisinde yer bulmaya ve artık müstakil bir ilim olarak anılmaya başlamıştır. 'Ulûmu'l-Kur'ân'a dair Muhammed b. Ali el-Üdfüvî'nin (ö. 388/998) *el-İstiğnâ fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) *el-Muhtezan fî 'ulûmi'l-Kur'ân* ve Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Acâ'ibü 'ulûmi'l-Kur'ân*'ı ilk akla gelen eserlerdendir. Ancak bu eserlerin muhteva itibarıyla tam manasıyla Kur'ân ilimlerinden bahsetmediği görülür. Adında ulûmu'l-Kur'ân tabirinin geçtiği ilk sistematik eserin Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) yirmi bir Kur'ân ilmini tanıttığı *Fünûnü'l-efnân* adlı kitabı olduğu kaynaklarda geçmektedir. Zerkeşî'nin (794/1392) *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*'ı ile Suyûtî'nin (911/1505) *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı kitapları ise daha sonraki yıllarda te'lif edilmiş meşhur eserlerdendir. Daha sonraki yıllarda da bu alanda eserler yazılmaya devam edilmiştir.<sup>2</sup>

Süyûtî'den sonra bu alanda en kapsamlı çalışmayı Muhammed b. Akîle (ö. 1150/1737) *ez-Ziyâde ve'l- İhsân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserini telif ederek yapmıştır. Süyûtî'nin eserini Zerkeşî'nin *el-Burhan*'ının üzerine ilaveler yaparak oluşturduğu bilinir. İbn Akîle de aynı metodla *el-İtkân* üzerine ziyadelerle daha geniş hacimli bir çalışma ortaya koymuştur. Zerkeşî Kur'ân ilimlerini 47'ye, Süyûtî 80'e, İbn Akîle ise 154 bölüme ayırmıştır. Zerkeşî ve Süyûtî'nin eserleri tefsir sahasındaki âlimler tarafından çok iyi bilinmektedir. Ancak İbn Akîle'nin eseri ilim dünyasında pek tanınmamaktadır.<sup>3</sup>

Çalışmamızda İbn Akîle'nin eserinin kısmen tanıtılması, Süyûtî'nin eseriyle benzerlik ve farklılıklarını ortaya konulması hedeflenmektedir. Makalemizde *el-İtkân* ile *ez-Ziyâde ve'l- İhsân* adlı eserler bütün yönleriyle değil sadece Kur'ân'ın mahiyeti ve Kur'ân tarihi açısından bir karşılaştırmaya tabi tutulacaktır.

---

<sup>1</sup> Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirân*, (Mısır: Dâru'l-Hadis, 2005), 1/53; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/492-494; Cerrahoğlu İsmail, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 34.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001) 1/104; Subhi es-Salih, *Kur'ân İlimleri*, çev. M. Sait Şimşek, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2008), 123-127; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Marmara ilahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 24-28.

<sup>3</sup> Abdülhamit Birışık, "'Ulûmu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/133.

## 1. 'Ulûmu'l-Kur'an Kavramı

İlk dönemlerde 'Ulûmu'l-Kur'an ile 'Ulûmu't-Tefsir aynı anlamda kullanılmıştır. 'Ulûmu'l-Kur'an tamlaması literatürde, Kur'an'la ilgili olan ve O'nun anlaşılmasına katkı sağlayan ilim dallarını bir araya toplayan ve inceleyen bir kavramdır.<sup>4</sup>

Kur'an'ın indirildiği toplumun Araplardan oluşması ve Kur'an dilinin Arapça olması sebebiyle vahiy dili kolaylıkla anlaşılabilmişti. Manası tam olarak anlaşılamayan çok az kelime ve ayet ise Hz. Peygamber'e sorularak müphemlik gideriliyordu. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemden sonraki ilk asırlarda Kur'an ilimlerine pek ihtiyaç olmadığı gibi sözlü kültürün hâkim olması sebebiyle de bu ilimlerin yazımına gereksinim duyulmamıştı.<sup>5</sup>

'Ulûmu'l-Kur'an kavramının ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı konusunda net bir tarih yoktur. Ancak Zürcânî'ye (ö. 1367/1948) göre bu alanda yazılan ilk eser hicri V. asırda Ali b. İbrâhim b. Saîd el-Havfî (ö. 430/1038) tarafından yazılan *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*'dir. Ancak bu eser Kur'an ilimlerinin bütün konularını hâvi değildir. İçerisinde 'ulûmu'l-Kur'an kelimesi geçmediği halde bu konudan bahseden ilk eser olarak ise Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *el-'Akl ve fehmi'l-Kur'an*'i kabul edilir. Kur'an ilimlerinin tamamını ele alan eserlerin ilk örneği olarak ise ez-Zerkeşî'nin *el-Burhan fî 'ulûmi'l-Kur'an*'i bilinir. Daha sonra Süyûtî, İbn Akîle, Zürcânî ve daha birçok âlim bu alanda müstakil eserler ortaya koyarak Kur'an ilimleri sahasına hizmet etmişlerdir.<sup>6</sup>

## 2. Muhammed b. Akîle'nin Hayatı ve ez-Ziyâde ve'l-İhsân Adlı Eseri

İbn Akîle hadis, tefsir, kelam, tasavvuf ve tarih alanlarında eserler verip tanınan bir şahsiyet olmasıyla beraber daha çok hadisçilik yönü ön plana çıkmıştır. Hâlbuki onun tefsir alanında günümüze ulaşan dört eseri mevcuttur. Onlar içerisinde de Kur'an ilimleri sahasında en kapsamlı eserlerden biri olan *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*'ın ayrı bir yeri vardır. Eser hakkındaki bilgilendirmeden önce İbn Âkîle ile ilgili bazı tanıtıcı bilgiler vermenin müellifi ve eserini daha iyi anlamamıza faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### 2.1. Hayatı

İbn Akîle lakabıyla tanınan müellifin tam adı Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle el-Mekkî el-Hanefî'dir.<sup>7</sup> Babası gibi Akîle lakabıyla bilinir, İbn Akîle

---

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001) 2/149-150; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an* (Riyad: Mektebetü Maarife, 1996), 2/222.

<sup>5</sup> Zürcânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, yy, ts. , 1/29; Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, 123.

<sup>6</sup> Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/28; Birişik, "Ulûmu'l-Kur'an", 133; Demirci, *Tefsir Usulü*, 137-138.

<sup>7</sup> Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 6/13; İsmail Paşa Bağdathî, *Hedîyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, t.y.), 2/323.

diye de meşhurdur.<sup>8</sup> Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte *el-Mevâhibü'l-Cezîle* adlı eserinden anlaşıldığı kadarıyla 1070/1660 yılından sonra dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.<sup>9</sup> Hayatının büyük kısmını Mekke'de yaşamış ve 1150/1737 yılında Mekke'de vefat etmiştir.<sup>10</sup> Küçük yaşlarda ilim tahsiline başlayan İbn Akîle öncelikle babasının vefat ederken kendisini emanet ettiği hocalardan dersler okumuştur. Ömrünün büyük kısmını geçirdiği Mekke şehri ilim merkezi olması ve hac, umre için gelen âlimlerle irtibat kurup onlardan ilim tahsil etmesi sebebiyle birçok ilim dalında yetkin hale gelmiştir. Muhammed b. Akîle hadîs, tefsir, akâid, tasavvuf ve siyer alanlarında eserler vermiş velûd bir âlimdir. Kaynaklarda çeşitli alanlarda isimleri doksan civarında olan eserinden yaklaşık otuz tanesi günümüze ulaşabilmiştir.<sup>11</sup> Eserlerinin büyük çoğunluğu İstanbul'da Hekimoğlu Ali Paşa ve Süleymaniye kütüphanelerindedir.<sup>12</sup>

## 2.2. ez-Ziyâde ve'l-Ihsân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân

Eser İbn Akîle'nin Kur'ân ilimleri sahasındaki eseridir. *el-Itkân*'dan yaklaşık bir buçuk asır sonra kaleme alınmıştır. Müellif eserini *el-Itkân* üzerine bir ziyâde çalışması olarak yaptığını ifade etmiş, bazı eksik gördüğü hususları tamamlamış ve yeni bölümler ihdâs ederek Kur'ân ilimleri sahasına hizmet etmeye çalışmıştır. Eserini yazarken bazen *el-Itkân*'daki bilgileri aynen almış, bazen kısmi ilave veya çıkarmalar yapmış, bazen de yeni bölümler oluşturarak konuya açıklık getirmeye gayret etmiştir. Bu alanda temel sayılabilecek olan Zerkeşî'nin *el-Burhan'ında* bu ilimlerin kırk yediye, Süyûtî'nin ise seksene ayırdığı bilinir. Müellifimiz İbn Akîle'nin bu iki eseri, daha çok *el-Itkân*'ı kendisine rehber alarak, üzerine ilaveler yapıp Kur'ân ilimlerinin sayısını yüz elli dörde çıkardığı bilinmektedir. Adeta bu alanda kendi devrine kadar yazılmış olan eserleri cem etmiş ve üzerine bir kat daha ilave etmiştir. Bu yüzden *ez-Ziyâde ve'l-Ihsân* bu alanda günümüze kadar yazılmış olan en kapsamlı eser olarak görülebilir. Nitekim müellif "Eğer tafsilatlı yazsaydım bu kitap yaklaşık dört yüz nev'ye çıkardı." demiştir.<sup>13</sup>

*ez-Ziyâde ve'l-Ihsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ın bilinen üç yazmasından Süleymaniye Kütüphanesi'ndekinin (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 5, 6 [954, 955], 295 + 261 varak) müellif nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Diğer iki nüsha Süleymaniye (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 105, 294 varak) ve Nevşehir Damad İbrâhim Paşa (nr. 48) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bunlar dışında başka nüshasına rastlanmamıştır.<sup>14</sup> Eseri ilk olarak 2009 yılında

<sup>8</sup> Muhammed Halîl b Alî el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karnî's-sânî aşer* (Bulak: el-Matbâatu'l-Mîriyye el-Âmire, Bulak 1301), 4/30.

<sup>9</sup> Abdülhamit Birışık, "İbn Akîle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/305.

<sup>10</sup> Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 4/31; Bağdatlı İsmâil, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/323.

<sup>11</sup> Birışık, "İbn Akîle", 305.

<sup>12</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkhü Ehlî'l-İrâk ve Hadîsuhum* (Kâhire: Dâru'l-Basâir, 1430/2009), 71.

<sup>13</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-Ihsân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (Riyad: Merkez-i Tefsir li'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye, 2015), 1/91.

<sup>14</sup> Birışık, "İbn Akîle", 304-306.

Muhammed Osman tahkik etmiş olup Beyrut'ta Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından üç cilt halinde basılmıştır.<sup>15</sup> Birleşik Arap Emirlikleri'nde Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de Muhammed Safâ Şeyh İbrâhim Hakkı (nev': 1-45), Fehd b. Ali el-Andes (nev': 46-90), İbrâhim b. Muhammed el-Mahmûd (nev': 91-119), Muslih b. Abdülkerîm es-Sâmidî (nev': 120-143) ve Hâlid Abulkerîm el-Lâhim (nev': 144-154) eser üzerinde birer yüksek lisans tezi hazırlayarak büyük bölümünü tahkik etmişlerdir. Bu mastır tezi kabul edildikten sonra 2015 yılında Riyad'da Merkezi't-Tefsir li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye tarafından on cilt halinde yayınlanmıştır.<sup>16</sup>

Türkiye'de bu konudaki ilk çalışma 1990 yılında Marmara Üniversitesi'nde Abdulhamit Birişik'in "Muhammed b. Akîle ve eseri *ez-Ziyâde ve'l- İhsân fi Ulumu'l- Kur'an*" adlı yüksek lisans tezidir. Birişik bu çalışmada *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*'ın baştan 22 bölümünü el yazması orijinalinden incelemiş ve müellifi ve eserlerini tanıtmıştır.<sup>17</sup> Muhammed b. Akîle hakkında 1999 yılında yine Birişik tarafından Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde İbn Akîle maddesi yazılmış, burada müellif ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir.<sup>18</sup>

### **3. *el-İtkân ile ez-Ziyâde ve'l-İhsân*'ın Kur'an'ın Mahiyeti ve Tarihiyle İlgili Konular Bakımından Mukayesesi**

Eser yazım geleneğimizde ziyâdât türü eserlerin önemli bir yeri vardır. Bu eserler esas aldıkları kitapların mütemmimi mesabesinde olan ve o ilmi olgunlaştıran çalışmalardır. Bu çalışmaların kaynak olarak aldıkları eserlerle aynı bilgilere yer verdiği gibi kaynak eserle ilgili tenkitler ve eklemeler de içerdiği görülmektedir.

İki eseri Kur'an'ın mahiyeti ve tarihi ile ilgili bölümler açısından değerlendirdiğimizde birtakım ortak ve farklı yönlerinin olduğu dikkatimizi çekmektedir. İbn Akîle eserini yazarken *el-İtkân*'ı merkeze almış, bölümlerin başında bazen tamamen Süyûtî'yle aynı rivâyetleri ve bilgileri aktarmış, bazen "Süyûtî bu bölümü zikretmedi", bazen de "Süyûtî bu bölümü müstakil olarak zikretmedi, başka bölümün içerisinde zikretti." şeklinde açıklamalar yapmıştır. Aşağıda bu tasniflerle ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler verilmeye çalışılacaktır.

#### **3.1. Kur'an'ın Mahiyeti Ve Tarihiyle İlgili Konular Bakımından İki Eserde de Ortak Olan Bölümlerin Değerlendirmesi**

Yaptığımız incelemeye göre Kur'an'ın mahiyeti ve tarihi ile ilgili *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*'da yaklaşık olarak kırk, *el-İtkân*'da ise yirmi üç bölüm olduğu görülür. Bu bölümlerden yaklaşık otuz tanesi iki eserde de ortaktır. Bu bölümlerden büyük oranda birbiriyle benzer

---

<sup>15</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân fi 'Ulûmi'l- Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009).

<sup>16</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân fi 'Ulûmi'l- Kur'an*, (Riyad: Merkez-i Tefsir li'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye, 2015).

<sup>17</sup> Abdulhamit Birişik, *Muhammed b. Akîle ve eseri ez-Ziyâde ve'l- İhsân fi 'Ulûmi'l- Kur'an*'i (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990).

<sup>18</sup> Birişik, "İbn Akîle", 304-306.



olanları makalenin hacmi açısından değerlendirme dışında tutmanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Birbirinden farklı olduğuna kanaat getirdiğimiz bölümleri karşılaştırdığımızda şu değerlendirmeler ortaya çıkmaktadır.

### 3.1.1. Vahyin Çeşitleri

Allah'ın bir beşer ile özel iletişimi olan vahiy perde arkasından, bir elçi gönderilmesi ya da Allah'ın izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir.<sup>19</sup> Nebilerin sonuncusu olan Hz. Peygamber 23 yıllık risalet döneminde vahyi değişik şekillerde almıştır. Hz. Aişe'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber bazen çingirak sesini andıran bir sesle, bazen vahiy meleğinin görünmeden veya insan suretinde görünerek gelmesiyle vahiy almıştır.<sup>20</sup> Bu konu Kur'ân ilimleri içerisinde de büyük önem arz etmiştir. Süyûtî ve İbn Akîle bu konuyu eserlerinde ayrıntılı olarak ele almışlardır.

Bu bölüm Süyûtî ve İbn-i Akîle'de ortaktır. Süyûtî bu konuyu on altıncı bölümde "Kur'ân'ın İndiriliş Şekli" ana başlığının altında "Vahyin Geliş Şekilleri" alt başlığında ele almıştır. İbn-i Akîle ise aynı konuyu eserinin üçüncü ana başlığı olarak "Vahyin Çeşitleri" ilmi adı altında incelemiştir. İki eseri karşılaştırdığımızda: Süyûtî'nin konuyu beş, İbn-i Akîle'nin ise dört alt başlıkta incelediğini görmekteyiz. Süyûtî "Ulemanın görüşlerini şöyle sıralayabiliriz:" deyip şu maddeleri saymıştır: "Cebrâil'in zil sesi gibi bir sesle gelmesi, vahyin Hz. Peygamber'in ruhuna üfürülmesi, Cebrâil'in insan şeklinde gelmesi ve onunla konuşması, meleğin uykuda gelmesi, Allah'la konuşması". Süyûtî âyetlerden örnekler vererek konuyu açıklamıştır.<sup>21</sup> İbn-i Akîle ise vahyin geliş şekillerini şu maddelere ayırmıştır: Rüya, ilham, melek ve Allah'la konuşma. Yine örnek sûre ve âyetlerle başlıklar desteklenmiştir. Bazı küçük farklılıklarla beraber Süyûtî'nin alt başlıkta incelediği konuya İbn-i Akîle'nin müstakil başlıkta yer verdiği görülmektedir.<sup>22</sup>

### 3.1.2. Kur'ân'ın Levh-i Mahfûzdan Dünya Semasına İnişi ve Hikmeti

Kaynaklarda Kur'ân-Kerîm'in levh-i mahfûzdan dünya semasına bir defada indiği, oradan da yaklaşık yirmi üç yılda Hz. Peygamber'e parça parça indiğine dair farklı rivâyetler geçmektedir.<sup>23</sup> Diğer kutsal kitaplar bir kerede topluca inmiş, Kur'ân ise peyderpey inmiştir. Bu durum Peygamber efendimizin diğer peygamberlere, Kur'ân-ı Kerîm'in de diğer kutsal kitaplara üstünlüğünün belirtisi olarak görülmektedir.<sup>24</sup>

Kur'ân'ın indirilişle ilgili geniş bilgilerin yer aldığı bu bölüm iki eserde de ortaktır. Süyûtî bu konuyu on altıncı bölümde "Kur'ân'ın İndiriliş Şekli" ana başlığının altında

---

<sup>19</sup> eş-Şûrâ 42/51.

<sup>20</sup> Buhari, Bed'u'l-Vahy 2, Bed'u'l-Halk 6.

<sup>21</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/127-128.

<sup>22</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/118-120.

<sup>23</sup> Bu husustaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Ali Durmuş, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (Ankara: İksad Yayınevi, 2022), 25-27.

<sup>24</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/116-118.

“Kur'ân'ın Dünya Semasına İndirilişindeki Hikmet” ve “Âyetlerin Belli Sayılarla Nüzulü” alt başlıkları altında incelemiştir. İbn-i Akîle ise aynı konuyu eserinin yedinci ana başlığı olarak ele almıştır. Süyûtî “Kur'ân'ın İndiriliş Şekli” bölümünü on alt başlığa ayırmış, bunlardan bir, iki, üç ve beşinci alt başlıkta İbn Akîle'nin yedinci bölümde işlediği konuyu ele almıştır.<sup>25</sup> Rivâyetler ikisinde de büyük oranda aynıdır. İbn Akîle Süyûtî'nin daha geniş ele aldığı konunun adeta özetini yapmıştır.<sup>26</sup>

### 3.1.3. Kur'ân'dan İlk İnen Âyetler

Genel kabule göre Kur'ân-ı Kerîm 610 yılı ramazan ayında nâzil olmaya başlamış ve yaklaşık yirmi üç yıllık bir sürede parça parça tamamlanmıştır. İlk inen sûrenin hangisi olduğu konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan meşhur olan görüşlere göre ilk inen Alak/96, Müddessir/74 ve Fâtiha/1 sûreleri ile besmeledir.<sup>27</sup>

Bu bölüm Süyûtî ve İbn-i Akîle'de ortaktır. *el-İtkân*'da yedinci bölümde “İlk Nâzil Olan Âyetler” başlığı altında ele alınmıştır. İbn Akîle ise konuyu dokuzuncu nevide “İlk Ne İndi?” başlığı altında incelemiştir. Süyûtî ilk inen âyetlerle ilgili rivâyetlere yer vermiş, Alak/96 sûresinin iniş sürecini anlattıktan sonra sahabe ve tâbîinden sûre ile ilgili rivâyetleri zikretmiştir. Daha sonra Müddessir/74 sûresi, Fâtiha/1 sûresi ve besmele ile ilgili rivâyetleri sıralamıştır. Bunun ardından “Mekke ve Medine'de İlk İnen Sûreler” başlığını açmış ve bu başlığın altında sûreleri Mekkî ve Medenî olarak ayıran rivâyetleri sıralamıştır. Son olarak Süyûtî “Belirli Konularda İlk İnen Âyetler” başlığını açmış, fazla ayrıntıya girmeden örneklendirerek konuyu nihâyetlendirmiştir.<sup>28</sup>

İbn Akîle Alak/96 sûresi ile ilgili daha fazla rivâyete yer vermiştir. Sonrasında Müddessir/74, Fâtiha/1 ve besmele ile ilgili rivâyetleri de Süyûtî'den daha ayrıntılı şekilde yazdığı görülür. Ancak Süyûtî'nin iki alt başlığına değinmemiş, Besmele ile ilgili rivâyetlerden sonra konuya son vermiştir.<sup>29</sup>

### 3.1.4. Kur'ân'dan En Son İnen Âyetler

Yaklaşık yirmi üç yıl süren vahiy sürecinin tamamlanması Kur'ân tarihi açısından çok büyük önem arz etmektedir. En son inen âyet ve sûrenin hangisi olduğu konusunda da farklı rivâyetler vardır. Buhârî ve Müslim'de yer alan rivâyetlere göre en son nazil olan âyet “*Senden fetva istiyorlar. De ki: Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor...*” meâlindeki âyet<sup>30</sup>, son inen sûre ise Tevbe/9 sûresidir. Başka bir

---

<sup>25</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/116-126.

<sup>26</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/152-158.

<sup>27</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/166.

<sup>28</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/69-76.

<sup>29</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/166-177.

<sup>30</sup> en-Nisâ 4/176.

rivâyete göre de en son inen âyet “*Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve gerçekten iman etmişsiniz fâizden kalanı bırakın...*”<sup>31</sup> meâlindeki âyettir.<sup>32</sup>

Süyûtî'nin sekizinci bölümde “Son Nâzil Olan Âyetler” başlığı altında incelediği bölümü, İbn Akîle onuncu nevide “Kur'ân'dan En Son Ne İndi?” başlığı altında açıklamıştır. Süyûtî eserinde son inen âyetler hakkındaki birçok farklı rivâyeti zikretmiştir. Bunu yaparken de “Herkes kendine sorulduğu şekliyle cevaplamıştır.” diye yorum yapmıştır.<sup>33</sup>

İbn Akîle ise Süyûtî'deki rivâyetleri aynen almış ve farklı görüşler eklememiştir. Hatta Süyûtî İbn Akîle'den daha fazla rivâyete yer vermiştir.<sup>34</sup>

### 3.1.5. Mekkî ve Medenî Âyetler

Kur'ân âyetlerinin indiği yerler âyetleri doğru anlamamız için çok büyük önem arz etmektedir. Genel kabule göre çoğunluğu Mekke'de inen âyetlere “Mekkî”, çoğunluğu Medine'de inen âyetlere “Medenî” âyetler denmiştir. Yine başka bir tasnife göre hicretten önce inen âyetler Mekkî, sonra inenler ise Medenî olarak kabul edilmiştir. Bu konuda çok fazla tasnif mevcuttur.<sup>35</sup> Kur'ân'ın genel muhtevasına baktığımızda Mekkî ve Medenî âyetlerin hitap, hüküm, üslup ve daha birçok hususta birbirinden ayrıldığı dikkatimizi çekmektedir. Bu da Mekkî ve Medenî ilmini ve özelliklerini bilmenin Kur'ân'ı anlama konusunda ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>36</sup> Mekkî sûrelerde ana konu genellikle tevhid, nübüvvet ve ahiret olmuş, Mekke'de hâkim olan inanç bunalımını çözmek ve insanların dikkatini çekmek amacıyla sûreler etkileyici bir üslupla süslenmiş ve tasvir metodu çok kullanılmıştır.<sup>37</sup> Medenî sûrelerde ise daha çok cihat, nikâh, miras, suç ve cezalar gibi toplumsal konuların yer aldığı görülmektedir.<sup>38</sup>

Süyûtî'nin birinci İbn Akîle'nin on dördüncü bölümde incelediği konunun başlıkları aynıdır. Süyûtî “Mekkî ve Medenî Âyetleri Bilmenin Faydaları” başlığıyla konuya başlamış, Mekkî âyetleri bilmenin faydasının hangi âyetin önce hangi âyetin sonra indiğini öğrenmek ve aynı zamanda nâsih ve muhassis olan âyetleri anlamamıza katkı

---

<sup>31</sup> el-Bakara 2/278.

<sup>32</sup> Suyûtî, *el-Itkân*, 1/78; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-Ihsân*, 1/180.

<sup>33</sup> Suyûtî, *el-Itkân*, 1/78-82.

<sup>34</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-Ihsân*, 1/180-182.

<sup>35</sup> Suyûtî, *el-Itkân*, 1/27-30.

<sup>36</sup> Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, Kur'ân ilimleri Menâhilü'l-'İrfân Tercümesi (Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân), Çev. (Doç. Dr. Halil Aldemir, Yrd. Doç. Dr. Ramazan Şahan), Bekâ Yayıncılık, İstanbul 2015, 1/290-293; es-Salih, *Kur'ân ilimleri*, 171-175.

<sup>37</sup> Tuğberk, Yavuz, “Sûreler Arasındaki Bağlamsal Yönler -Mekkî Sûreler Özelinde-”, *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık/December 2022), 243.

<sup>38</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-'İrfân*, 1/163.

sağlayacağını ifade etmiştir. Daha sonra Mekke ve Medine'de nâzil olan sûreleri tek tek saymış, iniş yeri konusunda ihtilaf olanları da ayrı başlıklar altında sıralamıştır.<sup>39</sup>

İbn Akîle bu hususta farklı bir başlık açmamış olmakla birlikte rivayetlerinde farklılıklar görülmektedir. Süyûtî Mekkî ve Medenî sûreler hakkında tek tek başlıklar açıp bütün farklı rivâyetleri sıralamış, İbn Akîle ise bunlardan bazılarına yer vermiştir. Süyûtî'nin bu bâb altında *ez-Ziyâde* de olmayan uzunca bir şiire yer verdiği de müşahede edilmektedir.<sup>40</sup>

### 3.1.6. Medenî Sûrelerdeki Mekkî Âyetler ve Mekkî Sûrelerdeki Medenî Âyetler

Esbâb-ı nüzûl rivayetlerine bütüncül bir gözle bakıldığında tamamı Mekkî veya Medenî olan sureler görüldüğü gibi farklı gerekçelere istinaden Mekkî ve Medenî âyetlerin iç içe olabileceği düşüncesine de varılabilir. Bazı âyetlerin de hem Mekke'de hem Medine'de indiğine dair rivayetler vardır. Mekke'de sorulan bir soru üzerine inen âyet, Medine'de benzer başka bir soru üzerine tekrar edilince Medine'de yeniden nâzil olmuş gibi algılanmıştır.<sup>41</sup> İslam âlimleri Mekkî ve Medenî sûrelerin karakteristik özelliklerini ortaya koyan tasnifler yapmışlardır. Örneğin Mekkî âyetlerde hitabın genellikle “Ey insanlar” şeklinde, Medenî âyetlerde ise “Ey iman edenler” şeklinde olduğu bilgisi Kur'ân ilimleri eserinde mevcuttur. Ancak bu tasnife uymayan âyetler de vardır.<sup>42</sup>

Süyûtî bu konuyu birinci bölümün içerisinde alt başlık olarak işlemiş, İbn Akîle ise on beşinci bölümde müstakil olarak ele almıştır. *El-İtkân*'da bu konu “Âyetlerinin Bir Kısmı Mekke'de Bir Kısmı Medine'de İnen Sûreler” ve “Mekkî ve Medenî Âyetlerin Özellikleri” başlıkları altında incelenmiştir. Bu başlıklarda sûreler hakkındaki rivâyetleri, âyetleri farklı yerlerde inişine göre ayrı ayrı ele alarak değerlendirmiştir. Son olarak Süyûtî konu ile ilgili faydalı bilgiler başlığı altında bazı bilgiler aktarmıştır.<sup>43</sup> İbn Akîle de sûreleri ayrı ayrı ele almıştır. Ortak rivâyetler olmakla beraber İbn Akîle'nin eserinde örneklendirmenin daha fazla olduğu ve konunun daha teferruatlı işlendiği görülmektedir.<sup>44</sup>

### 3.1.7. Gündüz ve Gece İnen Âyetler

Kur'ân âyetleri Peygamber efendimize günün değişik vakitlerinde inzâl olmuştur. Bir görüşe göre Kur'ân'ın büyük çoğunluğu gündüz nâzil olmuştur. Gündüz inen âyetlere “Nehâri”, gece inen âyetlere ise “Leylî” ismi verilmiştir.<sup>45</sup>

---

<sup>39</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/27-52.

<sup>40</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/204-220.

<sup>41</sup> Serinsu, Ahmet Nedim, Kur'ân ve Bağlam, Şûle Yayınları, İstanbul 2012, 97.

<sup>42</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 104.

<sup>43</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/41-48.

<sup>44</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/220-246.

<sup>45</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/60.

Süyûtî'nin üçüncü bölümde “Nehâri ve Leylî” başlığı altında incelediği bölümü, İbn Akîle on dokuzuncu bölümde “Kur'ân'dan Gündüz Ne İndi? Gece Ne İndi?” başlığı altında incelemiştir. Süyûtî “Gündüz inen âyet çoktur.” dedikten sonra gece inen âyetleri açıklamaya geçmiştir. Kiblenin tahvîli âyeti hakkında geniş rivâyetlere yer vermiştir.<sup>46</sup>

İbn Akîle bazı ortak örneklerden bahsetmekle beraber kiblenin tahvîli, Ahzab/33 suresinin 59. ayetinde zikredilen kadınların gece dışarı çıkmaları ve Mürselat/77 sûresi ile ilgili rivâyetlere değinmemiştir. Süyûtî “Seher Vakti İnen Âyetler”, İbn Akîle de “Sabah İnen Âyetler” şeklinde alt başlık açmıştır.<sup>47</sup>

### 3.1.8. Hadarî (mukimken inen) ve Seferî (yolculukta inen) Âyetler

Kur'ân âyetleri Hz. Peygamber'e bazen bir yerde mukimken bazen de yolculuk sırasında nâzil olmuştur. Mukimken indirilen âyetlere “Hadarî”, yolculuk sırasında indirilenlere ise “Seferî” âyetler denmiştir.<sup>48</sup>

Süyûtî'nin ikinci bölümde “Hadarî ve Seferî Âyetler” başlığı altında incelediği bölümü İbn Akîle yirmi birinci nevide “Hadarî ve Seferî İlmi” başlığında incelemiştir. Her iki müellif de tanımlarından bahsetmeden doğrudan bu konudaki örnek âyetlere geçmişlerdir. Süyûtî hadarî âyetlerin çok olduğunu söylemiş ve seferî âyetlerle ilgili rivâyetlere eleştirileriyle birlikte ağırlıklı yer vermiştir.<sup>49</sup>

İbn Akîle de hadarî konusunda *el-İtkân* 'daki rivâyetlere yer vermiş, seferî âyetler konusunda Süyûtî'nin zikretmediği başka âyetleri de örnek vermiştir. Ancak *el-İtkân*'da örnek daha fazladır. Hadarî ile kıyasladığımızda ikisi de seferî âyetler konusunda pek ayrıntıya girmemişlerdir.<sup>50</sup>

### 3.1.9. Firaşî (yatakta iken inen) ve Nevmî (uykuda ilen inen) Âyetler

Vahyin Hz. Peygamber'e bazen yatakta bazen de uyurken geldiği kaynaklarda geçmektedir. Yatarken gelen âyetlere “Firaşî”, uyurken gelenlere ise “Nevmî” âyetler ismi verilmiştir.<sup>51</sup>

Süyûtî'nin beşinci İbn Akîle'nin yirmi ikinci bölümde incelediği konunun başlıkları ayıdır. Süyûtî firaşî âyetlere el-Mâide/5 67, Tevbe/9 sûresi 118-120'yi örnek vermiş ve kısaca açıklamıştır. Uykuda inenlere de Kevser/108 sûresini örnek vermiştir.<sup>52</sup>

İbn Akîle ise firaşî âyetleri daha ayrıntılı açıklamış ve et-Tevbe/9 102-103, el-Müzzemmil/73 1, el-Müddessir/74 1-5. âyetleri örnek vermiştir. Konuyla ilgili Ebû

---

<sup>46</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/60-63.

<sup>47</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/264-267.

<sup>48</sup> Cerrahoğlu İsmail, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 48.

<sup>49</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/53-58.

<sup>50</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/274-281.

<sup>51</sup> Cerrahoğlu İsmail, *Tefsir Usulü*, 49-50.

<sup>52</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/66-67.

Lübâbe'den birçok rivâyete yer vermiştir. Uykuda inenlere O da Kevser/108 sûresini örnek vermiş, bunun yanında Alak/96 sûresinin de uykuda indiğine dair Kelâf'den (ö. 634/1237) hadîs rivâyetlerine değinmiştir.<sup>53</sup>

### 3.1.10. Esbâb-ı Nüzûl ve Faydaları

Esbâb-ı nüzûl; âyetlerin indirilmesine yol açan olay, durum veya soruyu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Kur'an'ın doğru anlaşılmasında önemi çok büyüktür. Ancak her âyet için bir nüzûl sebebi yoktur. Âlimler beş yüz civarında âyetin sebep-i nüzûlü olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>54</sup>

Süyûtî'nin dokuz İbn Akîle'nin yirmi üçüncü bölümde incelediği konunun başlıkları aynıdır. Süyûtî "Kur'an'ın Nüzûl Şekli" başlığı altında dört maddede sebep-i nüzûlün önemini anlatmış, örnekler vermiştir. Daha sonra "Lafzın Umumi Oluşu, Tahsis İfade Edenler, Sebebin Hususi Lafzın Umumi Oluşu" başlıklarıyla konuyu işlemeye devam etmiştir. Nüzûl sebebi birden fazla olan âyetlerde izlenecek yolu beş maddede anlattıktan sonra "Senedi Uzlaştırmak Mümkün Olmazsa Nüzûlün Tekrarına Hamledilir" başlığı açmış ve örneklendirmiştir. Son olarak "Birden Fazla Âyetin Bir Sebebi Olması" başlığını açmış ve "Bu konuda müstakil eser vermiş, benden daha ayrıntılı bilgi veren eser yoktur." yorumunu yapmıştır.<sup>55</sup>

İbn Akîle Süyûtî'nin başta yazdığı dört maddeyi aynen almış, *el-İtkân* örnek çeşitliliği açısından *ez-Ziyâde*'den daha zengin görünmektedir. İbn Akîle Süyûtî'den farklı olarak "Faide" alt başlığında, sebep-i nüzûlü birden fazla olan âyetlerde takip edilmesi gereken beş metodu yazmıştır. Daha sonra İbn Akîle Süyûtî'de olduğu gibi "Senetleri Cem Etmek Mümkün Değilse Nüzûlün Tekrarına Hamledilir" alt başlığı açmış ve örneklerle açıklamıştır.<sup>56</sup>

### 3.1.11. Herhangi Bir Kimsenin Sözüne Muvâfık İnen Âyetler

Kur'an âyetleri bazen sahabeden birinin söylediği bir ifadeye uygun olarak indirilmiştir. Bu konu sebep-i nüzûlün devamı olarak görülebilir. Bu konunun merkezini Hz. Ömer'in sözlerine muvâfık inen âyetler teşkil etmektedir.<sup>57</sup>

Süyûtî onuncu bölümde "Bazı Sahabelerin Sözlerine Uygun İnen Âyetler" başlığında incelemiş, İbn Akîle ise yirmi dördüncü nevide "Birisinin Sözüne Muvâfık İnenler" başlığında ele almıştır. Süyûtî Hz. Ömer hakkında inen üç âyeti belirttiikten sonra Mü'minûn/23 14 ve Bakara/2 98. âyetler hakkındaki rivâyetleri zikretmiştir. Daha sonra

---

<sup>53</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/284-290.

<sup>54</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Dımaşk 1936, s. 10; Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl" , *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/360.

<sup>55</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/83-97.

<sup>56</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/292-310.

<sup>57</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/99.

Zeyd b. Hârîse'nin sözü üzerine “*bu büyük bir bühtandır.*” âyeti<sup>58</sup>, iki kadının sözü üzerine Âl-i İmrân/3 140. âyet ve Mus'ab b. Umeyr hakkında inen Âl-i İmrân/3 144. âyetleri örnek vererek konuyu sürdürmüştür.<sup>59</sup>

İbn Akîle Hz. Ömer'in sözlerine uygun inen 11 âyetten bahsediyor. Süyûtî'nin 3 rivâyetinin üzerine el-Enfâl/8 67, el-Mü'minûn/23 14 ve bazı başka âyetleri örnek vermiştir. El-Bakara/2 98 hakkında Süyûtî'den farklı daha geniş rivâyetlere yer vermiş. Et-Tahrîm/66 4, et-Tevbe/9 84, el-Münâfikûn/63 6. âyetler hakkındaki rivâyetler Süyûtî'de yer almamış. En-Nûr/24 16. âyet hakkında Süyûtî, “Sa'd b. Muâz dedi.” diyor, İbn Akîle ise “Hz. Ömer dedi.” diyor. İbn Akîle içkiyi yasaklayan 3 âyetle ilgili “Hz. Ömer'in sözleri vardır” rivâyetlerini sıralıyor. Bunun yanında Hz. Ömer'le ilgili 14 rivâyete yer veriyor. El-Vâkıa/56 13, 39, 40, en-Nûr/24 16 gibi daha birçok rivâyete değiniyor. İbn Akîle lafzî muvâfakat ve manevî muvâfakat şeklinde bir ayrıma gidiyor. Hz. Ömer'in sözleri hakkındaki rivâyetlerin dışındakileri manevî olarak sınıflandırıyor. Bunların yanında Âl-i İmrân/3 140, 144, el-Bakara/2 144. âyetler hakkındaki rivâyetler İbn Akîle'de de mevcuttur. Son olarak Süyûtî, “Cebrâil ve Meleklerin Sözleri Hakkındaki Rivâyetler” şeklinde bir başlık açmış, İbn Akîle ise farklı olarak “Resûlullah ve Sahabenin Sözlerine Uygun İnen Âyetler” adı altında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>60</sup>

### 3.1.12. İnişi Tekerrür Eden Âyetler

Kur'ân âyetlerinden büyük çoğunluğu bir defa indirilmekle beraber bazıları önemlerine binâen farklı bir zaman ve yerde tekrar indirilmiştir.

Süyûtî'nin on bir İbn Akîle'nin yirmi beşinci bölümde incelediği konunun başlıkları aynıdır. Süyûtî Zerkeşî'den bazı rivâyetlere yer vermiş. Kıraat vecihlerini nüzûlü tekrar edenlere örnek vermiş. Bunun yanında nüzûlü tekrar edenleri kabul etmeyenlerin görüşlerini de zikretmiştir.<sup>61</sup>

İbn Akîle büyük oranda Süyûtî ile aynı konulara değinmiş, eksik bıraktığı hususlarda Süyûtî'ye göndermeler yapmıştır.<sup>62</sup>

### 3.1.13. Hükümü Nüzûlünden, Nüzûlü Hükümünden Sonraya Kalan Âyetler

Kur'ân âyetleri bazen iner, ancak hükümü daha sonra uygulanır. A'lâ sûresi/87 14-15. âyetler buna örnektir: “*Doğrusu kurtuluşa ermiştir her türlü kötülük ve günahlardan arınan. Rabbinin ismini anıp namaz kılan.*” Burada “kurtuluşa ermiştir” lafzından kasıt “ahirette kurtuluşa erecektir” demek olup, mâzî sığası kesinliği ifade etmek için kullanılmıştır. Bazen de mevcut uygulanan bir hüküm vardır, bu konu hakkında sonradan bir âyet iner. Zekâtın kimlere verileceğini açıklayan Tevbe/9 sûresi 60. ayette buna örnektir. Nitekim bu

<sup>58</sup> en-Nur 24/16.

<sup>59</sup> Süyûtî, *el-Itkân*, 1/99-101.

<sup>60</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/312-325.

<sup>61</sup> Süyûtî, *el-Itkân*, 1/102-103.

<sup>62</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/328-330.

ayet hicretin 9. yılında nâzil olmuştur. Oysa zekât hicretin ilk yıllarında bu ayet inmeden önce farz kılınmıştı.<sup>63</sup>

Süyûtî'nin on ikinci İbn Akîle'nin yirmi altıncı bölümde incelediği konunun başlıkları aynıdır. Süyûtî ve İbn Akîle hemen hemen aynı şekilde konu hakkında bilgi vermişlerdir. İbn Akîle farklı olarak Halebî'nin (ö. 956/1549) *Sîret'ül-Halebî* adlı eserinden fitır sadakası ile ilgili bir rivâyete yer vermiştir. Akîle konuyu iki başlığa ayırmış, Süyûtî ise bütün olarak ele almıştır. Yine İbn Akîle cuma namazıyla ilgili Süyûtî'de olmayan bir hadîs rivâyetini zikretmiştir.<sup>64</sup>

### 3.1.14. Ayrı Ayrı ve Toplu Olarak İndirilen Âyetler

Âyetlerin büyük çoğunluğu ayrı ayrı indirilmiştir. Kısa sûrelerden Alak/96 ve Duhâ/93 sûreleri buna örnektir. Bütün olarak indirilen kısa sûrelere ise el-Fâtiha/1, el-İhlâs/112, el-Kevser/108, Tebbet/111, en-Nasr/110, el-Felak/113 ve en-Nâs/114'tır.<sup>65</sup>

Süyûtî'nin on üç İbn Akîle'nin yirmi yedinci bölümde incelediği konunun başlıkları aynıdır. Süyûtî bütün olarak indirilenlere sekiz, İbn Akîle on bir örnek vermiştir.<sup>66</sup> İbn Akîle Süyûtî'ye ziyâde olarak el-Fâtiha/1, el-İhlâs/112, el-Kevser/108, el-Kâfirûn/109, en-Nasr/110, Tebbet/111, el-Felâk/113 ve Nâs/114 sûrelerinin sebep-i nüzûl rivâyetlerine yer vermiştir. Mürselât/77 sûresi hakkındaki rivâyet her ikisinde de mevcuttur. Bunların yanında İbn Akîle Saf/61 sûresini ayrıntılı ele almış, el-Haşr/59 ve Münâfikûn/63 sûreleri hakkındaki rivâyetlere de değinmiştir.<sup>67</sup>

### 3.1.15. Bir Grup Melek İnen ve Cebrâil'in Tek Başına Getirdiği Âyetler

Bu konuda kaynaklarda geçen rivâyetlere göre En'âm/6 sûresinin inişinde yetmiş bin melek hazır bulunmuştur. Yine Fâtiha/1 sûresi seksen bin, Âyete'l-Kürsi otuz bin, Yâsîn/36 sûresi otuz bin, Zuhruf/43 sûresi 45. âyet de yirmi bin meleğin refakatinde indirilmiştir. Kur'an'ın geri kalan kısmını ise Cebrâil münferit olarak indirmiştir.<sup>68</sup>

Süyûtî'nin on dört İbn Akîle'nin yirmi sekizinci bölümde incelediği konunun başlıkları aynıdır. Her iki müellif de yukarıda geçen rivâyetlerin değerlendirmesini yapmış ve bazılarını kabul etmemişlerdir. Bölümün baş tarafları ikisinde de aynı, Süyûtî İbn Akîle'den farklı olarak "Arşın Hazinesinden Nâzil Olan Âyetler" diye bir bölüm ilave etmiştir.<sup>69</sup>

---

<sup>63</sup> Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, 1/57-58; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/106.

<sup>64</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/332-339.

<sup>65</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/107.

<sup>66</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/108.

<sup>67</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/342-349.

<sup>68</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/352.

<sup>69</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/109-111.



### 3.1.16. Bazı Peygamberlere de İnen Âyetler ile Sadece Hz. Peygamber'e İnen Âyetler

Bilindiği gibi vahiy bütün Peygamberlere gönderilen mesajların ortak adıdır. Aynı kaynaktan beslendikleri için bütün kutsal kitaplarda ortak olan mesajlar vardır.<sup>70</sup> Ancak diğer kutsal kitaplar tahrif edildiği için hangi kısmının ve ne kadarının bozulmadan kaldığını bilememekteyiz. Hadîs rivâyetlerinden edindiğimiz bilgilere göre bazı âyetlerin benzerleri diğer peygamberlere de indirilmiştir. Bazı âyetler ise sadece Hz. Muhammed'e indirilmiştir. Örneğin A'lâ/87 sûresi nâzil olduğunda Peygamber efendimiz şöyle buyurmuştur: A'lâ/87 sûresinin tamamı Hz. İbrahim ve Hz. Mûsa'nın suhufunda mevcuttu. Necm/53 sûresinin 1-56. âyetleri de Hz. İbrahim'in suhufunda mevcuttu. Başka bir rivâyette ise el-Fâtiha/1, Âyetü'l-Kürsî ve Bakara/2 sûresinin son iki âyetinin daha önce hiçbir peygambere indirilmeyip sadece Hz. Muhammed'e indirildiği yer almaktadır.<sup>71</sup>

Süyûtî'nin on beş İbn Akîle'nin yirmi dokuzun bölümde incelediği konunun başlıkları hemen hemen aynıdır. Konunun işlenişi baştan sona çok benzer fakat son taraflarda ikisinde de farklı rivâyetler var. Bir de İbn Akîle Süyûtî'de olmayan Hz. Peygamber hakkında inen âyetlerden bahseden bir alt başlık açmış ve burada birtakım ek bilgiler vermiştir.<sup>72</sup>

### 3.1.17. Kur'ân'ın ve Sûrelerinin İsimleri

Kur'ân'ı incelediğimizde ve kaynaklara baktığımızda Kur'ân'ın birçok isminin olduğunu görmekteyiz. Nitekim Allah Teâlâ kendi kitabını "el-Kur'ân, el-furkân, el-kitâb, ez-zikir" isimleriyle anmaktadır. Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) ise Kur'ân'ın en meşhur isimlerini şöyle saymaktadır: Kur'ân, Tenzîl, Kitâb, Furkân, Zikr, Vahy, Kelâmullah.<sup>73</sup>

1. Süyûtî'nin on yedi İbn Akîle'nin otuzuncu bölümde Kur'ân'ın isimlerini, otuz birinci bölümde ise sûrelerinin isimlerini incelemiştir. Şeyzele (ö. 494/1100) Kur'ân'ın elli beş ismi olduğunu söylemiş, Süyûtî bunları madde madde saymış,<sup>74</sup> İbn Akîle Süyûtî'de elli beş isimden sonraki yorumları tamamen almış, elli beş ismin geçtiği âyetleri daha sonra açıklamıştır. Karşılaştığımızda bölümlerin büyük oranda aynı olduğu görülmektedir.<sup>75</sup>

Sûrelerin isimleri hakkında ise şu değerlendirmeler karşımıza çıkmaktadır. Süyûtî ve İbn Akîle'de girişteki rivâyetler birkaç farkla aynıdır. İkisi de birden fazla olan sûre

---

<sup>70</sup> en-Nahl 16/90, el-Araf 7/29, el-Ahkaf 46/13 bunlardan bazısıdır.

<sup>71</sup> Süyûtî, *el-Itkân*, 1/112-113.

<sup>72</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/356-360.

<sup>73</sup> Abdülhamit Birışık, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/417-418.

<sup>74</sup> Süyûtî, *el-Itkân*, 1/144-162.

<sup>75</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/362-370.

isimleriyle ilgili alt başlık açmış. Fâtîha/1'nin isimlerini İbn Akîle ayrıntıya girmeden geçmiş, Süyûtî ise daha geniş açıklamıştır. Diğer sûrelerde de Süyûtî daha geniş rivâyetlere yer verirken,<sup>76</sup> sûrelerin isimlerinin tevkîfliliğinin *ez-Ziyâde*'de tenbih başlığı altında Süyûtî'nin rivâyetleri ile aynı şekilde işlendiği görülmektedir. Sonunda müellif Süyûtî'de olmayan bazı kendi görüşlerini vermiş, burada sûrelere isim verilmesinde dikkat edilen dört hususu zikrederek bölümü tamamlamıştır.<sup>77</sup>

### 3.1.18. Sûrelerin Başlarındaki Hurûf-ı Mukattaa

Kur'ân'da bazı sûrelerin başında bazen tek harf bazen de birden fazla harfin (en çok beş) bir araya gelmesiyle oluşan rumuzlara “Hurûf-ı Mukattaa” denilmiştir. Âlimlerin çoğunluğunun görüşüne göre hurûf-ı mukattaa müteşâbih âyetlerdendir. Bunlar manasını ancak Allah'ın bilebileceği sırlardır. Bazı âlimler bu harflere mâna vermeye çalışmışlar, ancak bu harflerle ne kastedildiğini sadece Allah bilebileceği kanaatine ulaşmışlardır. Bu harfler Kur'ân'ın 29 sûresinin başında bulunur.<sup>78</sup>

İbn Akîle bu konuyu otuz dördüncü bölümde işlemiştir. “Süyûtî bu bölümü müstakil olarak zikretmedi.” demiştir. *el-İtkân*'i incelediğimizde kırk üçüncü bölüm olan “Muhkem-Müteşâbih” içerisinde alt başlık olarak yer verildiğini görmekteyiz.<sup>79</sup> Her iki müellif de bu harflerin bazı kelimelerin sembolleri olduğu, ya da belli sayı değerleri olup bazı tarihlere işaret ettiği gibi birçok bilgiyi sıralamışlardır. Rivâyetler büyük oranda ortakır.<sup>80</sup>

### 3.1.19. Kur'ân'ın İndiği Yedi Harf

Tefsir ilminde el-Ahrufü's-Seb'a tamlaması Kur'ân'ın kendisiyle indirildiği yedi harf anlamında kullanılmaktadır. Ancak farklı kuvvet derecesine sahip rivayetler sebebiyle buradaki yedi harfin neye delalet ettiği hususu üzerinde ittifak edilememiştir. Bu yedi harften ne kastedildiğine dair farklı görüşler vardır. Bunların bazıı kuvvetlidir bazıı zayıftır. Kuvvetli olan görüşlerden bazıları şunlardır: 1-Yedi harf, Arap kabilelerinden yedisinin dilidir. 2-Yedi harften maksat aynı anlama gelen çeşitli lafızların yedi vechidir. 3-Yedi harfle kastedilen yedi vecihtir. Zayıf olan görüşler ise şunlardır: 1-Yedi harften maksat nâsîh, mensûh, umûm, husûs, mücmel, mübeyyen ve müfesserdir. 2-Emir, nehiy, taleb, duâ, haber, istihbâr ve zecr'dir. 3-Va'd, va'îd, mutlak, mukayyed, tefsir, te'vil ve i'râb'tır. Bu görüş sahipleri kendisine konu ile ilgili hadîsleri dayanak alırlar. Bu hadîslerden biri Hz. Ömer'in Peygamber efendimizden naklettiği “Kur'ân yedi harf üzere nazil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun.” şeklindeki hadîsidir. Âlimler buradan yedi harfin okuyuşla ilgili bir şey olduğu fikrini çıkarmışlardır.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/149-162.

<sup>77</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/374-394.

<sup>78</sup> Cerrahoğlu İsmail, *Tefsir Usulü*, 130-134.

<sup>79</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 2/22-32.

<sup>80</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/454-469.

<sup>81</sup> Zürcânî, *Kur'ân İlimleri Menâhilü'l-İrfân Tercümesi* (Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân), 1/240;

Süyûtî'nin on altıncı bölümün içerisinde alt başlık olarak incelediği konuyu İbn Akîle otuz beşinci bölümde aynı başlıkla ele almıştır. Süyûtî Kur'ân'ın nâzil olduğu yedi harf konusunda İbn Nakîb'in (ö. 698/1298) tefsir mukaddimesinde yer alan otuz beş görüş ileri sürmüş olup, tamamı *ez-Ziyâde*'de mevcuttur. Yine Kur'ân'ın yedi harf üzerine indiği ve bunların manası konusundaki on altı farklı rivâyet her iki eserde de yer almaktadır.<sup>82</sup> Konunun giriş ve gelişme kısımlarında iki eser de benzerlik göstermektedir ancak rivâyetler konusunda takdim te'hir söz konusudur. Süyûtî son kısımda "Hz. Osman Mushafı ve Yedi Harf" başlığı açmış ancak *ez-Ziyâde*'de bu konu geçmemektedir. Bunun yerine İbn Akîle Süyûtî'de olmayan Mâverdi (ö. 450/1058), Ebû'l-A'îlâ (ö. 569/1173) ve Ahvezi'den bazı ilave rivâyetlere yer vermiştir.<sup>83</sup>

### 3.1.20. Kur'ân'ın Cem'i ve Tertibi

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerîm Peygamber efendimizin sağlığında vahiy kâtipleri tarafından yazıya geçirilmiş, birçok kişi tarafından ezberlenmiş, ancak kitap haline getirilmemiş ve sûreler belli bir sıraya konulmamıştı. Kur'ân her ne kadar kitâbeten derlenmemiş olsa da tilâveten derlenmişti.<sup>84</sup> Hz. Ebû Bekir zamanında 12/633 yılında meydana gelen Yemâme savaşında birçok hafız sahabenin şehit düşmesi üzerine Kur'ân'ın zâyî olacağından korkulması üzerine Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir heyet görevlendirilmiştir. Hz. Zeyd başta Peygamberin yapmadığı bir işe girişmekten çekindi. Fakat sahabelerin ısrarı ve gerekçelerinin makul gelmesi sebebiyle görevi kabul etti. Yazılan Kur'ân âyetleri iki şahitle beraber getirmek kaydıyla yazıya geçirilerek "İmam Mushaf" denilen ilk nüsha oluşturulmuştur.<sup>85</sup> Bu ilk nüshanın tertibinin nasıl olduğu konusunda bazı âlimler "tevkîfidir" derken bazıları "ictihâdîdir" demişlerdir. Âyetlerin tevkîfiliği konusunda ittifak vardır, ancak surelerin tevkîfiliği konusunda ihtilaf vardır.<sup>86</sup>

Süyûtî'nin on sekiz İbn Akîle'nin otuz yedinci bölümde incelediği konunun başlıkları aynıdır. Süyûtî konunun girişinde "Kur'ân üç merhalede toplanmıştır." demiş ve bu aşamaları geniş rivâyetlerle açıklamıştır. Bu bilgiler *ez-Ziyâde*'de yer almamaktadır. İbn Akîle doğrudan âyetlerin tertibi bölümüne geçmiştir. Bu bölüm ikisinde de büyük oranda aynıdır. Süyûtî'nin konunun girişinde verdiği bazı bilgileri İbn Akîle ondan rivâyet ederek bölümün ortalarında vermiştir. Süyûtî ve İbn Akîle'nin Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Müstedrek*'indeki tasniften yaptıkları rivâyetlerde farklılıklar vardır.<sup>87</sup>

İbn Akîle Süyûtî'nin "Teksir Edilen Nüshalarının Adedi" başlığını "Faide" diye başlıklandırmıştır. Yine Süyûtî'nin "Sûrelerin Âyet Sayılarına Göre Taksimi" bölümünü de

---

Cerrahoğlu İsmail, *Tefsir Usulü*, 92-93; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, 125-128.

<sup>82</sup> Süyûtî, *el-Itkân*, 1/130-143.

<sup>83</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/472-497.

<sup>84</sup> Keskiöğlü, Osman, *Kur'ân Tarihi*, 152.

<sup>85</sup> Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 117-124; Cerrahoğlu İsmail, *Tefsir Usulü*, 65-70; es-Salih, *Kur'ân İlimleri*, 70-75.

<sup>86</sup> Zerkeşi, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, 1/256-259; Süyûtî, *el-Itkân*, 1/80-83.

<sup>87</sup> Süyûtî, *el-Itkân*, 1/163-180.

aynı şekilde isimlendirmiştir. İbn Mes'ûd'un ve Übey b. Kâ'b'ın mushafalarının tertibine iki müellifte aynen eserlerinde yer vermişlerdir. Süyûtî'nin eserinde “Sûrelerin Âyet Sayısına Göre Taksimi” başlığı altındaki 12 görüş İbn Akîle'de “Faide” başlığı altında zikredilmiştir. Yine Süyûtî'de aynı bölümdeki 5 başlık İbn Akîle'de “Faide” başlığı altında verilmiştir.<sup>88</sup>

### 3.1.21. Sûrelerin, Âyetlerin, Kelimelerin, Harflerin Sayısı

Kur'ân'daki sûre, âyet, kelime ve harflerin sayısı ulemanın bu kavramlara verdikleri manaya göre değişiklik göstermektedir. İttifak edilen sayılar olduğu gibi ihtilaf edilenleri de vardır. Genel kabule göre sûre sayısı 114'tür. Ancak Enfâl/8 ve Tevbe/9 sûrelerini bir kabul edenlere göre 113 sûredir. Âyet sayısının altı binin üzerinde olduğunda ittifak vardır, ancak ne kadar üzerinde olduğunda ihtilaf vardır. Kelimelerinin sayısının da 77000 üzerinde olduğuna dair birkaç farklı görüş vardır. Harflerin sayısına dair bir milyonun üzerinde olduğu görüşü varsa da bazı âlimler harfleri saymanın bir hikmetinin olmayacağı görüşünü serdetmiştir.<sup>89</sup>

Süyûtî'nin on dokuz İbn Akîle'nin otuz sekizinci bölümde ele aldığı konunun başlıkları aynıdır. Birbirinden farklı birkaç rivâyetin dışında içeriğin birbirine çok yakın olduğu görülmektedir. Süyûtî “Kur'ân'ın Sûrelere Ayrılışındaki Hikmet” başlığı açmış, İbn Akîle ise “Faide” başlığı altında aynı bilgileri vermiştir. Âyetlerin sayısı başlığı da aynı şekilde işlenmiştir. Süyûtî “Sûrelerin Kısımları” başlığını açmış, İbn Akîle ise oradaki tasnifi Süyûtî'nin alt başlığındaki bilgiyi naklederek “Erbaûn” başlığı altında vermiştir. Süyûtî “Besmele ve Hurûf-ı Mukattaanın Âyet Olup Olmadığı, Âyetlerin Sayı ve Fâsılları İle İlgili Fıkhi Hükümler” başlıklarında bir takım bilgiler vermiş, İbn Akîle ise bu konulara değinmemiştir. Süyûtî de İbn Akîle de “Kelimelerin Sayısı, Harflerin Sayısı” başlıklarını açmışlar, fakat farklı rivâyetlerle bilgiler vermişlerdir. Son olarak *el-İtkân*'da “Kur'ân'da Mevcut Yarımalar” başlığı bulunmakta ancak bu başlık *ez-Ziyâde*'de yer almamaktadır.<sup>90</sup>

### 3.1.22. Mushafın Noktalanması ve Harekelenmesi

Hz. Ebû Bekir zamanında kitap haline getirilen, Hz. Osman zamanında çoğaltılan Kur'ân-ı Kerîm'de nokta ve harekeler bulunmuyordu. Emevîler dönemine geldiğinde Arap olmayanların İslam'la tanışması neticesinde Kur'ân'a nokta ve hareke konulma ihtiyacı doğmuştur. Bu konuda hareke yerine geçen ilk noktaları Ebû Esved ed-Düelî (ö. 69/688) koydurmuş, Irak valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/713) ise Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746)'e emir vererek noktalama işaretlerini koydurmuştur. Bugünkü hareke ve noktaların oluşmasını sağlayan ise Halil b. Ahmed'dir (ö. 175/791).<sup>91</sup>

Süyûtî'nin yetmiş altıncı bölümün içerisinde alt başlık olarak, İbn Akîle'nin ise ellinci bölümde incelediği konunun başlıkları benzerdir. Süyûtî “Kur'ân'ın Yazım Şekli ve Âdabı”

<sup>88</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 2/6-35.

<sup>89</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/183-196.

<sup>90</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1, 183-196; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 2/38-73.

<sup>91</sup> Demirci, *Tefsir Usulü*, 110-112; Subhi es-Salih, *Kur'ân İlimleri*, 92-100.

ismini vermiş, İbn Akîle ise yukarıdaki ismi vermiştir. Akîle'nin müstakil bölüm oluşturduğu konuyu Süyûtî alt başlıklarda incelemiştir.<sup>92</sup> Rivâyetlerde benzerlikler vardır, fakat İbn Akîle'nin daha farklı ve genişçe açıkladığı görülmektedir.<sup>93</sup>

### 3.1.23. Mushaf Yazımının Adabı

Müslümanların sayısı arttıkça Kur'ân mushaflarının çoğaltılması ihtiyaç haline gelmiştir. İlk dönemlerden itibaren Kur'ân'a çok önem verildiği için, onun yazılacağı yerler, malzeme, kalem ve yazı şekillerine azamî önem verilmiştir. Bu konudaki kurallar ilgili hadîslerden de yararlanılarak sistemli bir hale getirilip bu işle uğraşanlara öğretilmiştir. Örneğin “yazının açık ve okunaklı olması, mushafın küçük boy olmaması, kalemin düzgün olması, besmelenin ‘sin’ harfinin uzatılarak yazılması” gibi kurallar vardı.<sup>94</sup>

Süyûtî'nin yetmiş altıncı İbn Akîle'nin elli birinci bölümde incelediği konunun başlıkları benzerdir. Süyûtî'de “Yazma Şekli” bölümü ziyadedir.<sup>95</sup> Mushaf yazımının adabı bölümü ikisinde de aynıdır.<sup>96</sup> Süyûtî diğer başlıklara da yer vererek konuyu genişletmiştir.

### 3.1.24. Kur'ân'ın Hâfızları ve Râvileri

Süyûtî'nin yirmi İbn Akîle'nin elli ikinci bölümde incelediği konunun başlıkları aynıdır. Giriş bölümünde her iki müellifte yaklaşık olarak aynı bilgileri vermiştir. Süyûtî “Resûlullah'ın Sağlığında Ezberleyenler” başlığını atmış ayrıntılı bilgi vermiş,<sup>97</sup> İbn Akîle ayrı bir başlık açmadan rivâyetlerin bir kısmını aktarmıştır.<sup>98</sup>

### 3.1.25. Meşhur Kurrâ ve İsimleri

İlk zamanlarda yazı yazacak malzemenin de kıtlığından Kur'ân yazıya geçirilemiyordu. Ancak sahabe onu duyar duymaz ezberliyordu ve okuyup öğretmekte de meşhur olan sahabeler vardı. Dört halife, İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Ebû Hüreyre, Hz. Âişe (r. anhüm) bunlardan bazısıdır. Daha sonra kıraat ilmi teşekkül etmiş ve kıraat-ı seb'â ve aşere imamları bu ilmi sistemleştirmişlerdir.<sup>99</sup>

Süyûtî'nin yirminci bölümde alt başlık içerisinde, İbn Akîle'nin elli üçüncü bölümde incelediği konunun başlıkları aynıdır. Süyûtî başta meşhur kurrâ ile ilgili rivâyetleri, şehirlere göre meşhur kurrâyı, yedi kıraat imamı ve râvilerini saymıştır.<sup>100</sup> İbn Akîle ise on dört meşhur kıraat imamı ve kısaca hayatları hakkında bilgi vererek konuyu

---

<sup>92</sup> Suyûtî, *el-Itkân*, 2/482-483.

<sup>93</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 3/6-17.

<sup>94</sup> Suyûtî, *el-Itkân*, 2/480-482.

<sup>95</sup> Suyûtî, *el-Itkân*, 2/469-478.

<sup>96</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 3/20-28.

<sup>97</sup> Suyûtî, *el-Itkân*, 1/198-206.

<sup>98</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 3/30-40.

<sup>99</sup> Suyûtî, *el-Itkân*, 1/205-206.

<sup>100</sup> Suyûtî, *el-Itkân*, 1/205-206.

genişletmiştir.<sup>101</sup> Yine Süyûtî'nin yirminci bölümde kısaca saydığı kıraat imamlarının râvilerini İbn Akîle elli dördüncü bölümde saymış ve kısaca künyelerini vermiştir.<sup>102</sup> İbn Akîle elli beşinci bölümde kıraat imamlarının diğer râvilerini de zikretmiş ancak bu bölüm Süyûtî'de yer almamaktadır.<sup>103</sup>

### 3.1.26. Kur'ân'ı Ezberlemenin ve Öğretmenin Keyfiyeti

Kur'ân'ın sonraki kuşaklara aktarılması için ezberlenmesi ve başkalarına öğretilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda ezberlemenin sisteminin nasıl olacağı, mahreçler, tecvid kuralları, okuyuş şekilleri gibi hususlar kıraat âlimleri tarafından sürekli geliştirilerek sistemli hale getirilmiştir.

Süyûtî'nin otuz dört İbn Akîle'nin yetmiş birinci bölümde incelediği konunun başlıkları aynıdır. Süyûtî konuyu dokuz başlıkta incelemiş,<sup>104</sup> İbn Akîle giriş kısmındaki Kur'ân'ın ezberlenmesi ile ilgili bölümü aynen aktarmış, bir de Kur'ân öğretme karşılığı ücret almanın câizliği konusunda alıntı yapmış, bunun dışında Süyûtî de olmayan bazı ilave bilgilere bu bölümde yer vermiştir.<sup>105</sup>

### 3.1.27. Kıraatları Topluca Almanın Keyfiyeti

Selef kurrâsının kıraatları birbirine karıştırmayıp her râvi için ayrı hatim yaptıkları rivâyet edilir. Yani bir kıraat imamının okuyuşunu Kur'ân'ın tamamına uygulayıp diğer okuyuşları zikretmemeye ferdî usul denirmiş. Daha sonraki dönemlerde ise Kur'ân'daki bir kelimenin okunuşuna dair farklı rivâyetlerin peş peşe okunması usulü uygulanır hale gelmiş, buna da kıraatleri topluca okuma yani cem etme denmiştir.<sup>106</sup>

Süyûtî'de otuz dördüncü bölüm olan “Kur'ân'ın Ezberlenmesi ve Öğretilmesinin” içerisinde alt başlık olarak, İbn Akîle'de yetmiş ikinci bölümde ele alınan konunun başlıkları benzerdir. İçeriklerde düşük oranda benzerlikler görülmekte olup, sadece başlıklar birbiriyle aynıdır. İbn Akîle rivâyetlerinin çoğunu el-Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *Letâifü'l-İşârât* adlı eserinden aktardığı anlaşılmaktadır.<sup>107</sup>

## 3.2. Kur'ân'ın Mahiyeti Ve Tarihiyle İlgili Konular Bakımından *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*'da Ziyâde Olan Bölümlerin Değerlendirmesi

İki eserdeki ilgili bölümleri karşılaştırdığımızda on bir tanesinin Muhammed b. Akîle'nin Süyûtî'den farklı olarak eserine kattığı yeni bölümler olduğu görülmektedir.

---

<sup>101</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 3/42-56.

<sup>102</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 3/60-72.

<sup>103</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 3/74-82.

<sup>104</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/276-287.

<sup>105</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 3/326-334.

<sup>106</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/282-283.

<sup>107</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 3/336-346.

Ancak bunlardan bazılarının *el-İtkân*'da başka bölümler içerisinde geçtiği tespit edilmiş olup gerekli değerlendirmeler aşağıda yapılmaya çalışılacaktır.

### 3.2.1. Kur'ân'ın Hakikatinin Ne Olduğu

Kur'ân kelimesinin hangi kökten türediği konusunda farklı görüşler vardır. Bu görüşler kelimenin hemzeli veya hemzesiz yazıldığı kabul edilse göre ikiye ayrılır. Kelimenin hemzeli olduğunu iddia eden *ez-Zeccâc* (ö. 311/923) ve *Lihyânî* (ö. 215/830) gibi âlimler, O'nun "fu'lân" vezninde "toplamak" manasına gelen bir sıfat olduğunu söylemişlerdir. Hemzesiz olduğunu iddia eden *Ebü'l-Hasen Eş'arî*'ye (ö. 324/936) göre bir şeyi diğerine yaklaştırmak anlamına gelen "k-r-n" fiilinden türemiştir. Kur'ân'ın terim anlamı içinse çok farklı tanımlar yapılmıştır.<sup>108</sup>Burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

Bu bölüm *el-İtkân*'da yer almamaktadır. *ez-Ziyâde*'de bu konu birinci bölüm olarak ele alınmıştır. İbn Akile burada Kur'ân'ın tanımını şöyle yapmıştır: "Kur'ân, mecaz olmaksızın hakikat üzere Mushafımızda yazılı olan, manasının hakikati sinelerimizde mecaz değil gerçek olarak korunmuş, işitilen lafızların harfleriyle dilimizle okunan, mahlûk olmayan bizzat ayakta duran Allah Teâlâ'nın kelimidir." Daha sonra bu tanımın açıklamalarına geçmiş, özellikle "mecaz değildir" kısmı üzerindeki rivâyetlere ayrıntılı olarak yer vermiştir.<sup>109</sup>

### 3.2.2. Kur'ân Vahyi ve Vahyin Hakikati

İbn Akile eserinde Süyûtî'nin bu bölümü *el-İtkân*'da zikretmediğini öne sürmektedir. *ez-Ziyâde*'de ikinci bölüm olarak yer alan konuyu incelediğimizde farklı rivâyetlerle karşılaşmakla beraber bazı ortak bilgilere de rastlamaktayız. *el-İtkân*'ı incelediğimizde on altıncı bölüm olan Kur'ân'ın indiriliş şekli kısmında, İbn Akile'nin Süyûtî'den atıflar yaparak rivâyetlerine yer verdiğini görmekteyiz.<sup>110</sup> İbn Akile belki de müstakil bölüm olarak yer almadığını kastetmektedir.

### 3.2.3. Peygambere Vahiy Ne ile Başladı?

Vahiy Hz. Peygamber'e değişik şekillerde gelmiştir. Sâdık rüya, Cebrâil'in getirmesi, perde arkasından vahyedilmesi bunlardan bazılarıdır. Başlıktan sanki ilk inen vahyin ne olduğu ile ilgili bir bölümmüş gibi anlaşılıyor, ancak burada işlenen konu vahyin geliş şekilleridir.

Bu bölüm *el-İtkân*'da yer almamaktadır. İbn Akile eserin dördüncü bölümünde bu konuyu işlemektedir. Vahyin başlangıcının rüya yoluyla olduğunu ifade ederek sâdık rüya ile ilgili hadîs rivâyetlerini sıralamıştır. "Sâdık rüya, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüzdür", dedikten sonra tek tek bu cüzleri sıralamıştır. Son olarak Hz. İbrâhim ve Hz.

---

<sup>108</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 31-32; Demirci, *Tefsir Usulü*, 66-68; es-Salih, *Kur'ân İlimleri*, 13-15.

<sup>109</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/102-104.

<sup>110</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/126.

Yûsuf'un gördükleri rüyalarla ilgili âyetleri, rüya yoluyla vahye örnek göstererek konuyu nihayetlendirmiştir.<sup>111</sup>

### 3.2.4. Vahiy İnerken Hz. Peygamber'in Hâli

Vahiy aşkın bir kaynaktan bir beşer olan Hz. Peygamber'le kurulan ilahi bir bağıdır. Hz. Peygamber daha önce hiç karşılaşmadığı bu olay karşısında ilk başlarda büyük şaşkınlık yaşamıştır. Vahiy gelirken Hz. Peygamber'in vücudunda durumun ağırlığından kaynaklı bir kısım değişiklikler meydana gelmekteydi. Yanında bulunan ashâb zamanla bu değişiklikleri kavradı ve vahyin gelişini anlar hale geldiler.<sup>112</sup>

İbn Akîle bu konuyu beşinci bölümde işlemiştir. Müellifimiz Hz. Peygamber'in vahiy gelirkenki haliyle ilgili hadîs rivâyetleriyle konuya başlamıştır. Hz. Peygamber'de vahiy gelirken görülen terleme, titreme, yüz kızarması gibi fiziki değişiklikler ile ilgili rivâyetleri sıralamıştır. Yine vahyin ağırlığının mahiyeti konusunda bilgiler vermiş. Vahyin ağırlığından devenin çökmesi, Peygamberimizin elini dizine koyduğu adamın hali ve üzerinin örtülmesini istemesi ile ilgili rivâyetlerle bölüm sona ermektedir.<sup>113</sup>

### 3.2.5. Hz. Peygamber'in Vahiy Gelirken Onu Ezberlemekteki Acelesinin Keyfiyeti

Hz. Peygamber Cebrâil kendisine vahiy getirdiğinde unutmamak için hızlıca tekrar edip ezberlemeye çalışıyordu. Allah Kur'ân'ı koruma altına aldığını başka bir âyetle ifade etmiş ve Resulünü bu konuda uyarmıştır. Kıyâme/75 sûresinde bu durum şöyle açıklanmıştır: *“Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.”*<sup>114</sup>

İbn Akîle bu konuyu altıncı bölümde işlemiştir. Müellif, Hz. Peygamber'in vahyin gelişinde sırasında dilini hareket ettirmesinden bahseden Kıyâme/75 Sûresi 16-19. âyetlerle ilgili hadîs rivâyetleriyle başlamış, daha sonra konuyla ilgili değişik tefsirlerden aldığı bilgileri sıralayarak devam etmiştir. Yine konuyla ilgili A'lâ/87 Sûresi 6-7. âyetler hakkındaki rivâyetleri de aktarmış, aralarda kendi görüşlerini de zikretmiştir. Unutma ve yanılma arasındaki farka işaret edilerek bölüm nihâyete erdirilmiştir.<sup>115</sup>

### 3.2.6. Kur'ân'ın Nüzûlü İnzâli ve İnzâl-Tenzil İlişkisi

Âlimlerin ekseriyeti Kur'ân-ı Kerîm'in 610 yılında Ramazan ayında kadir gecesinde indirilmeye başlandığı kanaatindedir. Ancak bazı âlimler Duhân/44 sûresi 6.âyette geçen *“Biz onu mübarek bir gecede indirdik.”* ifadesinde berat gecesinin kastedildiğini beyan etmişlerdir. Böyle olunca Kur'ân'ın iki nüzûlü ortaya çıkmaktadır. Birincisi levh-i

---

<sup>111</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/122-131.

<sup>112</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 47.

<sup>113</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/134-142.

<sup>114</sup> el-Kıyâme 75/16-19.

<sup>115</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/144-150.



mahfûzdan dünya semasına indirilişi, buna inzâl denmiştir. İkincisi ise dünya semasından Hz. Peygamber'in kalbine indirilişi, buna da tenzil denmiştir.<sup>116</sup>

İbn Akîle bu konuyu sekizinci bölümde işlemiştir. Müellif genelde bölümlerin başında, "Bu bölüm Süyûtî'de de vardır.", ya da "Süyûtî bu bölümü zikretmedi.", şeklinde açıklamalar yapmıştır. Bazen de burada olduğu gibi hiçbir bilgi vermemiştir. Ancak yaptığımız incelemede *el-Itkân* 'da on altıncı bölümde alt başlık olarak bu konunun işlendiğini ve benzer rivâyetlerin kullanıldığı görülmektedir. Fakat İbn Akîle muhtemelen Süyûtî'nin de kullandığı kaynakları doğrudan referans olarak aldığından *el-Itkân* 'dan pek bahsetmemektedir. Yine İbn Akîle *el-Itkân* 'da yer almayan, nüzûl, inzâl ve tenzil kelimeleriyle ilgili bazı dilsel tahlillere yer vermiştir.<sup>117</sup>

### 3.2.7. Kur'ân'ı İlk Kim Getirdi?

Kur'ân Allah tarafından Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Vahiy bazen doğrudan Resulullah'a iletilmiş, bazen de aracı bir melek vasıtasıyla gönderilmiştir. Genel kabule göre vahiy meleği olarak Cebrâil bilinir. Cebrâil Kur'ân'da "Cibrîl, Rûhulkuds, Rûhulemîn, Rûh ve Resul" şeklinde beş farklı isimle ifade edilmiştir.<sup>118</sup> Ehl-i sünnet âlimlerine göre Cebrâil Kur'ân'ı bizzat Allah'tan dinleyerek almıştır. Ancak bu dinlemenin mahiyeti tam olarak bilinmemektedir. Cebrâil'i asli şekliyle bir tek Hz. Muhammed görmüştür. Peygamberliği boyunca yaklaşık yirmi altı bin defa vahiy getirmiştir.<sup>119</sup>

İbn Akîle bu konuyu on birinci bölümde işlemiştir. Girişte "Süyûtî bu bölümü zikretmedi." demiştir. Bu bölümde Peygamberimize kırk yaşında nübüvvet verildiği, Peygamberliği boyunca İsrâfil'in yanında olduğu, O'na kelimeleri ve eşyayı öğrettiğini, vahyi ise Cebrâil'in getirdiğini, ilk vahiy gelirken yaşanan olayları, Cebrâil'in durumunu, vahyin kesilmesi sürecini ve bunlarla ilgili rivâyetleri aktarmıştır.<sup>120</sup> *el-Itkân*'ı incelediğimizde on altıncı bölümde konu ile ilgili ortak rivâyetlere rastlanmaktadır,<sup>121</sup> fakat İbn Akîle konuyu daha farklı işlemiştir.

### 3.2.8. Kur'ân'ın İndirildiği Gün ve İlk Vahiy Geldiğinde Hz. Peygamber'in Yaşı

İbn Akîle bu konuyu on ikinci bölümde işlemiştir. "Süyûtî bu bölümü zikretmedi." demiştir. Müellif buradaki bilgileri büyük oranda Şâmî'nin (ö. 942/1536) *es-Sîretü's-Şâmiyye* adlı eserinden aktarmıştır. İbn Akîle Kur'ân'ın indiği gün ve ayla ilgili farklı rivâyetleri sıralamış. Bunun yanında Tevrat, İncil ve Zebûr'un da Ramazan ayında indiğine dair

---

<sup>116</sup> Zürkânî, Kur'an İlimleri Menâhilü'l-İrfân Tercümesi (Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân), 1/80-86; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 42-43.

<sup>117</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/160-163.

<sup>118</sup> Abdülbâki, M. Fuad, el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazil-Kur'âni'l-Kerîm, İstanbul, 1990, Cebrâil md.

<sup>119</sup> Mennâ' el-Kattân, Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2015, II. Baskı, 35; Zürkânî, Menâhilü'l-İrfân, 1/48; Yusuf Şevki Yavuz - Zeki Ünal, 'Cebrâil', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/203.

<sup>120</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/174-177.

<sup>121</sup> Suyûtî, *el-Itkân*, 1/129.

rivâyetleri zikretmiştir. Son olarak vahiy geldiği zaman Peygamberimizin yaşı hakkındaki bilgileri sıralamış, burada Hz. İsa'nın göğe yükseltilmesi ile ilgili görüşlere de yer vermiştir.<sup>122</sup>

### 3.2.9. Vahyin Kesilmesinin Süresi ve Hikmeti

Arapça bir tamlama olarak “fetretü'l-vahy” vahyin kesilmesi anlamına gelmektedir. Sözlüklerde fetret kelimesi “duraklama, kesintiye uğrama, zayıflama, sükûna erme, gevşeme ve gevşeklik, kırgınlık, fersizlik, takatsızlık, zaaf ve inkıta” anlamlarına gelmektedir.<sup>123</sup> İslam âlimleri arasında ilk inen âyetlerin Alak/96 sûresinin ilk beş âyeti olduğu konusunda ittifak vardır. İlk âyetlerin nüzûlünden sonra bir müddet vahiy kesilmiş, bu olaya fetretü'l-vahy denilmiştir. Vahyin kesildiği bu dönemin müddeti hakkında ise farklı görüşler vardır. İfk hâdisesinden sonra da vahyin kesildiğine dair rivâyetler vardır. Daha sonra vahyin gelişi tekrar devam etmiştir.<sup>124</sup>

İbn Akîle bu konuyu on üçüncü bölümde ele almıştır. “Süyûtî bu bölümü zikretmedi.” demiştir. Müellif burada vahyin kesildiği süreye dair olan iki buçuk sene, kırk gün, on beş gün ve üç gün ile ilgili rivâyetleri sıralamış. Daha sonra kendi görüşünü dayanaklarıyla beraber, diğer görüşlerin kabul edilemeyeceğini de gerekçeleriyle beraber zikretmiştir. Daha sonra vahyin kesilmesinden önce ve sonra gelen âyetler hakkındaki rivâyetlere yer vermiş. Son olarak da vahyin kesilmesinin hikmetinin ne olabileceğine dair dört görüşü zikrederek bu bölümü sonlandırmıştır.<sup>125</sup>

#### 3.2.10. Kur'an'ın İndiği Yerler

Kur'an-ı Kerîm yaklaşık yirmi üç yılda nazil olmuş, âyetler genel olarak hicreti dikkate aldığımızda vahyin ilk on üç yılı Mekke'de sonraki on yılında Medine'de indirilmiştir. Ancak bu büyük şehirlerin dışında Peygamberimiz seferde iken âyetlerin kendisine indiği başka mekânlar da vardır. Gelen âyetler, hitap ettiği kişiler ve bu farklı mekânlarda yaşanan olaylar da Kur'an'ın indiği yerlerin önemini artırmıştır.<sup>126</sup>

İbn Akîle bu konuyu on yedinci bölümde işlemiştir. “Süyûtî bu bölümü müstakil olarak zikretmedi.” demiştir. *El-İtkân*'ı incelediğimizde ikinci bölüm olan “Hadarî-Seferî” içerisinde bu konuya değindiğini görmekteyiz.<sup>127</sup> Ancak muhtevasına baktığımızda farklı oldukları anlaşılmaktadır. “Hadarî-Seferî” konusunu müellifimiz yirmi birinci bölümde müstakil olarak zaten işlemiştir. Süyûtî âyetleri mukimken veya yolculukta iken inmelerine göre tasnif ederken, İbn Akîle âyetlerin indikleri şehirlere göre tasnif

---

<sup>122</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/190-193.

<sup>123</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâder, ty., 5/43; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Thk., Komisyon, Dâru'l-Hidâye, byy., bty., 8/292.

<sup>124</sup> Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, 35.

<sup>125</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/196-201.

<sup>126</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 57.

<sup>127</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/53-63.

yapmıştır. Taif, Cuhfe, Beytül- Makdis, Hudeybiye, Mina, Arafat, Ufan, Tebük bu şehirlerden bazılarıdır.<sup>128</sup> Kanaatimizce *ez-Ziyâde*'deki tasnif farklılık arz etmekte ve bu bölüme müstakil olma niteliği kazandırmaktadır.

### 3.2.11. Kur'ân'ın Yazı Şekli

Hz. Peygamber nâzil olan Kur'ân âyetlerini hızlıca tekrar ederek ezberler, hemen vahiy kâtiplerine yazdırıp, namazlarda da okuyarak koruma altına alırdı. Kendisini okuma yazma bilmediği için vahiy kâtipleri yazma görevini yerine getirirdi. Kur'ân ilk etapta Arap toplumuna indığı için dili Arapça'ydı. Arapça yazı ve dil kaideleri de Kur'ân'ın doğru anlaşılması için büyük önem arz ediyordu.<sup>129</sup>

İbn Akîle bu konuyu kırk altıncı bölümde işlemiştir. Müellif bu bölümün *el-İtkân*'da yer alıp almadığı konusunda bir şey söylememiştir. İçeriğini incelediğimizde Süyûtî'nin eserinde yetmiş altıncı bölümde alt başlık içerisinde yer aldığını görmekteyiz. Müellif Arapça yazı kaidelerini örneklerle beraber maddeler halinde sıralamış, sonra bu kurallara uymayan istisnâlara da örnekler vermiştir.<sup>130</sup>

İbn Akîle bu konuda eser yazarları zikretmiş, sonra Arapça'nın nasıl oluştuğunun tarihi sürecinden bahsetmiştir. Bunun yanında diğer Peygamberler'in konuştuğu ve yazıda kullandığı diller hakkındaki rivâyetlere yer vermiştir. Daha sonra Kur'ân'ın Arapça dışında bir dilde yazılmasının câiz olup olmadığı konusuna değinmiştir. Harflerin sesleri ve yazılması arasındaki fark, harekeler, yazı kâideleri ve Kur'ân'da yer alış şekillerinin örnekleri Müellifin bu bölümde ele aldığı diğer konulardır.<sup>131</sup> Süyûtî de benzer konuları işlemiş ancak ele alış tarzları ve yararlandığı kaynaklar farklıdır.

### Sonuç

İbn Akîle eserini yazarken *el-İtkân* üzerine ziyâde bir çalışma yaptığını ifade etmiş ve bölümleri yazarken *el-İtkân*'da yer alıp almadığı hakkında bazı açıklamalar yapmıştır. Bazen "Süyûtî bu konuyu zikretmedi, bazen bu konuyu müstakil olarak zikretmedi." demiş, bazen de hiçbir açıklama yapmamıştır. *El-İtkân* ve *ez-Ziyâde ve'l-Ihsân*'da Kur'ân'ın mahiyeti ve tarihiyle ilgili ortak olarak yer alan yirmi altı bölüm tespit edilmiştir. Bu bölümlerde yaptığımız incelemede (on bir tanesinde) İbn Akîle'nin konuyu daha kapsamlı ve fazla örnekle ele aldığı, (on başlıkta) da Süyûtî'nin daha geniş bilgiler verdiği ortaya çıkmıştır. Beş tanesinde de iki müellifin aynı kaynaklardan alıntılar yaparak neredeyse aynı bilgileri verdiği tespit edilmiştir.

İbn Akîle'nin eserini *el-İtkân*'dan farklı kılan kanaatimizce Kur'ân'ın mahiyeti ve tarihiyle ilgili bölümleridir. Makalemizin ikinci ana başlığında konuyla ilgili *ez-Ziyâde ve'l-*

---

<sup>128</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 1/520-523.

<sup>129</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 60; Demirci, Muhsin, Kur'ân Tarihi, İFAV, İstanbul, 2012, s. 75-76.

<sup>130</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2/469-479.

<sup>131</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l- İhsân*, 2/424-484.

*İhsân*'da yer alan ancak *el-İtkân*'da yer almayan bâblar ele alınmıştır. Yaptığımız değerlendirmede burada da on bir başlık karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan beş tanesinde İbn Akîle “Süyûtî bu konuyu zikretmedi, ya da müstakil olarak ele almadı.” demektedir. Ancak *el-İtkân*'ı incelediğimizde başka bablar içerisinde alt başlık olarak konunun ele alındığı tespit edilmiştir. Bunun yanında altı tane başlık ise İbn Akîle tarafından ziyâde olarak ortaya konulmuş ve *el-İtkân*'da olmayan bilgilere yer verilmiştir. Bazı bablarda ise aynı ya da benzer başlıklarla konu ele alınmasına rağmen muhtevanın ve kaynakların tamamen farklı olduğu dikkatimizi çekmiştir. Bu hususlar da ilgili bölümlerin sonunda zikredilmiştir.

Sonuç olarak her iki müellifin de aynı konuları ele alırken benzer kaynakları ve bilgileri kullanmaları muhtemel ve olasıdır. Ancak kanaatimizce değerlendirmeye esas olan bölümler açısından İbn Akîle'nin Süyûtî'den daha kapsamlı bilgiler verdiği ortaya çıkmaktadır. Belki de İbn Akîle Süyûtî'den uzun yıllar sonra yaşadığı için kendi dönemine kadar olan te'lifatı cem edip, kendi birikimini de ortaya koyarak kapsamlı bir eser meydana getirmiştir. Bunun sebepleri ve iki eserin tam manasıyla karşılaştırılmasının ayrı bir araştırma konusu olacağı kanaatindeyiz.

## Kaynakça | References | مصادر

- Abdülbâki, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul, 1990, Cebrâil md.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârîfin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, t.y..
- Birişik, Abdulhamit. *Muhammed b. Akîle ve Eseri ez-Ziyâde ve'l- ihsân fi ulûmi'l- Kur'ân'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.
- Birişik, Abdulhamit. "İbn Akîle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/417-418. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdulhamit. "Ulûmu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahîhu'l-Muhtasar*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1987.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Demirci, Muhsin. "Esbab-ı Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara ilahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2012.
- Durmuş, Ali. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. Ankara: İksad Yayınevi, 2022.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *İlâhi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine*. Çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- İbn Akîle, Cemâluddîn Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyâde ve'l- İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Merkez-i Tefsir li'd-Dirasati'l-Kuraniyye, 2015.
- İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, Dımaşk, 1936.
- Keskioğlu, Osman. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Fıkhü Ehlî'l-İrâk ve Hadîsuhum*. Kâhire: Dâru'l-Basâir, 1430/2009.
- Mennâ' el-Kattân, Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Murâdî, Muhammed Halîl b Alî. *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*. 4 cilt. Bulak: el-Matbâatu'l-Mîriyye el-Âmire, 1301.
- Salih, Subhi. *Kur'ân İlimleri*, çev. M. Sait Şimşek. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2008.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2012.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü Maarife, 1996.
- Tuğberk, Yavuz. "Sûreler Arasındaki Bağlamsal Yönler -Mekkî Sûreler Özelinde-". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık/December 2022), 240-261.
- Yusuf Şevki Yavuz - Zeki Ünal "Cebrâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, Menâhîlü'l-İrfân, Matbaatü İsâ el-Bâbî elHalebî, yy, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, Kur'an İlimleri Menâhîlü'l-İrfân Tercümesi (Menâhîlü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân), Çev. (Doç. Dr. Halil Aldemir, Yrd. Doç. Dr. Ramazan Şahan), Bekâ Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, Thk., Komisyon, Dâru'l-Hidâye, byy., bty.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. et-Tefsir ve'l-Müfessîrûn. Mısır: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*, 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.



## Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü

SümeYYe Yılmaz | ORCID: 0000-0003-2053-6606 | ylmzsumeyye@hotmail.com

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi, Sakarya,  
Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04ttnw109>

### Öz

Sinema, insanlar üzerinde bıraktığı gerçeklik etkisiyle insan davranışlarını yönlendirebilmekte ve etki gücü ile sembolik bir düzen oluşturabilmektedir. Bu anlamda filmler insanlara bir anlam evreni oluşturmaktadır. Sinema, insanların algılarına, hayata bakış açılarına, değer yargılarına yön vererek onlar üzerinde kendi istediği şekilde yeni bir anlam dünyası dizayn edebilmektedir. Sinemanın seyirci üzerinde yeni anlamlar inşa etmesi ve insanlar ve toplum üzerindeki bu etkisi din eğitimi açısından etkili ve önemli bir araç olarak karşımıza çıkmakla beraber, bireylerin dini ve ahlaki anlamda tutum ve davranışlarını olumsuz anlamda etkilemesi gibi büyük bir sakıncayı da barındırmaktadır. Çalışmamızda odaklanılan nokta sinema ve onun din ve değerler eğitimi alanında araçsallaştırılmasıdır. Çalışmamızda, din ve değerler eğitiminin görsel sanatlar aracılığıyla etkili bir pozisyon kazanmasının önemi üzerinde durulurken bu ilişkide dikkat edilmesi gereken diğer husus da dini temaların sinemada sunulmuş şekli olarak görülmektedir. Özellikle çocuklar, gerçek ile sahte olanı ayırt edemeyebilmekte ve filmlerde karşımıza çıkan karakterleri, taklit etme eğilimi gösterebilmektedir. Başka dinlere ve kültürlere ait bilgiler sinema aracılığıyla genç nesillere aktarılarak, onların duygu ve düşünce dünyalarına (giyim kuşamlarına, konuşma tarzlarına, ahlak ve değer yargılarına) etki oluşturabilmektedir. Ancak sinema dini değerleri ve ahlaki bozabileceği gibi iyi bir din ve değerler eğitimi aracı olarak kullanılabilir. Bu çalışmada sinemadan bir araç olarak din eğitimi alanında nasıl yararlanılabileceği konusu üzerine odaklanılmıştır. Konu ile alakalı birkaç örnek film üzerinden içerik analizi yöntemi kullanılarak filmlerin din ve değerler eğitimi açısından kullanımının imkânı açıklanmaya çalışılmıştır. Filmler analiz edilirken din eğitimine uygunluğu ve değerler eğitiminde Millî Eğitim Bakanlığının belirlemiş olduğu kök değerler esas alınmıştır. Çalışmamızda sonuç olarak temel insani değerlerin ve erdemlerin kazandırılmasında, özellikle de model alarak öğrenen çocuklar üzerinde sinema ve animasyonlar aracılığıyla sunulan olumlu karakter özelliklerine sahip modeller ile etkili din ve değerler eğitimi yapılabileceği düşüncesi ön plana çıkmıştır.

## Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Sinema, Medya, Kitle İletişim Araçları.

## Atıf Bilgisi

Yılmaz, Sümeyye. “Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü”.  
*Nisar 2* (Mayıs 2023), 173-195.

Geliş Tarihi	28.03.2023
Kabul Tarihi	24.05.2023
Yayın Tarihi	31.05.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



# The Effect and Power of Cinema as a Religion and Values Educational Tool

Sumeyye Yilmaz | ORCID: 0000-0003-2053-6606 | ylmzsumeyye@hotmail.com

PhD Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Sociology of Religion,  
Sakarya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04ttnw109>

## Abstract

Cinema can direct human behavior with the effect of reality it leaves on people and can create a symbolic order with its power of influence. In this sense, movies create a universe of meaning for people. By directing people's perceptions, perspectives on life and value judgments, cinema is able to design a new world of meaning on them as it wishes. Although cinema is an effective and important tool in terms of religious education, it also has a great drawback that it negatively affects the religious and moral attitudes and behaviors of individuals. The focus of our study is cinema and its instrumentalization in the field of religion and values education. While focusing on the importance of religion and values education gaining an effective position through visual arts in our study, another point to be considered in this relationship is seen as the way religious themes are presented in cinema. In particular, children may not be able to distinguish between the real and the fake and may tend to imitate the characters they encounter in the movies. Information about other religions and cultures can be transferred to young generations through cinema, and they can have an impact on their worlds of emotion and thought (dressing, speaking styles, morals and value judgments). However, cinema can be used as a good religion and values education tool as well as corrupting religious values and morals. In this study, it is focused on how cinema can be used as a tool in the field of religious education. The possibility of using movies in terms of religion and values education has been tried to be explained by using the content analysis method on a few sample movies related to the subject. While analyzing the films, their suitability for religious education and the root values determined by the Ministry of National Education in values education were taken as basis. As a result, in our study, the idea that effective religion and values education can be done with models with positive character traits presented through cinema and animations, especially on children who learn by modeling, came to the forefront in gaining basic human values and virtues.

## Keywords

Religious Education, Values education, Cinema, Media, Mass Media.

## Citation

Yılmaz, Sümeyye. “Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü”.

*Nisar 2* (Mayıs 2023), 173-195.

Date of Submission	28.03.2023
Date of Acceptance	24.05.2023
Date of Publication	31.05.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

Teknolojik gelişmelere paralel olarak kitle iletişim araçlarının hayatımızda yeri ve etkinliği her geçen gün artmakta ve işlevi her geçen gün daha fazla hissedilmektedir. Tarihi süreç içerisinde medya araçları farklı platformlarda toplumların ve bireylerin eğitimine, gelişimine ve değişimine araç olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. İnsanların teknolojik cihazlarla geçirdikleri günlük ortalama zaman düşünüldüğünde iletişim araçlarının hayatımızı ne kadar kuşatan bir etkiye sahip olduğu daha net anlaşılacaktır. Özellikle son zamanlarda yaşanan Covid salgını bireyleri dijital alana daha fazla itmiş, yeni dijital mecralar (Netflix, Disney Plus, Amazon Prime, Exxen) kitlesel etki alanlarını genişletmiştir<sup>1</sup>. Sinemanın da içerisinde olduğu bu mecralar eğlendirme, sosyalleştirme, bilgi aktarma gibi işlevlerinin yanı sıra kültürel değerlerin korunması ve aktarılması ile toplumun ve bireylerin eğitimi gibi işlevleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bu anlamda insan yaşamının her alanına nüfuz etmektedir. Bu alan insanların konuşmalarından, kıyafet tercihlerine, düşünce ve yaşam tarzlarından, espri anlayışlarına kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır<sup>2</sup>.

Diğer kitle iletişim araçları gibi sinema da toplumun değer yargılarından, politik eğilimlerinden ve ideolojilerinden ayrı değildir. Hatta sinema Türkiye’de ve dünyada uzun yıllardan beri başta siyasi rejimler olmak üzere her türlü düşünce ve inancın, değer ve normun propaganda aracı olmuştur<sup>3</sup>. Bu durum müspet anlamda değerlendirildiğinde günümüzde iletişim aygıtlarının bu kadar gelişme göstermesi, insanların kendi inandıkları şeyleri, inançları veya ideolojileri diğer insanlara ulaştırma noktasındaki isteklerine de fırsatlar sunmuştur. Bu anlamda sinema hem bir propaganda hem de dini veya kültürel değerlerin aktarımında kullanılan kitle iletişim araçlarından biri olmuştur.

Diğer taraftan, klasik eğitim anlayışında din ve ahlak eğitimi bireylere aile, okul ve sosyal çevrenin vasıtasıyla öğretilmekte ve sürdürülmekte<sup>4</sup> iken bugün farklı araçlar bireyler üzerinde eğitici, öğretici ve biçimlendirici etkiye sahip hale gelmiştir. Bu örtük bilgi aktarımıyla film ve dizilerin çeşitli konularda insanları yönlendirme ve istediği yönde eğitime hususunda üstlendiği bir rol bulunmaktadır. Bugün filmler ve diziler insanları etkilemekte gizli ya da aşikâr yollardan değiştirmekte ve dönüştürmektedir<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Adem Palabıyık, “Twitter’den TT’ye, Instagram’dan Fenomen’e: Afetlerin Sosyal Medya Görünümleri”, *Tezkire* 31/80 (2022), 108.

<sup>2</sup> Semra Çinemre, “Diyabet TV Çizgi Filmlerinin Din Eğitimi Katkısı Açısından İncelenmesi”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 89.

<sup>3</sup> Süleyman Gümrükçüoğlu, “Görsel Medya ve Din Eğitimi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* 20 (2022), 56.

<sup>4</sup> Hasan Meydan, *İlköğretim Okullarında Değerler ve Karakter Eğitimi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 80.

<sup>5</sup> Mustafa Arslan, “Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2016), 20.

İnsanların odalarını aydınlatan mavi ekranın önünde sürekli maruz kaldıkları bilgiler, film ve dizilerin sunduğu rol modeller<sup>6</sup> taklit yoluyla insanların dini tutum ve davranışlarını şekillendirirken bu mecralar adeta yaygın eğitim araçları olma işlevi kazanmışlardır. Yerli ve yabancı filmler ve çizgi filmlerle izleyiciler vakit geçirirken bu kanallardan pek çok problem de izleyiciye aktarılmaktadır<sup>7</sup>. Özellikle cinsellik ve şiddet içeren sahneler, çocukların ve gençlerin ahlaki ve şahsiyet dengesini bozarken<sup>8</sup> Türk-İslam geleneği, milli ve manevi değerleri ve inancına aykırı davranışlar bu filmler<sup>9</sup> aracılığıyla izleyicilere aktarılmaktadır. Bu olumsuzlukların aktarıldığı yapımlara alternatif yerli filmler ve animasyonlar üretilmesi günümüzün bir ihtiyacı olarak durmaktadır. Din ve değerler eğitiminde sinemanın kullanılması için toplumsal değerlere ve kültüre uygun sinema filmlerinin yapılması gerekmektedir.

Televizyon ve sinemanın insanlar üzerindeki olumsuz etkilerinin azaltılması ve kötü etkilerinden kurtulma imkânı üzerinde durmak elzem olsa da bu etkiyi en aza indirmek ve olumlu olabilecek bir etki oluşturmak konusu da önem arz etmektedir. Sinemanın insanlar üzerinde bıraktığı etki onun, insanların ruhsal gelişimlerine nasıl tesir ettiğini, insanlar arasındaki iletişimde ne denli etki oluşturabilecek bir işleve sahip olduğunu göstermektedir<sup>10</sup>. Bu nedenle filmlerle izleyicilere aktarılan değerler ve model karakterler özellikle eğitim açısından önem arz etmektedir. Sinema toplumu yavaş yavaş dönüştürme gücüne sahiptir. Sinema filmleri insanlara örnek davranış modelleri, sunar<sup>11</sup>. Özellikle çocuklara olan etkisinden dolayı çocuklara zararlı unsurlar içermeyen animasyon filmler, bir eğitim aracı olarak kullanılabilir. Bu sayede sinema, gençlere ve çocuklara ahlaki ilkelerin öğretilmesini kolaylaştıran, din eğitimi açısından faydalı bir araç haline gelir<sup>12</sup>.

Bu anlamda son yıllarda din ve değerler eğitimi aracı olarak medyanın önemli aygıtlarından olan Tv ve sinemanın kullanımı noktasında bir artış olduğu görülmektedir. Konu ile alakalı literatür taraması yapıldığında Bulut'un (2022), "İlkokul/ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde animasyon ve görsel etkinlik kullanımının değer eğilimine etkisi" adlı Yüksek Lisans Tezi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde animasyon veya filmlerin kullanımını ele alması bakımından önemlidir. Yorulmaz'ın (2015) "Sinema ve Din Eğitimi" kitabı ve Yorulmaz'ın (2013), "Pepee Çizgi Filminin Din Ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi" ile "Din Ve Değerler Eğitimi Açısından

<sup>6</sup> <https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/turk-dizileri-cinayete-ve-bosanmaya-yol-aciyor-20969741> erişim:21.02.2023.

<sup>7</sup> Çinemre, "Diyanet TV Çizgi Filmlerinin Din Eğitimine Katkısı Açısından İncelenmesi", 90.

<sup>8</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera yayıncılık, 2021), 68.

<sup>9</sup> Bilal Yorulmaz, "Pepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (2013), 439.

<sup>10</sup> Nurşen Adak, "Bir Sosyalizasyon Aracı Olarak Televizyon ve Şiddet", *Bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 0/30 (2004), 30.

<sup>11</sup> Arslan, "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine", 17.

<sup>12</sup> Bilal Yorulmaz, *Sinema ve Din Eğitimi* (İstanbul: Dem, 2015), 133.

Caillou Çizgi Filminin Değerlendirilmesi” adlı çalışması medya ve din eğitimi konusunda önemli bir kaynak olarak durmaktadır. Demir’in (2019), “Türkiye’de Çocuk Kanallarında Yayınlanan Çizgi Filmlerde Dini ve Kültürel Değerler Eğitimi” adlı doktora çalışması bulunmaktadır. Kocaman ve Uslu’nun (2021), “Ramazan Tayfa Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi” adlı makaleleri çizgi filmlerin din ve değerler eğitimi açısından üstlendiği rolü anlama noktasında önemlidir. Korkmaz’ın (2017), “Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları” adlı çalışması ve Çinemre’nin (2021), “Diyabet TV Çizgi Filmlerinin Din Eğitimine Katkısı Açısından İncelenmesi” ve “Diyabet TV Çizgi Filmlerinin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğretim Programında Yer Alan Değerler Açısından İncelenmesi” adlı çalışmaları eğitim materyali olarak film ve animasyonların kullanımını anlamak açısından önemli katkı sağlamaktadır.

Çalışmamız bu sahada yapılan çalışmalara kıyasla sadece animasyon filmleri ile değil genç neslin duydu dünyalarına ve ahlaki değerlerine hitap etmesi bakımından sinema filmlerinin değerler eğitimi alanından ortaokul ve lise gençlerine faydalarına da odaklanması bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Bu anlamda doğrudan akademik bir çalışma olmadığı da görülmüştür. Din eğitimi ve değerler eğitimi açısından sinema ve animasyon filmlerinin çocuklara ve gençlere ahlaki değerlerin ve dini konuların aktarımında etkisinin ve faydasının örgün ve yaygın eğitim bağlamında değerlendirilmesi çalışmamızın odağını oluşturmaktadır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden içerik analiz yöntemi kullanılacaktır. Bu doğrultuda örnek film ve animasyonlar içerik analizi yöntemiyle incelenecektir.

## 1. Filmlerin Din ve Değerler Eğitim Materyali Olarak Kullanılmasının İmkânı

21. yy’ da Küreselleşen ve modernleşen dünyada televizyon ve sinema evlerimizin vazgeçilmez bir eşyası olmakla beraber, sinema ve televizyon bugünün en etkili kitle iletişim araçlarındandır. Bu kitle iletişim araçlarına ilave olarak Facebook, Twitter, Youtube, Instagram gibi sosyal medya araçlarını baskınlığını artırsa da sinema filmleri daha etkinliğini sürdürmektedir. Kitleler bugün sinema ve filmlerinin başında adeta uyuşturulmuş vaziyettedir. Bu mecra insanlara değer yargısı yansıtan, yaşam tarzı ve davranış modelleri sunan bir endüstri halini almıştır. Dizi ve filmler neyin değer verilmesi gereken şey olduğunu belirleyen bir konuma gelmiştir<sup>13</sup>. Buraya kadar ele alınan hususlar ve değerlendirmelerin ışığında filmlerin bir eğitim materyali olarak kullanılmasında şu hususlar önemlidir:

- 1- Ergenlikle birlikte gençler üzerinde ailelerinin ve öğretmenlerinin otoritesi azalmakta, sinema ve sinema starları ile bu otoritenin tanzimi sağlanabilmektedir. Ayrıca duygu aktarımının bu yolla sağlanması ve sinemanın duyuşsal hedeflerin

<sup>13</sup> Mete Çamdereli vd. (ed.), Medya ve Din (İstanbul: Köprü, 2014), 78.

kazandırılmasındaki etkisi konusundaki başarısı, sinemanın başlıca avantajı olarak görülebilir.

- 2- Sinema filmleri bireylerin pek çok duyusuna hitap ettiği için etkili bir öğrenme aracıdır.
- 3- Filmler görsel materyaller olması bakımından din eğitiminin materyallerini de içinde barındırdığı için kısa sürede kalıcı öğrenme sağlayabilir.
- 4- Peygamberlerin temsil ettiği örnek yaşamlar veya ahlaki değerleri temsil eden karakterler izleyicilerin örnek alacağı şahsiyetler olarak sunulursa bu karakterleri özümseyen gençler onları taklit edebilir, kendilerini film karakterleriyle özdeşleştirebilir ve bu değerler daha kolay ve kalıcı şekilde aktarılabilir.
- 5- Kendi kültürü ve medeniyetiyle barışık senarist ve yönetmenlerin ürettiği filmlerle değerlerimiz nesiller boyunca çok daha kolay bir şekilde aktarılabilir.
- 6- Eğitim materyali olarak kullanılacak içerikler, filmler eğitimcilerin ve ailelerin kontrolünde olacak şekilde önceden muhakkak kontrol edilmelidir.
- 7- Ders içi etkinlik olarak kullanılırsa etkinlik esnasında değerlendirmeler yapılabilir, varsa ilaveler yapılabilir veya anlaşılmayan yerler açıklanabilir veya yanlışlıkların düzeltilmesi sağlanırsa interaktif bir öğrenme ortamı oluşturularak kalıcı ve nitelikli bir öğrenme sağlanabilir.
- 8- Günümüzde medya araçlarının yaygınlaşmasıyla medyadan uzak durma ihtimali pek de mümkün görünmemektedir. Özellikle bebeklik dönemlerinden itibaren medya araçlarıyla tanışan yeni nesil göz önünde bulundurulduğunda, çocukluk döneminden başlayarak bilinçli bir medya okuryazarlığı eğitiminin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu husus çocukların gelişimi açısından ve gençleri doğru yönlendirmek adına büyük bir öneme sahiptir.
- 9- Film izleme sürecinde gereken yerlerde filmi durdurup, sorular sorulabilir, öğrencilerin yorum ve değerlendirmelerine başvurulabilir. Öğrencilerin empati kurması sağlanabilir.
- 10- Öğretmenlere, eğitimcilere ve din görevlilerine din öğretimi alanında filmleri nasıl seçebilecekleri ve nasıl kullanacakları filmlerin yeri ve işlevleri hakkında hizmet içi eğitim çalışmaları yapılabilir veya seminerler düzenlenebilir.
- 11- Filmler davranışlara etki etmektedirler, dini ve erdemli bir karaktere sahip şahsiyetler film karakteri olarak kullanılırsa izleyiciler karakterle duygusal bir bağ kurup film karakterlerine benzemeye çalışırlar ve bu şekilde filmler şahsiyet terbiyesi noktasında önemli bir araç olacaktır.

Bu noktaya kadar sinemanın din eğitiminde kullanılabilirliği üzerinde durulmuştur. Sonraki kısımlarda sinemanın etki gücü tespit edilecek ve filmlerde dini öğelerin

kullanımı ve sinemanın din eğitimine yardımcı bir kaynak olarak nasıl kullanılacağı üzerinde durulacaktır.

## 2. Sinemanın Etki Gücü ve Din Eğitimi Aracı Olarak Kullanılması

İnsanlık tarihi göz önüne alındığında efsaneler, masallar ve destanlar insanın zihninde bir şekilde yer etmekte ve kolay kolay unutulmamaktadır. Birçok milletin tarihi destanları, mitolojik efsaneleri, dillerden dile dolaşan hikayeleri nesiller boyunca aktarılmakta ve bu da değerlerin nesiller boyu aktarımını kolaylaştırmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de geçmiş ümmetlerin ve peygamberlerin başlarından geçenler hikayeleştirilerek anlatılmıştır. Bu hem her kesimden insanın olayları ve verilen mesajı daha kolay anlaması hem de öğrenilen bilgilerin zihinde kalıcı olması için kullanılan bir öğretim metodudur. Bu ilahi metot bize bir şey işaret etmektedir. Hikayeler insan zihninde önemli bir yer tutmakta ve etkili bir eğitim metodu olarak kullanılabilir. Bir konu, düz bir anlatım yerine şiirsel bir anlatım veya hikayeleştirme metodu ile anlatılırsa insanın zihninde daha kalıcı bir öğrenme sağlanabilmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de nazil olduğu dönemin insanlarını etkilemek için şiir ve etkili hitabet bir eğitim ve öğretim metodu olarak kullanılmıştır. Kur'an'da peygamberlerin ve önceki toplumların başlarından geçen olaylar kıssalarla anlatılmış İslam'ın yayılmasında bu yöntemlerden istifade edilmiştir. Din eğitimi sadece bilgi vermeye dayanan bir eğitim değildir. Dini bilgi bireylerde bir tutum veya davranışa dönüşmesiyle kazanılabilir. Bunun için de eğitilen kitlelerin dikkatini çekecek metotlar kullanılmalı ve bireylerde davranışa dönüşmesi sağlanmalıdır<sup>14</sup>.

Çağlara göre insana etki eden araçlar değişiklik göstermiş, mesela eski tarihlerde eğitim, şiirsel anlatım Hacivat ve Karagöz oyunları gibi görsel desteklerle daha etkili hale getirilmiştir. Bu aynı zamanda ibret ve ders niteliği taşıyan konuların izleyicilere güldürü yöntemiyle daha etkili bir şekilde aktarımını da sağlamıştır. Bugün tüm bu bahsi geçen sanatların hepsini kendi çatısı altında toplayan etkili bir mesaj aracı olarak sinema karşımızda durmaktadır<sup>15</sup>. Texas üniversitesinde yapılan bir araştırmada; insanların okuduklarının 10%'unu; İşittiklerinin 20%'sini; Gördüklerinin 30%'unu; Görüp işittiklerinin %50'sini; Söylediklerinin 70%'ini; Yaptıklarının ve söylediklerinin 90%'ını akıllarında tutabildiği tespit edilmiştir<sup>16</sup>. Yani, ne kadar çok duyu organı öğretim sürecine dahil edilirse öğrenme de o kadar kuvvetli olmaktadır. İnsan zihni dinlediklerini unutmakta, yaptıklarını sadece hatırlamakta, gördükleri ve uyguladıklarını ise unutmamaktadır.

Filmlerle aktarılan hususlara uygulama alanının da dahil edilmesi kalıcı ve anlamlı öğrenmeyi sağlayabilecektir. Kitle iletişim araçlarından geçirilen vakit de hesaba katıldığında bu araçlardan biri olan sinemanın insanı bir hayli kuşatan bir etkiye sahip

<sup>14</sup> Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitimi-Psikolojik ve Metodik Esaslar* (Samsun: Aksi Seda, 1998), 56.

<sup>15</sup> Yorulmaz, *Sinema ve Din Eğitimi*, 111.

<sup>16</sup> Gümrukçüoğlu, "Görsel Medya ve Din Eğitimi", 53.

olduğu görülmektedir. Zamansal ve mekânsal olarak sabit olan insan, izlediği filmin etkisine kapılmaktadır ve bulunduğu zamanı ve mekânın dışına çıkma hissi yaşamaktadır. Filmler gerçeklikle ilgisi olmayan durumlarda duyguları harekete geçirmekte hatta insanın duygularını ele geçirmektedir. Film izlerken insanlar gerçek olmadığını bildikleri halde bir anda göz yaşları dökmekte, sinirlenerek bağırarak, korkudan titremekte öfke ya da sevinç patlaması yaşayabilmektedir<sup>17</sup>. Empatinin doruk noktasına ulaştığı bu anlarda değerler de yeniden inşa edilmektedir. Bu durum bilinçlilik halinin ötesinde bir aktarım alanı oluşturmaktadır. Tüm bu değerlendirmeler ışığında sinemanın etki gücü ve onun kitlesel anlamda din ve değerler eğitimi açısından ekonomik ve kullanışlı oluşu sinemayı din eğitiminde kullanma açısından da cazip kılmaktadır<sup>18</sup>.

İnsan ve toplum üzerinde bu kadar etkili olması sinemayı, din eğitimi açısından önemli bir materyal haline getirirse de bu durumun din eğitimi açısından sakıncaları olduğu unutulmaması gereken bir durumdur. Kültürün aktarılması ve yeniden inşa edilmesi bakımından önemli olan filmler çocuklara ve gençlere ahlaki bakımdan fayda sağlamayıp ahlak eğitimini olumsuz da etkileyebilir. Bu olumsuzluklar şu şekilde sıralanabilir;

Özellikle şiddet ve cinsellik içeren filmler çocukların gelişimini olumsuz etkilemektedir<sup>19</sup>. Son yıllarda popülerleşen bir konu olarak şiddet bazı filmlerde özendirilmektedir<sup>20</sup>. Sinemada şiddet uygulayan karakterlerin idolleştirilmesi sinemada şiddetin meşrulaştırmasına neden olabilmektedir. Bu eylem sinema diliyle meşrulaştırılır ise izleyenler karakterle duygusal bağ kurup, onun şiddete giden yolculuğunda, karakterin intikam duygusuna, onu şiddete iten nedenlere, haklılık duygusuyla yaklaşır, karaktere sempati duyup<sup>21</sup> kendileri film karakterinin yerine koyup şiddeti kendilerine hak görebilirler.

İzledikleri filmlerdeki karakterleri model alan gençler ve çocuklar film karakterleri gibi davranışlar sergilemeyi normal değerlendirebilir. Filmler, sinematografik anlatıya sahip olması nedeniyle insan beyninin sembolik kısmına ulaşabilir. İzleyiciler kendilerini özdeşleştirdiği karakteri taklit ederler. Özellikle bu karakterler aracılığıyla olumsuz söz ve davranışların çocuklara aktarımı konusunda dikkatli olunması gerekir<sup>22</sup>. Çocuklar,

<sup>17</sup> Yuriy Lotman, *Sinema Göstergelimi*, çev. Oğuz Özügül (Ankara: Nirengi Kitap, 2012), 23.

<sup>18</sup> Süleyman Gümüüş, "Bir Medya Aracı Olarak Sinemanın Din Eğitiminde Kullanımı: Baudrillard'ın Simülasyon Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme", *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 11.

<sup>19</sup> Sevrâ Su Tatlıoğlu, "Öğrenmeye Sosyal- Bilişsel Bir Bakış: Albert Bandura", *Sosyoloji Notları* 5/1 (2021), 17.

<sup>20</sup> <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/polat-alemdar-a-ozenip-avukati-dizinden-vurdu-11685232> erişim:19.11.2022

<sup>21</sup> M. Çağlar Kurttaş, "Sinemada Şiddetin Kutsanması (Joker Filminin Şiddet Bağlamında Sosyolojik Analizi)", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/23 (2020), 441.

<sup>22</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say, 2022), 118.



ebeveynlerini veya sevip saygı duydukları başka kişi ve karakterleri örnek almakta ve taklit etmektedirler. Bu modeller arasında severek izledikleri çizgi film karakterlerinin de olduğu, çocuklara dini ve kültürel değerlerin aktarılması noktasında bu karakterlerin etkili olduklarının bilinmesi gerekir<sup>23</sup>.

Sinema yeni bir din inşa edebilmektedir. Örneğin Star Wars-Yıldız Savaşları- adlı filmi ile yüz binlerce kişinin üyesi olduğu Cedayizm/Jediizm adında bir din ortaya çıkmıştır. Bu din filmde Jedi dinine inanan siyah pelerin giyen şövalyelerin inandığı din olarak işlenmektedir. Yani bazı filmlerde kurgulanan din, toplum üzerinde etkili olabilir ve pek çok taraftar bulabilir<sup>24</sup>. İlaveten sinemanın yarattığı gerçeklikte din ve değerlerin görünürlük kazanması onu, kültür endüstrisinin bir parçası haline getirip, popülerleşmesine neden olabilecektir. Her ne kadar sinemanın geniş kitlelere dini bilgilerin aktarımında faydaları olsa da kitleleri yönlendirmesi ve etkilemesi, dini bilgilerin doğru aktarımında yapılabilecek yanlışlıklar veya sinema aracılığıyla dinin popüler kültürün tükettiği bir meta haline gelmesi gibi tehlikeler de bulunmaktadır<sup>25</sup>.

### 3. Sinemada Dini Öğelerin Kullanımı

Hollywood sineması dünyada adını her ülkede duyurmuş, popülerliği sayesinde dünyanın dört bir tarafına adeta film ihraç eden bir sektör halini almıştır. Bu filmlerde en çok rastlanan şey nedir? diye bir soru sorsak pek çok kişinin düşünmeden vereceği cevap, haç, Amerikan bayrağı, kilise, İsa ikonu, ilahiler, çan vs. olacaktır<sup>26</sup>. Film boyunca bir karakter kötü bile olsa en sonunda kiliseye gitmekte ve günah çıkartmaktadır. İncili okuyan karakterlerin hayatı değişmektedir. Özellikle korku filmlerinde, öldürülen karakterler ilk olarak, tanrı tanımaz, günahkâr ve özellikle asi olan karakterler olmaktadır. Genelde katilin elinden kurtulabilen kişiler ise, dinle barışık ve asi olmayan karakterlerdir. Bu tarz filmlerde izleyicilere verilen örtük mesaj tanrıya inanmayan, devletin koyduğu kurallara asilik edenlerin sonunun iyi olmadığıdır. Tanrı konusu Hollywood filmlerinde sıkça işlenen bir diğer konudur. Bazen dram bazen de komedi filmlerinde tanrı konusu bolca işlenmektedir. Her filmde karşımıza İncil çıkmaktadır<sup>27</sup>. Bozulan ahlak karşısında insanın bundan kurtuluşunun tanrıya ve İsa'ya inanma veya İncil'e yönelmede olduğu mesajı verilmektedir.

Türkiye'de sinema ve din ilişkilerinin seyri ise farklılık arz etmektedir. Sinemanın, Türkiye'ye gayri müslimler eliyle girmiş olması ve o dönemlerde yeni rejimin sinemayı

<sup>23</sup> Suat Cebeci - Recep Demir, "Çizgi Filmler Çocuklara Neyi Vaat Ediyor?", Diyanet İlmî Dergi, 54/1 (2018), 23.

<sup>24</sup> <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/star-wars-filmi-yeni-din-yaratti-94178>, erişim:23.11.2022

<sup>25</sup> Gümrukçüoğlu, "Görsel Medya ve Din Eğitimi", 54.

<sup>26</sup> Mustafa Sarımsı, *Sinema ve Din (Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 156.

<sup>27</sup> Tanrının Kitabı (2010) filmi örnek verilebilir.

etkili bir propaganda aracı olarak görmesi, Türk sinemasında uzun yıllar dine karşı olumsuz bir yaklaşım sergilenmesine neden olmuştur. Bu durum dindar insanları sinemadan uzaklaştırırken, filmlerde yalancı, hilekâr, rüşvetçi, ahlaksız insanlar olarak resmedilen dindar karakterler, insanlarda dine ve dindar kişilere karşı tepkiler oluşmasına neden olmuştur.<sup>28</sup> Türk sineması dini karakterleri olumsuz resmetmiş, sinema izleyicilerine dini, dindarlığı, dini karakterleri kötü sıfatlarla aktarmış ve uzun yıllar din ile alakalı olumsuz bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu durum Müslümanların da sinemaya karşı olumsuz bir tutum sergilemelerine neden olmuştur<sup>29</sup>. 1950'li yıllardan sonra değişimler başlasa da 2000'li yıllar bu anlamda Türkiye'de dönüm noktası sayılmaktadır. Bu yıllar aynı zamanda Türk sinemasında dinle ve dini figürlerle barışıldığı ve dinin sinemada normal denilebilecek bir zeminde yer bulabildiği zamanlardır diyebiliriz. Bu geçiş ve kaynaşma filmlerle dinin temsilini de geciktirmiştir.

Bugün gelinen noktada Müslüman ülkelerde hala el değmemiş konulardan biri olarak Hz. Muhammed (a.s.) ve hayatı bir tarafa dururken Hz. İsa ile ilgili yüzlerce film çekilmiştir. Çağrı filminden sonra bu konuda çekilen tek film olan, 2015 yılında İranlı yönetmen Macid Macidî tarafından çekilen, Hz. Muhammed-Allah'ın Elçisi filminde Hz. Muhammed'in yüzü hiç görünmemesine rağmen film pek çok eleştiri almıştır<sup>30</sup>. Oysa Hollywood sinemasında Hz İsa'yı yüzünü göstererek anlatmış pek çok film varken, alt mesajında filmini nihai noktada Mesih figürüne dayandıran pek çok film de bulunmaktadır<sup>31</sup>. Ayrıca sinemada misyoner filmleri de azımsanmayacak kadar fazladır<sup>32</sup>. Bu da bizlere Amerikan sinemasının filmleri bir eğitim ve mesaj verme aracı olarak yıllardan beri kullandığını göstermektedir. Türkiye'de ise sinemanın din ve değerlerin evrensel olarak yayılmasında etkili bir araç olarak kullanılması daha çok yeni bir olgudur.

#### 4. Din ve Değerler Eğitiminde Zararlı Olabilecek Film İçerikleri

Avrupa'da Aydınlanma ile başlayan metafizik alandan deneysel alana bir kayış olduğu bilinmekle beraber, modern dünya bir taraftan mitolojik ve mistik bilgilerle bağını da tamamen koparamamıştır. Modern pozitivist dünyanın metafizik alana bakışı dini bilgi ve dini değerlerin fal, sihir gibi birtakım hurafelerle aynı kefedede değerlendirmelerine neden olmuştur. Bu anlamda din ve değerler çoğunlukla cinler, büyü, sihir, muska, fal gibi şeyleri çağrıştırır hale gelmiştir. Bu durum modernleşen toplumun metafizik alanda bırakmış olduğu boşlukla alakalıdır. Hırpalanan manevi ve kutsal değerler, pozitivistimin zayıfladığı

<sup>28</sup> İbrahim Yenen, *Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Türk Sinemasında Din Dindarlık ve Din Adamı Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 62.

<sup>29</sup> Gülşah Nezaket Maraşlı, *Türk Sinemasının Dine Bakışı (Günahıyla Sevabıyla Yeşilçam)* (İstanbul: Ufuk, 2011), 256.

<sup>30</sup> [https://www.diyaret.tv/hz-muhammed-allahin-elcisi-filmi-hakinda-basin-aciklamasi\\_erisim:23.11.2022](https://www.diyaret.tv/hz-muhammed-allahin-elcisi-filmi-hakinda-basin-aciklamasi_erisim:23.11.2022)

<sup>31</sup> Platform (2019) filmi örnek verilebilir.

<sup>32</sup> Tutku: Hz. İsa'nın Çilesi (2004) örnek verilebilir.

dönemde sihir, büyü, cinler ve birtakım hurafelerle karışan bir hal almıştır. Bunun bir yansımasıdır ki; günümüzde dini filmler deyince cinler, sihir büyü gibi konuları içeren birtakım filmler akla gelmekte özellikle bu tarz filmler 12-18 yaş arası gençlerde büyük merak uyandırıp ciddi anlamda dikkatlerini çekmektedir. Dini motiflerin kullanıldığı bu tarz korku filmleri insanlar üzerinde olumsuz etki yapmaktadır. Bu tarz korku filmlerini izleyen gençler ve çocuklarda çeşitli davranış bozuklukları görülebilmektedir. Bu durum çocukların dini ve ahlaki eğitimini olumsuz etkilemektedir<sup>33</sup>. Öte yandan sihirli, büyülü, cinli filmlerin artması ve yaygınlaşması din adına hurafelerin yaygınlaşmasına hatta din üzerinden hurafeciliği meslek haline getiren insanların da var olmalarına ve varlıklarını sürdürmelerine imkân sağlamaktadır<sup>34</sup>.

İlaveten, çocukların ve gençlerin ilgi dünyalarına hitap eden fantastik filmlerde kurgulanan karakterlere tanrısal özellikler atfedilmesi, sihrin dini bir inanışmış gibi algılanmasına neden olmaktadır. Ayrıca çocukların bilinç altında soyut kavramların çok güç algılanması nedeniyle, bu durum onların tanrıyı ve dini figürleri bu görsellerle somutlaştırmalarına neden olabilmektedir. Bu durum çocuklarda ve gençlerde sağlıklı bir Allah inancının teşekkülünü zorlaştırmaktadır. Aynı zamanda bu tarz filmlerde melek, cin, mucize, ahiret, ilahi adalet gibi konuların tasavvuru çarpıtılmakta ve farklı mecalara sürüklenmektedir. Bu durum genç zihinlerde bu konuları idrakini de zorlaştırmaktadır.<sup>35</sup> Bunlara bir de televizyonda yayınlanan sırlı diziler silsilesini ekleyebiliriz. Özellikle bu dizi ve filmlerde ceza, mükafat, ahiret, hesaba çekilme gibi İslam itikadının temel esaslarını derinden sarsan yanlışlıklar mevcuttur. Bu da din eğitimi açısından olumsuz neticeleri olan bir durumdur. Bu sakıncaları nedeniyle bu tarz filmlerin din eğitiminde kullanılması mümkün görünmemektedir<sup>36</sup>.

Sinemada “din” adına yapılan bu filmlerin dine ve gençlere verdiği zarar nedeniyle ailelere, din görevlilerine ve öğretmenlere yol gösterici olarak büyük görevler düşmektedir. Özellikle çocuklara bir film izletilmeden önce muhakkak aile veya öğretmenler tarafından önceden izlenmeli eğer şiddet, cinsellik, aldatıcı ve yanlış içerikler varsa kesinlikle eğitim materyali olarak kullanılmamalıdır. Diğer taraftan İslam’la terörü bağdaştıran, Müslümanları terörist olarak gösteren filmler de bu anlamda olumsuz olabilecek bir diğer örneklerdir<sup>37</sup>. Bu da eğitimcilerin filmlerde verilen mesajı anlama noktasında, alt metni doğru okuma, filmi çözümlenme ve değerlendirme gibi yetenekleri kazanmış olmalarından geçmektedir. Bu noktada eğitimcilerin ve ailelerin medya okuryazarlığı kazanmalarının önemi ortaya çıkmaktadır.

<sup>33</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 148.

<sup>34</sup> Mehmet Görmez, “Sihirli Dizilerin Oluşturduğu Din Algısı”, *Div ve Hayat Dergisi* Şubat (2009), 34.

<sup>35</sup> Görmez, “Sihirli Dizilerin Oluşturduğu Din Algısı”, 32.

<sup>36</sup> Semra Çinemre, “Diyaret TV Çizgi Filmlerinin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğretim Programında Yer Alan Değerler Açısından İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/41 (2021), 209.

<sup>37</sup> Yorulmaz, *Sinema ve Din Eğitimi*, 114.

## 5. Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Filmlerin Kullanılması

Sinema toplumu yavaş yavaş ama derinden etkilemektedir. Tek bir filmle devrim yapılamaz tek bir filmle inanç, ahlak, kültür gibi olgular değiştirilemez ama yıllar içerisinde filmler vasıtasıyla insanlar belirli konulardan uzaklaştırılabilir, soğuyabilir, ön yargı kazanabilir veya belirli davranışlar insanlara artık daha normal hale gelmeye başlayabilir. İnsanlar, filmlerde ve dizilerde gördükleri davranışları sergileyip film karakterlerine öykünebilmektedirler. Sinemanın en etkili olduğu alan muhakkak ki alıştırmadır. Filmler, alıştırmakla dönüştürürler. Sinema din ve değerler üzerine güçlü etkiye sahip olan bir araçtır. Bu etki kısmen olumsuz olarak görülse de olumlu tarafları da bulunmaktadır. Bu nesnenin nasıl kullanıldığına göre değişkenlik gösteren bir durumdur.

Eğitim, bir değişim ve dönüşüm sürecinin adıdır. Ama eğitim sadece teorik bilgiyle ve formel öğrenme ortamlarında değil, muhatapın ahlaki muhakeme kazanması, analiz yapabilmesi ve muhataba yorumlayıcı ve eleştirel düşünme yetkinliklerinin kazandırılmasıyla sağlanabilir. Yaşayarak, hissederek öğrenilen bilgiler hiçbir zaman unutulmamaktadır.

Din ve değerler, müzakere, mütalaa, tefekkür ile anlam üretilebilecek alanlardır<sup>38</sup>. Sinemanın insanlar üzerinde alıştırma ve anlam dünyası inşa edebilme fonksiyonlarının din eğitiminde kullanılması ile çocukların ve gençlerin dini, ahlaki öğelere alışkanlık kazanmaları sağlanabilir mi? Günümüz insanının etkileşim biçimlerine uygun şekilde filmlerle din ve değerler eğitimi mümkün müdür? gibi sorular bu noktada akla gelmektedir. Bu durumun imkânı üzerine savımızı örnek filmlerle açıklamaya çalışacağız.

Günümüzde yerli ve yabancı yüzlerce film vizyona girmekte bunların içerisinde gençler ve çocuklara yönelik sayısız film ve animasyonlar var olmakla beraber pek çoğunun zararlı içerikler barındırdığı gözlemlenmektedir. Kanaatimizce bu olumsuz durumlar yasaklamayla değil alternatifler geliştirilerek önlenilebilecektir. Çocukların psikolojik ve manevi gelişimlerine katkı sunabilecek, dini değerleri önceleyen, sosyokültürel anlamda çocukların ve gençlerin yaşına uygun, milli ve manevi değerlerimize uyan içerikler bulunduran filmler din eğitimine önemli katkılar sunabilir<sup>39</sup>.

İnsanlar kendilerine söylenenlerden ziyade örnek olandan etkilenirler. Gençler özellikle de çocuklar film karakterlerini kendilerine örnek almaktadır. Daha önce de zikrettiğimiz gibi olumsuz özelliklere sahip karakterlerin yer aldığı (olumsuz birçok öge barındırması açısından kötü kedi Şerafettin ve Kral Şakir gibi) film ve animasyonlar yerine çocuklar ve gençlerin model alabileceği örnek karakterlerin yer aldığı film ve animasyonlar ile dini ve kültürel aktarımın sağlanabilmesi mümkün olabilecektir.

<sup>38</sup> Hasan Meydan (ed.), *Medyada Din ve Değerler* (İstanbul: Dem, 2021), 29.

<sup>39</sup> Nagihan Bulut, *İlkokul/ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde animasyon ve görsel etkinlik kullanımının değer eğitimine etkisi* (Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 60.

Günümüzde gençler ve çocuklar için uygun içeriklere sahip animasyonlar ve sinema filmlerinin var olduğu bilinmektedir. Halihazırda bunların sayısı bir hayli artmış ve bu husus bizleri de umutlandırmıştır. Çağın gerekliliklerine göre eğitimde materyal kullanımı esası çok eski tarihlerden bu yana milli eğitimin uyguladığı eğitim ilklerinin içerisinde yer almaktadır<sup>40</sup>. Bu bağlamda zaten yaygın eğitim araçları haline gelen medya araçlarının bilinçli bir şekilde örgün eğitim ortamlarında kullanılması imkânı da olanaklar arasındadır.

Günümüzün modern medya araçlarını Tv Programları, çizgi filmler, sinema filmleri, dijital platformlar oluşturmakta özellikle sanal dünyanın gerçek dünya üzerindeki baskınlığı gün geçtikçe artmaktadır. Gençlerin ilgi ve alakalarının her geçen gün daha da fazla kaydığı bu alanlar, din eğitiminde faydalı materyaller haline getirilmelidir. Sinema bu konudaki araştırmamızın alanını kaplayan bir materyaldir. Konuyla alakalı Türkiye’de son yıllarda faydalı çalışmalar yapıldığını sinemanın söylem ve etkideki gücünü fark eden yönetmen, senarist ve yapımcıların bu alana yönelip müspet örnekler ortaya koyduklarını ifade edebiliriz.

Millî Eğitim Bakanlığı’nın belirlemiş olduğu kök değerler; adalet dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, sevgi, saygı, vatanseverlik, yardım severlik farklı din eğitimi araçlarıyla aktarılabilecektir<sup>41</sup>. Konuyla alakalı birkaç örnek vermek gerekirse; Tv Dizileri olarak: Yedi Güzel Adam, Gönül Dağı, çocuk izleyiciler için; Rafadan Tayfa, Ramazan Tayfa (bu çizgi filmin farklı pek çok versiyonu vardır; Dijital Tayfa, Trafik Tayfa çizgi film türleri, Rafadan Tayfa: Göbekli Tepe ve Rafadan Tayfa: Dehliz Maceraları sinema filmi versiyonlarıdır.) Tay, Aslan Hürkuş (görevimiz Gök bey), Nasrettin hoca zaman yolcusu, her yaştan insanın izleyebileceği filmlere örnek olarak; Tarihe Sığmayan Destan-Çanakale Geçilmez, Hay-Allah’ı arayan çocuk, Bilal: Özgürlüğün sesi ve gençleri cezbetmesi bakımından da sinema filmi örneği olarak; Bandırma Füze Kulübü konuyla alakalı sadece birkaç örnektir. Bu filmlerde geleneksel Türk-İslam motiflerine ve İslami değerlere fazlaca yer verilmektedir. Bu filmler, günümüz ailelerine çocuklarıyla etkin vakit geçirirken olumsuz davranış modellerine maruz kalmayacakları ortamın sağlanması imkanını sunmaktadır. Bu tarz yapımların gençlere ve çocuklara dini değerlerin aktarımı hususunda ve değerler eğitimi açısından önemli roller üstlendiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda hem din eğitimi hem de değerler eğitimi bakımından araç olarak kullanılacak birkaç örnekle kısa bir içerik analizi yaparak çalışmamızı sonlandırmak istiyoruz. Bu alandaki ilk örneğimiz “Tay” filmi olacaktır:

### 5.1. Tay:

<sup>40</sup> Uğur Atan, *Animasyonun Kültür Aktarımındaki Yeri* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 53.

<sup>41</sup> Rumeysa Uslu - Kasım Kocaman, “Ramazan Tayfa Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi”, *Talim* 5/2 (2021), 133.

İslam tarihinden Hz. Peygamberin hicretini anlatan ilk animasyon filmidir. 20 Eylül 2022 tarihinde yayınlanmış ve çocuklara ve gençlere peygamberlerini sevdirmeyi hedefleyen bir animasyon filmidir. “O’nun yolunda” “O’nu anlamak için”, “Kalplere dokuna bir hicret hikayesi” cümleleriyle tanıtımı yapılmıştır. Annesini arayan minik bir tay ve yaşlı bir devenin yollarının kesiştiği çöllerde Mekke’den



Medine’ye yolculuklarını konu alan bir filmidir. Tay filmi Hz. Muhammed’in hicretini konu edinen ilk film olma özelliğindedir. Masal tadındaki anlatımla çocuklara peygamber sevgisinin aşılmasının yanında onlara umut duygusunun kazanılması da animasyon filminde hedeflenmektedir. Gösterime girdiği günden itibaren pek çok kişi tarafından izlenen Tay Filminin yönetmeni Nurullah Yenihan, hikâyenin ortaya çıkışını bir röportajında şu sözlerle anlatmıştır: “sekiz sene önce hicreti anlatmak üzere başladık. Hayvanlar üzerinden anlatmaya karar verdik, çocuklara nasıl ulaşabiliriz diye düşündük. Hikâye bir yerde tıkanıyor, yazması çok zor bir hikâye, Peygamber efendimizi anlatıyorsunuz, çocukları sinemadan uzaklaştırmamaya çalışıyorsunuz, doğru bilgiyi vermeniz gerekiyor, çok hassas konu, yaklaşık bir sene sürdü hikâye oluşturmak.”

*Çocuklarda umut, fedakârlık ve sevgi gibi, kavramların pekiştirilmesi, peygamber sevgisinin aşılması hedefleniyor bu filmde, bu gerçekten bir eksiklik midir günümüz çocukları için? Bunu tamamlamak noktasında sinema önemli bir araç mıdır sizce de?*

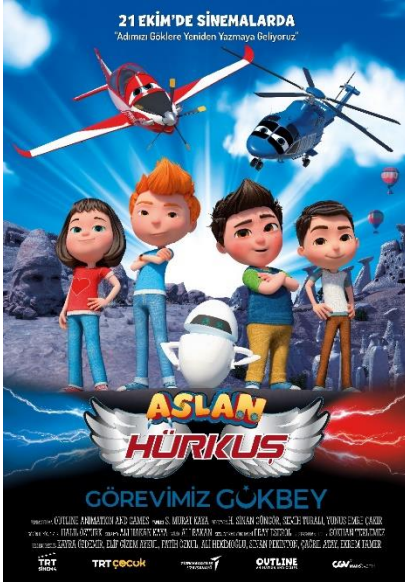
*“Biz açıkçası geç kalmış bir proje olarak görüyoruz bunu, umarım çok geç kalmamışızdır. Türkiye’de daha önce yapılması gerekiyordu. Birçok yapımcının peygamber efendimizi anlatan filmler yapması gerektiğini düşünüyorum. İnşallah bundan sonra daha sık, daha iyi, daha güzel filmler yapacağız. Şu anda sinemanın bir dili var. Çizgi film dili çocuklara daha çabuk ulaşabiliyor. Peygamberimizi çocuklara en iyi anlatabileceğimiz dil çizgi film olarak görüyoruz. Asıl amacımız çocuklarımıza direkt bilgiyi vermek değil, hiçbir filmde bu olmamalı zaten. Bilgiyi bir ip ucu gibi düşünürsek, sizin ipin ucunu vermeniz lazım. Çocuk oradan daha sonra ipin ucunu çekerek devam edecektir. Film bittiğinde çocuk meraklanmalı. Sonrasında ailesine sorsun kendi araştırсын, biz bunu hedefledik.”<sup>42</sup>*

Filmin yönetmeni Nurullah Yenihan tarafından da ifade edildiği gibi geç kalmış bir çalışma olarak Tay filminin Hz. Peygamberin hayatını ve Sahabe-i Kiramın hayatını konu edinip dini değerleri, ilgileri her geçen gün daha fazla sanal alana kayan çocuklarımız ve gençlerimize iletmenin en güzel yollarından biri olmuştur diyebiliriz. Din eğitimi açısından

<sup>42</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=vOvj2yaR97M> Tay filmi çocuklara peygamber sevgisi aşılmasını hedefliyor, konulu röportaj, erişim:14.11.2022.

çok faydalı ve yeni çalışmalara da kapı aralayan bir animasyon filmi olması bakımından önemlidir.

Değerler eğitimi bağlamında Millî Eğitim Bakanlığının kök değerler olarak ifade ettiği adalet dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, sevgi, saygı, vatanseverlik, yardım severlik gibi değerlerin özendirildiği karakterlerin filmlerde yer alması çocuk ve gençlerin ahlaki değerleri özümsemelerine katkı sunacaktır. Bu anlamda animasyon ve sinema filmi örneği olarak Aslan Hürkuş (Görevimiz Gök Bey) ve Bandırma Füze Kulübü örnek filmler incelenmiştir.



## 5.2. Aslan Hürkuş (Görevimiz Gök Bey):

21 Ekim 2022 yılında vizyona giren bu film, Türk Havacılık ve Uzay Sanayii (TUSAŞ) ve TRT ortak yapımıdır. Çocuklara havacılığı ve teknolojiyi sevdirmeyi hedefleyen bir animasyon filmidir. Gökbey ile uçuş testi için Kapadokya'da bir araya gelen aslan ve arkadaşlarını konu almaktadır. Film 3D animasyon türündedir. Gökbey ile uçuş testi sırasında bir araya gelen uçak mühendisi olma hayali kuran Aslan, arkadaşları ve HÜRKUŞ' un Kapadokya'dan başlayıp ülkenin farklı yerlerinde devam eden macera dolu serüvenini konu almaktadır. Filmin diğer bir karakteri Yaralı Yüz ve ekibinin Gökbey'i uçuş testi sırasında kaçırr, Aslan, arkadaşları ve Hürkuş, dostları Gökbey'i

kurtarmak isterler. Eğlenceli, dostluğu anlatan bu film, çocuklara yönelik bir yapım olması ve değerler eğitimine yönelik bir içerik barındırması bakımından örgün ya da yaygın eğitimde kullanılabilir bir örnek oluşturmaktadır. Bu animasyon filmle, çocukları yeni milli teknolojilerle tanıştırmak onlara havacılığı sevdirmek, onları bilgilendirmek, takım ruhu, dostluk, vefa, sevgi, arkadaşlık, dürüstlük, gibi ahlaki değerleri kazandırmak hedeflenmektedir. Türkiye'de son yıllarda havacılık sanayinde meydana gelen atılımlar, yeni nesillerin ilgi alanlarına havacılığı dahil etmek arzusunun ortaya çıkarmıştır. Küçük çocuklara "büyüyünce ne olmak istiyorsun?" diye sorulduğunda çocuk etrafında ne gözlemlerdiyse o meslek gruplarından saymaya başlar ve her gün sossanız çocuğun hayal dünyasını o gün kim süslüyorsa söyleyeceği meslek de o yönde değişiklik gösterir. Eğer o gün bir çizgi filmde astronot görmüşse astronot olmak ister polis görmüşse de polis olmak ister. Küçük yaşlardaki çocuklara bir şeyi sevdirmek için çocukların örnek aldıkları film karakterleri üzerinden bunu yapmak etkili sonuçlar verebilmektedir<sup>43</sup>. Ana karakter

<sup>43</sup> <https://www.trthaber.com/haber/yasam/gonul-dagi-dizisinden-esinlenip-kendi-arabalarini-yaptilar-547242.html>, erişim; 21.02.2023.

üzerinden söylenen cümleler, tekrarlanan sloganlar çocukların zihninde yer edecek, çocuklar çizgi kahramana ya da filmin ana karakterine benzemeye çalışıp onun gibi konuşup onun gibi davranmayı erdem sayacaktır. Küfür ve şiddet içeriği barındırdığından olumsuz örnek oluşturabilecek filmler (Örn. Recep İvedik) yerine, çocukların, dostluk, vefa, sevgi, arkadaşlık, dürüstlük, gibi ahlaki değerleri kazanabileceği içeriklerin takdimi önemlidir. Yapılan çalışmalar göstermiştir ki çocuklar, yerli çizgi filmler ve yerli çizgi film karakterlerini yabancı çizgi film ve yabancı çizgi film karakterlerine oranla daha fazla sevmektedirler. Gençler, özellikle de çocuklar sevdikleri çizgi film karakterlerini taklit etmekte ve çizgi film karakterleriyle kendilerini özdeşleştirmektedirler. Bu anlamda çizgi filmler çocuklara değer transferi sağlayan bir araç halini almaktadır<sup>44</sup>.



### 5.3. Bandırma Füze Kulübü (gerçek yaşam hikayesi):

Senaryosu Bandırma'da yaşanmış gerçek bir hikâyeye dayanan Bandırma Füze Kulübü 21 Ekim'de 2022'de vizyona girmiş bir filmidir. 1957 yılında Bandırma Şehit Mehmet Güneç Lisesi öğrencisi olan beş arkadaş; Artuğ Sayiner, Atilla Yedikardaşlar, Adnan Zambak, Ali Osman Caran ve Güngör Gezer adlı gençlerin gerçek başarı hikâyelerini konu almaktadır. Türkiye'nin gökyüzüne füze göndermeyi başaran ilk ülkelerden biri olmasını sağlayan liseli beş gencin başarı hikayesini konu alan Bandırma Füze Kulübü filmi, "böyle saçma şeylerle uğraşılır mı?" "Otur oturduğun yerde!" "icat çıkarma!" sözlerine

kulak tıkayarak, hayallerinin peşinde koşan, pek çok engelle karşılaşmalarına ve imkanlarının kısıtlı olmasına rağmen, Türkiye adına, NASA'da füze göndermeyi başaran gençlerin azim ve başarı hikayelerini konu almaktadır. 1959 yılında bu liseli öğrenciler tarafından kurulan Bandırma Füze Kulübü'nün üyeleri çeşitli çevreler tarafından eleştiriler almalarına rağmen hiç yorulmadan, vazgeçmeden çalışmalarını tamamlamışlardır ve Türkiye'de ilk füze atış denemelerini Bandırma'da yapmışlardır. Bu film, lise çağındaki öğrencilerin milli duygularına dokunan, öğrencilere kültürel ve manevi değerlerini sahiplendiren ve onlara cesaret veren bir film olması bakımından önemlidir. Günümüz gençlerinin en büyük problemi sorumluluk almamaları, üretken olamamaları olarak gözlemlenmektedir. Bu anlamda gençlere örnek olabilecek

<sup>44</sup> Recep Demir, *Türkiye'de Çocuk Kanallarında Yayınlanan Çizgi Filmlerde Dini Ve Kültürel Değerler Eğitimi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 67.



karakterlerin yer aldığı filmde Bandırma'da yaşayan, uzaya füze gönderme hayalleri kuran ve hedefleri olan bir grup liseli genç filmin ana karakterleridir. Fakat, küçük bir kasabada yaşamaları nedeniyle engellemeler ve alaylarla karşılaşır. Ama hayallerinden vazgeçmezler. Sonunda hayalleri gerçek olur ve 1962 yılında Bandırma füze Kulübü, Marmara-2 adlı roketiyle 15 kilometreden fazla bir yüksekliğe ulaşarak amatörler arası dünya üçüncülüğünü elde eder. Sonunda elde ettikleri başarı ile tüm dünyanın ilgisini çekmeyi başarırlar. Bu anlamlı öykü o dönemlerde "Bandırma Roket Kulübü" adıyla Ahmet Şerif İzgören tarafından kitap olarak bastırılmış ve Bandırma'da belediye tarafından ilçedeki tüm ortaokul ve lise öğrencilerine ücretsiz olarak dağıtılmıştır. Bugün sinema filmine aktarılan bu cesaret verici öykü, elde edilmesi güç bir başarı hikayesini konu alması nedeniyle, güçlüklerle tahammülü zayıflamış ve her şeyi kolayca elde etmeyi bekleyen gençlere birtakım mesajlar vermektedir; çabalımadan başarının elde edilemeyeceğini, zorluklarla başa çıkmanın gerekliliğini anlatmaktadır. Vazgeçmeyerek, gayret sarfederek bedeller ödeyerek, başarının elde edilebileceği anlatılmaktadır<sup>45</sup>.

Günümüzde lise dizileriyle dolup taşan dijital platform ve televizyon kanallarında lise çağındaki gençlere, çarpık ilişkileri aşk olarak gösterildiği, gayri ahlaki davranışlar sergileyenlerin ödüllendirildiği, çocukların ve gençlerin şiddet ve zorbalığın her türüyle tanıştırıldığı ve şiddetin özendirildiği dizi ve filmlerin sayısı oldukça fazladır<sup>46</sup>. Gençler bu dizi ve filmlerden etkilenmekte ve bu dizi ve film karakterlerini taklit etmektedirler<sup>47</sup>. Çocuklar ve gençler, bu konuda fazlasıyla dejenere olmuş ve olmaya da devam etmektedir<sup>48</sup>. Bu alanın alternatifleri ile gençlerin bu kaynaklarla ahlaklarının bozulmasının önüne geçilebilir. En azından zararlı etkileri durdurulabilir veya azaltılabilir.

Bandırma Füze Kulübü gibi yapımlar gençlere birtakım hedefler sunması, hayal kurmayı öğretmesi bakımından önemlidir. Günümüzde gençler, hayal kurmak ve bir hedefin peşinden koşmak gibi gayret gerektiren davranışlardan uzaklaşmış ve kolaycılık temel hedefleri haline gelmeye başlamıştır<sup>49</sup>. Ama başarı elde etmek için çaba sarf etmek gerektiği, pes etmemek gerektiği örtük bir eğitim aracı olarak sinema filmleriyle anlatılabilir. Kolay yoldan zengin olan, sürekli yalınlarda yaşayan insanların hayat öyküleri "gerçek bir yaşam öyküsünden uyarlanmıştır" sloganıyla aktarılmasıyla gençleri bu hayatlara özendirilmekte ve onlara zengin olmak için her yolu mübah göstermektedir. Filmlerde dizilerde hiçbir emek sarfetmeden, hiçbir emeği olmadan bilgi birikimi ve donanımı bulunmayan bu karakterler her şeyi elde etmekte ve yolla gençler gerçekliği

<sup>45</sup> Uslu - Kocaman, "Ramazan Tayfa Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", 131.

<sup>46</sup> <https://www.milliyet.com.tr/gundem/kurtlar-vadisi-ilkogretim-okulu-1195165>, erişim: 05.03.2023.

<sup>47</sup> <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/dizideki-kiz-gibi-intihar-etti-39009129>, erişim:21.02.2023.

<sup>48</sup> İbrahim İpek, "Kurtlar Vadisi ve Çukur Dizisinin Şiddet ve Suç Eylemleri Üzerindeki Etkisi", *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 126.

<sup>49</sup> Hasan Meydan, *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek* (İstanbul: Dem, 2022), 62-63.

olmayan bir rüyaya inandırılmaktadır. Bu film karakterlerine özenen gençler, boş hayallerin peşinde koşmakta ve eğitime, bilgiye, tecrübeye önem vermeyip sadece maddiyatı önemseyen materyalist düşünce yapılarına evrilmektedirler. Ancak, bunların yerine temelinde İslami değerler, ahlaki öğretiler barındıran, değer temelli mesajların bulunduğu; sabır şükür, tefekkür, iyi niyet, sadakat, sevgi ve şefkat vb. konuların işlendiği yapımlar önem arz etmektedir<sup>50</sup>. Türk-İslam medeniyetinin milli manevi değerlerini kültürel metaforlarla ve müspet örnekliklerle sunan filmlerin sayısının artmasını, dizi ve film karakterlerini örnek alan ve taklit eden gençleri daha doğru örneklerle buluşturmanın önemini vurgulamak gerekir<sup>51</sup>. Bu araçlar gençlerin kendi milli ve manevi değerlerini benimsemelerinin bir fırsatı olacaktır<sup>52</sup>.

## Sonuç

Sinema, edebiyat, şiir, resim, müzik gibi sanat dallarının bir kolektifidir. Bu nedenle sinemaya bir eğlence aracı olmasının ötesinde yedinci sanat diyenler olmuştur. Bu yönüyle sinema insanın tüm duyularına aynı anda hitap edebilmektedir. Ayrıca insanları tüm sanat dallarından daha fazla etkilemekte adeta büyülemektedir. Bu da sinemayı toplumun ve bireyin sosyokültürel ve dini değerlerine etki eden, değiştiren, dönüştüren etkili bir araç kılmaktadır. Sinemanın eğitsel bir yönü vardır. Bu anlamda sinemanın bir eğitim aracı olarak ön plana çıkması durumu söz konusu olabilmektedir.

Geçen yıllara rağmen sinemanın Türkiye’de fonksiyonel olarak kullanımı geç olmuştur. Avrupa’da sinema filmleri sürekli kiliseye, misyonerlik faaliyetlerine adeta bir fabrika gibi hizmet etmiştir. İslam ve Müslümanlar ile alakalı konular da İslam-Terör eşleştirilmesi ile takdim edilerek, kıtalar aşan ülkelere ilan edilirken, Müslümanların Çağrı filminin ötesine geçemeyişi üzücüdür. Batı sineması kendi inanç sistemini, yaşam tarzını, düşünce dünyasını, tüm dünyaya filmler aracılığıyla ulaştırmaktadır. Buna yıllarca maruz kalan toplumlar, örtük bir kültür olarak, batı kültürünü benimsemekte ve taklit etmektedirler. Şu bir hakikattir ki biz kullansak da kullanmasak da sinema günümüzde bir yaygın eğitim aracıdır. Her tarafımızı kuşatan bu sanal dünya artık gerçeğinden daha fazla itibar görmektedir. Görsel sanatların ve sinemanın gücünün farkında olarak Anadolu coğrafyasının kadim değerlerinden esinlenen, Anadolu coğrafyasının kadim değerlerine sirtını dönmeyen, özülü barışık bir sinema yaklaşımına ihtiyaç vardır.

Sinema, televizyon, dijital platformlar günümüzde doğrudan ya da dolaylı olarak, insanları eğitmekte, onların davranışlarına, düşüncelerine, hislerine, ruhlarına büyümlü bir dokunuş yapmaktadır. Hatta bazen sessiz ve sinsi alt metinlerde verilen mesajlarla, fark ettirmeden verilen mesajlarla iletme istediklerine yerini buldurmaktadır. Sinema

<sup>50</sup> Gümrukçüoğlu, “Görsel Medya ve Din Eğitimi”, 55.

<sup>51</sup> Mehmet Korkmaz, “Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları”, *Bilimname* 2017/33 (2017), 60.

<sup>52</sup> Korkmaz, “Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları”, 61.

filmlerinin, Tv dizilerinin içeriğinde dolaylı yoldan aktarılan dindarlık modelleri insanlara farklı şekillerde ama sürekli olarak sunulmaktadır. Bu sadece sinemayla sınırlı olmayan bir durum olup, Netflix, Disney Plus vb. dijital kanallar son yıllarda artmış ve popülerleşmiştir. Bu kanallar sürekli ve adeta bir fabrika gibi içerik üretmektedirler. Bu içerikler, sosyal medya araçlarıyla sürekli olarak kitlelere birtakım “değerler” ve “davranış modelleri” aktarmaktadır. Her yaştan insanın günümüzün teknolojik imkanlarıyla bu içeriklere kolay bir şekilde ulaştığı ve bu içeriklerden etkilendiği bir gerçektir. Bu içeriklerin çocuklar ve gençler üzerinde bıraktığı olumsuz etkiler ise giderek artmaktadır.

Din ve değerlerin evrenselleşmesi konusunda sinemanın etkisi yadsınamaz. Sinemanın bu gücünün eğitimde kullanılmasının faydaları görülebilecektir. Bugün bu konuda Türkiye’de de bir farkındalık oluşmuş, animasyon ve film çalışmalarıyla çocuklara ve gençlere dini, sevgiyi, saygıyı, Anadolu coğrafyasının kadim kültürünü, ahlaki değerlerini, sinematografik bir yöntemle iletmeyi başaran film çalışmaları artmış ve yaygınlaşmıştır. Tay filmi örneğinde olduğu gibi sevdirerek- düz bir anlatımla değil- estetik ve merak uyandırıcı bir anlatımla çekilen filmler ile sinema din eğitimi materyali olarak kullanılabilir hale gelecektir. Bugün çekilen film ve animasyonlardan tamamı olmasa da seçkin birkaç örnek, din eğitimi aracı olarak okullarımızda, din eğitimi hizmeti verilen Kur’an kurslarında ve ana okullarında kullanılabilir. Mesela Tay filmi Hz. Muhammed’in hayatını anlatırken etkili bir materyal haline gelebilir. Öğrencilerin meraklarını çekerek dini konulara ilgileri kaydırılabilir ve araştırmaya yönlendirilebilir. Eğitimciler, akıllarda oluşan sorulara, en doğru kaynak olarak cevaplar verir ve bu şekilde batıl, hurafe bilgiler genç dimağları kirletmeden engellenir.

Bu doğrultuda, Türk-İslam medeniyet havzasından beslenen ve güç alan, kültürü ve değerleriyle barışık, çocuklara ve gençlere yönelik eğitici ve öğretici içerikler üreten senarist ve yönetmenlerin ürettiği filmlerin sayısının artması önem arz etmektedir.

## Kaynakça | References | مصادر

- Adak, Nurşen. “Bir Sosyalizasyon Aracı Olarak Televizyon ve Şiddet”. *Bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 0/30 (2004), 27-38.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2022.
- Arslan, Mustafa. “Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2016), 5-26.
- Atan, Uğur. *Animasyonun Kültür Aktarımındaki Yeri*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Bulut, Nağihan. *İlkokul/ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde animasyon ve görsel etkinlik kullanımının değer eğilimine etkisi*. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Cebeci, Suat - Demir, Recep. “Çizgi Filmler Çocuklara Neyi Vaat Ediyor?” *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018), 139-170.
- Çamdereli, Mete vd. (ed.). *Medya ve Din*. İstanbul: Köprü, 2014.
- Çinemre, Semra. “Diyanet TV Çizgi Filmlerinin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğretim Programında Yer Alan Değerler Açısından İncelenmesi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/41 (2021), 207-243.
- Çinemre, Semra. “Diyanet TV Çizgi Filmlerinin Din Eğitimine Katkısı Açısından İncelenmesi”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 81-108.
- Demir, Recep. *Türkiye’de Çocuk Kanallarında Yayınlanan Çizgi Filmlerde Dini Ve Kültürel Değerler Eğitimi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Görmez, Mehmet. “Sihirli Dizilerin Oluşturduğu Din Algısı”. *Div ve Hayat Dergisi* Şubat (2009).
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. “Görsel Medya ve Din Eğitimi”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* 20 (2022), 47-64.
- Gümüş, Süleyman. “Bir Medya Aracı Olarak Sinemanın Din Eğitiminde Kullanımı: Baudrillard’ın Simülasyon Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 7-40.
- İpek, İbrahim. “Kurtlar Vadisi ve Çukur Dizisinin Şiddet ve Suç Eylemleri Üzerindeki Etkisi”. *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 122-137.
- Korkmaz, Mehmet. “Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları”. *Bilimname* 2017/33 (2017), 35-66.
- Kurtdaş, M. Çağlar. “Sinemada Şiddetin Kutsanması (Joker Filminin Şiddet Bağlamında Sosyolojik Analizi)”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/23 (2020), 428-446.
- Lotman, Yuriy. *Sinema Göstergebilimi*. çev. Oğuz Özügül. Ankara: Nirengi Kitap, 2012.
- Maraşlı, Gülşah Nezaket. *Türk Sinemasının Dine Bakışı (Günahıyla Sevabıyla Yeşilçam)*. İstanbul: Ufuk, 2011.

- Meydan, Hasan. *İlköğretim Okullarında Değerler ve Karakter Eğitimi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Meydan, Hasan (ed.). *Medyada Din ve Değerler*. İstanbul: Dem, 2021.
- Meydan, Hasan. *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek*. İstanbul: Dem, 2022.
- Palabıyık, Adem. "Twitter'dan TT'ye, Instagram'dan Fenomen'e: Afetlerin Sosyal Medya Görünümleri". *Tezkire* 31/80 (2022), 108-123.
- Peker, Hüseyin. *Din ve Ahlak Eğitimi-Psikolojik ve Metodik Esaslar*. Samsun: Aksi Seda, 1998.
- Sarmış, Mustafa. *Sinema ve Din (Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tatlıoğlu, Sevra Su. "Öğrenmeye Sosyal- Bilişsel Bir Bakış: Albert Bandura". *Sosyoloji Notları* 5/1 (2021), 15-30.
- Tusî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera yayıncılık, 2021.
- Uslu, Rumeysa - Kocaman, Kasım. "Ramazan Tayfa Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi". *Talim* 5/2 (2021), 128-142.
- Yenen, İbrahim. *Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Türk Sinemasında Din Dindarlık ve Din Adamı Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yorulmaz, Bilal. "Peepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (2013), 438-448.
- Yorulmaz, Bilal. *Sinema ve Din Eğitimi*. İstanbul: Dem, 2015.





## Âşık Çelebi'nin Meşâ'irü's-Şu'arâ Tezkiresinde Mutasavvıf Şairler

Sait Avcı | 0000-0003-3181-2290 | dr.sait55@gmail.com

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları  
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

### Öz

Edebî eserler, önceleri sözlü olarak nakledilirken daha sonraları tezkire yazıcılığının gelişmesi ile sistemli ve kalıcı olarak sonraki nesillere aktarılmaya başlanmıştır. Arap edebiyatında ortaya çıkan tabakat geleneği Fars ve Türk edebiyatında tezkire yazımına örnek oluşturmuştur. Osmanlı sahasında ilk biyografi eserleri Farsça tezkirelere ilave ve tercüme şeklinde ortaya çıkmış ve XVI. yüzyıldan itibaren ilk müstakil tezkireler yazılmaya başlanmıştır. Âşık Çelebi (öl. 980/1572) tezkiresinden önce bu alanda yazılan ve ona örnek teşkil edebilecek eserler arasında Osmanlı sahası dışında, Molla Câmî'nin (öl. 898/1492) *Bahâristân* ve Ali Şîr Nevâî'nin (öl. 906/1501) *Mecâlisü'n-nefâis* isimli eserleri, Osmanlı sahasında ise Sehî Bey'in (öl. 955/1548) *Heşt Bihişt* ve Latîfî'nin (öl. 990/1582) *Tezkiretü's-Şu'arâ* adlı eserleri zikredilebilir. Âşık Çelebi'nin eseri, orijinal üslubu ile kendinden önce yazılmış bu tezkirelerden farklı olduğu gibi Türk edebiyatında kendinden sonra kaleme alınan diğer tezkireler arasında da önemli bir yere sahiptir. Bu tür eserlerde genel olarak şairlerin hayatı, edebi kişiliği ve şiirleri hakkında bilgiler verilirken; Âşık Çelebi, şairler hakkında daha özel bilgileri ilk ağızdan ve samimi bir üslupla yazmış ve şairlerin birçoğu ile tanışmış olduğundan onlar hakkında geniş bilgiler aktarmıştır. Tanışma imkânı bulamadığı bazı şairlerin de yakınlarından duyduğu detaylı bilgileri nakletmiştir. Âşık Çelebi'nin bizzat tanıma imkanı bulduğu, arkadaşlık ettiği, hatta bazıları ile dostluk kurduğu şairleri ve onların eserlerini tanıttığı tezkiresi bu yönüyle diğerlerinden ayrılmakta ve ayrıca kıymet kazanmaktadır. *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'da birçok meslek grubuna mensup şairin hayatı ve edebi kişiliği anlatılmıştır. Tezkirede adı geçen şairlerin birbirinden farklı yaşam tarzına sahip kişiler olduğu görülür. Şüphesiz bu durum onların eserlerinin muhtevası, şiirlerinde kullandıkları mazmunlar ve edebi üslupları üzerinde etkili olmuştur. Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü's-Şu'arâ* adlı tezkiresi ebced sistemine göre tertip edilmiştir. Şairler, mesleklerine veya mesnup oldukları tasavvufi ekollere göre tasnif edilmemiştir. Böyle bir ihtiyaçtan yola çıkılarak hazırlanan bu çalışmada, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'daki mutasavvıf şairler incelenmiş; onların eserleri, tasavvufi kimlikleri ve edebî şahsiyetleri ortaya konarak araştırmacı ve okuyucuların dikkatine sunulmuştur. Şairlerin

tarikatlara dağılımı da belirtilerek söz konusu tezkire özelinde, dönem şairlerinin daha çok hangi tasavvufi ekollere yöneldikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Çok tanınmayan bazı mutasavvif şairlerin, bu makalenin de katkısı ile daha iyi bilinip anlaşılmalrı amaçlanmıştır.

## Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Tezkire, Meşâ'irü's-Şu'arâ, Şair, Âşık Çelebi

## Atıf Bilgisi

Avcı, Sait. "Âşık Çelebi'nin Meşâ'irü's-Şu'arâ Tezkiresinde Mutasavvif Şairler". *Nisar 2* (Mayıs 2023), 197-226.

Geliş Tarihi	09.03.2023
Kabul Tarihi	10.05.2023
Yayın Tarihi	31.05.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



## Sufi Poets in Âşık Çelebi's Tezkire of Meşâ'irü's-Şu'arâ

Sait Avcı | 0000-0003-3181-2290 | dr.sait55@gmail.com

PhD Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts, Istanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

### Abstract

While literary works were first passed on orally, later, with the development of tezkire writing, they began to be systematically and permanently passed on to the next generations. The tradition of tabakat that emerged in Arabic literature set an example for the writing of tezkire in Persian and Turkish literature. The first biographical works in the Ottoman field appeared in the form of additions and translations to Persian tezkires, and the first independent tezkires began to be written in the 16th century. Among the works written in this field before the tezkires of Âşık Çelebi (d. 980/1572) and which can serve as an example for him are Molla Câmî's (d. 898/1492) Bahâristân and Ali Şîr Nevâî's (d. 906/1501) *Majâlisü'n-Nefâis* outside the Ottoman field, and Sehî Bey's (d. 955/1548) *Heşt Bihişt* and Latîfî's (d. 990/1582) *Tezkiretü's-Şuarâ* in the Ottoman field. With its original style, Âşık Çelebi's work is different from these tezkires written before him and has an important place among the other tezkires written after him in Turkish literature. While such works generally give information about the life, literary personality, and poems of poets, Âşık Çelebi wrote more specific information about poets in a first-hand and sincere style, and since he had met many of the poets, he provided extensive information about them. For some poets whom he did not have the opportunity to meet, he conveyed detailed information he heard from their relatives. In this respect, Âşık Çelebi's tezkire, in which he introduces the poets and their works whom he had the opportunity to know personally, befriended and even established a friendship with some of them, is distinguished from the others and gains additional value. In *Meşâ'irü's-Şuarâ*, the life and literary personality of poets belonging to many professional groups are described. It is seen that the poets mentioned in the tezkiriye have different lifestyles from each other. Undoubtedly, this situation has had an impact on the content of their works, the mazmuns they used in their poems, and their literary styles. Âşık Çelebi's tezkire, *Meşâ'irü's-Şuarâ*, is organized according to the ebced system. The poets are not classified according to their professions or the Sufi schools to which they belong. Based on such a need, this study analyzes the Sufi poets in *Meşâ'irü's-Şuarâ* and presents their works, Sufi identities and literary personalities to the attention of researchers and readers. The distribution of the poets by sects is also indicated, and an attempt is made to reveal which Sufi schools the poets of the period were more inclined towards. With the contribution of this article, it is aimed that some Sufi poets who are not well known will

be better known and understood.

## Keywords

Sufism, Tezkire, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, Poet, Âşık Çelebi

## Citation

Avcı, Sait. "Âşık Çelebi'nin Meşâ'irü'ş-Şu'arâ Tezkiresinde Mutasavvif Şairler". *Nisar* 2 (Mayıs 2023), 197-226.

Date of Submission	09.03.2023
Date of Acceptance	10.05.2023
Date of Publication	31.05.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

Bir edebî eseri tam olarak anlayabilmek ve onun ince manalarına nüfuz edebilmek için onu kaleme alan müellifi iyi tanımak gerekir. Eserin nesir ya da nazım olarak yazılmış olması bu önemi artıran veya azaltan bir durum olarak değerlendirilemez. Bu çalışmada bir şair tezkiresi incelenmesi sebebiyle meseleye daha çok nazım yönünden bakılmıştır. Klasik şiirimiz her ne kadar kuralları önceden belirlenmiş, belli söz kalıpları çerçevesinde gelişmiş ve mazmunlar üzerine inşa edilmiş olsa da şairin, bu sınırlar içerisinde kendisini ifade edebilmesi için duygu dünyasının ve fikri alt yapısının kuvvetli olması gerekir. Bu alt yapının oluşmasında ise insanın kalıtsal birtakım özelliklerinin yanı sıra çevresinin rolü de önemlidir. Bir şairin doğup büyüdüğü mekanlar, ailesi, arkadaş çevresi, eğitim aldığı hocalar, ders şerikleri, okuduğu kitaplar ve gezip gördüğü yerler onun duygu ve düşüncelerinin şekillenmesinde etkilidir. Bu bakımdan bir şiiri anlayabilmek için öncelikle onun şairini tanımak ve anlamak gerektiği açıktır. Bu nedenle şiir ile bilhassa klasik Türk şiiri ile ilgilenen araştırmacı ve okurların, o şairin yaşadığı dönem ile ilgili asgari tarih bilgisine sahip olması beklenir. Bu noktada genel olarak dönem tarih bilgisinin yanı sıra bir anlamda şairin özel tarihi diyebileceğimiz, onun biyografisinin bilinmesi şiiri anlama konusunda bir gereklilik ve ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ihtiyacı fark eden müellifler kendi dönemleri ve öncesinde yaşamış şairlerin hayat hikayelerini ve eserlerini anlattıkları “tezkire” ismi verilen kitaplar kaleme almışlardır.

Tezkire Arapça “zıkr” kökünden türemiştir. Sözlük anlamı “hatırlanacak şey”dir.<sup>1</sup> “Tezkire, maddi ve manevi kültürü oluşturan farklı meslek gruplarından eserler ortaya koyan kişilerin biyografisini anlatan bir edebi tür olarak tarif edilebilir. Daha geniş tarifıyla; tezkirelerin belli bir tasnife göre belirlenmiş kimselerin hayat hikâyeleri, sözleri, eserleri, yaptıkları, mesleğiyle ilgili hususlar hakkında bilgi vererek onların anılmasına ve unutulmamasına vesile olma gayesiyle kaleme alınan biyografik metinler olduğu söylenebilir.”<sup>2</sup> Arap edebiyatında ortaya çıkan tabakat geleneğinin bir devamı olarak Fars ve Türk edebiyatında tezkire yazımı yaygınlaşmıştır. Osmanlı coğrafyasında müstakil tezkirelerin kaleme alınmasında, yakın edebi havzalardaki öne çıkmış bazı eserlerin etkisinin olduğu söylenebilir. XV. asır şairlerinden Ali Şîr Nevâî'nin<sup>3</sup> *Mecâlisü'n-Nefâis*<sup>4</sup> adlı, tanınmış tezkiresi Türk müellifleri tarafından örnek alınmıştır.

<sup>1</sup> Ahmet Mermer-Neslihan Koç Keskin, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Baskı, 2005), 109.

<sup>2</sup> Fahri Kaplan, *Latîfî Tezkiresi'nde Edebî Eleştiri Terimleri ve Edebiyat Eleştirisi* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 1.

<sup>3</sup> Bu konuda bk. Serdar Bulut, “Asya Coğrafyası'nın Büyük Edibi Ali Şîr Nevâî'nin Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türk Dili'ne Katkıları”, *Asya Studies Akademik Sosyal Araştırmalar*, 1, (2017), 23-41.

<sup>4</sup> bk. Ali Şîr Nevâî, *Mecâlisü'n Nefâis Herâtî ve Hekîmşâh çev. Müllkahatı (Herati ve Hekimşah Tezkiresi)*, haz. A. Naci Tokmak, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017).

Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü's-Şu'arâ* isimli tezkiresinin incelendiği bu çalışmada, tasavvufi yönü olan şairler üzerinde durulmuş ve onların mutasavvif kimlikleri ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. İslam inanç ve ahlak düşüncesinin mutasavvıflar tarafından farklı bakış açıları ile ele alınıp yorumlanması sonucu ortaya çıkan tasavvufun, diğer insanlar gibi şairler üzerinde de tesiri olduğu muhakkaktır. Bu çalışmada; hem Âşık Çelebi tezkiresindeki mutasavvif şairler ile ilgili bir sayısal veri elde etmek, hem de söz konusu şairlerin tasavvufi ve edebi yönlerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Tasavvuf, Allah ile kul arasındaki ihsan sürecini inceleyen ilim<sup>5</sup> olarak tanımlanmaktadır. Tasavvuf, insanın bireysel ve toplumsal yaşantısında söz, tutum ve davranışlarını İslam esaslarına uygun hale getirme faaliyeti<sup>6</sup> olarak da tarif edilmektedir.

İslam tarihi boyunca birçok tarikat ortaya çıkmış, büyüyüp gelişmiş ve kendi içinde kollara ayrılmıştır. Öyle ki tarihi süreç içerisinde bu tasavvufi ekollerin kendi izlerini taşıyan mekanları, giyim tarzları ve toplumsal kural anlayışları oluşmuştur. Kendine özgü bir dil de geliştiren tasavvufun bu birikimi, mutasavvif müelliflerin de katkısıyla zaman içerisinde Tasavvuf Edebiyatı diye tanımlanan bir edebi alan meydana getirmiştir. Klasik Türk edebiyatında bu alanın dışında kalan edebi eserlerde de tasavvufun izleri ve etkisi belirgin bir şekilde görülmektedir. Dönemlere göre yazılmış tezkirelerde adı geçen şairler arasında, mutasavvif olanlar bulunduğu gibi, yalnızca belli bir tarikata mensup şairleri tanıtan tezkireler de kaleme alınmıştır.

Bu çalışmada, Âşık Çelebi tezkiresindeki 426 şair incelenerek hayatı boyunca veya yaşamının bir döneminde tasavvufa girmiş şairler tespit edilmeye çalışılmıştır. Mutasavvif olduğu belirlenen şairler tarikalara göre gruplandırılarak, hayatları hakkında kısa bilgi aktarıldıktan sonra şiirlerinden örnekler verilmiştir. Araştırmacıların ve okuyucuların söz konusu şairleri aynı başlık altında bulabilecekleri bir çalışmanın ortaya konması amaçlanmıştır. Çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak, verilen bilgiler mümkün olduğunca kısa tutulmuştur. *Meşâ'irü's-Şu'arâ* ve diğer tezkirelerdeki mutasavvif şairlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi ve eserlerindeki tasavvufi izlerin tespit edilebilmesi için daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır.

**Âşık Çelebi:** Asıl adı Pir Mehmed'dir. Şiirlerinde Âşık mahlasını kullanmıştır. 1520 yılında Kosova'da doğmuştur. Genç yaşta İstanbul'a gelmiş, devrin ünlü hocalarından ders almıştır. Dönemin meşhur şairleri ve âlimleri ile tanışma imkânı bulmuştur. Bunlardan bazıları; Zâtî (öl. 953/1546), Taşlıcalı Yahyâ (öl. 990/1582), Rahîmî Rahîmî (öl. 970/1562) ve Hayâlî (öl. 964/1556-57)'dir. Bursa'da şair Sa'yî (öl. 960/1552-53) ile mahkeme kâtipliği yapmıştır. Âşık Çelebi, Bursa'daki mahkeme kâtipliğinden sonra sırasıyla Silivri, Piriştine, Serfice, Narda, Manavgat, Niğbolu, Rusçuk ve Kırtova kadılığı yapmıştır. 1568'de Kırtova

<sup>5</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 3. Basım, 2005), 629-630.

<sup>6</sup> Hamdi Kızıl, "Hayatı Algılamada Değerleri Uygulama Yöntemi: Tasavvuf", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3/2, (2019), 325.

kadılığınan azledildikten sonra uzun süre üzerinde çalıştığı tezkiresini tamamlamış, mukaddimesini II. Selim (öl. 982/1574) adına tanzim ederek çektiği sıkıntılarını dile getirmiştir. Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa (öl. 987/1579) adına Arapça bir *Şakâyık Zeylî* takdim etmiştir. Bunun üzerine Üsküp kadılığına atanmış, 1572'de burada vefat etmiştir.<sup>8</sup>

Âşık Çelebi âlim ve sanatçı bir aileden gelmektedir. Küçük yaşlardan itibaren kıymetli hocalardan ders aldığı için kuvvetli bir edebî kültüre ve sağlam bir ilmî birikime sahiptir. XVI. yüzyılda nesir yazarlığına yeni bir soluk getirmiştir. Nesirde seciyi başarılı bir şekilde kullanmıştır. Âşık Çelebi aynı zamanda divan sahibi bir şairdir. Nesrinin aksine şiirlerini yalın bir üslupla yazmıştır. Şiirlerinde deyimlere, atasözlerine, devrin âdetlerine yer vermiştir. Kadılık yaptığı dönemde çektiği sıkıntılar ve aşk onun şiirlerinde önemli yer tutar.<sup>9</sup> Âşık Çelebi'nin, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ* ve *Divan'ı* dışında on eseri daha vardır. Bu eserler: *Ravzatü'ş-şühedâ*, *Şakâyıku'n-numâniye*, *Et-Tıbre'l-mesbûk*, *Tercüme-i Şerh-i Hadîs-i Erba'în*, *Ravzu'l-ahyâr*, *Miracü'l-ayale vü Minhacü'l-adale*, *Zigetvarnâme*, *Mecmu'a-i Sukûk*, *Zeyl-i Şakâyık ve Şehrengiz-i Bursa*.<sup>10</sup>dır.

**Meşâ'irü'ş-Şu'arâ:** Âşık Çelebi'nin önemli eserlerinde biri *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'dır. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ* Osmanlı sahasında Sehi ve Latîfî tezkirelerinden sonra yazılan üçüncü tezkiredir.<sup>11</sup> *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ* 1568 yılında tamamlanarak devrin sultanı II. Selim'e sunulmuştur. Eser, mukaddime ve şair biyografileri olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Âşık Çelebi, oldukça uzun tuttuğu mukaddimede şiire dair ayrıntılı bilgiler vermiştir. Araplarda ve Osmanlıda şiirin tarihi gelişimini ele almış ve bu konu ile ilgili çeşitli örnekler vermiştir. Şiirin tarihini Hz. Adem'e dayandıran Âşık Çelebi, İslam'da şiirin yeri meselesini de ele almıştır. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'daki kadar hacimli bir mukaddimeye diğer tezkirelerde rastlanmaz. Tezkirenin metin kısmında I. Murat'tan (öl. 791/1389) itibaren, eserin bitirildiği 1568 yılına kadar yaşayan 426 şair anlatılmıştır. Müellifin dostu olan ve yakından tanıdığı kişiler daha samimi, ayrıntılı ve esprili bir dille tanıtılmıştır. "Âşık Çelebi, eserinde ele aldığı şairleri bizzat incelemiş, onları tanıtırken kendi yorumunu da katmıştır. Müellifin diğer tezkirecilerden en büyük farkı, eserde ismi yer alan şairlerden birçoğu ile tanışmış olması veya yakınlarından duyduğu doğru ve geniş bilgiyi vermesidir."<sup>12</sup>

*Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'da Adı Geçen Mutasavvıf Şairlerin Tarikatlara Dağılımı:

<sup>7</sup> bk. Âşık Çelebi, *Tetimmetü'ş-Şakâ'iki'n-Nu'Mâniyye*, çev. Muhammet Hekimoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022).

<sup>8</sup> Filiz Kılıç, "Âşık Çelebi'nin Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri", *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, mlf. Âşık Çelebi (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2010), 1/27-41.

<sup>9</sup> Kılıç, "Âşık Çelebi'nin Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri", 1/42-43.

<sup>10</sup> Bu konuda bk. Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 1/44-45.

<sup>11</sup> Vedat Korkmaz, *Latîfî ve Âşık Çelebi Tezkirelerinin Anekdotlar Yönünden İncelenmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 12.

<sup>12</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 1/49-50.

Nakşibendiyye	Atâ-yı Üskübî (öl. 929/1523), Gubârî (öl. 974/1566), Hayâtî (öl. ?/?), Lâmiî Çelebi (öl. 938/1532), Necmî (öl. 978/1570), Rızâyî (öl. 987/1579), Sürûrî Çelebi (öl. 969/1562), Şeyh ilâhî (öl. 896/1491), Ulvî (öl. ?/?), Vâlihî (öl. 996/1588)
Halvetiyye	Ârifî (öl. 959/1552), Bihîştî-i Sânî (öl. 979/1571), Hâtîfî (öl. ?/?), Hızrî (öl. 954/1547), Lâyihî (ö. 973/1566), Levhî (öl. ?/?), Rusûhî (öl. ?/?), Sâlikî (öl. ?/?), Usûlî (öl. 945/1538-39), Yetîm (öl. 960/1553)
Mevleviyye	Arşî-i Sânî (öl. 1026/1617), Bekâyî (öl. 1000/1591), Dervîş Çelebi-i Sânî (öl. ?/?), Garîbî (öl. 954/1547), Günâhî (ö. 988/1580), Mânevî (öl. 980/1572), Şâhidî (öl. 957/1550), Yûsuf-ı Sîne-çâk (öl. 953/1546)
Bayramiyye	Işkî-i sâlis (öl. 984/1576)
Kalenderiyye	Meşrebî (öl. 962/1555)
Nurbahşiyye	Sehâbî (öl. 971/1564)
Vefâiyye	Şem'î (öl. 936/1530)
Diğer	Yunus Emre (öl. 720/1320 [?]), Hâletî (öl. 974/1566), Rahîmî (öl. 970/1562)

Tezkirede verilen bilgilere göre, bazı şairler hayatlarının belli dönemlerinde farklı tarikatlara intisap etmişlerdir. Sınıflandırma yapılırken bu şairler ağırlıklı olarak mensup oldukları tasavvufî ekole dâhil edilmekle birlikte, hayatları hakkında bilgi verilirken bağlandıkları tarikatların tamamına değinilmiştir.

## 1. Âşık Çelebi Tezkiresinde Mutasavvıf Şairler

Âşık Çelebi tezkiresindeki mutasavvıf şairlerin hayatı üzerine yapılan bu çalışmada, söz konusu şairler ile ilgili bilgiler Filiz Kılıç<sup>13</sup> tarafından hazırlanan *Meşâ'irü's-Şu'arâ* adlı eserden alınmıştır. Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'da yer verdiği şairlerden bazıları hakkında daha detaylı bilgiler aktarırken, bazıları ile ilgili bilgileri oldukça kısa tutmuştur. Şairlerin birçoğunun şairlerinden örnekler de vermiştir. Söz konusu eserde, bazı şairlerin edebî şahsiyetleri üzerinde daha fazla durulup, detaylı bilgiler verilirken bazı şairlerin bu yönünden hiç bahsedilmemiştir. Bu çalışma kapsamında incelenen şairlerin, hayatı ve tasavvufî kişilikleri mümkün olduğu kadarıyla geniş bir şekilde ele alınmıştır. Şairlerin edebî şahsiyetleri hakkındaki bilgiler ise çalışmanın sınırları gereği daha kısa tutulmuştur.

<sup>13</sup> Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç, (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Yayınları, 2010).

### 1.1. Nakşibendiyye Tarikatına Mensup Şairler

Meşâ'irü'ş-Şu'arâ'da adı geçen 426 şairden 10'ununun Nakşibendiyye tarikatına mensup olduğu tespit edilmiştir. Nakşibendiyye ve Halvetiyye tezkirede en çok şair müntesibi bulunan tarikat durumundadır. Bu şairler; Atâ-yı Üskübî, Gubârî, Hayâtî, Hızırî, Lâmi'î Çelebi, Necmî, Rızâyî, Sürûrî Çelebi, Şeyh İlâhî, Ulvî ve Vâlîhî'dir.

Nakşibendiyye, XIV. yüzyılda Orta Asya'da, Bahâeddin Nakşibend (öl. 791/1389) tarafından kurulduğu kabul edilen tasavvuf akımıdır. Bu tasavvuf hareketi, zamanla Hindistan, Kafkaslar, Orta Doğu, Anadolu ve akabinde Balkanlar olmak üzere geniş bir sahaya yayılarak günümüze kadar ulaşmıştır. Özellikle XV. ve XVI. yüzyıllardan itibaren İslam dünyasının fikrî yapısının şekillenmesinde büyük bir etkiye sahip olan Nakşibendîlik'in Anadolu'ya girişinin ve yaygınlaşmasının Osmanlı döneminde XV. yüzyılın ikinci yarısında Simavlı Molla Abdullah-ı İlahî vasıtasıyla olduğu ilim çevrelerince kabul görmektedir."<sup>14</sup>

#### 1.1.1. Atâ-yı Üskübî

Ahmed Yesevi'nin (öl. 562/1166) soyundan gelen şairin ataları İran'den göç etmiştir. Üsküplü olan şair ilim tahsilinden feragat ederek Nakşibendiyye tarikatına intisap etmiş sonra Üsküp'te inzivaya çekilmiştir. Atâ-yı Üskübî, Süleyman Çelebi'nin (öl. 825/1422) *Mevlid*'i üzerinde çalışarak yeniden bir mevlid yazmıştır. *Tecnîsât ve Tuhfetü'l-uşşak*<sup>15</sup> adlı bir eseri vardır. Tezkirede şaire ait şu rubâîye yer verilmiştir:

*Hâr bakma fakîr ü dervîşe*

*Ne bilürsin ki şâh-zâde ola*

*Nemed içre misâl-i âyîne*

*Zihni rûşen zamîri sâde ola*<sup>16</sup>

#### 1.1.2. Gubârî

Asıl adı Abdurrahman olan şair İstanbul'da tahsiline başlamış, medrese eğitimi sırasında şiire heves etmiştir. Daha sonra tasavvufa meylederek Emir Buhârî<sup>17</sup> (öl. 922/1516) zâviyesinde hizmete girmiştir. Mûsikiyle de meşgul olan Gubârî, bir süre Mekke ve Medine'de kaldıktan sonra Kütahya'ya gelmiştir. Sultan Bayezid'in (öl. 918/1512) mücadelesinde yanında bulunup bir dönem hapis kaldıktan sonra serbest bırakılmıştır.

<sup>14</sup> Hasan Demirtaş, "Nakşibendîlik'in Anadolu'da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, 50/23, (2018), 23.

<sup>15</sup> bk. Üsküplü Atâ, *Tuhfetü'l-Uşşak*, haz. İ. Hakkı Aksoyak (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018).

<sup>16</sup> Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, 2/1093.

<sup>17</sup> bk. Mustafa Kara, "Emîr Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/125-126.

Âşık Çelebi, onun şiirlerinin tasavvufî ve nasihat içerikli olduğunu ifade etmektedir. Tezkirede Gubârî'nin terciibendinden örnek verilmiştir:

*Gâfil olma gözün aç âlem-i kübrâsın sen*

*Sidre vü levh ü kalem ʻarş-ı muʻallâsın sen*<sup>18</sup>

### 1.1.3. Hayâtî

Adı Mehmet Çelebi'dir. Âşık Çelebi onun güzel ahlaklı, nüktedan ve şiiri iyi bilen bir kişi olduğunu söylemektedir. İstanbul'da, Sultan Selim hamamı yakınındaki evinde şiir meclisleri düzenlemiştir. Uzun süre evkâf-ı amâir kâtipliği yapmıştır. Bir süre Şam ve Halep'te bulunmuş, döndüğünde Ebu Eyyüb el-Ensârî türbesi yakınlarında bir bağ kurmuştur. Âşık Çelebi'nin cennet bağına benzettiği bu bağda, şehrin gençleri ile eğlenceler düzenlemiştir.

Önce Nakşibendiye sonra Mevlevilik tarikatına intisap etmiştir. Tasavvufî tarzda gazeller yazan şair, daha sonra melâmîliği benimsemiştir. Âşık Çelebi'nin aktardığı bilgilere göre, oldukça renkli bir hayat yaşayan Hayâtî'nin üstlendiği devlet görevlerinin yanında iyi bir şair olarak da kayıtlara geçtiği anlaşılmaktadır. Tasavvufa olan ilgisi bilinen şair, eğlenceye olan düşkünlüğü ile de Âşık Çelebi'nin dikkatini çekmiştir. Tezkirede Hayâtî'den bir beyit örnek olarak verilmiştir:

*Nice taʻlim eylemiş ʻışkı ezel üstâdı gör*

*Cân-ı şîrîni virür Şîrîn için Ferhâdı gör*<sup>19</sup>

### 1.1.4. Lâmiî Çelebi

Lâmiî Çelebi, Bursa'nın eski ailelerinden birine mensuptur. Babası, Sultan Bayezid'in hazine defterdarlığını yapmıştır. Devrin önemli hocalarından ders alan ve ilmi eğitimi tamamlayan Lâmiî Çelebi, daha sonra Nakşibendiye şeyhi Emir Efendi'ye intisap etmiştir.

Âşık Çelebi, onun şiirin yanı sıra inşâda da maharetli olduğunu söylemektedir. *Hüsn ü Dil*<sup>20</sup> ve *Ferhad-nâme*<sup>21</sup> adlı eserlerini Sultan Selim'e sunan şair, padişahın ilgisine mazhar olmuştur. Sultan Süleyman *Vâmık u Azrâ*'nın tercüme edilmesini istediğinde bu görev Lâmiî Çelebi'ye verilmiştir. Şair bu eserin tercümesini tamamlayarak, "gül" redifli kasidesi ile birlikte padişaha sunmuştur.

<sup>18</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 3/1613.

<sup>19</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 2/638.

<sup>20</sup> bk. Abit Şenel, *Hüsn ü Dil (İncelem-Metin)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

<sup>21</sup> bk. Abdulkadir Erkal, *Ferhad u Şirin Ferhadname (İncelem-Metin)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998).



Câmî'nin birçok eserini tercüme ettiği için kendisine “Câmî-i Rûm” denmiştir. Âşık Çelebi, onun mesnevileriyle meşhur olduğunu ve hicivde de başarılı örnekler verdiğini ifade etmektedir. Tezkirede Lamî Çelebi'ye ait şu beyit örnek olarak verilmiştir:

*Kâni~ olmaz on sekiz bin ~âlemi feth eylese*

*~Arşdan a~lâ tutar çün himmetin sultân-ı ~ışk<sup>22</sup>*

### 1.1.5. Necmî

Bir Acem tüccarının oğlu olarak Bursa'da doğan Necmî, dönemin değerli âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. İlmîni amelle bütünleştirmek amacıyla Nakşibendiyye tarikatına girmiş ve Şeyh Emir Buhari'ye intisap etmiştir. Uzlet ve halvette Lamî Çelebi ile arkadaş olmuşlardır. Yenipazar'da bir medrese kurup orada müderrislik yapan Necmî, daha sonra Kasım Paşa medresesinde de müderris olarak görev yapmıştır. Tezkirede edebî şahsiyeti hakkında bilgi verilmeyen şairin daha çok ilmi ve tasavvufi yönüne vurgu yapılmıştır. Âşık Çelebi eserinde, ona ait bir beyit nakletmiştir:

*Ger kanâ~at mülkine mâlik olursan Necmiyâ*

*Dirlik ile beg gibi küllhan sana me~vâ yiter<sup>23</sup>*

### 1.1.6. Rızâyî

Rızâyî Tırnovi'de dünyaya gelmiştir. Asıl ismi Baba Mahmud'dur. Âşık Çelebi onun hakkında; “Meşrepleri Muhammedî doğrulukta halleri Hüdâyî'dir. Dört yaşından itibaren mekteb-i feyz-i ilâhi'ye müracaat etmiş, mertebe-i akl-ı heyulânîden derece-i akl-ı müstefada yükselmiştir. İlm-i yakini tahsil ederek şuhûdu keşf etmiştir.”<sup>24</sup> demektedir. Rüstem Paşa, (öl. 968/1561) ahlak ve akâid hocası talep edince bu vazifeye Rızâyî getirilmiştir. Bu görevden ayrılınca Nakşibendiyye'ye süluk etmiş, Hakîm Çelebi'den (öl. 974/1566) tövbe almıştır. Daha sonra hacca gitmiş, İstanbul'a dönünce de Ayasofya'da bir hücreye yerleşmiş burada i'tikâf ve inzivaya çekilmiştir. Rüstem Paşa'nın yıldızının tekrar parlamasıyla yeniden devlet görevine getirilmiştir.

Âşık Çelebi, Rızâyî'nin edebî yönünden bahsederken; “Harflerin zarfına sığmayan ilâhî sırları şiir elbisesi ile eda ederdi. Mücâhede ve müşâhede hallerini nesir ile inşa etmiştir. Arapça kasideleri vardır. Farklı konularda yazılmış faydalı birçok risaleleri, nazım ve nesir makaleleri vardır. Rüstem Paşa'nın vefatı hakkında yazılmış bir risalesi vardır.”<sup>25</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Bu satırlardan Rızâyî'nin iyi bir âlim ve mutasavvıf olduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerinde tasavvufi coşkunluğun hakim olduğu anlaşılan şairin, nesirde

<sup>22</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 2/751.

<sup>23</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 2/865.

<sup>24</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 3/1361.

<sup>25</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 3/1363.

de yetkin bir müellif olarak zikredilmesi dikkat çekmektedir. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'da Rızâyî'ye ait şu beyit verilmiştir:

*Eksüğün değül Rızâyî ola mı şöhret-perest*

*Ârife itmez tefâvüt iştihâr eksükliği<sup>26</sup>*

### 1.1.7. Sürûrî Çelebi

Asıl adı Mustafa olan şair, Kasım Paşa medresesinde müderris iken bu makamdan feragat ederek İstanbul'da Emir Buhârî şeyhi Abdüllatîf Çelebi'ye (öl. 971/1563) intisap etmiştir. Her türlü dünya meşgalesinden elini çeken şair, evini satarak parasıyla Kasım Paşa yakınlarında bir mescit yaptırmıştır. Daha sonra müderrislik görevine geri dönmüş haftada dört gün medresede ders verip kalan zamanını *Mesnevî-i Mevlevî* nakline ayırmıştır. Âşık Çelebi onun çok misafirperver olduğunu ve sofrasında yalnız yemek yemediğini nakletmektedir. Şairin Türkçe eserleri şunlardır: *Bahrü'l-ma'ârif*,<sup>27</sup> *Ravzatü'r-reyâhîn*, *Kitab-ı nücûm*, *Divan-ı evvel*, *Divan-ı sânî*, *Divan-ı sâlis*. Şairin ahlaki özelliklerine vurgu yapan Âşık Çelebi, onun edebî yönüne fazla değinmemiş, eserlerinin ismini vermekle yetinmiştir. Tezkirede, Sürûrî Çelebi'den aşağıdaki beyit örnek olarak verilmiştir:

*Sürûrî yoluna harc itdi varın*

*Gamın yir öldüğünden sonra vâris<sup>28</sup>*

### 1.1.8. Şeyh İlähî

Şeyh İlähî Simav'da yetişmiştir. Âşık Çelebi onun hakkında; "Zâhir ilimlerin tahsili için Monlâ Tûsî'nin (öl. 887/1482) derslerine devam ederken dimağına seyr ü seyahat ve deryâ-yı tasavvufa dalma lezzeti gelip diyâr-ı Acem'de ser-halka-i silsile-i Nakşebendî yani Hâce Nâsîrî'd-dîn-i Ubeydullah-ı Semerkandî (öl. 895/1490) hizmetine girmiştir."<sup>29</sup> demektedir.

Şeyh İlähî, uzun süre mücâhede ve müşâhede bulunduktan sonra şeyhinin izniyle Anadolu'ya dönmüştür. Âşık Çelebi'nin ifadesiyle; bir süre memleketinde irşad görevini yerine getirmiş, sonra İstanbul'a gelerek Zeyrek camiinde kalıp kesrette vahdet kaidelerini tecrübe etmiştir. Daha sonra Vardar Yenicesi'ne giden şair, ömrünün sonuna kadar irşad vazifesi ile meşgul olmuş ve orada vefat etmiştir. Âşık Çelebi, onun şiirlerinin diğer sûfî şairler gibi tevhit eksenli ve mutasavvıfâne olduğunu bildirerek aşağıdaki beytini örnek olarak vermiştir:

<sup>26</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 3/1368.

<sup>27</sup> bk. İsmail Güleç, "Bahrü'l-Ma'ârif (Sürûrî)" *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* (Erişim 27 Mart 2023).

<sup>28</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 2/971.

<sup>29</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 1/285.

*Çâr çîzest nâ-murâdân râ murâd ender cihân*

*Terk-i mâl ü terk-i câh u terk-i râhat terk-i cân<sup>30</sup>*

### 1.1.9. Ulvî

Ulvî-i Yegânoğlu diye de bilinen şair Bursalıdır. Bilgin ve faziletli bir insan olarak tanınmıştır. İlim tahsilinden feragat ederek Nakşibendiyye tarikatına intisap etmiştir. Âşık Çelebi onun gazellerinin yapmacılıktan, sanat kaygısından uzak olduğunu ve tasavvufi özellik taşıdığını ifade etmiştir. Tezkirede örnek olarak verilen aşağıdaki beyit, onun tasavvufi bakış açısını göstermesi bakımından önem taşımaktadır:

*Devlete irdüm diyen dünyâda zillet ehlidür*

*Hâce sûd itdüm diyü zu'm itdügi hüsrânıdır<sup>31</sup>*

### 1.1.10. Vâlihî

Edirneli olan Vâlihî küçük yaşlarından itibaren ilim ve marifetle meşgul olmaya başlamıştır. Babası Kurd Mu'arrif diye tanındığından kendisine Kurdzâde denmiştir. Bir süre ilim yolunda mesafe aldıktan sonra tasavvufa yönelmiştir. Hadis, tefsir ve tezkire ilmiyle meşgul olmuştur. Tezkirede, onun vaizlik yaptığı dönemde kıskançlık nedeniyle sürüldüğü bilgisi yer almaktadır.

Âşık Çelebi Vâlihî hakkında; “Hüsn-i edâda ve takrirden Asmâ'i ve Câhız gibidir. Şiir üslubunda Câmî<sup>32</sup> ve Hâfız'ın<sup>33</sup> (öl. 792/1390 [?]) takipçisidir.”<sup>34</sup> ifadelerini kullanmakta ve aşağıdaki beyitini örnek olarak vermektedir:

*Teşbih kılma kâyuna yârün cinânı ko*

*Benzetme sidre-kaddüne serv-i revânı ko<sup>35</sup>*

## 1.2. Halvetiyye Tarikatına Mensup Şairler

Meşâ'irü's-Şu'arâ'da hakkında bilgi verilen şairlerden 10'unun Halvetiyye tarikatına mensup olduğu tespit edilmiştir. Halvetiyye ve Nakşibendiyye tezkirede en çok şair müntesibi bulunan tarikat durumundadır. Halvetiyye tarikatına mensup şairler; Ârifî, Bihiştî-i Sâni, Hâtîfî, Hızrî, Lâyihî, Levhî, Rusûhî, Sâlikî, Usûlî ve Yetîm'dir.

<sup>30</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 1/286.

<sup>31</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 2/1102.

<sup>32</sup> bk. Muhsin Macit, “Molla Camî'nin Osmanlı Edebiyatına Tesiri-I”, *Erdem Dergisi*, 7/20, (1991), 519-528.

<sup>33</sup> bk. Asuman Gökhan-Deniz Erçavuş, “Hâfız-ı Şîrâzî ve Âb-ı Hayât”, *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2018), 114-118.

<sup>34</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 1/548.

<sup>35</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 1/548.

Halvetiyye, Anadolu coğrafyasına Sadreddin Hiyâvî'nin (öl. 860/1455) müridlerinden Amasyalı Pîr İlyas (öl. 837/1434) aracılığıyla getirilmiştir. Yahyâ-yı Şirvânî'nin (öl. 870/1466) önemli halifelerinden bazıları Dede Ömer Rûşenî (öl. 892/1487), Habîb Karamânî (öl. 902/1496) ve Muhammed Bahâeddin Erzincânî'dir (ö. 879/1474 [?]). Halvetiyye tarikatı, Dede Ömer Rûşenî tarafından kurulan Rûşeniyye, Cemâl-i Halvetî (öl. 899/1494) tarafından kurulan Cemâliyye, Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin (öl. 910/1504) tarafından kurulan Şemsiyye ve Şemseddin Sivâsî, (öl. 1006/1597) tarafından kurulan Ahmediyye olmak üzere dört kola ayrılmıştır.<sup>36</sup> Toplumun her kesiminden insana ulaşan bir tarikat olan Halvetîlik, özellikle de XVI. yüzyılda Türk tasavvuf tarihinde önemli bir etki bırakmıştır. Halvetiyye, kendine has bilgi sistemi kapsamında, tekke kaynaklı çok sayıda mutasavvif şair yetiştirdiği gibi, tasavvufa ilgi duyan bazı divan şairlerinin de ilgisini görmüştür.<sup>37</sup> Halveti şairler, doğuştan var olan şiir yeteneklerini tasavvufun, dolayısıyla Halvetiliğin hizmetinde kullanmışlar; şiirsellik ve lirizm bakımından üst seviyede eserler vermişlerdir. Bir kısmı ise şairlik istidadları olmamasına rağmen, kendilerinden önceki şeyhlerin yaptığı gibi tasavvufi hakikatleri manzum olarak ifade etme geleneğini devam ettirmişlerdir.<sup>38</sup>

### 1.2.1. Ârifi

Âşık Çelebi'nin verdiği bilgiye göre adı Hüseyin Çelebi'dir. Kuvvetli bir zekâyâ sahip olan şair küçük yaşlarından itibaren şiir ve inşa konusunda kendisini geliştirmeye çalışmıştır. İbrahim Paşa<sup>39</sup> (öl. 942/1536) Mısır'dan İstanbul'a döndüğünde ona bir kaside sunmuş ve İbrahim Paşa tarafından tezkirecilik görevine getirilmiştir. Daha sonra bu görevden azledilmiştir. Tezkirede, Ârifi'nin birçok hat çeşidinde başarılı örnekler verdiği bilgisi de yer almaktadır. Şair, daha sonra Mısır'a giderek İbrahim Gülşenî'ye<sup>40</sup> (öl. 940/1534) intisap etmiştir. Tezkirede Ârifi'nin edebî şahsiyeti hakkında bilgi verilmemiştir. Tasavvufi şiirler yazan şair, aşağıda bir beyti verilen şiiri ile meşhur olmuştur:

*Gözün aç  alem-i kübrâsın sen*

*Mazhar-ı eşref-i esmâsın sen*<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/394.

<sup>37</sup> Ali Öztürk, "Halvetiyye Tarikatına Mensup XVI. Yüzyıl Divan Şairleri Üzerine Bir İnceleme", *Tasavvuf: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 6/15, (2005), 250.

<sup>38</sup> Ali Öztürk, *XVI. Yüzyıl Halveti Şiirinde Din ve Tasavvuf* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 2.

<sup>39</sup> bk. Feridun Emecen, "İbrâhim Paşa, Makbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/333-335.

<sup>40</sup> bk. Himmet Konur, *İbrahim Gülşenî Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998).

<sup>41</sup> Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, 2/1031.

### 1.2.2. Bihîştî-i Sâî

Adı Ramazan olan Bihîştî-i Sâî Vizelidir. Sa'dî Çelebi (öl. 945/1539) hizmetinde eğitimini tamamladıktan sonra Şeyh Merkez Efendi'ye intisap etmiştir. Daha sonra Çorlu'ya yerleşmiş, burada vaaz ve nasihatle meşgul olmuştur. Âşık Çelebi, onun iyi bir şair olduğunu ve orijinal hayallerle süslediği şiirini hüsn-i eda ile yazma kudreti bulunduğunu söylemektedir. *Cem Şâh u Âlem Şâh*<sup>42</sup> adında bir mesnevisi vardır.

Âşık Çelebi'nin ifade ettiğine göre, her meclisin sonunda hale münasip bir gazel söyleyip gazelden önce aşağıdaki iki beyti söyleme geleneğini o başlatmıştır:

*Ey gazel-hân-ı bezmgâh-ı sürûr*

*Meclis ehlini aldı hâb-ı fütûr*

*Şevk ile tâzelenmege dil ü cân*

*Bir gazel okı dinlensün yârân*<sup>43</sup>

### 1.2.3. Hâtîfî

Edirne'de, Halvetiyye tarikatı şeyhlerinden Zâhidzâde diye tanınan bir şeyhin oğlu olan Hâtîfî'nin asıl adı Abdurrahman'dır. Âşık Çelebi onun hakkında; "Allah sevgisi ve korkusundan boş işlerle ilgilenmezdi. İlim ve irfan sahibiydi. Vaktinin çoğunu dinini güzelleştirmeye ayırırdı. Arkadaşları ile sohbet ederken dahi olsa sarhoşluk veren şeylere yaklaşmazdı. Boş vakitlerde uzanıp yatmazdı. Mürşidinin yanında bulunup onun hizmetini yapardı."<sup>44</sup> demektedir. Hâtîfî, şeyhiyle hacca gitmiş dönüş yolunda Kayseri'de şeyhi vefat etmiştir. Ordu-yı hümayunla Van seferine katılmak durumunda kalmış ve tevâfuk olarak kendisi de Kayseri'de vefat etmiştir. Şeyhinin yanına defnedilmiştir. Âşık Çelebi, Hâtîfî ile uzun zaman aynı ortamda bulunduğunu, onun bütün davranışlarının edep üzere olduğunu ve gençliğinde de hiçbir arzusuna kavuşamadığını bildirir. Fakirlik içerisinde, garip bir şekilde gurbette vefat ettiğini ifade eder. Âşık Çelebi, Hâtîfî'nin kişilik özelliklerinden ayrıntılı olarak bahsetmekle birlikte, edebî yönüne fazla değinmemiştir. İyi bir mutasavvıf olduğu anlaşılan şairin tezkirede aşağıdaki beyti örnek olarak verilmiştir:

*Subh-dem kûyında n'eyler bunca çâker cum'a gün*

*Resmdür hod eylemez dîvân beyler cum'a gün*<sup>45</sup>

<sup>42</sup> bk. Muharrem Dindar, *Bihîştî Ramazan Efendi Cemşâh u Alemşâh (Edisyon Kritik)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

<sup>43</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 1/440.

<sup>44</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 1/529.

<sup>45</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 1/529.

#### 1.2.4. Hızrî

Yenihasarlı bir demircinin oğlu olan şair ismi Hızır olduğundan Hızrî mahlasını kullanmıştır. Âşık Çelebi onun yakın arkadaşlarından biri olduğunu söyler. Hızrî'nin önceleri hevâ ve hevese mâil, bilginler zümresinin rindlerinden, şairlerin de ayak takımından olduğunu, meyhâne köşesini terk etmediğini ve eğitimini aksattığını ifade eden Âşık Çelebi, Hızrî'nin Sahn'da Taşkoprizâde (öl. 968/1561) hizmetine girdiği bilgisini vermektedir. Hızrî, bir süre irşad dairesine girerek Şeyh Merkezi'ye sûfi olmuştur. Hac görevini tamamladıktan sonra İstanbul'a gelerek Taşkoprizâde'nin kadılığı döneminde mahkeme kâtipliği yapmış, sonra vefat etmiştir. Eserinde Hızrî'nin yaşam tarzına yönelik tespitlerini paylaşan ve devlet vazifesi ile ilgili bilgilere yer veren Âşık Çelebi, onun üst düzey bir şair sayılmayacağını ifade etmiştir. Tezkirede şaire ait şu beyit örnek olarak verilmiştir:

*Resen-i zülf-i dil-âvîzi ucundan cân-bâz*

*Rîsmân üstine çıksa salavât ile yürür<sup>46</sup>*

#### 1.2.5. Lâyihî

Adı Mustafa Sirozî'dir. Sahn müderrislerinden Kemâl Çelebi hizmetinde eğitimini tamamlayan Lâyihî Mısır'a gidip İbrahim Gülşeni'ye intisap etmiştir. Daha sonra hac vazifesini yapmak için gittiği Mekke ve Medine'de büyük âlimler ve mutasavvıflar ile tanışıp onlardan istifade imkânı bulmuştur. Mısır'da tanıştığı beylerbeyi Ali Paşa (öl. 965/1558) sayesinde otuz akçe ile evkaf-ı selâtinde görevlendirilmiştir. Bu görevden sonra Siroz'a gitmiş orada vefat etmiştir. Meşâ'irü'ş-Şu'arâ'da edebî şahsiyetinden bahsedilmeyen şairlerden biri de Lâyihî'dir. Müellif onun devlet görevleri ve tasavvuf eğitimi hakkında bilgi vermekle yetinmiştir. Âşık Çelebi, tezkiresine Lâyihî'nin aşağıda bir beyti verilen gazelini almıştır:

*Kapundan özge olur mı bu Lâyihî'ye sened*

*Garîb ü bî-kes olana penâhdur işigün<sup>47</sup>*

#### 1.2.6. Levhî

Piriştineli olan Levhî, devrin önemli hocalarından ilim tahsil etmiştir. Daha sonra Merkez Efendi'ye intisap etmiştir. Uzlete çekilerek dünya işlerini bir kenara bırakmıştır. Âşık Çelebi onun dokunaklı şiirler yazdığını, kaside, kıt'a, murabba ve gazelerinde kendine has tavra sahip olduğunu söylemektedir. Tezkiredeki bilgilerden Levhî'nin şiirlerinin, Âşık Çelebi'yi etkileyecek özellikte olduğu kanaatine ulaşılmaktadır. Müellif ile şair arasında bir dostluk bağının olduğu da anlaşılmaktadır. Levhî, Âşık Çelebi Piriştine'ye kadı olarak gittiğinde aşağıda bir matla'ı verilen gazeli onun için söylemiştir:

<sup>46</sup> Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, 3/1533.

<sup>47</sup> Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, 2/757.

*Kâzî oluban şehrimüze Âşık Efendi*

*Gördi gözümüz dünyede bir âşık efendi<sup>48</sup>*

### 1.2.7. Rusûhî

Sofyalı olan Rusûhî'nin asıl adı Süleyman'dır. Eğitimini tamamladıktan sonra Sofyalı Şeyh Bâlî'ye<sup>49</sup> (öl. 960/1553) intisap etmiştir. Bazı suçlamalar nedeniyle bir süre hapis yatmıştır. Sonra şeyhinin yanında hizmete devam etmiştir. Âşık Çelebi, Rusûhî hakkındaki mâlûmâtı oldukça kısa tutarak yukarıdaki bilgileri vermekle iktifa etmiştir. Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere şairin Şeyh Bâlî'ye intisap ederek tasavvuf yoluna girdiği anlaşılmaktadır. Tezkirede, Rusûhî'nin aşığıda bir beyti verilen gazeli yer almaktadır:

*Bâđ-ı cân içre dikelden kâmet-i bâlânı ben*

*Nûrdan bir serv olur her kanda salsam sâye ben<sup>50</sup>*

### 1.2.8. Sâlikî

Âşık Çelebi'nin aktardığı bilgilere göre Edirneli olan Sâlikî'nin asıl adı Ahmed'dir. Bir süre Edirne Muradiye Külliyesi'nde hanendelik yapmıştır. Şeyh İbrahim'e intisap etmek için Mısır'a gitmiştir. Meşâ'irü'ş-Şu'arâ'da, Sâlikî'ye ait şu beyit örnek olarak verilmiştir:

*Kan bahrine gark itdi yaşum felegün fülkin*

*Sen anı şafak içre sanma ki meh-i nevdür<sup>51</sup>*

### 1.2.9. Usûlî

Tezkirede verilen bilgilere göre, Vardar Yenicesi'nden olan Usûlî tahsiline devam ederken tasavvufa yönelmiştir. O asırda Mısır'da şöhreti yayılan meşhur Şeyh İbrahim'in huzurunda nefsini terbiye etmek ve ahlakını güzelleştirmek için mücâhede ettikten sonra Anadolu'ya dönmüştür. Yenice'de sancaklarda bulunmuştur. Âşık Çelebi, Usûlî'ye dair bilgi verirken dönemin siyasi durumu hakkında da değerlendirmelerde bulunmuş ve Mısır'a giden bazı şairler için ağır eleştiriler yapmıştır.<sup>52</sup> Tezkirede, Usûlî'nin aşığıda bir beyti verilen gazeli örnek olarak verilmiştir:

*Ebrveş çeşm-i Usûlî nice giryân olmasun*

*Ađladuđınca güler ol gül gül-i râ'nâ gibi<sup>53</sup>*

<sup>48</sup> Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, 2/744.

<sup>49</sup> bk. Halil Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

<sup>50</sup> Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, 3/1357.

<sup>51</sup> Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, 2/941.

<sup>52</sup> bk. Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, 1/344-346.

<sup>53</sup> Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, 1/346.

### 1.2.10. Yetîm

Adı Ali olan şair İstanbulludur. Âşık Çelebi'nin aktardığı bilgilere göre, Yetîm birçok farklı mesleğe girmiş fakat devamını getiremeden usanmıştır. Bir süre yeniçeri olarak görev yapmış daha sonra Şeyh Cemâl'e<sup>54</sup> (öl. 933/1527) intisap ederek tasavvufa girmiştir. On beş yıl nefis terbiyesi yaptıktan sonra İstanbul Sütlüce'de şeyhinin mezarı yanında yaptırdığı uzlethânedede yaşamıştır. Âşık Çelebi'nin ifadesine göre; Yetîm hiç kimseye minnet etmemiş, ihtiyacını yalnızca Allah'tan istemiştir. Bir Fireng cariyesi severek onun peşinden gitmiştir. Padişah onu on beş akçe ulufe ile silahtar olarak görevlendirmiştir. Hayreddin Paşa (öl. 953/1546) için *Mahzenü'l-esrâr* bahrinde *Lüccetü'l-ahbâr*<sup>55</sup> adlı eserini yazmıştır. Tezkiredeki bilgilere göre Hayrettin Paşa eseri okuyamadan ölünce şairin beklentileri boşa çıkmıştır. *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'da, Yetîm'in bir na'tından şu beyit verilmiştir:

*Bağda vü ragda akan ırmaglar*

*Kûyuna yüz sürmek için çağlar*<sup>56</sup>

### 1.3. Mevleviyye Tarikatına Mensup Şairler

Âşık Çelebi tezkiresinde adı geçen şairlerden 8'inin Mevleviyye tarikatına mensup olduğu tespit edilmiştir. Mevleviyye, tezkirede en çok şair müntesibi bulunan üçüncü tarikattır. Mevleviyye'ye mensup şairler; Arşî-i Sâni, Bekâyî, Dervîş Çelebi-i Sâni, Garîbî, Günâhî, Mâ'nevî, Şâhidî ve Yûsuf-ı Sîne-çâk'tır.

Mevlanâ'nın vefatından sonra onu sevenler dostu Hüsameddin Çelebi'nin (öl. 683/1284) etrafında toplanmışlardır. Ondan sonra Mevlanâ'nın oğlu Sultan Veled posta oturmuştur. Sultan Veled (öl. 712/1312) Mevlevîlik tarikatının oluşumu için çaba sarf etmiştir. Fakat Mevlevîlerin Konya dışına çıkması ve organize olmasında büyük etkinin oğlu Ulu Arif Çelebi'ye (öl. 719/1319) ait olduğu ifade edilebilir. Sultan Veled'in yanında yetişenler bu neşveyi Amasya, Kırşehir ve Erzincan gibi şehirlere ulaştırırken Ulu Arif Çelebi bu halkayı genişletmiş ve Sivas, Tokat, Bayburt, Erzurum, Tebriz, Kastamonu, Denizli, Kütahya, Birgi gibi farklı beyliklerin yönetimi altında olan şehir merkezlerine ulaştırmışlardır. Böylece Mevlevîlik XIV. yüzyılda Anadolu topraklarında tanınan, bilinen bir "yol" haline gelmiştir. Konya'dan sonra Celâleddin Ergun Çelebi'nin Kütahya'da Abâpuş-ı Velî'nin Afyonkarahisar'da kurduğu Mevlevîhaneler tasavvufî hayat ve düşüncenin bütün hikmet ve derinliklerini topluma aktarma işinde önemli rol oynamışlardır.<sup>57</sup> Şiirle ünsiyeti olan aydın kesim, tarikat tercihinde bulunurken

<sup>54</sup> Bu konuda bk. Ahmet Tanyıldız, "Cemâlî, Şeyh Cemâleddîn İshâk Efendi" *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 27 Mart 2023).

<sup>55</sup> bk. Zehra Göre, "Yetîm/Yetîmî, Ali Çelebi" *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 27 Mart 2023).

<sup>56</sup> Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 2/667.

<sup>57</sup> Mustafa Kara, "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*



Mevlevîliği seçmiş ve Mevlevîlik asırlar boyunca, gerek bu kesimden, gerekse devlet ricalinden olan paşalar, beyler ve sanata ilgili zengin kişiler tarafından tercih edilen ve destek verilen tarikat olmuştur.<sup>58</sup>

### 1.3.1. Arşî-i Sâni

Arşî-i Sâni Tirelidir. Âşık Çelebi onun bilgin bir şahsiyet ve latif edalara sahip bir şair olduğunu ifade etmektedir. Tezkirede verilen bilgilere göre, Mevleviyye tarikatına mensup olduğu anlaşılan Arşî-i Sâni hakkında fazla malumat bulunmamaktadır. Tezkirede onun aşağıdaki beyti verilmiştir:

*Mest-i ışkundur düşer turmaz yolunda sâkiyâ*

*Hâkden ref eylesen düşdüğe üftâden n'ola*<sup>59</sup>

### 1.3.2. Bekâyî

Meşâ'irü'ş-Şu'arâ'da verilen bilgilere göre Bekâyî Kefelidir. İlim tahsilinden sonra Şeyh İbrahim'e intisap etmiştir. Sonra bir dönem Mevleviyye tarikatına girmiştir. Daha sonra tasavvufa mesafeli bir şekilde hayatına devam etmiştir. Âşık Çelebi onun şiiirlerinin kulağa hoş gelecek güzellikte ve gönül açıcı özellikte olduğunu ifade etmektedir. Hayatının belli dönemlerinde gelgitler yaşadığı ve tasavvufi ekol bakımından tercihlerini değiştirdiği anlaşılan Bekâyî'nin, şairlik bakımından iyi bir seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Âşık Çelebi, tezkiresini kaleme alırken açık, net ve samimi bir üslup kullanmıştır. Şairlik istidadı görmediği bazı şairlere dair düşüncelerini açıkça ifade etmekten çekinmediği gibi kabiliyetine kanaat getirdiği şairleri de birtakım süslü ifadelerle övmeyi ihmal etmemiştir. Âşık Çelebi tarafından övülen ve şairlik özellikleri takdir edilen Bekâyî'nin iyi bir şair olduğunu ifade etmek yerinde bir tespit olacaktır. Tezkirede Bekâyî'nin aşağıdaki beyti örnek olarak verilmiştir:

*Kirpügün tîr-i cefâ kaşlarun anun yayı*

*Kurup ol yâyi şikâr itsen olur dünyâyı*<sup>60</sup>

### 1.3.3. Dervîş Çelebi-i Sâni

Âşık Çelebi'nin ifadesine göre, Dervîş Çelebi-i Sâni Konya Mevlana köçeklerinden Kâsım Paşa dervişi diye tanınmış bir zattir. Âşık Çelebi onun şiiirlerinin güzel olduğunu, bununla birlikte inşadaki başarısı ile tanındığını söylemektedir. Sultan Mustafa'nın divan kâtibi reisliğini yapan şair daha sonra uzlete çekilmiştir. Dervîş Çelebi-i Sâni'nin iyi bir

*Dergisi*, 1/1, (2006), 9.

<sup>58</sup> Semih Ceylan, (ed.), *Mevleviyye, Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 521.

<sup>59</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 2/1067.

<sup>60</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 1/426.

şair olmakla birlikte onun asıl kabiliyetli olduğu alanın inşa olduğu anlaşılmaktadır. Âşık Çelebi eserinde, Dervîş Çelebi-i Sâni'nin aşağıdaki beytini örnek olarak vermiştir:

*Böyle ser-geşte vü zâr itmeden eflâk beni*

*Hoş idi ger ideyidi bir avuç hâk beni*<sup>61</sup>

### 1.3.4. Garîbî

Asıl adı Mehmed olan Garîbî'nin memleketi Yenice Vardarı'dır. Tezkiredeki bilgilere göre gençlik çağında Usûlî'nin muhabbet halkasına dâhil olup Mevleviyye tarikatına girmiş, Yûsuf-ı Sîne-çâk'ın yolundan gitmiştir. Konya Mevlana dergâhında manevi eğitimini almıştır. Bir süre Bursa'da Âşık Çelebi'nin yanında kaldıktan sonra memleketine geri dönmüştür. İstanbul'da vefat etmiştir. Âşık Çelebi onun için; "Şiirleri letafetli, hoşça manalar bulmada maharetli bir şairdir. Kaside, gazel ve mesnevîde ustadır."<sup>62</sup> demektedir. Âşık Çelebi, erken yaşta ölmeydi onun çok güzel eserler vereceğini söylemektedir. Garîbî de Âşık Çelebi'nin şiirdeki kabiliyetini övdüğü şairlerden biridir. Onun özellikle kaside, gazel ve mesnevîde başarılı olduğunu ifade eden Âşık Çelebi, aşağıdaki beyti örnek olarak vermiştir:

*Olur kim cân u dil yandursa cismüm nâ-gehân âteş*

*Varur yağmaga nakdi kanda yaksa bir dükân âteş*<sup>63</sup>

### 1.3.5. Günâhî

Adı Hasan'dır. Vardar'da yetişen önemli şairlerden biridir. Âşık Çelebi'nin bildirdiğine göre, *Mesnevî*'de Yûsuf-ı Sîne-çâk'ın öğrencisidir. Günâhî, şair Hayretî (öl. 941/1534) kör olduktan sonra onu meclislere götürmüş ve ona yardımcı olmuştur. Âşık Çelebi onun dünya malından istiğna ederek tevekkül hazinesini benimseyen örnek bir kişi olduğunu söylemekte, mecâzi ve hakiki aşkı tattığını da eklemektedir. Günâhî, hacca gitmiş; döndüğünde uzun zaman Konya ve Tırhala'da yaşamıştır. Âşık Çelebi onun şairlik yeteneğinin üstün olduğunu söylemektedir. Günâhî, tezkirede şairlik istidadı yanında kişilik özelliklerine de değinilen ve dünya malına değer vermemesi, tevekkül sahibi olması, mecazi ve ilâhî aşkı tatması yönüyle övülen isimlerden biridir. Âşık Çelebi eserinde onun şu beytine yer vermiştir:

*Ey gönül çâlâk isen sâhib-nazar kıl arzû*

*Azmi der ummâna dek âb-ı revânun yügrüğü*<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 1/523.

<sup>62</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 3/1633.

<sup>63</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 3/1633.

<sup>64</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 2/723.

### 1.3.6. Mâ'nevî

Mevlevî olduğu için Mâ'nevî mahlasını alan şair Selaniklidir. Tezkiredeki bilgilere göre; Mâ'nevî aynı zamanda Mushaf yazan bir kâtiptir. Âşık Çelebi'nin ifadesine göre, Mâ'nevî şiiirlerini o kadar gönül yakıcı ve niyazla okurmuş ki duyanlar ah etmekten kendilerini alamazlarmış. Âşık Çelebi, şairin hayatına dair verdiği kısa bilgiye ilave olarak onun şiiirlerini okurken gösterdiği samimi duyguyu da ifade etmiştir. Her şair için bu şekilde özel değerlendirmelerde bulunmayan müellifin şair Mâ'nevî'nin bu yönünden etkilendiği anlaşılmaktadır. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'da şairin aşağıdaki matla'ı örnek olarak verilmiştir:

*Devr ider Ka'be-i kâyunda senün leyl ü nehâr*

*Raks urur şemsi külâhıyla kamer mevlevivâr*<sup>65</sup>

### 1.3.7. Şâhidî

Zâhirî ilimlerde tahsilini tamamlayan Şâhidî daha sonra Âşık Çelebi'nin ifadesiyle; "Konya'da Mevlana âstânesinde hâlet-i bî kıyâsa râzî olmayıp sema ile huzur bularak kesb-i şuhûd u hâlet eylemiştir."<sup>66</sup> Aşağıdaki beyitte Şâhidî'nin Mevlevî olduğu ifade edilmektedir:

*Sorarsan mevlidinden Muğlavîdür*

*Tarîkinden sorarsan Mevlevî'dür*<sup>67</sup>

Tezkirede verilen bilgilere göre; Şâhidî Mevlânâ dergâhında mânevi eğitimi aldıktan sonra memleketine dönmüştür. Uzlet köşesine çekilerek kalan ömrünü ibadetle ve bazı faydalı te'liflerle geçirmiştir. *Gülîstan*'ı Türkçe şerh etmiştir. Her çocuğun okuyup ezberlemesinin gelenek haline geldiği, marifetle hazırlanmış manzum bir Arapça lügatı bulunmaktadır. Âşık Çelebi tarafından hayatı ve eserleri hakkında daha detaylı bilgiler verilen Şâhidî'nin, *Gülîstan Tercümesi* ve *Arapça Lügat*'i dikkat çekmektedir. Tezkirede şairin aşağıdaki beyti örnek olarak verilmiştir:

*Bu sözümi ez-ber it gönlünün aç pâsını*

*În suhanem yâd kun jeng-i dilet mî zedây*<sup>68</sup>

### 1.3.8. Yûsuf-ı Sîne-çâk

Memleketi Vardar Yenicesi olan Yûsuf-ı Sîne-çâk, şair Hayretî'nin kardeşidir. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'da verilen mâlûmata göre, ilim tahsili sırasında tasavvufa meylederek Mısır'da Şeyh İbrahim'e intisap etmiştir. Daha sonra Konya'da Mevlana âsitânesinde

<sup>65</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 2/823.

<sup>66</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 3/1410.

<sup>67</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 3/1410.

<sup>68</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 3/1410.

manevi eğitimine devam etmiştir. Mevlana'nın *Divan-ı Kebir*'inin bazı beyitlerini şerh etmiştir. Ömrünün çoğunu seyahatlerde geçiren şair İstanbul'da vefat etmiştir. Hüseyin Çelebi, şairin mezar taşını Mevlevî külahı şeklinde yaptırmıştır. Yûsuf-ı Sîne-çâk'ın arkadaşı Cihân Bâlî için yazdığı, murabba nazım şeklindeki mersiyesi şöyledir:

*Tîg-i mevt ile cihânı çünki bî-cân eyledün*

*Dürr-i sâf iken tenin mânend-i mercân eyledün*

*Ehl-i ışkun gözleri yaşını ummân eyledün*

*N'eyledün ey çerh-ı hûnî n'eyledün kan eyledün*<sup>69</sup>

#### 1.4. Bayramiyye Tarikatına Mensup Şairler

Âşık Çelebi tezkiresinde, Bayramiyye tarikatına mensup şair olarak yalnızca Işkî-i Sâlis tespit edilmiştir.

Bayramiyye, Anadolu'da yetişen bir mutasavvif tarafından kurulan ilk Türk tarikatıdır. Kurucusu henüz hayattayken Ankara çevresinde yayılmıştır. Bayramiyye hakkındaki bilgiler yalnızca Türkçe kaynaklarda bulunur. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (öl. 833/1430) ölümünün ardından Bayramiyye tarikatı, Akşemseddin'e (öl. 863/1459) nisbet edilen Şemsiyye ve Ömer Sikkînî'ye (öl. 880/1475) nisbet edilen Melâmiyye isimli iki büyük kola ayrılmıştır. Bayramiyye tarikatı Şemsiyye kolu tarafından devam ettirilmiştir.<sup>70</sup> Bayramiyye'nin kurulduğu dönemlerde tarikata mensup şeyh ve dervişlerin önemli bir kısmının, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin geleneğine bağlı kalarak daha çok çiftçilik veya zanaatkarlıkla meşgul oldukları anlaşılmaktadır. Bayramî-Melâmîliği'nde ise bu geleneğin daha sistemli bir şekilde devam ettirildiği görülmektedir. Bayramî-Melâmî kutuplarının birçok farklı meslek grubuna mensup oldukları bilinmektedir. Buna karşın, Şemsiyye kolu ile ortaya çıkan şubelerin şeyhleri ise müritlerinin eğitimi ile meşgul olmanın yanında, bazı dönemlerde müderrislik veya vâizlik görevi yapmışlardır.<sup>71</sup>

##### 1.4.1. Işkî-i Sâlis

Yenihasarlı olan şairin asıl adı İlyas'tır. Tezkirede aktarılan bilgilere göre, Yeniçeri olarak görev yapan şair, şiire olan ilgisini her zaman devam ettirmiştir. Tezkirede ayrıca Işkî-i Sâlis'in Alman seferinde öldü diye ulûfesinin kesildiği ancak daha sonra ortaya çıkıp İstanbul'da Mü'eyyed-zâde Şeyh Hacı Efendi zaviyesinde sûfî olup Hacı Bektaş (öl. 669/1271 [?]) kisveti yerine Hacı Bayram tâcını giydiği bilgisi yer almaktadır. Şair, bu dönemde Âşık Çelebi ile de tanışmıştır. Üsküdar'da denize karşı bir eve yerleşmiş burada

<sup>69</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 2/688.

<sup>70</sup> Fuat Bayramoğlu, Nihat Azamat, "Bayramiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/269.

<sup>71</sup> Semih Ceylan, (ed.), *Bayramiyye, Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 832.

dostları ile sohbet meclisleri kurmuştur. Âşık Çelebi, onun uzun süren sohbet ve eğlence meclislerinden sonra Yenihisar'daki evine taşındığını bildirmektedir. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'da İşkî-i Sâlis'e ait şiir örneğine yer verilmemiştir.

### 1.5. Kalenderiyye Tarikatına Mensup Şairler

Tezkirede hakkında bilgi verilen şairlerden yalnızca Meşrebî'nin Kalenderiyye tarikatına mensup olduğu tespit edilmiştir.

Dünyayı ve dünyaya ait şeyleri önemsemeyen, yaşadıkları toplumun inanç ve geleneklerine karşı duran, bu düşüncelerini kılık kıyafet ve davranışlarıyla günlük yaşamlarına yansıtan mutasavvıflara kalender ve bunların temsil ettiği tasavvufî topluluklara da genel anlamda Kalenderiyye adı verilmiştir.<sup>72</sup> Kalenderîliğin temel kabulünde, dünyaya değer verilmemesi durumu yatar. Dervişlerin dünya ile ilgili hiçbir kaygı ve merakları yoktur. Şahsi ihtiyaçların dahi yarın endişesinden uzakta günlük olarak karşılanması, bu dervişlerin dünya ve zaman karşısındaki durumlarını anlatacak ölçüdedir. Kalenderlik kisvesine bürünen ve her türlü kaygıdan kendilerini arındıran dervişlerin, içlerinde oluşturdukları dünya bugün ve yarın kaygısını ortadan kaldırmaktadır. Bu kaygıdan âzat olma durumu, aynı zamanda dünya ve ukba kaygısını da bertaraf etmektedir.<sup>73</sup>

#### 1.5.1. Meşrebî

Âşık Çelebi'nin aktardığı bilgilere göre İstanbullu bir bıçakçının oğlu olan Meşrebî, sazandeler ve hanendeler ile birlikte icralara katılmıştır. Sesi güzel olduğu için şiire ve musiki ilmine ilgi duymuştur. Haydarhâne'ye giderek Kalenderî olmuştur. Musiki merakı sebebiyle yazdığı şiirleri okumuş, bu şekilde şöhret bulmuştur. Manisa'da vefat etmiştir. Meşrebî, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'da hakkında bilgi verilen şairler arasında sesinin güzelliği ve musikiye olan ilgisi ile öne çıkan bir şairdir. Tezkirede, Meşrebî'nin bir gazeline yer verilmiştir. Gazelin matla'ı şöyledir:

*Firâkunla za'îf ü nâ-tüvân ü derdnâkem ben*

*Gamundan şerha şerha pâre pâre çâk çâkem ben*<sup>74</sup>

### 1.6. Nurbahşiyye Tarikatına Mensup Şairler

*Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'da adı geçen şairlerden birinin Nurbahşiyye tarikatına mensup olduğu tespit edilmiştir. O da Sehâbî'dir.

<sup>72</sup> Nihat Azamat, "Kalenderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/253.

<sup>73</sup> Orhan Kılıçarslan, *Kalenderi Bir Şairin Divanı'ndan Yansımalar* (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2016), 1/64.

<sup>74</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 2/815.

Nurbahşiyye tarikatının kurucusu Seyyid Muhammed Nurbahş (öl. 869/1464) İran'da doğmuştur. Gençliğinde dinî ilimleri öğrenmek için Herat'a gitmiştir. Sonra Huttalân'a giderek Kübrevî tarikatı şeyhi Hâce İshak Huttalânî'ye (ö. 826/1423) intisap etmiş ve onun müridi olmuştur. Huttalânî'nin bir müridinin rüyasında bir nurun Seyyid Muhammed'e indiğini ve ondan diğer müridlere yayıldığını gördüğü, bunun üzerine Huttalânî'nin ona "Nûrbahş" lakabını verdiği nakledilmektedir.<sup>75</sup>

### 1.6.1. Sehâbî

Aslen Acem olan Sehâbî Hemedanlıdır. Âşık Çelebi'nin bildirdiğine göre Sultan Süleyman Tebriz'e gittiğinde onu Anadolu'ya getirmiştir. Şair burada devrin önemli ilim adamları ile dost olmuştur. Seyyid Muhammed Nur-bahş tarikatına sülûk etmiş ve uzlet köşesine çekilmiştir. *Kimyâ-yı Sa'âdet Tercümesi*<sup>76</sup> bulunmaktadır. Tezkirede şairin edebî şahsiyeti hakkında bilgi verilmemiştir. Aşağıda verilen beyit Sehâbî'ye aittir:

*Gözümde sîm-i eşk ü sînem üzre dâgum var*

*Gedâ-yı kûy-ı ışkâm sîm ile zerden ferâgum var*<sup>77</sup>

### 1.7. Vefaiyye Tarikatına Mensup Şairler

Âşık Çelebi tezkiresinde verilen bilgilere göre, bir şair müntesibi bulunan tarikatlardan biri de Vefâiyye'dir. Bu tarikata mensup şair Şem'î'dir.

Vefâiyye'nin kurucusu Ebü'l-Vefâ'nın (öl. 896/1591) soyu İmam Zeynelâbidîn'e (öl. 94/712) dayanır. Babası Seyyid Muhammed, Irak'ta yaşamakta iken burada seyyidlerin maruz kaldığı bir takibat nedeniyle Kûsan bölgesine gitmiş, Ebü'l-Vefâ burada dünyaya gelmiştir. Ebü'l-Vefâ, Bağdat'ta başladığı eğitimine Buhara'da devam etmiştir. Sonra Bağdat'a geri dönüp Irak'ta zamanın büyük şeyhlerinden biri olarak bilinen Ebü Muhammed Abdullah b. Talha eş-Şenbekî'ye intisap etmiştir. Şeyhi kendisine vefa ve sadakatinden sebebiyle Ebü'l-Vefâ adını vermiştir. Ebü'l-Vefâ sülûkünü tamamladıktan sonra icâzet alarak irşad faaliyetine başlamıştır.<sup>78</sup>

#### 1.7.1. Şem'î

Şem'î, Şeyh Vefa'nın müridlerindedir. Âşık Çelebi, onun kendi yağıyla kavrulan kanaatkâr bir insan olduğunu söylemekte ve onun kimi zaman sûflilerin zikir halkasına dâhil olduğunu kimi zaman da meyhane köşelerinde, içki meclislerinde hazır

<sup>75</sup> Necdet Tosun, "Nurbahşiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/248.

<sup>76</sup> bk. Sadık Yazar, "Gazzâlî'nin XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Batı Türkçesinde Tercüme Edilen Eserleri", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 67-156, 16/31, (2011), 88-91.

<sup>77</sup> Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 2/947.

<sup>78</sup> Haşim Şahin, "Vefâiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/600.

bulduğunu ifade etmektedir. Âşık Çelebi, onun şiirlerinin âşıkâne ve gönül yakıcı olduğunu ifade etmekte ve muasırlarına göre şiirinin üstün olduğunu söylemektedir. Şem'î bir gece Vefa hankâhına dostlarını davet etmiş; siz zikirle meşgul olun müsadenezle ben biraz istirahat edeyim demiş. Dostları bir süre zikir yaptıktan sonra uyandırmaya gittiklerinde vefat ettiğini görmüşlerdir. Âşık Çelebi'nin, eserinde detaylı malumat verdiği şairlerden biri de Şem'î'dir. Müellif, onun hem kişisel özelliklerini anlatmış hem de edebî ve tasavvufi kişiliğini açık sözlülükle dile getirmiştir. Verilen bilgilere göre hayatı boyunca bazı gelgitler yaşayan şair, kimseye minnet etmeyen, gönölünce hayat sürme gayesi ile hareket eden bir zattır. Âşık Çelebi'nin ifadelerinden onun üst düzey bir şair olduğu anlaşılmaktadır. Tezkirede Şem'î'nin şu beytine yer verilmiştir:

*Halâs olmak ne mümkün bir gönül kim mübtelâ olsa*

*Alınmaz ışık elinden iki âlem bir yana olsa*<sup>79</sup>

### 1.8. Diğer Tarikatlara Mensup Şairler

Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'da bazı şairlerin mutasavvif olduklarından bahsetmekle birlikte onların hangi tarikata mensup olduklarının bilgisini vermemiştir. Söz konusu şairlerin intisap ettikleri şeyhlerin ismini zikretmekle yetinmiştir. Tezkirede, çok bilinen şairlerden Yunus Emre'nin şeyhi Tapduk Emre'nin ismi geçmektedir. Bazı kaynaklarda Tapduk Emre'nin Hacı Bektâş-ı Velî'ye ve Yeseviyye'ye bağlılığı ifade edilse de bu çalışmada, tasavvuf ilminin konusu olan bu meseleye girmeme ve söz konusu şairi diğer tarikatlara mensup şairler arasında inceleme tercih edilmiştir. Âşık Çelebi, şair Hâletî ve Rahîmî'nin de yalnızca intisap ettikleri şeyhlerin ismini vermiştir. Söz konusu şeyhler hakkında başka bir bilgi bulunmamaktadır. İsim benzerliği nedeniyle şairlerin mensup oldukları tarikatlar ile ilgili hatalı bilgi vermemek adına, bu şairleri de diğer tarikatlara mensup şairler arasında incelemenin daha uygun olacağı kanaati ile hareket edilmiştir.

#### 1.8.1. Yunus Emre

Yunus Emre Bolulu olup Tapduk Emre'nin müridlerindedir. Mezarı Kırşehir'dedir. Âşık Çelebi'nin ifadesiyle; "Söz lisanını hal diline tercüme etmiş takva sahibi bir dervişdir."<sup>80</sup> Başka kaynaklarda Yunus Emre hakkında farklı ve daha detaylı bilgiler bulunmakla birlikte bu çalışma Âşık Çelebi tezkiresi ile sınırlı tutulduğundan, bu eserde verilen bilgileri aktarmakla iktifa edilmiştir. Aşağıda Yunus Emre'nin çok bilinen bir beyti örnek olarak verilmiştir:

*Nazar eyle itüri bâzâr eyle götürü*

*Yaradılanı hoş gör yaradandan ötüri*<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 3/1444.

<sup>80</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 2/689.

<sup>81</sup> Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 2/689.

### 1.8.2. Hâletî

Hâletî'nin memleketi Köstendil İlçası olup asıl adı Abdullah Çelebi'dir. Âşık Çelebi'nin bildirdiğine göre, zarif tabiatlı olan şair dünya işlerini terk ederek ilâhî aşka bağlanmıştır. İlim tahsili için Halep'e gitmiş; orada Şeyh Üveys'den tövbe alarak halvet ve uzlete çekilmiştir. Daha sonra Anadolu'ya dönen şair, Anadolu kazaskeri Kâdirî Efendi<sup>82</sup> (öl. 1084/1674) ile irtibat kurmuştur. Kâdirî Efendi evladı gibi sevdiği Hâletî'yi padişaha arz etmiş böylece defterdarlığa görevlendirilmesini sağlamıştır. Daha sonra kadı olan şair, annesinin rızasını almak için Rumeli'ye geçmiştir. Gelibolu, Yenişehir, Filibe ve Selanik'te kadılık yapmıştır. Âşık Çelebi'nin söylediğine göre, şiire melekesi olmasa da galebe-i aşk ve cezbe-i şevk ile gönlüne gelenleri kelimelere dökmüştür. Yine Âşık Çelebi'nin ifadesine göre şairin, şiirlerini yazarak kaydetme amacı olmamıştır. Tezkirede Hâletî'nin şu beytine yer verilmiştir:

*Bana bir câm ile besdür temâşâ-yı hayâl-i yâr*

*Sana âyine-i İskender ü dünyâ temâşâsın<sup>83</sup>*

### 1.8.3. Rahîmî

Rahîmî'nin babası Amasyalı Mehmet Çelebi'dir. Vazifesi gereği Bursa'ya göç etmiştir. Asıl adı Abdurrahim olan şair, Şeyh Abdül-mü'min'den tövbe alıp onun dervîşi olmuştur. Âşık Çelebi'nin bildirdiğine göre hüsn-i hatta ta'lik yazı türünde maharetli olan şair, yazı yazarak geçimini sağlamıştır. *Seb'a-i Seyyare*<sup>84</sup> isimli Keyvân ve Behram konulu bir eser yazmıştır. Âşık Çelebi onun için; "Şiiri kâmil ve yekdesttir. Celîlî'nin (öl. 977/1569) taklitçisidir. Şiiri gönle hoş gelecek derecede güzeldir. Lafız ve manada, fesâhat ve belâgatten istifade etmiştir."<sup>85</sup> demektedir. Rahîmî de tezkirede adı geçen hattat şairlerden biridir. *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'da Rahîmî'ye ait aşağıdaki beyit örnek olarak verilmiştir:

*Tayanma hüsn-i bî-bünyâduna ey gonce-leb gör kim*

*Ne mir'ât-ı Sikender'den nişân ne câm-ı Cem kaldı<sup>86</sup>*

### Sonuç

Bu çalışma sonucunda *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'da ismi geçen 426 şairden 35'inin mutasavvif olduğu tespit edilmiştir. Bu şairlerden bazıları erken yaşlarda, bazıları ise ileri yaşlarda

<sup>82</sup> bk. Kadri Hüsnü Yılmaz, "Kâdirî, Abdülkadir Hamîdî Efendi", *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 27 Mart 2023).

<sup>83</sup> Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 2/611.

<sup>84</sup> bk. Yunus Kaplan, "Rahîmî, Abdurrahim Rahîmî Efendi" *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 27 Mart 2023).

<sup>85</sup> Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 2/611.

<sup>86</sup> Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 3/1355.



tasavvufa girmiştir. Tezkirede ismi geçen mutasavvıf şairlerin büyük bir kısmının doğum yerinin İstanbul, Edirne, Amasya, Manisa, Bursa, Kütahya, Kastamonu, Trabzon, Sinop gibi şehirler ve Balkanlar bölgesi olduğu görülmektedir. Bu yerleşim yerlerinin dönemin ilim ve sanat merkezleri olması, önemli şairlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Balkan şehirlerinde doğan mutasavvıf şairlerin sayısının da oldukça fazla olduğu ve Osmanlı sarayında büyük ilgiye mazhar oldukları dikkat çekmektedir.

Tezkirede ismi geçen mutasavvıf şairlerin çoğu İbrahim Gülşenî, Merkez Efendi ve Emir Buhârî gibi büyük mutasavvıflara intisap etmişlerdir. Dönemin büyük sûflerinin sohbet halkasına dâhil olmak için Mısır'a giden şair sayısı oldukça fazladır. Âşık Çelebi, şair Usûlî'nin hayatı hakkında bilgi verdiği bölümde dönemin önde gelen bazı şahsiyetleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Anadolu'ya ilhâd tohumlarının ekilmesi ve Nesimiyyat düşüncesinin getirilmesinden sorumlu tuttuğu bazı şairleri ve onların şeyhlerini tenkit etmiştir. Tezkiredeki üslubundan açık sözlü bir karaktere sahip olduğu anlaşılan Âşık Çelebi, yaşadığı dönemin sosyal ve siyasi durumuna kayıtsız kalmamış ve yanlış gördüğü uygulamaları yeri geldikçe eleştirmiştir.

Âşık Çelebi tezkiresindeki mutasavvıf şairlerin incelendiği bu çalışma sonucunda, söz konusu eserde en çok mensubu bulunan tarikatların Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Mevleviyye olduğu tespit edilmiştir. Eserde Bayramiyye, Kalenderiyye, Nurbahşiyye ve Vefâiyye tarikatlarına mensup birer şair bulunmaktadır. Tezkirede, mutasavvıf oldukları bilgisi verilen şairlerden bazılarının hayatının gelgitlerle dolu olduğu görülmektedir. Şem'î, Bekâyî ve Hayâtî gibi şairler önceleri tasavvufi bir hayat yaşarken sonradan tasavvufun dışına çıkmayı tercih etmişlerdir. Hayâtî isimli şair tasavvuftan uzaklaştıktan sonraki hayatını eğlence meclislerinde ve içki sofralarında geçirmiştir. İnsan tabiatı gereği bu tür örneklerin her zaman görülebileceği değerlendirildiğinden zikredilen şairler çalışmanın dışında tutulmamıştır. Bu çalışma ile söz konusu tezkiredeki mutasavvıf şairler ve onların edebî şahsiyetleri incelenerek, bir bütünlük içerisinde araştırmacı ve okuyucuların istifadesine sunulması amaçlanmıştır. Farklı müelliflere ait tezkirelerdeki mutasavvıf şairler hakkında yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar ile konunun kapsamlı bir şekilde ele alınıp, daha isabetli tespitler yapılabileceği ifade edilebilir.

## Kaynakça | References | مصدر

- Aksoyak, İsmail Hakkı. "Üsküplü Atâ". *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 26 Mart 2023. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ata-uskuplu-ata>
- Atâ, Üsküplü. *Tuhfetü'l-Uşşâk*. haz. İ. Hakkı Aksoyak, PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Azamat, Nihat. "Kalenderiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/253-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bayramoğlu, Fuat-Azamat, Nihat. "Bayramiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/269-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bulut, Serdar. Asya Coğrafyası'nın Büyük Edibi Ali Şîr Nevâî'nin Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri Ve Türk Dili'ne Katkıları. *Asya Studies: Akademik Sosyal Araştırmalar*, 1, (2017), 23-41.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Celep, Halil. *Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).
- Ceylan, Semih. (ed.), "Bayramiyye". *Türkiye'de Tarikatler Tarih ve Kültür*. İsam Yayınları, İstanbul, 2015, 781-847.
- Ceylan, Semih. (ed.), "Mevleviyye". *Türkiye'de Tarikatler Tarih ve Kültür*. İsam Yayınları, İstanbul, 2015, 489-544.
- Ceylan, Semih. (ed.), "Nakşibendiyye". *Türkiye'de Tarikatler Tarih ve Kültür*. İsam Yayınları, İstanbul, 2015, 611-692.
- Çelebi, Aşık. *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç, İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2010.
- Çelebi, Aşık. *Tetimmetü's-Şakâ'iki'n-Nu'Mâniyye*, çev. Muhammet Hekimoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Demirtaş, Hasan. Nakşibendîlik'in Anadolu'da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi. *Vakıflar Dergisi*, 50/23, (2018), 23-46.
- Dindar, Muharrem. *Bihîstî Ramazan Efendi Cemşâh u Alemşâh (Edisyon Kritik)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Emecen, Feridun. "İbrâhim Paşa, Makbul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Emecen, Feridun. "Mustafa I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/272-275. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Erkal, Abdulkadir. *Ferhad u Şirin Ferhadname (İncelem-Metin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Gökhan, Asuman-Erçavuş, Deniz. Hâfız-ı Şîrâzî ve Âb-ı Hayât. *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2018), 113-132.
- Göre, Zehra. "Yetim/Yetimî, Ali Çelebi". *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı isimler Sözlüğü*. Erişim 27 Mart 2023. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/yetim-yetimi>

[ali-celebi](#)

- Güleç, İsmail. “Bahrü'l-Ma'ârif (Sürûri)”. *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim 27 Mart 2023. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/bahru-l-ma-arif-sururi>
- Kara, Mustafa. Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2006), 1-22.
- Kara, Mustafa. “Emîr Buhârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaplan, Fahri. *Latîfî Tezkiresi'nde Edebî Eleştiri Terimleri ve Edebiyat Eleştirisi*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Kaplan, Yusuf. Rahîmî, “Abdurrahim Rahîmî Efendi”. *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 27 Mart 2023. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/rahimi-abdurrahim-rahimi-efendi>
- Kılıç, Filiz. “Âşık Çelebi'nin Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri”. *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, mlf. Âşık Çelebi. 1/27-41. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2010.
- Kılıçarslan, Orhan. *Kalenderi Bir Şairin Divanı'ndan Yansımalar*. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1, (2016), 58-70.
- Kıziler, Hamdi. *Hayatı Algılamada Değerleri Uygulama Yöntemi: Tasavvuf*. Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 3/2, (2019), 320-338.
- Korkmaz, Vedat. *Latîfî ve Âşık Çelebi Tezkirelerinin Anekdotlar Yönünden İncelenmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Konur, Himmet. *İbrahim Gülşeni Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Macit, Muhsin. “Molla Camî'nin Osmanlı Edebiyatına Tesiri-1”. *Erdem Dergisi*, 7/20, (1991), 519-528.
- Mermer, Ahmet-Koç Keskin, Neslihan. *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Baskı, 2005.
- Nevâî, Ali Şîr. *Mecâlisü'n Nefâis Herâtî ve Hekîmşâh çev. Müllkahatı (Herati ve Hekimşah Tezkiresi)*. haz. A. Naci Tokmak, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.
- Niyazioğlu, Aslı-Aynur, Hatice. (eds), *Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*. İstanbul, Koç Üniversitesi Yay, 2011.
- Öztürk, Ali. “Halvetiyye Tarikatına Mensup XVI. Yüzyıl Divan Şairleri Üzerine Bir İnceleme.” *Tasavvuf: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 15, (2005), 225-252.
- Öztürk, Ali. *XVI. Yüzyıl Halveti Şiirinde Din ve Tasavvuf*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Şahin, Haşim. “Vefâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/600-603. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Şenel, Abit. *Hüsn ü Dil (İncelem-Metin)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Tanyıldız, Ahmet. “Cemâlî, Şeyh Cemâleddîn İshâk Efendi”. *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 27 Mart 2023. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde->

[detay/cemali-seyh-cemaleddin-ishak-efendi](#)

Tosun, Necdet. "Nurbahşiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşköprizâde Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/151.152. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yazar, Sadık. "Gazzâlî'nin XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Batı Türkçesinde Tercüme Edilen Eserleri", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 16/31, (2011), 67-156.

Yılmaz, Kadri Hüsnü. "Kâdirî, Abdülkadir Hamîdî Efendi". *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 27 Mart 2023. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/kadiri-abdulkadir-hamidi-efendi>