

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi / Balıkesir Theology Journal

Sayı: 17, Haziran 2023

Issue: 17, June 2023

ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X

Balıkesir İlahiyat Dergisi
Balıkesir Theology Journal

Derginin Eski Adı

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2015, Cilt 1, Sayı 1 - Yıl 2019, Sayı 10)

Sahibi/Owner

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Yücel Oğurlu

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz

Editörler/Editors in Chief

Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakcı
Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül

Editör Yardımcısı/Assistant Editor

Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Çaycı, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Doç. Dr. Abdülkerim BELLİL, Şadlı Bin Cedid El-Tarf Üniversitesi, Cezayir
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakcı, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Asem H. A. Abdelghany, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulman Alomirat, Katar Üniversitesi, Katar
Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar Öksüz, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali İnan, Yalova Üniversitesi
Dr. Mehmet Furkan Ören, Millî Eğitim Bakanlığı
Dr. Nevfel Akyar, Millî Eğitim Bakanlığı

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, Recep Emin Gül

Yazışma/Correspondence

Balıkesir Üniversitesi Çağış Yerleşkesi Bigadiç Yolu 17.km Altreylül/BALIKESİR

Telefon: 0 266 249 61 79 & **Faks:** 0 266 239 87 46

E-posta: balikesirilahiyyatdergisi@gmail.com

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid>

Baskı Yeri

Erman Ofset Matbaacılık LTD. ŞTİ. - Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G Karatay/Konya
Tel: 0332 342 01 55 • Sertifika No: 15409

Basım Tarihi

29 Haziran 2023

Balıkesir İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAİD’de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAİD’ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasına derginin yayın kurulu karar verir.

Alan Editörleri / Field Editors

- Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır - Arap Dili ve Belagati
Doç. Dr. Hesham Motowa, Balıkesir Üniversitesi - Arap Dili ve Belagati
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan, Balıkesir Üniversitesi - Dinler Tarihi
Dr. Öğr. Üyesi Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi - İslam Felsefesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi - İslam Tarihi
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Balcı Arvas, Balıkesir Üniversitesi - Din Psikolojisi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi - Hadis
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi - İngilizce
Dr. Öğr. Üyesi Ali İnan, Yalova Üniversitesi - Din Sosyolojisi
Dr. Öğr. Gör. Şemsettin Çoban, Balıkesir Üniversitesi - Dinî Musiki
Dr. Mehmet Furkan Ören, Millî Eğitim Bakanlığı - Din Sosyolojisi
Dr. Arş. Gör. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi - Türk İslam Edebiyatı
Dr. Nevfel Akyar, Millî Eğitim Bakanlığı - Dinler Tarihi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi - Tefsir
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi - Arap Dili ve Belagati
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi - Tasavvuf
Arş. Gör. Hakan Atalay, Balıkesir Üniversitesi - Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi

Dil Editörleri / Language Editors

- Doç. Dr. Hesham Motowa, Balıkesir Üniversitesi - Arapça
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi - İngilizce
Dr. Arş. Gör. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi - Türkçe

Sekreteryaya / Secretariat

- Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, F. S. Mehmet Vakfı Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Büyükaslan, İstanbul Medipol Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Anja Zalta, University of Slovenia, Slovakia
Prof. Dr. Bedrettin Çetiner, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Çağfer Karadağ, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cemal Tosun, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Prof. Dr. Farid Alatas, Singapur, National University of Singapore
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamdi Döndüren, Karatay Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamit Er, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hayati Hökeleli, İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüsameddin Affâne, Kudüs Üniversitesi, Filistin
Prof. Dr. Hossein Godazgar, Al Maktoum Higher Education College, Scotland
Prof. Dr. İsmail Sağlam, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. James L. Cox, Universty of Edinburgh, İngiltere
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur, Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muqtedar Khan, University of Delavare, İran
Prof. Dr. Muhsin Akbaş, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Musa Musai, Tedova State Ünivesity, Makedonya
Prof. Dr. Mustafa Kara, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nurullah Altaş, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Recep Cici, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Saffet Köse, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Seyid Shterin, King's College London, University of london, İngiltere
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Tefvik Yücedoğru, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Yaman, NE Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Şükrü Keyifli, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Naile Süleymanova, Turizm ve Menecment Üniversitesi, Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulıman Alomırat, Katar Üniversitesi, Katar

BALIKESİR İLAHİYAT DERGİSİ - İNDEKSLER/VERİ TABANLARI



30.06.2019



08.06.2020



30.06.2019



30.06.2015



03.05.2020



30.06.2015

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

İLÂHÎYAT ARAŞTIRMALARINDA YÖNTEM SORUNU
THE PROBLEM OF METHOD IN DIVINE RESEARCHES
Ferruh Kahraman / 9-33

İSLAMOFOBİNİN TARİHİ VE KÜLTÜREL KÖKENLERİ
HISTORICAL AND CULTURAL ORIGINS OF ISLAMOPHOBIA
Şevket Yıldız / 35-49

PACHOMIUS: SİSTEMLİ KENOBİTİK YAŞAMIN VE HİRİSTİYAN MANASTIR GELENEĞİNİN KURUCUSU
PACHOMIUS: THE FOUNDER OF SYSTEMATIC CENOBITIC LIFE AND THE CHRISTIAN MONASTIC TRADITION
Cüneyt Yeşil - Canan Seyfeli / 51-84

KUR'ÂN'A GÖRE MEKKE DÖNEMİ CİHAD-TEBLİĞ İLİŞKİSİ
THE RELATIONSHIP OF JIHAD AND INVITATION IN MECCAN PERIOD ACCORDING TO THE QURAN
İsmail Kurt / 85-116

KUR'ÂN'IN İÇERİKSEL AÇIDAN İSLAM HAT SANATINA ETKİSİ
THE EFFECT OF THE QUR'AN AS CONTENT ON ISLAMIC CALLIGRAPHY
Nurullah Yılmaz / 117-138

KUR'ÂN'IN GÜZELLİK MEFHUMUNA DAİR KAVRAMSAL BİR İNCELEME
A CONCEPTUAL ANALYSIS OF THE QUR'AN'S CONCEPT OF BEAUTY
Rıdvan Sanur / 139-188

KURTARICILIK BAĞLAMINDA YAHUDİLİKTEKİ MESİH İNANCI İLE EHL-İ SÜNNETTEKİ MEHDİ İNANCININ KARŞILAŞTIRMALI OLARAK DEĞERLENDİRİLMESİ
A COMPARATIVE EVALUATION OF THE BELIEF OF THE MESSIAH IN JUDAISM AND OF THE BELIEF IN THE MAHDI IN AHL AL-SUNNAH IN THE CONTEXT OF SAVIOR
Yusuf Taşdemir - İsmail Başaran / 189-213

MÜFESSİR İBNÜ'L-ARABÎ'NİN İLİM YOLCULUĞU VE İZLENİMLERİ
THE SCIENTIFIC JOURNEY AND THE IMPRESSIONS OF MUFASSİR IBN AL-ARABI
Müslüm Yıldırım / 215-250

KÂSÂNÎ'YE GÖRE ARZ METODU ÇERÇEVESİNDE KAYNAK DEĞERİ AÇISINDAN HABER-İ VÂHİDLER (BEDÂİU'S-SANÂİ' ÖZELİNDE)
ACCORDING TO QASANI, HABER AL-VAHIDS IN TERMS OF SOURCE VALUE IN THE FRAMEWORK OF ARZ METHOD (IN THE SPECIAL OF BEDAI AL-SANAI)
Sümeyra Keleş Yıldırım / 251-277

İSLAM HUKUKUNDA YASAMA YOLUYLA HAKİKAT DAYATMASININ İMKÂNI MESELESİ
THE QUESTION OF POSSIBILITY OF COERCE OF TRUTH THROUGH LAGISLATION IN ISLAMIC LAW
Remzi Akşel / 279-303

İMÂM DÂRİMÎ'NİN SÜNEN'İNE KAYNAKLIĞI BAKIMINDAN İMÂM MÂLİK'İN RİVÂYETLERİ
İMÂM MÂLİK'S NARRATIONS IN TERMS OF THE SOURCE TO İMÂM DÂRİMÎ'S SUNAN
Üzeyir Durmuş / 305-327

ŞİRVAŖSAHLAR DEVLETİ'NİN SAFEVİLERLE MÜCADELESİ (XV-XVI. YÜZYILLAR)
STRUGGLE OF THE SHIRVANSHAHS AGAINST THE SAFAVIDS (XV-XVI. CENTURIES)
Elnur İsmayilov / 329-353

İLAHİYAT FAKÜLTESİ SON SINIF ÖĞRENCİLERİNİN BENLİK ALGILARI VE YETKİNLİKLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ
THE EVALUATION OF THE FACULTY OF THEOLOGY FINAL GRADE STUDENTS SELF-PERCEPTIONS AND SENSE OF PERSONALITY ABILITIES
İsmail Sağlam - Züleyha Demir Sakınmaz / 355-377

ÇEVİRİLER / TRANSLATIONS

DÜNYA KÜÇÜLÜRKEN DİN GENİŞLİYOR MU? KOLONYALİZM VE KÜRESELLEŞME DÖNEMİNDE DİNİ ETKİLEŞİMİN DİNAMİKLERİ
SHRINKING WORLD, EXPANDING RELIGION? THE DYNAMICS OF RELIGIOUS INTERACTION IN THE TIMES OF COLONIALISM AND GLOBALIZATION
Marion Eggert (Çev. Talha Fortacı) / 381-391

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları / 393

Etik Beyanı / 395-399

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03.01.2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04.04.2023

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARINDA YÖNTEM SORUNU

Ferruh Kahraman*

Öz

Çalışmanın konusu İlahiyat araştırmalarında yöntem sorunudur. Problem olarak modern-postmodern paradigmlar karşısında İslâmî ilimlerin mahiyetini ve yerini sorgulamaktadır. İslâmî ilimlerde araştırma yöntem ve teknikleri çok geniş kavramlardır. Zira tarihsel süreç içerisinde her bir branş bilimsel nesnesine göre kendine usul ve deliller geliştirmiştir. Bu nedenle araştırmada temel İslâmî ilimlerin her birinin yöntemini tek tek ele almaktan ziyade İslâmî ilimlerin genel prensipleri ortaya konulmuştur. İlim; doğa, insan, toplum, din ve gayb âlemi gibi konuları bilmek üzere yapılan her türlü sistemli çabadır. Nesnesi ne olursa olsun ilmin geçerli ve güvenilir olması için bilimsel araştırma yöntem ve tekniklerinin kullanılması gerekmektedir. Bilimsel yöntem; bilgi elde ederken hangi kuramsal bakış açılarına sahip olunacağını; dinî-ladinî, doğal-sosyal tüm olay ve olguların nasıl ele alınacağını; toplumsal verilerin nasıl tahlil edileceğini ve yorumlanacağını ortaya koyan bilimsel kurallar manzumesidir. Çalışmada bilim, bilimsel yöntem ve stratejileri; İslâm âlimlerinin bakış açısı ile ele alınmıştır. İlgili yerlerde İslâm âlimlerinin bakış açıları, modern bilim insanlarının bakış açılarıyla mukayese edilmiştir. Çalışmanın amacı, İslâm ve modern bilim paradigmlarının ne olduğunu ortaya koymak ve her iki yaklaşım arasında çelişki yaşayan bilim insanlarına katkı sağlamaktır. Önemi ise İslâm ve modern bilim paradigmları arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyarak bu alanlarda yaşanan çelişkiyi ortadan kaldırmaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Modern, İlim, Din, Yöntem.

THE PROBLEM OF METHOD IN DIVINE RESEARCHES

Abstract

The subject of the study is the problem of method in Islamic researches. As a problem, it questions the nature and place of Islamic Sciences in the face of modern-postmodern paradigms. Research methods and techniques in Islamic sciences are very broad concepts. This is because, in the historical process, each field has developed its own procedures and proofs according to its scientific object. For this reason, the general principles of Islamic sciences were laid out in the research, rather than addressing the method of each of the basic Islamic sciences individually. Science is all kinds of systemic effort made to know nature, human, society, religion and the unseen world. In order for science to be valid and reliable, regardless of its object, scientific research methods and techniques must be used. A scientific method is a set of scientific rules that

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

e-mail: ferruhkahraman@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-5104-8325>

Atıf/Citation: Kahraman, Ferruh. "İlahiyat Araştırmalarında Yöntem Sorunu". *BAiD* 17 (Haziran-2023), 9-33.

reveal which theoretical perspectives to have when obtaining information, how to handle religious-secular, natural-social events and facts all and how to analyze and interpret social data. In the study, science, scientific methods and strategies were discussed from the point of view of Islamic scholars. In related places, the perspectives of Islamic scholars have been compared to those of modern scholars. The aim of the study is to establish what the paradigms of Islam and modern science are compared with a view to contribute to scholars who detect contradictions between both approaches. Its importance is to eliminate the contradiction in these fields by revealing similarities and differences between Islamic and modern scientific paradigms.

Keywords: Islam, Modern, Science, Religion, Method.

Giriş

Ülkemizde İslâmî ilim araştırma yöntem ve teknikleri; ilâhiyat Fakülteleri, İslâmî İlimler Fakülteleri ile bazı dernek ve vakıfların çalışmalarında uygulanmaktadır. Dünyada ise İslâmî yöntem Müslüman devletlerin çoğunda hâlâ hâkim paradigma olma özelliğini korumaktadır. Ülkemizde Tanzimat'la beraber hayatın belli alanlarında felsefî bir dönüşüm; Cumhuriyetle beraber ise başta dinî, ilmî, toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal olmak üzere çok yönlü bir değişim yaşanmış; İslâmî ilim anlayışı terk edilmiş ve modern bilim paradigmalarına geçilmiştir. Bunlar içerisinde de dünya (batı) konjonktürüyle bağlantılı olarak pozitivism daha çok tercih edilmiştir. Ülkemizde modern paradigmalardan yorumlayıcı anlayış ile materyalist bilim anlayışı/eleştirel ekol de belli ölçüde tercih edilmiştir. Yine ülkemizde dünya konjonktürüyle bağlantılı olarak 1980'lerden sonra başta eleştirel realizm ve feminist metodoloji olmak üzere postmodern paradigmalara uygun olarak da bilimsel araştırmalar yapılmıştır.

Meseleye önce bir soru ile başlamak gerekecektir. İllâhiyat araştırmalarında bir yöntem sorunu var mıdır? Zira ilâhiyat alanının, kavramı ve müfredatı o kadar geniştir ki sınırlarını çizmek kolay değildir. İllâhiyat ve İslâmî İlimler Fakültelerinde, birçok İslâmî ilimlerin (Kelâm, Hadîs, Tasavvuf, Tefsir, Mezhepler Tarihi, İslâm Tarihi, Edebiyat, Arap Dili ve Belâgatî'nin) yanı sıra pek çok pozitif bilim paradigması ağırlıklı (İslâm Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi, Din Felsefesi, Eğitim Felsefesi ve Mantık gibi) branşlar da okutulmaktadır. Bugün ilâhiyat alanında bu ilim dallarının hepsi aktif bir şekilde işlenmektedir ve bu ilimlerin her birisinin kendine has ve diğerlerinden farklı bir yöntem, kavram ve çalışma alanı vardır. Bu nedenle hepsini aynı kategoride değerlendirilmesi biraz zor olsa da İslâm Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi, Din Felsefesi gibi ilimlerin başında din ve İslâm'ın olması; bu ilimlerin de genel olarak ve belli ölçüde İslâmî ilim yöntemini kullandığı anlamına gelmektedir. Eğitim Felsefesi ve Mantık gibi ilimlerin başında din ve İslâm tabirleri olmasa da bunların ilâhiyat ve İslâmî İlimler Fakültelerinde okutulmasından dolayı bu alanlarda doğrudan dinle bağlantılı tezler yapılmakta ve derslerde mesele bir şekilde İslâm'a dayandırılmaktadır.

Diğer bir sorun da bazı İlahiyatçılar tarafından modern ve postmodern bilimin yöntem ve tekniklerinin günümüzde İlahiyat ilim dallarının çoğunda okutulacağına iddia edilmesidir. Burada yöntemle teknik ve stratejinin karıştırılmaması lazımdır. Bir yöntemin alt araçları olan teknik ve stratejinin kullanılmasında bir mahzur yoktur. İlahiyat derslerinde özellikle de temel İslâm ilimlerinde ontoloji ve epistemoloji için mutlaka Yaratılış teorisi ile İslâmî yöntemin kullanılması gerekir. Ahlâkî kabul ve etik sayılıtların da İslâmî olması gerekir. Bazı teknik ve stratejiler gibi arada nötr uygulamalar vardır, bunların kullanılmasına denilecek bir şey yoktur. Dolayısıyla İlahiyat araştırmalarında ontolojik, epistemolojik, metodolojik ve ahlâkî kabullerde ağyara kesinlikle müsaade yoktur. Zira İslâm dışı paradigmalarının pek çoğunun ontolojik, epistemolojik, metodolojik ve ahlâkî kabulleri tevhide taban tabana zıttır.

Bu çalışma bizzat yaşanılanlardan ve tecrübelerden yola çıkarak kaleme alınmıştır. İlahiyat ile İslâmî İlimler Fakültesi öğrencileri gerek lisans gerek yüksek lisans gerekse doktora aşamalarında ödev ve tezler hazırlamakta ancak bunlar ilgililer tarafından genellikle belli bir kuram, yöntem ve teknik çerçevesinde değil, daha çok belli bir yöntemden yoksun olarak hazırlanmaktadır. Diğer yandan İlahiyat Fakülteleri ile İslâmî İlimler Fakültesi öğrencileri İslâmî ilim literatürüyle modern/postmodern bilim paradigmaları literatürü arasında da büyük ikilem yaşamaktadır. Örneğin İslâmî ilimlerde “ilim”; modern bilimlerde “bilim” tabiri kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra İslâmî ilim yöntemlerinde; İslâm ilim mantığı, mezhep, usûl, iman, mukaddime, kaziyye, hüküm, delil, mefhum gibi kavramlar öne çıkarken modern bilimlerde felsefe, ontoloji, epistemoloji, paradigma/yaklaşım, teori/kuram, metot/yöntem, teknik/strateji, hipotez, öncül, önerme, kavram, varsayım/sayıltı ve sorun/sorunsal gibi kavramlar öne çıkmaktadır. Eşleştirme yapılırsa İslâm/din, modern felsefeye; İslâmî dünya görüşü ve ilim anlayışı ontoloji ile epistemolojiye; mezhep, paradigmaya; mezhebi görüş, teoriye; usûl, metoda; delil, teknik ve stratejiye; ispat, hipoteze; hüküm, önermeye; mefhum, kavrama; inanç, varsayıma ve hak dinin sürekliliği de sorunsala karşılık gelmektedir.

İslâmî ilimlerde branş bazında yöntemle alakalı pek çok kitap yazılmış; başka bir bilimsel paradigmaya nasip olmayacak kadar da büyük bir külliyat oluşmuştur. Arap Dili çalışmaları, Fıkıh Usûlü ile Hadîs Usûlü bunlar arasında öne çikse de Tefsîr Usûlü/Ulûmu'l-Kurân'la Kelâma Giriş/Usûlüddîn alanında da yöneme dair pek çok eser yazılmıştır. Buna İslâm Tarihi ile İslâm Mezhepleri Tarihinin yöntemlerini eklemek de mümkündür. Ancak İslâmî ilimlerin künhüne vakıf genel bir İslâmî ilim yöntemi yapılmamıştır. Kısaca İslâmî ilimler denildiğinde akla ne gelmelidir? Örneğin modern bilimler denildiğinde akla rasyonalite, gözlem ve deney gelmektedir. İslâmî ilimlerin

kendine has ayırıcı özelliği ve alâmet-i farikası nedir? soruları bu çalışmanın problemini oluşturmaktadır. Bu nedenle makalede genel olarak önce İslâmî ilim yöntemi incelenmiş; sonra bu metotlar ile modern bilimlerde kullanılan yöntemler karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Zira ülkemizde ve dünyada modern bilim yaklaşımı hâlâ etkisini, önemini ve canlılığını korumaktadır. Bizler her ne kadar günümüz çalışmalarında İslâmî ilim yönteminden bahsetsek de belli ölçüde modern yöntemlerinden etkilenmekte ve onları da etkilemekteyiz. Bu sebeple çalışmada, modern bilim yöntemlerine yeri geldiğinde atıflar yapılmış; karşılaştırmalı olması sebebiyle de her iki yöntemin bir arada görülmesine imkân sağlanmış ve böylece mukayese yapmaya fırsat sunulmuştur.

1. İlim ve Bilim

İlim a-l-m/علم; kökünden türemiş olup sözlükte “bilmek, biliş, bilgi, bildirmek, göstermek ve işaret etmek” anlamlarına gelir.¹ Terim olarak ise ilim, “simge, alem, işaret eden, gösteren, alâmet, belirti, nişan, bayrak, lider, sınır ve yüksek dağ gibi” manalara gelir.² Günümüz modern bilimlerde, ilmin epistemolojinin alanına girdiği varlığın ise ontolojinin alanında olduğu kabul edilir. Buna göre ontolojinin alanına giren âlem ya da âlemler ilmin konusunu oluşturmaktadır. İslâm’da ise böyle bir ayırım yoktur ki hem ilim hem de âlem ilmin konusudur. İlim kelâmî bilgi, âlem de kevnî veya simgesel bilgidir. Bu yüzden İslâm’da Kur’ân âyetlerinin yanı sıra kâinat da âlemler ve âyet olarak adlandırılmıştır. Modern tabire göre ilim/bilim araştırmacının ontoloji alanındaki epistemeye sahip olmasıdır. Bu ifade İslâmî tabirle âlimin âlemdeki ilmidir. Ancak İslâm’da bilgi sadece âlemlerle sınırlı değildir. Asıl dikkat çekici olan İslâmî tabirdeki âlim/bilen özne; ilim/episteme ve âlem/ontoloji arasındaki ilişkide hem âlimin hem ilmin hem de âlemin a-l-m kökünden gelmesi ve ilmin içerisine soyut âlemlerin de dahil olmasıdır. Yüce Allah’ın varlığı, melekler, cennet ve cehennem gibi âlemler de vardır.

Âlem kelimesi, ilim gibi “alâmet” kökünden türetilmiş cemi/çoğul özel bir isimdir ki başta dünya olmak üzere tüm varlıklar âlem sözcüğünün kapsamına girmektedir.³ Arapça dil bilgisi kuralına göre âlem kelimesi akılsız bir çoğuldur. Akılsız bir çoğul olmasına rağmen Fatiha sûresi’nde bir de ikinci defa âkiller/akıllı varlıklar gibi çoğul yapılmıştır. Arapça âkil müzekker sigası merfû durumunda “ûn” takısı; mansûb ve mecrûr hallerinde ise “în” takısıyla “âlemîn” olarak çoğul yapılır. Başındaki “el” marife takısıyla birlikte “el-âlemin” başta insanlar, melekler ve cinler olmak üzere tüm varlıkları, kâinatı, bütün

¹ Ebu’l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrût: Dâru Sadr-Dâru Beyrût, 1955), 12/430.

² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 12/430.

³ Mecdüddîn Firûzabâdî, *el-Kâmûsu’l-muhîd* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1987), 1472.

nesneleri kapsar. Fâtiha'da âlem kelimesinin âkil çoğul sığası ile ikinci defa cemi yapılması, kâinatta tüm varlıklar içerisinde akıllı varlıkların önemine ve üstün konumuna işaret eder. Zira akıllı varlıklar ve onların ilmi olmadan Rab tam olarak anlaşılabilir.⁴

İslâmî ilim anlayışına göre âlem sözcüğü, bilgi elde etmek için gerekli olan her türlü vasıtaya denir. Zira Kur'ân ve hadîslerde âlem kelimesinin sık sık âyet anlamında kullanılması da buna işaret eder. Zira İslâm'a göre ilim adamı veya düşünür olmaktan öte Hakkı bilmek daha önemlidir. Bu nedenle konumu, makamı ve mâlî durumu ne olursa olsun herkesin Yüce Allah'ı bilmesi; âlem/varlık ile âlemin yaratıcısı/Rab arasındaki ilişkiyi anlaması gerekir.

Kâinatta kurulu ve devam eden bir düzen vardır. Bu düzenin unsurları olan doğa yasaları ile fizikî kanunlar, bunları gözleyen ruhlar ve zihinler ile dış dünyada gözlem, deney sonucu bilinenlerle akılla idrak edilen yasalar ve toplumsal sistemlerin hepsi Yüce Allah'a delalet eder. Bu sebeple Arapça'da varlıklar, Yüce Allah'a delalet etmelerinden dolayı âlemler, özelde ise afâkî ve enfüsî âlemler olarak adlandırılmıştır. Âlemlerin yaratıcısı Yüce Allah ise her şeyin üstündedir.⁵

Kâinat ve kâinatı oluşturan bütün varlıklar, âlemler kavramına dahildir. Kelâm ve tasavvuf kitapları Allah'ın varlığı ve varlığının delaletleriyle ilgilenirler. Zira insanların enfüsî ve afâkî sahip olduğu malumatlar ve bilgiler Yüce Allah'ın alâmeti ve belirtileri olup O'na işaret ederler. Bu meyanda ilim ve malumat sözcüklerinin de âlem veya alâmetle aynı kökten türemesi ayrıca manidardır. Atomu oluşturan proton, nötron ve çekirdek gibi çok küçük parçacıklardan galaksiler gibi çok büyük sistemlere kadar bütün varlık Allah'ın varlığına ve birliğine işaret eder. İnsanlar Rabbini ve varlıkları; duyuları ve duygularının, manâ ve nesneyle bağlantısı sonucu kavrarlar. Sonra da bu bağlantıları zihinde tasavvur ederek akıl yoluyla idrak ederler. Eğer insanda bu idrak olmasa idi insan kendisini bile tanıyamazdı.⁶ Bu sebeple ilim; eşyayı, varlığı, insanın kendisini bilme ve Rabbini tanıma ile O'nun özelliklerini idrak etme; zat, sıfat ve fiillerini anlama ve bunları beyan etmek anlamlarına gelir.

Modern paradigmaya göre ilmin yerine bilim vardır. Buna göre bilim, genel olarak insanoğlunun toplumsal ve doğal dünya hakkında araştırma ve inceleme yapmasıdır. İslâmî ilimlerde geçen afâkî ve enfüsî âlemler ibaresi modern bilimin doğa ve toplum araştırmalarından daha fazlasını ifade eder. Buna göre bilim; ilme göre daha dar anlamlıdır ve sadece deney, gözlem ve mantıkî çıkarımlara dayanır.

⁴ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Ata Ofset 1971), 1/70.

⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/70, 71.

⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/71.

Bilim, belirli araştırma yöntem ve stratejileri kullanarak doğa ve toplum hakkında düzenli ve geçerli bilgiler elde etmektir. Buna göre bilim, olay ve olgular arasındaki bağlantıları belli bir teori çerçevesinde ele alıp düzenli ve tutarlı bilgiler dizgesi oluşturmaktır. Bir başka tabirle bilim; doğal ve sosyal dünyayı inceleyen geçerli ve güvenilir bilgi elde etme ameliyesidir. İster doğal isterse de toplumsal araştırma olsun her ikisi de belli bir kuram ve yöntem çerçevesinde gerçekleştirilir. Bilimsel araştırmalarda seçilen kuramın özelliklerine göre uygun olarak bir de yöntem ve teknik/strateji/desen seçilir.

Bilimsel araştırmaların ortaya koyduğu bilgilere bilimsel bilgi denmektedir. Bilimsel bilgi bilim insanları tarafından deney, gözlem ve test yoluyla nicel; anlama, çözümlenme ve yorumlama yoluyla nitel; ya da her iki üslup kullanarak karma (nicel-nitel) adı verilen yöntemle yapılır. Bilimde geçerlilik ve güvenilirlik ayrı bir öneme sahiptir. Bu nedenle geçerli ve güvenilir bir bilgi için araştırmanın başından sonuna kadar her adımda bilimsel kurallara riayet edilmesi gerekmektedir.⁷

Bilimsel bilgiler olgusal, akılsal ve mantıksaldır. Bilimsel bilgi akla ve mantığa uygun olmasıyla sistemli, düzgün ve tutarlıdır. Bilim adamı ise mümkün olduğunca dürüst ve nesnel olmalıdır. Bilimsel bir araştırmada bilim insanı her türlü önyargı, öznel beğeni, öznel tutum ve değer yargılarından gücü yettiğince uzak durmalıdır. Her ne kadar araştırmacının bir insan olması ve bir kültürün ürünü olmasından dolayı mutlak nesnellik mümkün olmasa da en azından araştırma verilerinin derlenmesi, toplanması, çözümlenmesi ve açıklanması aşamalarında dürüst ve nesnel olması gerekir. Daha da ötesi elde ettiği bilgileri çarpıtmamalıdır. Bilimsel bilgi, açık ve anlaşılmalıdır. Bilimsel bilginin açık ve anlaşılır olması demek kavram karışıklığına neden olmamasıdır. Bilimsel bilgi aynı zamanda eleştireldir.

Bilimsel bilgi, belli bir yöntem ve teknik çerçevesinde yürütülür. Bilimsel yöntem ve teknikler bilimsel bilgiyi elde etmek için takip edilmesi gereken yol, yordam ve usulü gösterir. Bilimsel yöntem, bir araştırmaya başlamadan önce bilgiye hangi paradigma ile ulaşılabileceğinin; doğal ve toplumsal olgu ve olayların hangi teknikle ele alınabileceğinin; nasıl çözümlenebileceğinin ve nasıl yorumlanabileceğinin belirlenmesidir.⁸ Bilimsel yöntem araştırmacıya rehberlik eden bir kılavuz veya bir nevi yol haritasıdır. Doğal bilimleri ile sosyal bilimler arasında yöntem benzerliklerinin yanında araştırma nesnesinin farklılığından dolayı yöntem farklılıkları da ortaya çıkmıştır.

⁷ Aşşın Koçak Turhanoglu vd. *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 6.

⁸ William Lawrance Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge (İstanbul: Yayın Odası, 2007), 120.

Sosyal bilimlerde pozitivist, yorumlayıcı ve eleştirel olmak üzere başlıca üç sosyal bilim paradigması gelişmiştir.⁹ Buna hümanist, feminist, eleştirel realizm ve İslâmî ilim yaklaşımını da eklemek mümkündür. Tabi ki bunlar içerisinde en eskisi ve en köklüsü İslâmî ilim paradigmasıdır. Her bilim anlayışı belli ölçüde aynı yöntem ve teknikleri kullansa da ontolojik ve epistemolojik farklılıklarla birbirinden ayrılır. Yöntem olarak her yaklaşım gözlem, deney, ölçme ve anlama yolları kullansa da aralarında bazı farklılıklar vardır.

Bilimin, bilimsel bilginin, araştırma yöntem ve tekniklerinin gelişimi, ilk insanlarla beraber başlamıştır. İslâmiyet'in doğuşuyla birlikte bilimsel faaliyetlerde büyük bir gelişme olmuş ve İslâmî ilim paradigması doğmuştur. İslâm ilim anlayışı, doğuşundan 19. yüzyıla kadar dünyada bilimsel çalışmaların hâkim paradigması olmuştur. Ancak 19. asra gelindiğinde özellikle Batı'da modern bilim anlayışı gelişmiştir. Batı için bilimsel devrim anlamına gelen bu paradigma; Batı'ya bilimsel bilgi, yöntem ve teknik anlayışı getirmiştir. Modern bilim anlayışının temelinde 18. yüzyılda Batı Avrupa'da gelişen Batı'nın Aydınlanma düşüncesi yer alır. Bu düşünce başta Hıristiyanlık olmak üzere tüm dinî anlayışları reddetmiş; sadece akla, gözleme ve deneysel bilgiye dayalı düşünceye yer vermiştir. İslâmî ilimlerde ise durum Batı'dan daha farklıdır. Özellikle İslâmî ilimlerde doğuştan insanın bazı bilgilerle yaratıldığı ifade edilir ve varlığa Kur'ân ve Sünnet perspektifinden bakılır. Bu ilke aynı zamanda "Yaratan Rabbinin adıyla oku" emrinin de bir sonucudur.¹⁰

2. İslâmî Araştırmalarda İlim Çeşitleri

İslâm âlimlerine göre ilim; âlim ile âlemin etkileşimi sonucu ortaya çıkan bir bilgidir. Bu gerçek, modern bilimlerde araştırmacının, ontoloji ile epistemoloji arasındaki ilişkisi olarak ifade edilir. İslâm âlimlerine göre ilim, *aklın ve duyunun konusuna giren her şeyin tanınmasını sağlayan bir özelliktir*.¹¹ Buna göre ilim, pozitivistlerin iddia ettikleri gibi sadece ampirist/deney ve gözleme dayanmaz. İslâm'a göre ilmin alanı çok daha geniş olup sadece dış duyunun kavradığı varlıklar değil bunun dışındaki manevî varlıklar da ilmin konusuna girmektedir. Buna göre ilim; *aksine ihtimal verilmeksizin manâları birbirinden ayıran özelliklerdir*.¹² İslâm âlimlerine göre ilim, kişide oluşan bilginin niteliğine göre zarûrî ve istidlâlî olmak üzere başlıca ikiye ayrılır.

⁹ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 120.

¹⁰ el-Alak 96/1.

¹¹ Mes'ûd b. Ömer Sa'duddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid* (İstanbul: y.y., 1315/1899), 25.

¹² Ali b. Muhammed Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1321/1905), 1/50-51; Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *et-Temhîd*, nşr. Richard mcCharthy (Beyrût: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 6, 7.

2.1. Zarûrî İlim

Zarûrî ilim, bir kişinin fazla düşünmeden, mantıkî çıkarım yapmadan ve akıl yürütmeden doğal olarak sahip olduğu bilgidir. Zarûrî ilim, delil gerektirmez, kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Bu bir nevi a priori/doğuştan gelen bilgiye benzemektedir. Modern bilimler genellikle a priori/doğuştan gelen bilgiyi kabul etmezler; insanların dünyaya boş bir levha gibi geldiğini ve bütün bilgileri sonradan öğrendiğini kabul ederler. Bu da onların zarûrî ilmi reddettiği anlamına gelir. İslâm'da ise insana Yüce Allah ruhundan üflemiş ve ona üstün özellikler vermiş; her insanın mahiyetine iyi ve güzellik duygusunu yerleştirmiş; eşyanın hakikatini anlaması için akıl, vicdan, sır ve kalp gibi duygular vermiştir. Modern bilimler manevî şeyleri inkâr ettiği için doğal olarak iç duyuları da inkâr etmiş; her nedense içlerinden sadece akli kabul etmiştir.

Zarûrî ilim, bir nevi insan olmanın bir sonucudur ki kendi içerisinde *bedihiyât*, *fitriyyât*, *müşahedât*, *tecrübât*, *mütevâtirât* ve *hadsiyât* olmak üzere başlıca beşe ayrılır. Evveliyât olarak da adlandırılan *bedihiyât*, aklın kendisine yönelmesiyle hemen meydana gelen ve ilk anda ortaya çıkan bilgilerdir. Bedihiyât akıl yürütmeye ve herhangi bir kıyasa gerek duymaz. “Bir ikinin yarısıdır” ve “Her bütün parçalardan büyüktür” gibi hükümler bedihiyât olarak kabul edilir. Aklın kısa bir düşünme ve çok basit bir kıyasla vardığı hükümlere *fitriyyât* denir. Fitriyyât, düşünmeyle ve veriyle birlikte kıyas yapmayı da gerektiren yargılardır. “Dört sayısı çifttir” öncülü fitriyyât için güzel bir delildir ki akıl dört ile çift kavramlarını düşünerek böyle bir sonuca ulaşmıştır. *Müşahedât*, beş duyu organı adı verilen dış duyularla elde edilen bilgilerdir. “Ateş yakıcıdır” yargısı dış duyulardan dokunma duyusunun verdiği bilgidir. Modern bilimler bu beş duyu organının yanı sıra deneyle elde ettiği bilgileri ampirizm olarak adlandırmaktadır. Ancak İslâm'da beş duyu organına ilaveten vicdâniyyât denilen iç duyular da vardır ki bunlar açlık, susuzluk, mutsuzluk ve sıkıntı gibi hislerden oluşmaktadır. *Tecrübât*, insanın dış duyularıyla/beş duyuyla elde ettiği deneyimlerle mükerrer duyular sonucu ortaya çıkan bilgilerdir. “Demirle vurmak kişiye acı verir” önermesi buna güzel bir örnektir. Zarûrî ilimlerin sonuncusunu ise *hadsiyât* oluşturmaktadır. Hadsiyât, basit bir gözlemlerle, hızlı bir şekilde sonuca ulaşma, öncüllerden sonuçlara hızlı bir şekilde intikal etmek veya öncüllerle sonuçların aynı anda zihinde canlanması anlamlarına gelmektedir. “Ayın ışığı güneştedir”; “Bulutların çıkması yağmurun yağacağını gösterir” ile “Kâinattaki düzen

yaratıcıya delildir” önermeleri bu konuya örnek verilebilir.¹³ İslâm ilim anlayışında zarûrî ilimlerden sonra nazarî ve istidlâlî ilimler gelmektedir.

2.2. Nazarî ve İstidlâlî İlim

Nazarî ve istidlâlî ilimler İslâmî açıdan çok önemli olduğu gibi modern bilimlerin kullandığı araştırma yöntem ve tekniklerin de temelini oluşturmaktadır. Sözlükte nazar, “bakmak, görmek, araştırma ve karşılaştırma sonucu düşünmek” anlamlarına gelir.¹⁴ Terim olarak ise nazar, “bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri ortaya çıkarmak” anlamlarına gelir.¹⁵ İstidlâl ise sözlükte “delile baş vurma, delile bakmak ve delille sonuca ulaşmak istemek” demektir.¹⁶ İstidlâl İslâmî ilimlerde kesbî ilim olarak da adlandırılmıştır.¹⁷ Nazarî ve istidlâlî bilgi bilinmeyenlerden bir sonuca ulaşmak için mutlaka bir delil kullanmak ve fikrî bir etkinlik yapmak anlamlarına gelmektedir. İstidlâl kelimesinin kökünden da anlaşılacağı için bunu gerçekleştirmek için öncelikle belli delillere sahip olunması gerekmektedir. Delil kavramını, modern bilimlerde felsefî ve kuramsal çatılar anlamına gelen dünya görüşleri olarak kabul edebiliriz. Bunlar ise pozitivism, hümanizm ve realizm gibi beşerî akımlardan oluşmaktadır.

3. İslâmî İlimlerde Deliller/Araştırma Teknikleri/Stratejileri

“İslâmî İlimlerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri” ifadesindeki “Yöntem ve Teknikleri” ibaresi tamamen modern pozitivist bilim anlayışının bir adlandırmasıdır. “Yöntem ve Teknik” hermenötik olarak adlandırılan modern yorumlayıcı bilimlerde ise *yaklaşım* ve *strateji* olarak ifade edilmektedir. İslâm’da ise buna mezhep ve delilleri demek daha uygun olacaktır. Ancak günümüz bilim dilinde “Araştırma Yöntem ve Teknikleri” ibaresinin çok yaygın olmasından dolayı bu çalışmada da mezkûr ibarelerin kullanımı tercih edilmiştir. Yine de İslâmî ilimlerde mezheplerin her birinin başta Kur’ân ve Sünnet olmak üzere doğayı, insanı, toplumu ve kâinatı anlama yöntemi olduğu unutulmamalıdır.

¹³ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 6, 7; Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 43-45; Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkîf*, 1/59-62; 79, 200-204; Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm f’i ak’aidi ehli’l-İslâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330/1914), 12-15.

¹⁴ Fîrûzabâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, 623.

¹⁵ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 8, 9; Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtî’l-edille* (Mısır: Mektebetü’l-Hancı, 1369), 5; Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 36-38; Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkîf*, 1/62; 119-125; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339/1923), 1/58, 59.

¹⁶ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 8, 9; Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtî’l-edille*, 5; Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 36-38; Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkîf*, 1/62; 119-125; İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 1/58, 59.

¹⁷ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 8, 9; Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtî’l-edille*, 5; Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 36-38; Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkîf*, 1/62; 119-125; İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 1/58, 59.

Bilimsel çalışmalarda doğru sonuçlara ulaşmak için belli bir yönetime ihtiyaç vardır. Bilim, dil, düşünce ve varlık ilişkisinde İslâm âlimlerinin bilgi nazariyelerine temel teşkil eden iki önemli ilke bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, dış duyular/şahid âlemin bir hakikati vardır ve bu hakikati gösteren ilimler de doğrudur.¹⁸ Bu açıdan İslâm âlimleriyle günümüz pozitivist, postmodern, Marksist ve eleştirel realizm kuramlarının yakın görüşlere sahip olduğu söylenebilir. Müslüman âlimlerin, antik dönemle karşılaştırdığında ise Platon karşıtı felsefî ve kuramsal bir çatıya sahip olduğu da söylenebilir. Bununla birlikte İslâm âlimleri Yüce Allah'ın varlığını delillendirmede ve kavramsallaştırmada realizmi yakın olduğu da ifade edilebilir.¹⁹ İslâm âlimleri; bilimsel araştırmalarda ikinci ilke olarak asliyetin tespitinde lafzın manâya, manânın da hakikate bağlı kılınmasını kabul etmişlerdir. Buna göre İslâm âlimleri bilim, dil, düşünce ve varlık yaklaşımlarının Aristocu adcılığa/nominalizme benzer bir yol izledikleri görülür. Aristo (M.Ö. 384-322) varlık ile sembol ilişkisi üzerinde durmuş; bu ilişkinin ilk basamağına hakikatin kendisini; ikinci basamağına anlamı; üçüncü basamağına ise bu anlamların simgeleri olan somut ses ve yazı gibi nesnelere koymuştur.²⁰

İslâm âlimlerinin felsefî ve kuramsal bir bilgi anlayışında Platondan çok Aristocu nominalizmden etkilendikleri görülür. Zira Aristo gibi İslâm âlimleri de cüz'îlerin/tikel varlıkların kavramlardan önce geldiğini kabul ederler. Nominazizm kavramı yerine mefhumu kullanan Gazzâlî (ö. 505/1111), varlığın çeşitli boyutlardan oluştuğunu ve dört özelliğinin olduğunu ifade etmiştir.²¹ Bunlardan ilki varlığın şehâdet âlemindeki/dış dünyadaki gerçekliğidir. Bu gerçeklik dış duyular, deney ve gözlemlerle ispat edildiği için Gazzâlî bunları *ayan* olarak isimlendirmiştir. İkincisi *ayan* olarak kavranılan bu varlığın zihinde oluşan *tasavvur*dur ki bu aşama zihinsel bir süreç olduğu için sadece kavrama işaret etmektedir. Üçüncüsü dış dünyadaki gerçekliği ve zihindeki tasavvuru karşılaştıran lafız veya harflerden oluşan *simgeler*dir. Üçüncü aşamada yer alan

¹⁸ Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed en-Neseî, *Metnu Akâidi'n-Neseî* (İstanbul: Mektebetül-Hanefiyye, 1428), 1; Ramazan b. Muhammed b. Şuhayr, *Şerhü Ramazan Efendi alâ şerhi's- Sa'd ala Akâidi'n-Neseî*, thk. Muhammed Hâdi Mardinî, (Diyarbakır: Mektebetü's-Seydâ, 2012), 34.

¹⁹ Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muhassal fi efkârî'l-mutakaddimîn ve'l-mutaahhirîn*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyatî'l-Ezher, y.y.). 16-17.

²⁰ Aristoteles, "De Interpretatione", *Complete Works: Digital Edition*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 16a 3-9.

²¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 19-25; Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 52-4; Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantik* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1961), 75.

bu dilsel unsur mantıkta terim olarak adlandırılmaktadır. Dördüncüsü ise imgelemiş bir varlığın zihninde şekillenmesini ve canlanmasını sağlayan *beyan* aşamasıdır. Beyan bu şekillerin yazıya veya kelama dökülmesini sağlamaktadır. Gazzâlî'ye göre ateşin dış dünyada bir gerçekliği; lafız ve yazı olarak da bir simgesi vardır. Bunlar arasında esas olan dış dünyada var olan ateşin somut hali olup onun zihindeki hali ise ilmî bir gerçekliktir. Beyan aşamasındaki varlık ise sadece lafzidir veya kitabîdir.²² Ateşin dış dünyadaki varlığı ile zihindeki tasavvuru tüm dünyada objektif olduğu halde onun lafzı ile beyanı dönem, dil, toplum, kültür ve değerler göre değişebilmektedir.²³ Soyut varlıklar ise her dört aşamada da toplumdaki topluma kültürden kültüre değişebilmektedir. Ancak Gazzâlî'nin ilim anlayışı Kur'ân ve Sünnet merkezli olduğu için bütün varlığı kuşatacak şekilde genişletilmiştir.²⁴ Gazzâlî örneğinde görüldüğü gibi İslâm'a göre ilim pozitivizmin savunduğu gibi sadece deney ve gözlemlerle elde edilecek kadar kapsamı dar ve basit değildir. İlmi sadece deney ve gözleme indirgemek anlayışı; hem soyut pek çok varlığı inkâr etmek hem de insanın pek çok manevî özelliklerini yok saymak anlamına gelir. Bu yüzden İslâm, insanlara varlığa çok geniş açıdan bakmayı öğretmekte; bilgi elde etmeye ve bilgi elde etmenin çok farklı yollarının olduğunu belirtmektedir. Bunlar arasında aklî ve naklî deliller birinci sırayı çekmektedir. Modern bilim; aklî delilleri belli ölçüde kabul etse de Aydınlanma manifestosunda belirtildiği gibi naklî delilleri tamamen reddetmiştir.²⁵

3.1. Aklî ve Naklî Deliller

Delil, sözlükte “rehber, mürşit ve kılavuz anlamlarına gelmektedir. Bâkılânî (ö. 403/1013) delili, “duyuların ötesinde bulunan ve zorunlu olarak da bilinmeyen nesne ve konuların bilgisine götüren araç” olarak tanımlamıştır.²⁶ Buna göre delil, araştırmacıyı bir konu hakkında olumlu ya da olumsuz hüküm vermeye götüren araçtır.²⁷

İslâmî ilimlere göre deliller aklî ve naklî olmak üzere başlıca ikiye ayrılır. Aklî delil, bir önermenin tüm öncüllerinin/mukaddimelerinin akla dayandığı hükümlerdir. Bu konuya “Âlem deşikendir, her deşikenden hâdistir” önermesi

²² Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-Kelâm*, 327; Ömer Türker, *Varlık Nedir: İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 16.

²³ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed İbrâhim (Beyrût: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1957), 1/377.

²⁴ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-Kelâm*, 327; Türker, *Varlık Nedir*, 16.

²⁵ Robert Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler, Tematik bir Yaklaşım*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 11

²⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 13.

²⁷ Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtü'l-edille*, 8; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 36-38; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 21.

örnek verilebilir. Naklî deliller ise bir önermenin öncülerinin Kur'ân ve Sünnet gibi dinin temel rükûnlarına dayanmasıdır. "Allah'ın emrini terk edenler âsîdir. Zira Kur'ân'da "Emrime âsî mi oldun" buyrulmuştur.²⁸ "Her âsî cehennemlidir, zira Allah'a ve Resûlüne âsî olanlara cehennem ateşi vardır" önermeleri naklî delillere örnek olarak verilebilir. Naklî deliller aynı zamanda aklî olma özelliğini de taşımaktadır ki insanlar nakli Yüce Allah'tan insanlara ulaştıran peygamberlerin doğruluğunu akılla tasdik ederler. Buna göre naklî deliller büyük ölçüde aklî özellikler de taşımaktadır.²⁹

3.2. Kat'î ve Zannî Deliller

İslâmî ilimlerde deliller kesinlik ifade edip etmemesine göre kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Medlûlünden/bildirdiği şeyden karşıt ihtimalleri kaldıran delillere kat'î; medlûlünden karşıt ihtimallerin hepsini kaldıramayanlara da zannî deliller denir. Naklî bir delilin kat'î olabilmesi için hem sübût hem de delâlet yönünden değerlendirilmesi gerekir. İslâmî ilimlerde Kur'ân âyetlerinin tamamı ile mütevâtir hadîslerin tamamı sübutu kat'î naklî delillerdir. İslâm'da Mu'tezile gibi bazı mezhepler Kur'ân âyetlerinin tamamı ile mütevâtir hadîslerin sübutu kat'î olsa da manâya delâleti kesin olmamasından dolayı kat'î delil olamayacağını savunmuşlardır. Ancak İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu naklî delillerin de kesinlik ifade ettiğini kabul etmişlerdir.³⁰ İslâmî ilimlerde naklî deliller sübutu kat'î olduktan sonra delil olarak kabul edilir ancak tevâtürün dışındaki meşhûr ve âhâd hadîsler bu mertebeye ulaşamamıştır.³¹

3.3. Burhân ve Hatâbe Delilleri

İslâmî ilimlerde burhân ve hatâbe aklî delillerle alakalı olup bunlar kesinlik ifade edip etmemesine göre burhân ve hatâbe olarak ikiye ayrılmaktadır. Öncülleri kesin/yakîn ifade eden deliller burhân; öncülleri kesin olmayan delillere de hatâbe denilmiştir. Burhânî deliller İslâmî ilimlerde genelde havas denilen zeki, bilgili ve kültürlü insanlar tarafından muadillerine karşı kullanılmıştır ki sadece onlar burhânın incelik ve esprilerini anlayabilirler. Burhân daha çok cedel, tartışma ve münakaşalarda kullanılmaktadır ki zekanın yanı sıra siyasî, sosyal, kültürel bir alt yapı gerektirmektedir. Hatâbî deliller ise böyle olmayıp muhatabı iknaya yönelik olup herkese karşı uygulanabilir ve itiraza da açıktır. İslâm'da hatâbî deliller daha çok Müslümanlar arasında kullanılmış; delilin öncülleri genel olarak muhatap tarafından kabul edilmiş ve tasdik edilmiş genel kanaatlerden oluşmaktadır. "Âlem değişkendir, her

²⁸ Tâhâ 20/93.

²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/207-209.

³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/209-213.

³¹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 1/57.

değişken de hâdistir” önermesi bir burhân iken “Bir evde iki baş olmaz, iki baş/yönetici bulunan yerde istikrar olmaz” önermesi ise hatâbî bir delildir.

Toplumsal hayatta insanlar farklı sınıflardan oluşmaktadır. Bu sınıflar içerisinde en çok oranı, avâm denilen geniş bir halk kesimi oluşturmaktadır. Avâm için bilimsel delil olan burhândan ziyade iknaî delil olan hatâbenin kullanılması daha önemlidir. Hatâbî deliller karşılıklı konuşma ve günlük iletişimde çok sık kullanılır. Bu nedenle Kur’ân ve hadîslerde tüm insanlara hitap edildiği için günlük bilimsel çalışmalarda hem burhânî hem hatâbî hem de her ikisinin sıkça kullanılması gerekmektedir. Bazı İslâm âlimleri ise Kur’ân’ın tüm âyetlerinin burhânî delil olduğunu kabul etmişlerdir.³² Bir başka açıdan deliller bilginin derecesine göre yakîniyyât ve zanniyyât olarak ikiye ayrılmaktadır.

3.4. Yakîniyyât ve Zanniyyât Delilleri

İslâmî ilimlerde deliller, bilginin kesinlik ve şüphe ifade edip etmeme açısından yakîniyyât ve zanniyyât olarak iki ayrılmıştır. Yakîniyyât ve zanniyyât aynı zamanda Kur’ânî bir tabir ve tasniftir.³³ Yüce Allah Kur’ân’da insanların bir konu hakkında hüküm vermelerini doğru ve yanlış olup olmamasına göre yakîn ve zannî olarak değerlendirmiştir. Ancak her iki bilginin de duruma göre farklı dereceleri bulunmaktadır.

Yakîniyyât, yakîn kelimesinin sînâî mastarıdır. Yakîn sözlükte “kesin, kat’î ve şüphesi olmayan gerçek bilgi demektir”.³⁴ Terim olarak ise, “vâkıa mutâbık olmak şartıyla sabit ve kesin bir itikattir”. Tanımda geçen “vâkıa mutâbık” ibaresi cahilliği nefyeder. “Sabit” kaydı taklidî imanı; “kesin” kaydı da zann; “itikât” kaydı da şüpheyi izale etmiş olur. Yakîn ilmi sağlıklı bir araştırmacı için hiçbir şüpheye yer bırakmayan bir bilgidir. Yakîni ifade eden kaziyelere/önermelere yakîniyyât denir. Yakîniyyât zarûrî ilim ve çeşitlerini de kapsar. Zarûrî ilme bir de öncülleri kesin olan burhân ilave edildiğinde yakîniyyâtı oluşturur.³⁵

Yakîniyyât kendi içerisinde ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn olmak üzere üçe ayrılır. İlme’l-yakîn, aklın ve naklin diğer tabirle nazar ve haberin bildirildiği kesin malumatlardır. Modern bilimler akli ciddi ölçüde kabul etse de nakli/haberî kökten reddetmişler; bunları birtakım cahillerin ürettiği mitoloji, efsane ve batı inançlar olarak kabul etmişlerdir. Onlar bu yargıya Batı toplumu ve Hıristiyanlık dini için varsalar da sonradan İslâmiyet’i de içine alacak şekilde

³² İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalu’l-keîâm ve hikme* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1336), 36, 37; İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 1/45, 46.

³³ et-Tekâsür 102/1-8.

³⁴ Fîrûzabâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, 1601.

³⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 39.

genişletmişlerdir. Ayne'l-yakîn, dış duyular, tecrübe/deney ve müşahâdeninin/gözlemlerin verdiği bilgilerdir. Modern bilimler içerisinde pozitivism, ampirizm olarak adlandırdığı bilimsel yönteminde sadece ayne'l-yakîn anlamına gelen ampirik metodu kullanmıştır. Türkçe'ye "görgül veriler" olarak çevrilen ampirik metot, görmeye dayalı somut bilgilerdir.

Ayne'l-yakîn bilginin Kur'ânî delilleri de vardır. Hz. İbrâhîm, Yüce Allah'a inandığı ve ölümlerin dirilteceğini aklıyla bildiği halde yeniden dirilişi görmek isteyerek gözlemin bilgideki objektifliğine vurgu yapmıştır. Yüce Allah, ona "inanmıyor musun" dediğinde Hz. İbrâhîm, "Kalbim mutmain olsun, tam huzur ve kesin bilgiye ulaşsın diye" cevabını vermiştir.³⁶ Böylece bilgideki ampirizme, deney ve gözlemin önemine vurgu yapılmıştır. Yine bu minvalde Arapların meşhur "leyse'l-haberu ke'l-ayn/ليس الخبر كعين/haber; gözle göremeye benzemez" sözü bu konuda önemli bir örnektir.³⁷ Hakka'l-yakîn, iç duyu ve iç tecrübelerin verdiği bilgi ve insanın bizzat içinde hissettiği ilimdir. Bu konuda Türkçe'de "anlatılmaz yaşanır" deyiimi ile Arapça'da "men lem yezuk lâ yedrî/من لم يذق لا يدري/tatmayan anlayamaz" sözleri çok meşhurdur. Modern bilimler, özellikle de Psikoloji ve Felsefe iç sezgiye dayanan hakka'l-yakîn bilgiyi sıkça kullanmaktadır. Aynı zamanda ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn bilgi çeşitleri içerisinde en güçlü olanı hakka'l-yakîn ilimdir.³⁸

Zaniyyât, büyük olasılık taşımakla birlikte kesinlik ifade etmeyen bilgilerdir. Zan anlam olarak şekk'e yakın olarak kullanılmaktadır. Ancak şekk, fıkihta mutlak olarak tereddüt; kelâmıda ise iki şey konusunda eşit derecede tereddüt anlamlarına gelir. Zanda ise tereddüt olsa bile birini diğerine tercih ettirici bir sebep vardır. Zann, meşhûrât, makbûlât, müsellemlât, muhayyelât, vehmiyyât ve karineler olmak üzere altıya ayrılır. Meşhûrât, insanlar tarafından kabul edilen genel hükümlerdir. Bütün insanların kabul etmesi şart değildir; sadece bir dönemin, bir ülkenin veya bir meslek erbabının benimsediği bilgilerdir. Bir şeyin taşıdığı hükmü onunla benzer olan şey de taşır. "Zulüm kötüdür", "Adalet iyidir" ve "Avret yerini açmak çirkindir" önermeleri konuya örnek olarak verilebilir. Makbûlât, peygamberler dışında masumluk sıfatı taşımayan; fakat emîn/güvenilir kişilerin ve âlimlerin görüşlerini belirten hükümlerdir. Peygamberler masum oldukları için onların hükümleri sübutu kat'î olduklarından yakîn ifade ederler. Müsellemlât, ilmî bir tartışmada delil olarak karşı tarafın bir delil ya da inancını argüman olarak kullanmaktır. Özellikle ilmî münakaşalarda hasmı susturmak ve onu ikna etmek için kullanılır. Hz. Peygamberin miracını inkâr eden bir Hıristiyan'a Hz. İsâ'nın göğe yükselmesini

³⁶ el-Bakara 2/260.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/215, 271.

³⁸ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 1/67-70.

delil olarak sunmak meşhur bir müsellemler örneğidir. Muhayyelât, kişileri bazı şeylerden psikolojik olarak nefret uyandırmak ve bazı şeylere de teşvik etmek ve arzu uyandırmak için kurulan önermelerdir. Bu konuya “Şarap akıcı bir yakut, bal iğrenç bir kustumuktur” önermeleri örnek verilebilir. Vehmiyyât, duyarlar âleminde müşâhade edilen şeylerden duyu dünyasının dışında kalan hususları için kullanılır. Örnek: “Her varlık mekân tutar bu nedenle kâinatın ötesi sonsuz bir fezadır”. Karineler ise bir hükmü ortaya çıkan ipucundan yola çıkarak haber vermektir ki “yoğun bir bulutun yağmurun yağmasına işaret etmesi” bu kabildendir.³⁹

3.5. İstidlâl

İslâmî ilimlerde istidlâl “delil aramak, delile başvurmak ve mantikî çıkarımlarda bulunmak” anlamlarına gelir.⁴⁰ Terim olarak ise istidlâl; “medlûlü ispat etmek için delil kullanmak” demektir. Genel olarak istidlâl, Kur’ân, Sünnet, icmâ ve kıyası da içine alacak şekilde her türlü akıl yürütmelere verilen genel bir addır. Ancak istidlâl özel olarak; sadece mantikî çıkarımlar ve aklî deliller için kullanılmaktadır.⁴¹ Gazzâlî ise çıkarım mantığını ispat ve istidlâl çeşitleri adı altında altı maddede özetlemiştir. O, iç ve dış duyarlarla idrak edilen istidlâlleri hissiyyât olarak adlandırırken apaçık aklî hakikatleri bedihiyyât; bir bilginin doğruluğu, kesin rivayetlerden kaynaklanıyorsa onlara da mütevâtirât adını vermiştir. Gazzâlî, hissiyyât, bedihiyyât ve mütevâtirât üzerinden yapılan mukayeselere özel kıyas; haber-i tevatür neticesinde öğrenilen bilgilere de sem’îyyât ve muârız kabulleriyle reddetmek anlamında ilzâm olmak üzere altıya ayırmıştır.⁴² Modern bilimlerde istidlâl, akıl yürütme veya çıkarım mantığı olarak adlandırılmakta; tündengelim, tümevarım, abdüksiyon/tikeldengelim ve retrodüksiyon/geriçıkırım gibi çeşitli şekillerde adlandırılmaktadır. İslâmî ilimlerde ise ta’lî/tündengelim, istikrâ/tümevarım olarak adlandırılır. Bir de İslâm’da üçüncü olarak temsîl adı verilen bir istidlâl çeşidi daha vardır.

Ta’lîl, küllîden/tümelden cüz’îye/tikele; illetten ma’lûle veya müessirden esere geçiş yöntemidir. “Bütün cisimler tartılabilir, taş, toprak, su da cisimdir, o halde bunlar da tartılabilir” önermesi bu konuya örnek olarak verilebilir. Bu düşünce tarzına İslâmî ilimlerde mantikî kıyas veya burhân-ı limmî de denir.

³⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/204; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 192.

⁴⁰ Fîrûzabâdî, *el-Kâmûşu’l-muhtât*, 1292.

⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 44.

⁴² Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 20-24.

Limmî denilmesinin sebebi Arapça “li mâze/niçin” sorusuna cevap vermesinden dolayıdır.

İstikrâ, cüz’iden külliye, malûlden illete; eserden müessire varmadır. “Taş, toprak, su tartılabilir, taş, toprak, su birer cisimdir, o halde bütün cisimler tartılabilir” önermesi bu konuya örnek olarak verilebilir. Bu düşünce tarzına da özel istidlâl veya bürhân-ı innî de denir ki innî olarak adlandırılmasının sebebi “inne/şüphesiz” harfinden/kelimesinden kinaye kesinlik bildirmesinden dolayıdır. Ta’lîl zihnî/manevî ilimlerde; istikrâ ise daha çok doğa bilimlerinde kullanılır. Temsil ise istidlâlde bir cüzden başka bir cüze geçiş metodudur ki illet birliği sebebiyle bir tikele verilen hüküm başka bir tikele de verilir. Örneğin “Şarap haramdır, çünkü sarhoşluk verir, o halde sarhoşluk veren rakı da haramdır” önermeleri temsile örmektir. Bu düşünce tarzına İslâmî ilimlerde fikhî kıyas da denir.⁴³ Bu bilgiler ışığında İslâmî ilimlerin nasıl işlemselleştirildiği konusuna geçebiliriz.

4. İslâmî İlimlerde Bilimsel Bir Araştırmanın İşlemselleştirilmesi

Bilimsel bir araştırmada belli yöntem ve tekniklerin kullanılması gerekir. Çalışmaya *araştırma konusunun belirlenmesi* ile başlanır. Araştırma konusunun belirlenmesi genel bir ilgi alanı ve genel olarak neyin çalışılacağı anlamına gelmektedir. Konu seçiminde merak, ilgi, kişisel deneyim, değerler ve inançlar önemli bir yer tutar. Araştırma konusu çok geniş ve çok genel bir mesele anlamına geldiği için bunun daraltılması gerekir. Bu nedenle konunun daha da daraltılması ve özelleştirilmesi gerekir ki buna literatürde *araştırma problemi* denir. Araştırma problemi, ilmî bir bilginin ne olduğu, nasıl olduğu ve niçin olduğunun ortaya konulmasıdır. Araştırma probleminden sonra *uygun çalışma şeklinin seçilmesi* gelmektedir. Uygun çalışma şeklinin seçilmesi, bir çalışmanın tanımlayıcı/betimleyici olması ile hipotez geliştirme ve hipotez test etmeye yönelik olmasıdır. Uygun bir araştırma şeklinin seçilmesinden sonra *örneklem seçimi* gelmektedir. Zira bilimsel araştırmalar, insan kaynakları, mali kaynaklar, teknik özellikler ve zaman gerektirdiği için imkânlarla göre bir örneklem seçmek en uygunu olacaktır. Örneklem seçiminden sonra *ölçme aşamasına* geçilir. Ölçme; bilimsel bir bilginin her ölçümünde aynı sonuçların elde edilmesi anlamına gelen güvenilirlik ile ölçülmek istenen problemin doğru bir şekilde ölçülmesi olan geçerliliğe sahip olmaktır.

Bilimsel araştırmalarda veriler birincil ve ikincil kaynak olmak üzere başlıca ikiye ayrılır. Bilimsel bir araştırmada ikinci verilerden ziyade birincil veriler elde etmek daha değerlidir. Maalesef İllâhiyat çalışmalarının geneli dokümana

⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 39; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/180, 181, 186-189; Abdüllatîf Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 22; İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 1/58; Necati Ömer, *Klasik Mantık*, 178.

dayalı ikincil verilerdir. Nitel, nicel ve karma araştırmaların kendilerine göre veri toplama teknikleri vardır. Günümüz bilimsel araştırmalardaki nicel yöntemler; deney, yarı-deney, yapılandırılmış gözlem, anket, survey ve yapılandırılmış görüşme teknikleri kullanırken nitel yöntemler; derinlemesine görüşme, odak grup görüşmesi, yapılandırılmamış gözlem, yarı-yapılandırılmış gözlem, vaka çalışması, yaşam öyküsü, sözlü tarih, doküman incelemesi, içerik analizi ve gömülü teori gibi stratejiler kullanır. Karma metot ise yukarıda zikredilen hem nicel hem de nitel tüm stratejileri kullanır. Toplanan veriler araştırma esnasında ve araştırma sonunda *analiz* edilebilir. Analiz; kodlama, dönüştürme, açıklama, yorumlama ve istatistiksel yöntemlerle gerçekleştirilir. Araştırma bulgularının araştırmanın teorisine uygun olarak yorumlanması, doğru sonuçlara ulaşma açısından önemlidir. Bulgular yorumlanırken mümkün olduğunca nesnel olunmalıdır. Veriler ilmî verilerle desteklenmeli ve anlamlı olmalıdır ki bulgular araştırmanın amacına uygun olsun, kuramlara entegre edilebilsin ve probleme yönelik sorunların çözümüne de katkıda bulunabilsin. Bilimsel bir araştırma doğanın ve toplumsal hayatın sürekliliğiyle ilgili bir durumun sistematik olarak incelenmesi ve değerlendirilmesidir.⁴⁴

Bilimsel araştırmalar *mezhebî görüş/teori/kuramla* başlar. Mezhep/kuram; toplum ve doğa hakkında bilgilerin düzenlenmesi, özetlenmesi ve birbiriyle bağlantı kurulması anlamına gelir. Diğer bir tabirle mezhebî görüş/kuram; doğa ve toplumsal hayatta gözlemlenen yasa ile bu yasanın ilişkilerini ortaya koyan hükümler/önergeler bütünüdür. İtikâdî konulardaki Seleflilik, Matürîdîlik ve Eş'ârîlik gibi yaklaşımlar dini, doğayı, toplumsal dünyayı, ölümü ve ahireti anlamlandırma konusunda birer mezheptir. Modern tabirle birer bilimsel yaklaşım/paradigmadır. Bu mezheplerden birinin genel prensiplerine uygun olarak bilim yapması ise kuram olarak adlandırılabilir.

Modern bilimlere göre kuramın parçalarını önermeler, kavramlar, hipotezler ve sayıtlılar oluşturur. Bu İslâmî ilimlerde mefhumlara, hükümlere, delillere ve inançlara karşılık gelir. Önerme/kaziyye, sonuçları itibariyle hüküm anlamına da gelmektedir. Hükümler/yargılar kavramlardan oluşur. Mefhumlar/kavramlar bilimsel gerçekliği tanımlayan, bir fikri açıkça belirten önermenin yapı taşlarıdır.⁴⁵ Hipotez test etmek amacıyla değişkenler arasında oluşturulmuş önermelerdir.⁴⁶ Değişkenler bağımlı ve bağımsız olmak üzere ikiye ayrılır. Araştırmacının bir konuda tercihinin göre önermeler kurması bağımsız değişken; bu bağımsız değişkene bağlı olarak ortaya çıkan sonuca da bağımlı değişken denir. Bir araştırmacının konu hakkında sahip olduğu genel

⁴⁴ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 120.

⁴⁵ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 80-82.

⁴⁶ Tony Bilton vd. *Sosyoloji* (Ankara: Siyasal Yayınevi, 2008), 444.

kanaatlere ise varsayım denir. Bilimsel araştırmalarda varsayımlar zorunlu olarak bir başlangıç noktasını gösterir ki varlık, kâinat, insan, toplum, doğa ve ahiret hakkındaki sahip olunan birtakım sayılılardır.⁴⁷ İslâmî ilimlerde ise varsayımın yerine inanç vardır. İnanç; başta Kur'ân ve Sünnet olmak üzere dinin temel öğretilerini kabul edip varlığa bu bakış açısıyla bakmaktır. Zira İslâmî ilimleri modern bilimlerden ayıran en önemli nokta da burasıdır. İslâm'a göre ilim, "Yaratan Rabbinin adıyla okunmaktadır."⁴⁸

5. İslâmî İlimler ve Batı'nın Aydınlanma Düşüncesi

Batı'nın aydınlanması 17. ve 18. asırlarda gelişen birbiriyle bağlantılı felsefî akımlar ile doğa ve topluma yönelik düşünce hareketleridir. Öncelikle Avrupa tarihi için sonra da Avrupa güdümündeki dünya için bir dönüm noktası olan Batı aydınlanmasının merkezi Fransa'dır. Fransa'yı Almanya ve İngiltere takip etmiştir.

Batı aydınlanması temelde felsefî bir harekettir; her felsefî harekette olduğu gibi onun da toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel pek çok sebep ve sonuçları vardır. Buna göre aydınlanma hem bir düşünce hareketi hem de bir süreç olarak değerlendirilebilir.⁴⁹ Batı aydınlanmasına göre kendi sefaletlerinin sebebi; cehalet ve bâtil inançlardır. Cehaletin ve bâtil inançların da kaynağı öncelikle Hıristiyanlık dinidir.⁵⁰ Aydınlanmanın bu tespitiyle İslâm'ın Hıristiyanlık konusundaki tespiti birbiriyle örtüşmektedir. Zira İslâm'a göre Hıristiyanlık Hz. İsa'dan sonra aslî hüviyetini koruyamamış ve tahrif edilmiştir.⁵¹ Aydınlanma düşüncesinin Hıristiyanlık dinine olan bu yaklaşımı, İslâm tarafından asırlar öncesinden dile getirilmiştir. Ancak bu gerçeğin 17. ve 18. asırlarda farkına varan Batı Avrupa, İslâm'ı takdir ve onore etmesi gerekirken İslâm'ı daha da inkâr etmişlerdir. Müslümanlar da bu gerçekle kendilerine daha çok güven duymaları ve dinlerine daha çok sarılmaları gerekirken durum beklenilenin tersine olmuş; İslâm'dan peyderpey uzaklaşmaya başlamışlardır. Batılılar İslâm'ı da Hıristiyanlık mesabesine koymuşlar Müslümanlar da onların bu kararına razı olmuşlardır. Batıların Hıristiyanlığa saldırdıkları gibi bazı Müslümanlar da İslâm'a saldırmışlar; İslâm'ı bâtillikle suçlayıp sefaletin ve cehaletin kaynağı olarak görmüşlerdir. Gayr-i Müslimlere denilecek bir şey yoktur lakin Müslümanlar, burada özellikle bir hakikatin farkına varamamışlardır ki o da İslâm'ın hak bir din olduğu gerçeğidir. Zira İslâm doğuşundan günümüze kadar başta Kur'ân ve Sünnet olmak üzere tüm aslî

⁴⁷ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 80.

⁴⁸ el-Alak, 96/1.

⁴⁹ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 13.

⁵⁰ Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, 11.

⁵¹ el-Mâide 5/116-118.

hüviyetini korumuştur. Öyleyse Müslümanların kendi dinleri olan İslâm'ı Hıristiyanlık mesabesine koyup sefalet ile cehaletin sebebi ve bâtil inançların kaynağı olarak görmelerinin sebebi nedir? Bunun en önemli sebebi Müslümanların Hak olan İslâm'la onu yanlış yorumlayıp amacı dışında yaşayan bazı töresel din yaşayan kimseleri ayırt edememeleridir. Hıristiyanlık için gerçek; tahrif edilmiş bir dinin tahrif yorumu ve tahrif edilmiş bir yaşamı iken; İslâm için Hak bir dinin bazı kesimlerce yanlış yorumu ve bâtil yaşamıdır. Önce İslâmiyet içerisinde bazı Müslümanların hataları tüm Müslümanlara hasredilmiş sonra da bütün Müslümanlar üzerinden İslâmiyet'in evrensel öğretileri reddedilmiştir. Demek ki Müslüman aydınlar İslâm'a dinin temel kaynaklarından değil de sadece töresel ve kültürel din ile bu dinî yaşayanlar ve din adına yaşayanlar üzerinden yaklaşmışlardır.

Batı aydınlanmasına göre kendilerinin cehalet ve sefaletinin kaynağı Hıristiyanlık dininin yanı sıra otoriter yönetim, gelenekler, çiftçi ve köylerin sahip oldukları basit inançlar ve efsanelerdir.⁵² Aydınlanma düşüncesi, Hıristiyanlık ve pagan kültürüne karşı çıkarak; insan, toplum ve doğa hakkında yeni görüşler ortaya koymuştur.⁵³ Aydınlanmaya göre dünyayı anlamak için din, bâtil inançlar ve doğaüstü inançları reddetmek gerekir. Bunun yerine dünyayı anlamak için nesnel ve tarafsız bir ilme başvurulmalıdır ki o da sadece akılla ve rasyonalite ile elde edilmektedir.⁵⁴ Akılcılık ve rasyonalite anlayışıyla Batı, cehaletten, dinden ve bâtil düşüncelerden kurtulacağına; bilgi ve bilim yoluyla ilerleyeceğine inanmıştır.

Batı aydınlanmasının din ve bilim ayrımı yapması; dinî anlayışları olumsuzlukla; bilimsel araştırmaları ise olumlulukla değerlendirmesi İslâm dinine; İslâm felsefesine; İslâm bilim paradigmasına ve İslâm'ın genel prensiplerine tamamen zıttır. Zira İslâm bir dünya görüşüdür ki onda ilim, bilim ve din ayrımı asla yoktur. İslâm'da dinî her şey aynı zamanda bilimseldir de. Bu Batı için tamamen bir ontoloji, epistemoloji ve metodoloji hatasıdır ki dinî; aile, eğitim ve ekonomi gibi toplumsal bir kurum olarak görmüştür. Oysaki İslâmî paradigmaya göre din bir yaşam tarzı ve hayat felsefesidir ve hayatın her alanını kuşatır hatta sadece bu dünya hayatıyla ilgili de değildir. Hatta İslâm bu dünyada bile şu anda mevcut farklı hayat tabakalarının olduğunu kabul ettiği gibi Hz. Âdem'den önceki dönemlerle ve ölüm ötesi âlemlerle ilgili de pek çok inancı, kabulü ve sayıltıları vardır.

⁵² Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, 11.

⁵³ Peter Hamilton, "The Enlightenment and the Birth of Social Science", *Formation of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1996), 23.

⁵⁴ Michael Haralambos ve Martin Holborn, *Sociology: Themes and Perspectives* (London: Harper Collins, 1995), 643.

Batı aydınlanma düşüncesinin bazı temel ilkeleri vardır ki bunlar akıl, ampirizm, bilim, evrensellik, ilerleme, bireysellik, hoşgörü, özgürlük ve sekülerizmdir. *Akıl* bilgi elde etmede rasyonalitenin en önemli aracıdır. Akıldan sonra *ampirizm* gelmektedir ki doğa ve sosyal dünya hakkında yapılacak tüm çalışmaların deney ve gözleme dayanması anlamına gelir. *Bilim* aydınlanma düşüncesinde ayrı bir yere sahiptir; bilgi ve gelişmenin en ileri seviyesi olarak görülmektedir. Bilim, insanlığı karanlıktan aydınlığa; cehaletten bilgiye ulaştıracak tek çaredir. Seküler Batılılara göre aydınlanma düşüncesi *evrenselliğe* sahiptir. Bilim tüm kâinatı yöneten yasaları keşfetmekte ve yeni yasalar da üretmektedir. *İlerleme* ise insanın doğal ve toplumsal hayat hakkında bilgi sahibi olmasıyla gerçekleşecek ve böylece yaşam daha güzel olacaktır. Aydınlanma düşüncesinin *bireyselliği* ise kişinin toplumsal ve siyasî olarak bir nesne olmayıp özne olduğu ve özgürlüğünün bilincinde olduğu varsayımına dayanır. *Hoşgörü* ilkesi bütün insanların dil, din, ırk ve coğrafya gözetilmeksizin eşit olduğu anlamına gelmektedir. *Özgürlük* geleneksel ve feodal düzene karşı çıkıp düşünce ve ifade hürriyetidir. *Sekülerizm* ise gelenek ve din karşısında olup dine ve dinî bilgilere karşı olmak; lâdinî ve dinsiz olmak anlamlarına gelmektedir.⁵⁵

6. İslâmî İlimler, Modernite ve Modernizm

Modern düşüncenin temeli, Batı aydınlanmasına dayanmaktadır. Avrupa'da görülmeye başlayan önemli değişimler, dünya hakkında yeni bir bakış açısı oluşturmuş; gelenek ve Hıristiyanlık dini terk edilmiştir. Bunun yerine bilimsel ilerleme, nesnellik, evrensellik ve bireysellik ikame edilmiştir. Ancak bunlar içerisinde pozitivist dayalı bilim ve bilimsel bilgi daha çok önem kazanmıştır. Modernizmle beraber Batı, hayatın merkezinden dini çıkarmış onun yerine pozitivist bilimi koymuştur.

Modernite, ilerlemeyi, ekonomi ve yönetimde akılcı olmayı, olgunun değerden ahlâkın da teorilerden, bilimden ayrı tutulması gerektiğini savunur. Batı'ya göre modernite ise aydınlanma düşünürlerinin Hıristiyanlık ve geleneğin göreceli bir bilim, sübjektif bir ahlâk ve tutarsız bir yasa anlayışına karşı çıkmak anlamına gelir.⁵⁶ Modernite'ye göre ilerlemek için bilimsel bilgiye ihtiyaç vardır ki Hıristiyanlığın veremediği evrensel bir ahlâk ve genel geçer bir yasa ancak bilimle sağlanacaktır. Oysaki İslâm bunları asırlar öncesinden Müslümanlara ve tüm insanlığa sunmuştur. Batı'nın bundan ya haberi yoktu ya da umumiyetle İslâmiyet'in gerçek değerlerini kabul etmek istemiyordu. Bilim insanları ve düşünürler İslâmiyet'ten çare aramak yerine ilk iş olarak akla baş vurmuşlar ve

⁵⁵ Hamilton, "The Enlightenment and the Birth of Social Science", 21, 22.

⁵⁶ Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm* (Ankara Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 187.

tüm hakikati akılla açıklamaya çalışmışlardır. Bunda da başarılı olmuşlardır ki pozitivizmi hermenötik; hermenötiği eleştirel bilgi; eleştirel bilgiyi hümanizma; en sonunda da hiçbir kural ve düzen tanımayan postmodern düşünce ve bilim anlayışı takip etmiştir. Müslüman düşünür ve bilim insanları ise halk arasında gelenek olarak yaşanan dini görüp sıradan halkın benimsediği efsane ve mitolojileri dine hasredip İslâm'ı reddetmişlerdir. Onların bu tavrı, Hıristiyanlığı olan gücüyle reddeden seküler Batılı filozoflara benzemektedir. Oysaki İslâm ile Hıristiyanlık tamamen birbirinden farklı iki dindir.

Modern toplum, geleneksel Avrupa toplumundan farklıdır. Geleneksel Avrupa toplumları genellikle otoriter yönetim altında; Hıristiyanlık dini etrafında ve kırsal tarım toplumundan oluşmuştur. İnsanlar sosyal, kültürel, dinî ve ekonomik anlamda birbirine benzer davranışlar göstermektedir. Modern toplumda ise büyük kentler oluşmuş; kapitalizm hâkim olmuş; gelişme, demokrasi, bilim ve teknoloji gelişmiştir. Nüfus çoğalmış, kültürel, dinî ve sosyal farklılıklar artmıştır.⁵⁷ Hayatın tüm alanlarında maddileşme ve rasyonelleşme görülmüş ve gündelik hayatın akış hızı artmıştır.⁵⁸ Modern toplumlar toplumsal, kültürel, politik ve ekonomik süreçlerden geçerek çok yönlü bir değişim geçirmiştir.⁵⁹

Modern toplumlar, ulus devletlerden ve bürokratik bir yapılanmadan oluşmaktadır. Politik olarak devlette pek çok kurum ve kuruluş vardır. Ekonomide tarımın yanı sıra sanayi gelişmiş ve endüstriyel üretim öne çıkmıştır. Üretim biçimine kapitalizm hâkim olmuş; yeni tutum ve davranışlar gelişmiştir. Meta ekonomisi için geniş ölçekli üretim, tüketim, özel mülkiyet, sermaye birikimi ve ücretli emek görülmüştür. Kentleşme ve sanayileşmeyle beraber uzmanlaşma ve iş bölümü artmış; cinsiyete dayalı işler gelişmiş, yeni sınıflar oluşmuş, ulaşım ve iletişim hızlı bir şekilde gelişmiştir. Din ise modern toplumda etkisini yitirmiş; bu boşluğu akılcılaştırma, bilim ve ilerleme doldurmaya çalışmıştır.⁶⁰

Sonuç

İslâm âlimleri ister doğa ister toplum bilimleri isterse de melekût/fizikötesi âlemle ilgili olsun bir çalışmaya “Allah’ın adıyla oku” emriyle başlar ve devam ettirirler. İslâmî ilimler ile modern bilimler arasındaki en önemli fark budur. İkinci fark olarak modern bilimler sadece doğa ve toplumu incelerken İslâmî ilimler nakli kabul ettiği için doğa öncesi, doğa sonrası ve daha pek çok manevî

⁵⁷ Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, 10.

⁵⁸ Nicholas Abercrombie vd. *The Penguin Dictionary of Sociology* (London: Penguin Books, 1994), 270.

⁵⁹ Stuart Hall, “Introduction” *Formations of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1996), 5.

⁶⁰ Bilton vd. *Sosyoloji*, 24, 25.

alanı da inceler. İslâmî ilimler modern bilimlerin reddettiği teolojiyi/ilâhiyatı ve metafiziği/melekûtü de inceler. Allah, dinler, dinlerin doğuşu, melekler, cinler, kutsal kitaplar, ahiret, haşir, neşir ve dirilme gibi konular hep ilmin kapsamına girer. Buna göre İslâmî ilimlerin çalışma alanı modern bilimlerden kıyas götürmeyecek derecede geniştir. Bu geniş manevî alanı incelerken İslâmî ilimler hurafe, efsane ve bâtil inançlarla değil de sübutu kat'î delâleti kat'î olan Kur'ân ve Sahih Sünneti esas alarak inceler. İslâmî ilimler, doğa üstü bilgiler olan Nass'ı/Haberleri/Kur'ân ve Sünneti inceleyip bunları kelâmî âyetler olarak kabul eder. Bu inanç ve kabulü modern-postmodern bilimler tamamen reddetmektedir. Doğa ve toplum bilimlerini ise araştırma nesnesi olarak hem İslâmî ilimler hem de modern-postmodern bilimler kabul eder. Ancak bu konuda da her iki bilim, konu yönünden olmasa da teknik anlamına gelen araştırma stratejileriyle belli ölçüde birbirinden ayrılır. Modern bilimler daha çok gözlem ve deney merkezli bir stratejiyi kabul ederken İslâmî ilimler bunlara ilaveten bedhiyyât, fitriyyât ve hadsiyyât gibi bilgileri de kabul eder.

İslâm'a göre Kur'ân ve Sünnet nasıl Yüce Allah'ın kelâmî âyetleri ise varlık da O'nun kevnî âyetleridir ve her ikisi de ilmin konusudur. Modern bilimler bilimsel bir araştırmaya felsefî ve kuramsal bir ön kabulde başlarken İslâmî ilimler imanla başlar. İkinci aşamada modern bilimler çıkarım mantığında tümdengelim, tümevarım, abdüksiyon/tikeldengelim ve retrodüksiyon/geriçıkırım gibi akıl yürütmeleri kullanır. İslâmî ilimler de tümdengelim, tümevarım, abdüksiyon/tikeldengelim ve retrodüksiyon/geriçıkırımı kullanır fakat bunları ta'lil ve istikra olarak adlandırır. Bir nevi ta'lil, tümdengelim/retrodüksiyon/geriçıkırımı işaret ederken istikra da tümevarım/abdüksiyon/tikeldengelim işaret eder. İslâmî ilimlerde temsil denilen bir üçüncü yöntem daha vardır ki bu yönüyle modern bilimlerden ayrılır. Bunun yanı sıra İslâmî ilim; aklî-naklî, ka'tî- zannî, burhân-hatâbe, yakîniyyât ve zanniyyât gibi pek çok delil kullanır. Zira İslâm'da mantikî çıkarımlar delil ve istidlâl olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Doğa ve toplum araştırmalarında ise modern bilimlerle İslâmî ilimlerin yakın yöntem ve teknikler kullanıldığı görülmektedir. Yaratılış teorisi ve diğer teoriler dışında belki de her iki bilim paradigmasının ortak çalıştığı ve ortak sonuçlara ulaştığı alan doğa bilimleridir. Bunda doğa bilimlerinin insan harici bir dünyada somut olarak bulunması ve yasalara bağlı olarak çalışması en önemli bir etkidir. Modern bilimler manevî ilimleri reddetmekte; toplum bilimlerine ise kutsalı reddederek başlamaktadır. Böylece manevî ilimler ile toplum bilimleri anlayışında her iki bilim arasında büyük fark oluşmaktadır. Çünkü manevî ve toplum bilimlerinde Bourdeou'nun belirttiği gibi düşünömsellik vardır. Düşünömsellik manevî ve toplum bilimlerinde insanın da değer yargılarının da araştırmanın bir parçası olmasını gerektirmesi ve böylece mesafenin çok

açılmasıdır. Doğa bilimlerinde ise araştırmacının konunun bir parçası olması söz konusu değildir. Doğa bilimlerinde her iki ekol de deney ve gözleme ağırlık verirken toplum bilimlerinde deney ve gözlemin yanı sıra görüşme, odak grup görüşmesi, temellendirilmiş kuram, eylem araştırması, etnografya ve vaka analizi gibi teknikler kullanılır. Bunu yaparken de sayı ve ölçme merkezli metot olan nicel yöntem; görüşme ve gözlem ağırlıklı nitel yöntem ya da her ikisinin beraber kullanıldığı karma veya çoklu metot kullanılır. Bu incelemeler de zaman dilimine göre boylamsal ya da çoklu zaman diliminde enlemsel olarak incelenebilir. En sonunda da veriler toplanarak analiz edilir.

Kaynakça

- Abercrombie, Nichola-Hill, Stephen ve Turner, Bryan. *The Penguin Dictionary of Sociology*. London: Penguin Books, 1994.
- Aristoteles. "De Interpretatione", *Complete Works: Digital Edition*. ed. Jonathan Barnes New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd*. nşr. Richard mcCharthy, Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- Bilton, Tony-Bonnett, Kevin-Jones, Pip-Lawson, Tony vd. *Sosyoloji*. Ankara: Siyasal Yayınevi, 2008.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-mevâkıf*. İstanbul: Dârü'Tıbâati'l-Âmire, 1321.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullâh. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille*. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1369.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed en-Nesefî. *Metnu Akâidi'n-Nesefî*. İstanbul: Mektebetül-Hanefiyye, 1428.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Ata Ofset 1971.
- Fîrûzabâdî, Mecdüddîn. *el-Kâmûsu'l-muhîf*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm, Dârü'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Mi'yârü'l-ilm fî fenni'l-mantık*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Bekir Sadak, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.
- Hall, Stuart. "Introduction" *Formations of Modernity*. Cambiridge: Polity Press, 1996.
- Hamilton, Peter. "The Enlightenment and the Birth of Social Science" *Formation of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Haralambos, Michael ve Holborn, Martin. M. *Sociology: Themes and Perspectives*. London: Harper Collins, 1995.
- Harpûti, Abdüllatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fî ak'aidi ehl'l-İslâm*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.
- Hollinger, Robert. *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler, Tematik bir Yaklaşım*. çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl. *Lisanü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Sadr-Dâru Beyrût, 1955.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalu'l-ke'lâm ve hikme*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1336.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339/1923.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Neuman, William Lawrance. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. çev. S. Özge, İstanbul: Yayın Odası, 2007.

- Ramazan b. Muhammed b. Şuhayr. *Şerhü Ramazan Efendi alâ şerhi's- Sa'd ala Akâidi'n-Nesefî*. thk. Muhammed Hâdi Mardinî, Diyarbakır: Mektebetü's-Seydâ, 2012.
- Râzî, Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin. *el-Muhassal fi efkâri'l-mutakaddimîn ve'l-mutaahirîn*. thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, y.y.
- Sarup, Madan. *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*. Ankara Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'duddîn. *Şerhu'l-akâid*. İstanbul: y.y., 1315/1899.
- Turhanoğlu, Aşşın Koçak vd. *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir: İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Zerkeşî Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed İbrâhim, Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1957.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

İSLAMOFOBİNİN TARİHİ VE KÜLTÜREL KÖKENLERİ

Şevket Yıldız*

Öz

İslamofobi, 21.yüzyılda Batı'da Müslüman nüfusun hızla artışı, göçmenler ve İslam dünyasında ortaya çıkan terör grupları gibi somut nedenlerle ortaya çıkan bir olgudur. Ancak aktüel nedenleri besleyecek tarihi imajlar islamofobiyi daha güçlü ve daha köklü bir tepkiye dönüştürmektedir. Diğer bir ifadeyle Batılı toplumların ve devletlerin Müslümanlarla güncel problemleri dönemsel bir eğilim olarak kalmayıp çeşitli olumsuz imajlar ve yanlış bilgilerden oluşan devasa bir tarihsel arka plana yaslanmaktadır. Bu durumda İslamofobiyi yalnızca konjonktürün bir ürünü olarak görmenin yanıltıcı ve eksik bir okuma olduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışma, İslamofobinin tarihi kökenlerine inilerek ve tarihsel dönüşümlerini izleyerek daha sağlıklı bir şekilde okunacağı ve daha doğru anlaşılacağı savına dayanmaktadır. Ancak bu şekilde İslamofobiyle mücadelede çeşitli stratejiler geliştirmek ve etkili yöntemler uygulamak mümkün olabilir. Ayrıca yine ancak bu şekilde Batılı toplumların İslam'a ve Müslümanlara yönelik kanaatlerini ciddi bir biçimde sorgulamalarının yolu açılmış olur. Aynı şekilde Müslüman toplumlar için de meseleyi sadece konjonktürel bir durum olarak ele alma kolaylığından uzaklaşmış olur. Bu çalışmada Hıristiyan polemikleri, Puvatya savaşı, Reconquista hareketi, Haçlı seferleri ve Dante'nin İlahi Komedyası gibi başlıca tarihi olgular seçilmiş ve İslamofobinin ortaya çıkışındaki ve gelişmesindeki etkilerine değinilmiştir..

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, İslamofobi, Batı, İslam, Oryantalizm, İmaj.

HISTORICAL AND CULTURAL ORIGINS OF ISLAMOPHOBIA

Abstract

Islamophobia is event to have emerged for concrete reasons such as the rapid rise of the Muslim population in the West in the 21st century, immigrants and terrorist groups that emerged in the Islamic world. However, historical images that feed current causes turn Islamophobia into a stronger and more radical response. In other words, the current problems of Western societies and states with Muslims are not a periodic tendency but lean on a gigantic historical background consisting of various negative images and misinformation. In this case, we can say that seeing Islamophobia as a product of the conjuncture is a misleading and incomplete reading. This study is based on the argument that Islamophobia can be read and understood more accurately by going down to its historical roots and following its historical transformations. Only in this way it can be possible to develop various strategies and implement effective methods in the fight against Islamophobia. And again, only in this way it will be possible for Western societies to seriously question their beliefs about Islam and Muslims. Likewise, Muslim societies can avoid the convenience of considering the issue only as a conjunctural situation. In this research, the main

* Dr. Öğr. Üyesi. Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı.

e-mail: sevketyildiz@uludag.edu.tr, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-3725-4501>

Atıf/Citation: Yıldız, Şevket. "İslamofobinin Tarihi ve Kültürel Kökenleri". *BAİD* 17 (Haziran 2023), 35-49.

historical facts such as Christian polemics, the Puvatya war, the Reconquista movement, the Crusades and Dante's Divine Comedy were selected and their effects on the emergence and development of Islamophobia were mentioned.

Keywords: History of Islam, Islamophobia, West, Islam, Orientalism, Image.

Giriş

Günümüz jeokültürünün en önemli konularından birisi olan İslamofobi, 19. yüzyıldan itibaren Batılı toplumlar ve öteki halklar şeklinde özetlenebilecek sömürgeciler ve sömürgeler biçimindeki bir dikotomiye yaslanmaktadır. Aktüel İslamofobik imajlar, tarihi köklerine inildiğinde genelde Doğu, özelde ise İslam üzerinde bir ötekileştirmeye dayanmaktadır. M.Ö. 4. Asırda yaşanan Yunan-Pers savaşları, Batılı halkların öteki imajında önemli bir kırılma teşkil etmiştir.¹ Aslında oldukça medeni ve gelişmiş olduğunu bildikleri Persler, uzun savaşlar ve mağlubiyetler sonucunda Yunanlılarca barbar Doğululara dönüştürülmüştür.² Çok geçmeden M.Ö. 334'te Büyük İskender'in Asya Seferi ve başarılarıyla rövanş alınmış olmasına rağmen medeni Batılı karşısında barbar Doğulu imajı kalıcı hale gelmiştir. Daha sonraki asırlarda ortaya çıkan Büyük Hun Göçleri gibi Doğu'dan gelen tüm saldırılar ve göç hareketleri barbar istilası olarak nitelendirilmiştir. Kuzey'den gelen ve Avrupa'ya yerleşen Gotlar da Vandalus/Vandal "Barbar" şeklinde nitelendirilmiştir.³ Anglo-Sakson halkların Avrupa'daki yerleşik halklarla kaynaşması bu dikotomi nedeniyle çok uzun süre almıştır.

Antik dönemden beri Asyalı, Avrupalı tarafından konuşurdu ve kendisine sorulmadan Doğu adına konuşma ve onu temsil etme hakkı Avrupalının temel tutumu oldu. Orta Çağ'da Müslümanlara karşı gelişen Batılı ötekileştirme tutumunun kökeni Yunan'a ve yakın şark ile yapılan savaşlara dayanır. Buna göre Batı her zaman değişim ve gelişimi temsil ederken Doğu ise durağan ve tutucu olarak kalır.⁴

İslam öncesi barbar, vahşi, akılsız, içgüdüleriyle hareket eden Doğu; akıllı, güçlü ve seçkin olan Batı'nın öteki imajını oluştururken İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte İslam dini ve Müslümanlar öteki konumuna geçmiştir. Kudüs başta olmak üzere Hıristiyan topraklarının birer birer Müslümanların eline geçmesi Batı-Doğu çatışmasını Batı -İslam kavgasına dönüştürmüştür. Batı'da biriken

¹ Edward Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 65-66.

² Herodot'un Perslerin saldırıları ve Pers kültürüne dair anlatıları barbar Asyalı/Doğulu imajının oluşumuna ayrı bir katkı sunmuştur. Bu konuda bkz. Herodotos, *Tarih*, çev. Muntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 57-77.

³ Umberto Eco, *Ortaçağ I*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2010), 64-69.

⁴ Rene Guenon, *Doğu Düşüncesi*, çev. L.F. Topaçoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 33.

İslam karşıtlığı Haçlı seferleriyle Hıristiyan-İslam çekişmesiyle noktalanmıştır. Bu durumda Müslümanlar Ehl-i kitap ismiyle Hıristiyanlara yakın olduklarını ifade etmeye çalışırken ilk Batılı yorumlar genellikle İslam ile Hıristiyanlığın ayrılığı ve birbirinden farklılığı üzerinde durmuşlardır.

Batı'da ilk dönemde İslam üzerine yapılan çalışmalar büyük ölçüde Müslümanların orijinal kaynaklarından ziyade Batılı yazar ve seyyahların görüşleri ya da bir takım hurafe ve söylentilere dayanmaktadır. Bu durum da Hz. Muhammed ile ilgili bir takım olumsuz değerlendirmeler yapılmasına neden olmuştur.⁵ Buna göre bazen Müslümanlar putperest, Hz. Muhammed de onların ilahı olarak görülmüş, bazen Hz. Peygamber bir şeytan olarak nitelendirilmiş, bazen Hıristiyanlığı yıkmak isteyen bir Yahudi, bazen de Hıristiyanlığı bölmek isteyen sapkın bir Hıristiyan olarak görülmüştür. Bazı araştırmacılar ise İslam'ı, tanrısı Muhammed, Ali ve Saladin'den oluşan bir putperest din olarak tasvir etmişlerdir.

Müslümanlara dair bu ilk imajlar ne yazık ki sadece ilgili yazarlarla sınırlı kalmamış ve Orta Çağ Batı toplumunda önemli bir kesim tarafından da kabul görmüştür. İslam üzerine bu ilk olumsuz imajlar zamanla değişim geçirmiş olsa ve çeşitli coğrafyalarda farklı uygulamalarla zenginleşse bile temel bakış açılarını korumuş ve sürdürmüştür. Daha sonra ortaya çıkan imajlar büyük ölçüde bu ilk imajların üstüne bina edilmiştir. Bu çalışmada Batı'da günümüzde yaygın olan ve yaygınlaştırılan olumsuz İslam imajlarını besleyen temel tarihi olgular üzerinde durulacaktır. Bu olgular Batı toplumundaki İslam imajlarının ortaya çıkışında ve yaygınlaşmasında önemli bir yere sahip olmuşlardır.

1. Polemik Türü Eserler

Avrupa toplumlarında İslam üzerine olumsuz imajların kökenlerinden birisi fetihlerle birlikte başlayan Hıristiyan polemikleridir. Bizans araştırmaları da büyük ölçüde İslam ve Hz. Peygamber üzerine polemiklerden oluşur. Polemiklerin en meşhuru ve Batı'da en etkilisi ise Emevi Sarayı çalışanı Doğulu bir Hıristiyan olan John of Damascus (Yuhanna ed-Dimeşki, M. 676-749)⁶ ve onun risaleleridir.⁷ Onun "Müslümanlarla Diyalog" ve "Müslümanlarla Tartışmada Hıristiyanları Aydınlatma" adlı risaleleri batılı İslam

⁵ Bkz. İsmail Metin, *Fransız Oryantalizminde Hz. Muhammed İmajı*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 4.

⁶ Allan Cutler, "Peter The Venerable and Islam," *Journal of American Oriental Society* 86, no.2 (1996): 184-189.

⁷ Hilal Görgün, "Muhammed," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30: 474-476; İsmail Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dimeşki ve İslam," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, no. 2 (2001), 24.

araştırmacılarının İslam hakkındaki temel referansları olmuştur.⁸ Yuhanna, Kur'an'ın Hz. Muhammed tarafından yazıldığını savunmuş ve onu daha sonraki çoğu oryantalist tarafından tekrarlanan "yalancı peygamber" ve "şehvetperest" olarak vasıflandırmıştır.⁹

Müslümanların dinlerini kendilerinden ya da kendi eserlerinden doğrudan öğrenmek yerine Doğulu bir Hıristiyan'ın verdiği bilgilerin ve kanaatlerinin tercih edilmesi günümüzde olduğu gibi geçmişte de Batılı toplumların yönelimi ve islamofobik karakteri konusunda önemli bir ipucu vermektedir.

Batılı İslam araştırmacılarını derinden etkileyen ve İslam peygamberi ile ilgili temel kanaatleri oluşturan olgulardan birisi de 12. yüzyılda yaşamış Bizanslı yazarların az sayıdaki eserleridir. Bu eserlerin başlıcaları arasında Mainzli Embrico'nun "Vita Mahumeti" si, Compiagneli Valter'in "Otia de Machomete" si ve Nogentli Guibert'in "Gesta Dei per Francos" adlı çalışmaları sayılabilir.¹⁰

Batı'da ilk yüzyıllarda İslam üzerine yazılan birçok eser büyük ölçüde yazılı kaynaklara dayanmayıp İslam peygamberi hakkında Müslümanlarla ilgili anlatılan hikayelerden ve efsanelerden türetilmişlerdir. Peygamberin Hıristiyanlığı ortadan kaldırmak istemesi, sara hastası oluşu ve büyü yaparak başarı kazanması gibi temel kanaatleri dile getiren bu eserlerin büyük bölümü tamamıyla uydurulmuş hikayelerden oluşuyordu.¹¹

Dimeşkli John (Yuhanna)'un peygamberin bir rahiple görüşmesi ve evlilikleri gibi sınırlı bazı bilgilerden yola çıkarak onu Hıristiyanlığı çarpıtan bir "sahtekâr" ve "şehvetperest" bir kişi olarak tasviri Bizanslı yazarlarca da daha da abartılarak sürdürülmüştür.¹² Kin ve nefret kokan bu çalışmalar Latin Avrupalı bazı yazarlar tarafından da hiç düşünülmeden kabul edilmiş ve asırlarca Batı'daki İslam ve peygamber hakkındaki olumsuz imajların temelini oluşturmuştur. Edward Said'in çok isabetli bir şekilde temellendirdiği gibi bu kin ve nefret duygusu ilk çağlardaki barbar Persli ve Doğulu imajından beslenmektedir.¹³

⁸ Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Mehmed Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 28-29; Asaf Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 13-14.

⁹ Şenol Korkut, "Batı Düşüncesinde İslam ve Hz. Muhammed (s.a.s.) İmajı (Genel Bir Okuma)," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34, no. 1 (2008), 12.

¹⁰ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 37.

¹¹ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 37-38; Korkut, *Batı Düşüncesinde İslam ve Hz. Muhammed (s.a.s.) İmajı*, 12.

¹² Rana Kabbani, *Avrupanın Doğru Söylenceleri*, çev. Pınar Kaya, Gökhan Doğramacı (İstanbul: Yayınevi, 1998), 32.

¹³ Said, *Şarkiyatçılık*, 65-66.

2. Sarazen Kavramı

Batı'daki İslam imajını oluşturan temellerden birisi de belirli kavramların üretilmesi ve yaygınlaştırılması yoluyla olmuştur. Günümüzde islamofobiyi destekleyen ve güçlendiren çok sayıda kavram üretilmiş ve yaygınlaştırılmıştır. "Müslüman Terörist", "Radikal Müslüman", "Kökten Dinci Müslüman" ve "Cihatçı Müslüman" vb. şeklindeki kavramlar sıklıkla Müslüman toplumları ötekileştirmeye yol açmaktadır. Orta çağda Müslümanlar hakkında kullanılan ilk kavramlardan birisinin "Sarazen" olduğu söylenebilir.¹⁴

Sarazen kelimesinin kullanımındaki karışıklıklar¹⁵ bir yana bırakılırsa kavram, arka planında orta çağ boyunca melankolik hal almış Yahudi nefretini taşımaktadır. Sarazen, Müslüman fatihleri de Yahudilerle birlikte "Hacer'in Çocukları" olarak kabul eden ve Hıristiyanlığın düşmanları biçiminde anlaşılan bir kavramdır. Hıristiyan sembolizminde Hacer ve onun çocukları olan Yahudiler biçimindeki ön kabul, özel olarak Müslümanları ifade için bu kavramla kullanılmaya başlanmıştır. Ne var ki Sarazen kavramı yazılı bir geleneğe dayanmayıp Bede ve Sevilleli İsidore gibi İspanyol Kitabı Mukaddes yorumcularınca Endülüslü fatihlere bakılarak içi doldurulmuş ve öylece yaygınlık kazanmıştır.¹⁶

Sarazen adı verilen bu yeni imaj Müslümanları nitelikle için kullanılmaya başlanmış ve asırlarca Batılı halklardaki varlığını korumuştur. Olumsuz birçok imajı içinde bulunduran Sarazen kavramı Batılılar ve Müslümanlar şeklinde kalıcı bir dikotomi oluşturmuştur.

Doğu Roma (Bizans) ile başlayan karşılaşmalar kısa sürede Endülüs ve Sicilya üzerinden Batı Roma'yı da tehdit eder hale gelmiştir. Bu durum Batılı devletler ve halkları, düşmanları olan Müslüman fatihlere karşı olumsuz imajlara itmiştir. Ancak bu durum Avrupa içinde ortak düşmana karşı bir toparlanma ve birlik olma düşüncesi ortaya çıkarmıştır. Diğer bir ifadeyle "Batı" denilen ortak kimliği oluşturan şey Batılı halkların ortak yönlerinden çok ortak düşman olarak tanımlanan "İslam" karşısındaki duruşlarını sembolize etmiştir.

¹⁴ Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası*, 14-15; Metin, *Fransız Oryantalizminde Hz. Muhammed İmaji*, 62-65.

¹⁵ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 23-28.

¹⁶ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 24-27; Bazı araştırmacılar Sarazen kavramının ilk defa John of Damascus (Yuhanna ed-Dimeşki) tarafından Araplar için kullanıldığını söylerler. Bkz. Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası*, 14-15.

3. Puvatya/Tur Yenilgisi ve Roland Şarkıları

Fransa Kralı Şarl Martel tarafından m.732 yılında Endülüs ordusunun Poitiers yakınlarında yenilgiye uğratılması¹⁷ Batı dünyasında İslam ve Müslümanlar hakkındaki imajların yeni bir biçim almasına yol açtı. Batı edebiyatında bu savaşta Fransız askerlerin kahramanlıkları ve Müslüman askerlerin zayıflıkları ve yenilgilerini konu alan şiirler yazıldı ve şarkılar söylendi.¹⁸

Roland şarkıları (The Chanson de Roland)¹⁹ adı verilen bu şarkılarda Müslümanlar Apollon, Tervagan, Mahomet isimli üç tanrıya tapan putperestler olarak tasvir edilmiştir.²⁰ Roland şarkıları 11. yüzyılda Troubadour ismiyle Güney Fransa'da, 12. yüzyılda da Almanya'da Minnesanger adı verilen şarkılara öncülük etmiş ve 14. yüzyıla kadar Avrupa'nın büyük bir kısmında etkili olmuştur.

Roland şarkıları Batı toplumlarında İslam ile ilgili imajların gerçek bir karşılaşma olmasına rağmen gerçek dışı bilgilerle nasıl yayıldığıının ve kabul gördüğünün önemli bir kanıtı olarak tarihe geçmiştir.²¹

4. Reconquista ve Mütercim Rahipler

Endülüs Emevi Devleti'nin yıkılışını fırsat bilen İspanyol Krallar topraklarını yeniden Müslümanlardan almak üzere sistematik bir mücadeleye girişmişler ve 1080 yılında Toledo'yu ele geçirerek somut ilk başarılarını ortaya koymuşlardır. Yeniden fetih anlamına gelen Reconquista hareketi on yıl sonra başlayacak Haçlı Seferleri'nin de en önemli motivasyon aracı olmuştur.

1031 yılında Endülüs Emevi Devleti'nin yıkılışı ile ortaya çıkan siyasi dağınıklığı fırsat bilen Kastilya krallığı İber yarımadasını yeniden ele geçirme düşüncesiyle Endülüs topraklarına saldırmış ve Tuleytula'yı ele geçirmiştir. Bu durum Hıristiyan krallıklar arasında Reconquista adlı bir hareketin güçlü bir şekilde doğmasına neden olmuştur.²²

Toledo'yu ele geçiren İspanyollar Batı Dünyası'nın İslam ile ilgili ilk sistematik çeviri yapan bürosunu açmışlardır. Papalığın da desteğini alan bu proje daha sonra diğer ele geçirilen İspanyol şehirlerinde ve oradan da İtalya'ya geçerek

¹⁷ M. Abdullah İnan, *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs I-VII* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988), I:92-112.

¹⁸ Henri Pirenne, *Muhammad and Charlamagne*, 156-157.

¹⁹ Peter S. Hawkins, "Hıristiyanı Şiir," çev. Adem Çalışkan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, no. 1 (2003), 235-236.

²⁰ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 39; Said, *Şarkiyatçılık*, 70-71.

²¹ Kabbani, *Avrupanın Doğu Söylenceleri*, 32-33.

²² Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 153-155.

büyük bir bilimsel hareketlilik başlatmıştır.²³ Diğer taraftan bu bürolarda çalışan rahipler kendi yazdıkları eserler ve çevirilere yazdıkları yorumlarla Batı'da İslam imajını etkilemişlerdir. Bu nedenle Endülüs medreselerinde eğitim gören rahipler oryantalistlerin öncüleri kabul edilir.²⁴ İslam araştırmacılarının öncüleri sayılan mütercimlerden Jerbert de Oraliac (938-1003), Constantinus Africanus (1087), Ugo di Santalla (1119), Dicuil (1125), Adelard of Bath (1070-1135) ve Pierre Le Venerable (1094-1157) en çok tanınanlar arasında yer almaktadır.²⁵

Aziz Peter ismiyle bilinen Fransız asıllı Pierre Maurice de Montboissier (1084-1156) bu rahiplerden birisidir. Peter'in amacı İslam'ı iyice öğrenip onun sahteliğini ortaya koymak idi. Emrinde çalışan Hristiyan ve Yahudi mütercimlere birçok çeviri yaptırmıştır.²⁶ Aziz Peter'in çalışmaları 14. yüzyıl sonlarına değin Batılı İslam araştırmacılarının temel referansları olmuştur.²⁷

Cluny tarikatı rahibi Aziz Peter'den sonra Dominikan rahibi Rikoldo of Montercnoce (1243-1320) "Confutatio Alcorani" adlı eseriyle Kur'an'ın Tanrı tarafından gönderilmediğini, Şeytani bir eser olduğunu ve Kitab-ı Mukaddes ile uyummadığını uzun uzun anlatmıştır. Onun bu çalışması Batı'da uzun yıllar aşılamayacak bir eser olarak görülmüştür. Bir diğer rahip Raymond Lull (1235-1316) Müslümanlara karşı Papalığı kıskırtmış ve Moğollarla bile ittifak yapmayı teklif etmiştir. İspanyol Kardinal John at Segovia (1458), Alman Kardinal Nicholas of Cusa (1401-1464), Fransız Jean Germain (1400-1461) ve İtalyan papa Areas Silvius (1405-1464) Batı'daki olumsuz İslam imajının oluşmasına etki eden diğer başlıca Batılı yazarlar arasında sayılabilir.²⁸

12. asırda Toledo Keşişleri Avrupa'da İslam araştırmaları için yoğun bir çeviri hareketine öncülük etmişlerdir. Batı'daki sistematik ve büyük çeviri hareketi Endülüs ve Sicilya topraklarında başlayarak tüm Avrupa'ya yayılmıştır. Rönesans ve Reform hareketlerinin ortaya çıkışına zemin hazırlayan bu çalışmalar sayesinde Arapça çok sayıda eser İspanyolca başta olmak üzere Batı dillerine çevrilmiştir.²⁹ 13. asırda Dominik araştırma evleri Avrupa'da İslam

²³ Said, *Şarkiyatçılık*, 59; Necip el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1964), 120.

²⁴ el-Akiki, *el-Müsteşrikun*, 120.

²⁵ Mustafa Sîbâî, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, çev. Doç. Dr. Mücteba Uğur (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 34.

²⁶ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 44-45; Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası*, 16.

²⁷ Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 27; Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası*, 17; Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 43-45.

²⁸ Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası*, 20-21; Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 71-72.

²⁹ Charles H. Haskins, "Arabic Science in Western Europe," *Isis* 7, no. 3 (1925), 478-485; Fuat Sezgin, *İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi TÜBA, 2004), 20-21.

araştırmalarıyla meşhur olmuşlardır.³⁰ Bu dönemde İslam araştırmaları İspanya sınırlarını aşarak İtalya ve Fransa'da da yoğun olarak yapılmaya başlanmıştır.

Bir yandan Batı dünyasının aydınlanmasına katkı sağlayan çeviriler diğer yandan İslam dünyasını daha yakından tanımayı da sağlamıştır. Böylece İslam'ı ve Müslümanları kendi eserlerinden tanıma girişimi, Batı'da yer yer önyargıdan uzak sağduyulu yorumlara imkân vermiştir. Yerleşik İslam imajlarını çok fazla etkileyemeyen ve büyük ölçüde yaygın ve gerçek dışı olumsuz imajların gölgesinde kalan bu çalışmalar da Batılı bilim ve düşünce çevrelerinde ciddi bir ilgiye ve gizli bir sempatiye yol açmıştır.

İslam'a karşı nispeten tarafsız olmaya çalışan ve İslam kültürüne büyük bir sempati besleyen kişilerden birisi Sicilya Kralı II. Frederic'tir. 1215 yılında Almanya imparatoru olan II. Frederic, Napoli Üniversitesi'nde Arapça öğretimiyle uğraşan bir akademi kurmuştur. Ne var ki onun bu gayretleri Hristiyan dünyası ve Kilise tarafından pek hoş karşılanmamış ve 1239 yılında Papa IV. Gregory tarafından aforoz edilmiştir.³¹

5. Haçlı Seferleri

Haçlı kavramı 11. yüzyılın sonlarında başlayan ilk haçlı seferiyle birlikte Batılı toplumların İslam imajında yaygın etkiye sahip olmuş ve günümüze kadar da etkisini sürdürmüştür.³² Aslında Hristiyanlığa özgü bir sembol olan "haç" 16. yüzyıla kadar süren İslam dünyasına yönelik Batılı sistematik saldırılarla "hilal" in karşıtı olarak kullanılmıştır.³³

Haçlı Seferleri geç orta çağda İslam fetihleriyle kıtada iyice sıkışmış olan Avrupa toplumu için -ortak düşman üzerinden- içeride ciddi bir toparlanma ve aynı zamanda da negatif enerjiyi dışarı atma girişimi sayılabilir. Avrupa'da fakir halk tabakasının oluşturduğu sosyal sorunlara ve feodal beyler arasındaki çekişmelerin yol açtığı siyasi krizlere en güçlü çözüm aracı olarak bir dış düşman bulunmuştur. İslam ve Müslümanlara karşı savaşmak sadece dünyevi imkanlara kavuşmak değil cennete gitmenin de en garanti yolu olmuştur. Bu nedenle de papalık ve krallar ısrarla ve bilinçli bir şekilde Müslümanlarla ilgili negatif algıyı pekiştirmişlerdir.³⁴

³⁰ Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 27.

³¹ M. Hamdi Zakzük, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı* (İzmir: Işık Yayınları, 1993), 16.

³² Umberto Eco, *Ortaçağ II*, çev. Leyla Tonguç (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2015), 49-58.

³³ Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası*, 27-33.

³⁴ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 46-53; Ahmet Ocak, "Haçlı Seferlerinin Ortaya Çıkışı Ve (Doğu-Batı Dünyaları Açısından) Doğurduğu Sonuçlar," *Abant İzzet Baysal*

16. yüzyıldan itibaren Batı'da coğrafi keşifler ve kolonileştirme hareketine yol açacak özgüven duygusu Haçlı Seferleri sürecinde oluşmuştur.³⁵ Ne var ki bu tarihlerden sonra artık Kudüs hedefli bir girişime gerek kalmamış olmasına rağmen İslam'ı ve Müslümanları ötekileştirmede Haçlı kavramı günümüze dek kullanılmaya devam etmiştir.³⁶

6. Seyyahlar

Seyyahlar tarih boyunca toplumların ötekilerle ilgili imajını belirlemede önemli bir rol oynamışlardır. Batı dünyası Yunanlı seyyah ve tarihçi Herodot'un bilgi ve kanaatleriyle ilk çağlarda Perslere dair belirli kanaatlere sahip olmuştur.³⁷ Orta çağda ise özellikle XII. yüzyıldan itibaren Batılı seyyahlar İslam dünyasına yaptıkları yolculukları anlatmak sureti ile Batıdaki İslam ve Müslüman imajını ciddi bir şekilde etkilemişlerdir.³⁸ Batılı seyyahlar, İslam dünyasına ilgi duymaları, bilimsel keşif amacı gütmeleri ve turistik gezi yapmak istemeleri dışında Müslümanları yakından görmek suretiyle Hıristiyanlığın üstünlüğünü kanıtlama gibi bir amaçları olduğunu da gizlememektedirler. Bu dönemde yaşayan Batılı seyyahlardan birisi William Lithgow'dur. Müslümanlara karşı önyargılıdır ve eserinde Müslümanları iki kafir grubuna ayırır: 1. Tahammül Edilebilir Olanlar: Türkler ve Mağribliler 2. Tahammül Edilemez Olanlar: Araplar.³⁹

Batılı halkların Müslümanlar konusunda gerçek bilgiden daha çok efsaneler duyma isteği seyyahların hayal güçlerini zorlamalarına neden olmuştur.⁴⁰ Prester John efsanesi bu konuda bir örnek olarak gösterilebilir.⁴¹ 1200'lü yıllarda Papa'ya gelen Doğulu Hristiyan bir kralın Kudüs'e yardım müjdesini içeren elçi ve mektuba dair söylenti, Marco Polo başta olmak üzere birçok seyyahın ilgisini çekmiştir. Seyyahların bizzat görüp tanıştıkları ve ordusunun büyüklüğüne hayran kaldıkları muhteşem Hıristiyan kral Prester John'a dair anlatılar Batı'da masallara, şiirlere ve şarkılara konu olmuş ve bir kurtarıcı İsa gibi beklenmiştir. Prester John'un hikayesi hızla tüm Batı'da yayılmasına

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 14, no. 3 (2014), 133; Claude Cahen, "İslam ve Haçlılar," çev. İsmet Kayaoğlu, *Belleken* 51, no. 200 (1987), 1045-1047.

³⁵ Umberto Eco, *Ortaçağ II*, 59-65; Şaban Ali Düzgün, "İki Dünyanın Karşılaşması: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler," *İslami Araştırmalar Dergisi* 14, no. 3-4 (2001), 358.

³⁶ Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası*, 27-36.

³⁷ Herodotos, *Tarih*, 5-78.

³⁸ Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası*, 40-49.

³⁹ Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası*, 39.

⁴⁰ Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası*, 37-50.

⁴¹ Geoff Watson, "1200-1800 Yılları Arasında Batı'daki Orta Asya İmajı," *Türkler 8* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 334-344.

rağmen tarihte böyle bir kralın ve krallığının kanıtı olabilecek hiçbir iz bulunamamıştır. İlk başlarda bu krallığın Moğollar olma ihtimali üzerinde durulmuş ancak Moğol akınları Avrupa'yı da etkilemeye başlayınca beklenti ve ümit yerini gerçek dışı bir efsaneye bırakmıştır.⁴²

Abbasi elçileri tarafından hediye edildiği söylenen Binbir Gece Masalları ise seyyahların anlattığı Doğu ve İslam imajının delili ve kanıtı olarak algılanmış ve Müslümanlar hakkında en önemli başucu eserler arasında yer almıştır.⁴³ Batılı seyyahların Müslüman imajına etkileri daha sonra da artarak devam etmiş, saraylar ve harem anlatıları resimlerle süslenerek anlatılara gerçeklik kazandırılmıştır. 21. yüzyılda halen Doğu ve İslam dünyasıyla ilgili sinema ve romanlarda egzotik Doğu ve harem sahneleri aynı hislerle vurgulanmakta ve Batı'da büyük ölçüde kabul görmektedir.⁴⁴

Batılı seyyahların kaynağı bilinmeyen söylentileri ve kendi hayallerini gerçekmiş gibi anlattıkları seyahat yazını, Batı'da var olan olumsuz Müslüman imajını daha da pekiştirmiştir. Cinlerle, garip yaratıklarla iç içe yaşayan zalim ve gaddar kralları olan, akıldan yoksun içgüdüleriyle hareket eden şehvet dolu yaşamlarıyla vahşi bir toplum imajı seyyahların anlatılarıyla gerçek bir algıya dönüşmüştür. Seyyahların ürettiği bu bilgilerle Batı dünyasında güçlü bir Doğu/İslam efsanesi oluşmuştur.⁴⁵

Seyyahların, hayal güçleriyle süslenen eserleri Batılı okuyucu için oldukça cezbediciydi. Buna göre Müslüman yöneticilerin saraylardaki harem sahneleri ile nasıl şehvet düşkünü olduklarına ve hata yapan hizmetliler hakkında gözlerini kırpmadan ölüm emri vermeleri de despotluklarına delil olarak gösterilir. Seyyahların anlatılarında Arap prensesleri de Batılı seyyaha aşık olup onunla birlikte kaçmak ister. Bu sahneler ilk seyyahlardan beri tekrar tekrar farklı isimler ve farklı mekanlarda yaşanır. Hiçbir gerçekliğe dayanmasa bile bu anlatılar bir Batılının Müslüman imajıyla örtüşür ve onu besler.⁴⁶ Seyahat yazınları bu nedenle İslamofobinin tarihi ve kültürel kökenleri arasında yer almıştır.

⁴² Abdullah Mesut Ağır, "Orta Çağ Seyyahlarının Kayıtlarında Presbyter John ve Efsanenin Asya ve Afrika'daki Temelleri," *History Studies* 9, no. 2 (2017), A Tribute to Prof. Dr. Ali Birinci, 27-46.

⁴³ Kabbani, *Avrupanın Doğu Söylenceleri*, 44-47.

⁴⁴ Kabbani, *Avrupanın Doğu Söylenceleri*, 19-24.

⁴⁵ Kim M. Phillips, *Before Orientalism: Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing 1245-1510* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014), 19-20.

⁴⁶ Kabbani, *Avrupanın Doğu Söylenceleri*, 31-34.

7. Dante'nin İlahi Komedya'sı

Dante'nin İlahi Komedya⁴⁷ adlı eseri tek başına Batı'daki İslam imajını diğer benzerlerinden daha çok etkilemiş ve uzun asırlar boyunca Batı edebiyat ve sanatının ilham kaynaklarından birisi olmuştur. Yazar Cennet, Cehennem ve Araf isimli çalışmaları arasında Cehennem bölümünde İslam peygamberine de yer vermiş ve oradaki tasvir tüm Batı dünyasında meşhur olmuştur.⁴⁸

Dante cehennemi 9 kat olarak tasvir etmiş ve İbn-i Sina, İbn-i Rüşd ve Selahaddin gibi bazı Müslümanları daha az günahkarların bulunduğu ilk katlarda anlatmıştır. Daha sonra şehvet düşkünleri, oburlar, sapkınlar ve kafirler gibi bölümleri geçerek 8. kattaki bölüme gelir. 28. kantosuna denk gelen bu katta Dante Hz. Peygamber'i "Maometto" ismiyle anlatır. Burada Hz. Muhammed baştan aşağıya zebanilerce ikiye bölünmüş ve bağırsakları dışarı fırlamıştır. Aynı zamanda Hz. Ali'yi işaret ederek başına aynı şeylerin geldiğini pişmanlıkla Dante'ye anlatmaktadır.⁴⁹

Dante'nin Cehennem'deki Hz. Muhammed tasviri Batılı halkların İslam'ın yanlışlığıyla ilgili imajını pekiştirmiştir. Daha sonra birçok ünlü Batılı ressam tarafından da bu sahne resmedilerek İlahi Komedya'nın etkisi daha büyük ve daha yaygın hale getirilmiştir.⁵⁰

Oluşturduğu yaygın etki alanı ile Dante Batılı aydınlarda ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Nitekim daha sonra gelen ve Batı edebiyatında önemli yeri olan çok sayıda yazar Dante'yi takip ederek olumsuz İslam imajı oluşmasına etki etmiştir.⁵¹

Sonuç

Batı'da İslam araştırmaları coğrafi keşifler sonrasında ciddi bir ivme kazanmış, Avrupa başkentlerinde Arap Dili ve Şarkiyat kürsüleri kurulmuştur. 18. yüzyıldan itibaren Doğu ve İslam araştırmaları Oryantalizm adı altında büyük bir disiplin haline gelmiş, İslam dünyasının ana kaynakları temin edilerek

⁴⁷ Dante Alighieri (1265–1321), *The Divine Comedy*, trans. John Ciardi (Berkeley, 2003).

⁴⁸ Hawkins, "Hıristiyani Şiir", 237.

⁴⁹ Said, *Şarkiyatçılık*, 78-79.

⁵⁰ William Blake, Gustave Dore, Botticelli ve Salvador Dali gibi ressamlar başta olmak üzere birçok Batılı ressam Dante'nin 28. Kanto'sunu konu edinen resimler yapmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dante_and_Virgil_Meet_Muhammad_and_His_Son-in-law,_Ali_in_Hell.jpg (Erişim: 17.03.2023); https://www.zombietime.com/mohammed_image_archive/dantes_inferno (Erişim: 17.03.2023).

⁵¹ Voltaire ve Henri de Bornier örnekleri için bkz. Metin, *Fransız Oryantalizminde Hz. Muhammed İmajı*, 71-72.

çevirileri, edisyon ve kritikleri yapılmıştır. Müslümanlarla sömürgecilik döneminde ortaya çıkan yakın tanışma ve eserlerin çevirisi ilk dönemlere nazaran daha gerçekçi bilgilere ulaşılmasını ve daha olumlu yaklaşımların ortaya çıkışını sağlamıştır. Ancak yine de Batılı toplumların İslam fobileri bazı yöneticiler tarafından ısrarla canlı tutulmaya ve yazılı ve görsel medya araçlarıyla sürdürülmeye çalışılmıştır.

İslamofobinin Batıdaki tarihi köklerini irdelemeye çalıştığımız bu makalede İslam hakkındaki imajları belirlemede etkili olan temel olgular vurgulanmıştır. Farklı kronolojide ve farklı Batılı kültürde İslam imajlarındaki değişimin de farklılaştığının bilincinde olarak Said'in ortak yetkeler dediği büyük ölçüde ortak olarak benimsenmiş imajlar üzerinde durulmuştur. İslamofobinin temel motive edicisi, geçmişte olduğu gibi bugün de büyük ölçüde İslam ve Müslümanlar hakkında gerçek dışı bilgi ve kanaatlerdir. Diğer yandan İslamofobi çoğunlukla gerçek bilgilerin çarpıtılmasından beslenmektedir. Ama daha da önemlisi lokal, küçük ve sınırlı gerçek bilgilerin büyütülmesi ile tüm Müslümanların itham edilmesi ve bir iki örnek üzerinden genellemeler yapılarak tarihi imajlarla benzeştirilmesi İslamofobi'nin en etkili yöntemi olarak görülebilir. Aktüel Batılı-Müslüman ilişkilerinin tarihi düşmanlıklar ve ötekileştirmelerle desteklenmesi her iki toplumu fiili gerçeklik dışına çıkarabilecek ve her iki medeniyete de zarar verebilecek nitelikte tehlikeler içermektedir. Diğer taraftan sosyal medya araçlarının yaygınlığı ve etkinliği de gerçek dışı ve sanal bir düşmanlığı/ötekileştirmeyi daha hızlı yayılabilir ve daha güçlü etki edebilir hale getirmektedir.

İslamofobi, Batı toplumunun tarihsel hafızasında yer etmiş olan bir takım nahoş hadiselerden ve tanımadığı coğrafya, inanç, düşünce ve insanlara karşı korkularından yola çıkılarak tutum alışına tipik bir örnektir. Batılı bazı karar vericiler ve aydınlar birtakım amaçlarla ve -belki de yine benzer korkularla- söz konusu toplumsal zaafı harekete geçirmeye her zaman istekli olmuşlardır. Günümüzde sinema, roman, tiyatro, resim, şiir gibi çeşitli sanat faaliyetleriyle ve multimedya araçlarıyla Batı toplumunun tarihsel korkuları ortaya çıkarılmakta ve pekiştirilmektedir. İslam dünyasındaki bir takım marjinal gruplar ve aykırı bireylerin -Müslüman toplumun çoğunluğu tarafından tasvip edilip edilmemesine ve aynı durumun Batı toplumunda da olmasına bakılmaksızın- davranışları topyekûn İslam dünyasını ve hatta İslam dinini olumsuzlama amacıyla kullanılmaktadır. Diğer taraftan İslamofobi'yi besleyen bir başka esaslı neden daha vardır; Aydınlanma döneminden beri Avrupa'yı insanlığın ve tarihin merkezine yerleştiren düşünme biçimi de ötekileştirmeyi güçlendirmektedir. Avrupa merkezci düşünme Batılı halkları diğer halklardan daha üstün, daha gelişmiş ve daha akıllı gören ve modern Batı medeniyeti karşısında diğer medeniyetleri insanlık tarihinin geçmiş ve basit bir hikayesi

olarak yorumlayan bir anlayışa dayanır. Bu düşünceye göre, diğer toplumlar ilkellikten tam olarak kurtulamamış, içgüdüleriyle hareket eden, despot yöneticilere tabi ve bağımlı yaşayan halklardan ibarettir. Batılı toplumların bu düşünce biçimi, ötekini ve özelde de Müslüman toplumun gerçekliğini - araştırma gereği duymadan- yargılamaya ve tutum almaya sevk etmektedir. Bu durum hem Müslüman toplumu oldukça rencide etmekte hem de Batılı toplumları yanlış ve haksız tutumlara sürüklemektedir.

Kaynaklar

- Ağır, Abdullah Mesut. "Orta Çağ Seyyahlarının Kayıtlarında Presbyter John ve Efsanenin Asya ve Afrika'daki Temelleri." *History Studies* 9, no. 2 (2017), A Tribute to Prof. Dr. Ali Birinci: 27-46.
- el-Akîkî, Necip. *el-Müsteşrikûn*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1964.
- Alighieri, Dante. (1265–1321). *The Divine Comedy*. trans. John Ciardi. Berkley, 2003.
- Cahen, Claude. "İslam ve Haçlılar." çev. İsmet Kayaoglu. *Belleter* 51, no. 200 (1987): 1045-1052.
- Cutler, Allan. "Peter The Venerable and Isam." *Journal of American Oriental Society* 86, no. 2 (1996): 184-198.
- Düzgün, Şaban Ali. "İki Dünyanın Karşılaşması: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler." *İslami Araştırmalar Dergisi* 14, no. 3-4 (2001): 349-360.
- Eco, Umberto. *Ortaçağ I*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2010.
- Eco, Umberto. *Ortaçağ II*. çev. Leyla Tonguç. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2015.
- Görgün, Hilal. "Muhammed." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020: 474-476.
- Guenon, Rene. *Doğu Düşüncesi*. çev. L. F. Topaçoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Haskins, Charles H. "Arabic Science in Western Europe." *Isis* 7, no. 3 (1925): 478-485.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Hourani, Albert. *Batı Düşüncesinde İslam*. çev. Mehmed Kürşad Atalar. İstanbul: Pinar Yayınları, 1996.
- https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dante_and_Virgil_Meet_Muhammad_and_His_Son-in-law,_Ali_in_Hell.jpg (Erişim: 17.03.2023).
- https://www.zombietime.com/mohammed_image_archive/dantes_inferno (Erişim: 17.03.2023).
- Hüseyin, Asaf. *Batının İslamla Kavgası*. İstanbul: Pinar Yayınları, 1991.
- İnan, M. Abdullah. *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs I-VII*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988.
- Kabbani, Rana. *Avrupanın Doğu Söylenceleri*. çev. Pinar Kaya, Gökhan Doğramacı. İstanbul: Yayınevi, 1998.
- Korkut, Şenol. "Batı Düşüncesinde İslam ve Hz. Muhammed (s.a.s.) İmajı (Genel Bir Okuma)." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34, no. 1 (2008): 5-54.
- Metin, İsmail. *Fransız Oryantalizminde Hz. Muhammed İmajı*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Ocak, Ahmet. "Haçlı Seferlerinin Ortaya Çıkışı ve (Doğu-Batı Dünyaları Açısından) Doğurduğu Sonuçlar." *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14, no. 3 (2014): 133-155.

- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Peter S. Hawkins, "Hıristiyani Şiir." çev. Adem Çalışkan. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, no. 1 (2003): 233-242.
- Phillips, Kim M. *Before Orientalism: Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing 1245-1510*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- Pirenne, Henri. *Mohammed And Charlemagne*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1939.
- Said, Edward. *Şarkiyatçılık*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Sezgin, Fuat. *İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2004.
- Sıbâî, Mustafa. *Oryantalizm ve Oryantalistler*. çev. Doç. Dr. Mücteba Uğur. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- Southern, Richard. *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.
- Taşpınar, İsmail. "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dimeşki (649-749) ve İslam." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, no. 2 (2001): 23-54.
- Watson, Geoff. "1200-1800 Yılları Arasında Batı'daki Orta Asya İmajı", *Türkler* 8. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002: 334-344.
- Zakzük, M. Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*. İzmir: Işık Yayınları, 1993.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

PACHOMIUS: SİSTEMLİ KENOBITİK YAŞAMIN VE HİRİSTİYAN MANASTIR GELENEĞİNİN KURUCUSU*

Cüneyt Yeşil Canan Seyfeli*****

Öz

Makalenin konusu sistemli kenobitlik yaşamın ve Hıristiyan manastır geleneğinin kurucusu Pachomius (yak. 292-346)'tur. Pachomius'un kurduğu manastır sistemi kenobitlik, yani toplu yaşam keşifliğini ifade eder. Pachomius'un önceki yaşamındaki şu aşamalar bu sistemi geliştirmesinde etkili olmuştur: çiftçi bir Kıpti ailede doğması, Roma ordusunda askerlik yapması, Pagan Serapis tapınağında bir yıl yaşaması ve vaftiz olduktan sonra üç yıl apostolik geleneği tecrübe etmesi. Bu tecrübe onu keşif yaşamına itmiştir. Komünal yaşamı istemesindeki en önemli tecrübe ise Aziz Palamon'la küçük bir topluluk oluşturdukları dönemdir. Ardından Tabennesi'deki ilk manastırla kendi manastır sistemini kurmaya başlamış ve henüz hayattayken sistemli bir kenobitlik yaşam modeli oluşturmuştur. Çalışmanın konusu Pachomius, Pachomian manastır sistemi ve manastır kurallarıyla sınırlandırılmıştır. Bu hususlar konunun anlaşılması bakımından yeterlidir. Çalışmanın temel amacı Pachomius tarafından kurulan manastırların kurallar vasıtasıyla sistemleştirildiğini ve bu manastır sisteminin Hıristiyanlık tarihinde ilk model ve temel olduğunu ortaya koymaktır. Pachomius'un bireysel keşifliği komünal manastır yaşamına dönüştürmesi ve keşif yaşamıyla dünyevi yaşamı birbirine yaklaştırarak dengeli bir kenobitlik yaşam geliştirmesi de makalenin hedeflerindedir. Pachomius'un önceki yaşamı ve manastırları kurma süreci, kenobitlik manastır fikrinin geliştiğini göstermektedir. Fikirlerinin oluşum sürecindeki en önemli aşamanın Palamon'la birlikte küçük komünal yaşam süreci olduğu görülmüştür. Çünkü keşiflerin ruhsal hedefleri doğrultusunda beraber yaşayabileceklerini tecrübe etmiştir. Manastırlar kurma sürecindeki en önemli aşama ise bazı keşifleri manastırdan kovmasıdır. Pachomius, ilk dönemde nazikçe hizmet etmeyi düstur edinmiş, fakat bu tavrı bazı acemi keşifler tarafından suistimal edilince onları kovmuştur. Bu olayın düzen ve kural geliştirmenin ilk açık adımı olduğu görülmüştür. Pachomius'un Kilise hiyerarşisi ve kanonik öğretiyle sorunu olmadığı, ancak Kilise idaresine çok yakın da durmadığı, böylece bir denge oluşturduğu anlaşılmıştır. Çoklu manastır idaresi onun zeki, içten, kararlı ve inançlı olduğunu gösterirken bu durum ünlenmesine de yol açmıştır. Onun ilk manastır kuralları ve yaşamına dair veriler hem Batı'da hem Doğu'da yeni manastırlar kurulmasına, Basil ve Benedict

* Bu makale, Cüneyt Yeşil tarafından hazırlanan *Süryani Kadim Kilisesi'nde Ruhbânlık* isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı.

e-mail: cuneytyesil@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-3312-8321>

*** Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

e-mail: cseyfeli@yahoo.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-3379-2812>

Atıf/Citation: Yeşil, Cüneyt - Canan Seyfeli, "Pachomius: Sistemli Kenobitlik Yaşamın ve Hıristiyan Manastır Geleneğinin Kurucusu". *BAİD 17* (Haziran 2023), 51-84.

kuralları gibi yeni kurallar geliştirilmesine ön ayak olmuştur. Pachomius'un manastır sistemi Suriye, Anadolu ve Mezopotamya'da yayılırken Yunanlılar, Süryaniler, Ermeniler gibi topluluklar arasında zamanla kabul görmüştür. Pachomian manastır sistemi ve kuralları bütün Hıristiyan manastırlarının temeli olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Aziz Pachomius, Monastisizm, Pachomian Manastırları, Pachomian Kuralları.

PACHOMIUS: THE FOUNDER OF SYSTEMATIC CENOBITIC LIFE AND THE CHRISTIAN MONASTIC TRADITION

Abstract

The subject of the article is Pachomius (c. 292-346), the founder of the systematic cenobitic life and the Christian monastic tradition. The monastic system established by Pachomius refers to cenobitic, that is, communal life monasticism. The following stages in Pachomius' previous life were instrumental in developing this system: being born into a farming Coptic family, serving in the Roman army, living in the Pagan temple of Serapis for one year, and experiencing the apostolic tradition for three years after baptism. This experience led him to the life of monk. The most important experience in wanting the communal life is the period when they formed a small community with St. Palamon. Then he started to establish his own monastic system with the first monastery in Tabennesi and created a systematic cenobitic life model while he was still alive. The subject of the study is limited to Pachomius, the Pachomian monastic system and monastic rules. These three points are enough to understand the subject. The main purpose of the study is to reveal that the monasteries established by Pachomius were systematized by rules and that this monastic system was the first model and basis in the history of Christianity. Pachomius's transformation of individual monkhood into communal monastic life and his development of a balanced cenobitic life by bringing monk life and earthly life closer together are among the aims of the article. Pachomius' previous life and the process of founding monasteries show that his ideas developed. It was seen that the most important stage in the formation process of his ideas is his small communal life with Palamon. Because he has experienced that monks can live together in line with their spiritual goals. The most important step in the process of establishing monasteries is to expel some monks. Pachomius made it his motto to serve kindly at first, but when this attitude was abused by some novice monks, he expelled them. It was seen that this event was the first clear step of order and rule development. It has been understood that Pachomius had no problems with the Church hierarchy and the cononic doctrine, but did not stay too close to the Church administration, thus creating a balance. The communal monastic administration showed him to be intelligent, sincere, determined and faithful, and this led to his fame. His first monastic rules and data on his life led to the establishment of new monasteries in both the West and the East, and the development of new rules such as Basil and Benedict rules. While the monastic system of Pachomius spread in Syria, Anatolia and Mesopotamia, it gained acceptance among communities such as Greeks, Assyrians and Armenians. The Pachomian monastic system and rules became the basis of all Christian monasteries

Keywords: Christianity, Saint Pachomius, Monasticism, Pachomian Monasteries, Pachomian Rules.

Giriş

Makalenin konusu sistemli kenobitik (*koinos bios/κοινός βίος*)¹ yaşamın ve Hıristiyan manastır geleneğinin kurucusu olan Aziz Pachomius (yak. 292-346)'tur. Pachomius'un hayatı, geliştirdiği manastır sistemi ve manastır

¹ A. Donahue, "Cenobites", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler (Washington: Catholic University of America, 2003), 3/334; J. Gribomont, "Cenobitism", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler (Washington: Catholic University of America, 2003), 3/334-335.

kuralları konunun anlaşılması için yeterlidir. Çünkü bu hususlar değerlendirildiğinde Pachomius'un hem komünal keşiş yaşamının hem de bugünkü Hıristiyan manastır yaşamının temeli olduğunu ortaya koymak mümkündür.

Hıristiyan manastırcılık sistemi, IV. Yüzyılda Mısır'da ortaya çıkmıştır. Hıristiyan manastır yaşamının ilk örneği olarak Antonius (251-356) gösterilse de kenobitik manastır yaşamının kurucusu Pachomius'tur. Pachomius öncesindeki keşiş yaşamı, Antonius'ta olduğu gibi çölde, ormanda ya da dağlarda, yani ıssız yerlerde ve mağaralarda yalnız münzevilik anlamındaydı. Bu tür münzevilik *eremitik*² olarak tanımlanmıştır. *Eremitler anchorite, hermit, sarabait ve girovagi* diye isimlendirilen dört gruba ayrılmıştır. İlk *hermitlerin* Vaftizci Yahya ve Aziz Pavlus olduğu söylenmektedir. Bu, aslında kutsal metinlere dayandırma noktasıdır. *Hermitler* ya çıplak bir kayanın üzerinde ya da çölde dar bir hücrede yaşamlarını sürdürmüşlerdir.³ Lavra (*laura*) tipi keşişlikte ise münzeviler merkezi bir bina etrafında ayrı hücrelerde yaşarlar. İlk lavra tipi kiliseyi Aziz Chariton'un (ö. 350) Kudüs yakınlarında kurduğu kabul edilir.⁴ Lavra tipi keşişlik kenobitik yaşamdan çok *eremit* keşişliği andırmaktadır.

Pachomius'un kurmuş olduğu manastır sistemi Hıristiyanlık tarihinde bir dönüm noktasıdır. Çünkü onun toplu yaşama dayalı manastır sistemi, sonraki dönemlerde teşekkül eden manastırlar için bir model olmuştur. Aynı şekilde, Pachomius'un manastır kuralları belirlemesi hem bir olgu olarak hem de Hıristiyanlık tarihinde ilk örnek olması açısından önemlidir. Onun asketik keşiş yaşamı ile dünyevi yaşamı uzlaştıran dengeli bir yaklaşıma dayanan kuralları, günümüz Hıristiyan manastırlarının yapısının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu denge, önce ıssız yerlerdeki bireysel keşiş yaşamının site şehir benzeri manastır yaşamına dönüşmesine, ardından şehir içlerine kadar ulaşan rahip ve rahibe manastırlarının doğmasına yol açmıştır.

² J. M. Besse, "Hermits", *Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann (New York: The Encyclopedia Press, 1913), 7/280-281; A. Donahue, "Hermits", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler (Washington: Catholic University of America, 2003), 6/799-800.

³ Donahue, "Hermits", 6/799-800; Juan Manuel Lozano, "Eremitism", *The Encyclopedia of Religion* (New York, 1987), 2/137; R. Wheler Bush, *The Life and Times of Chrysostom* (London: The Religious Tract Society, 1885), 88; A. Donahue, "Anchorites", *New Catholic Encyclopedia* (Washington D.C: Thomson and Gale, 2003), 1/397.

⁴ James O. Hannay, *The Spirit and Origin of Christian Monasticism* (London: Methuen and Co., 1903), 118,195; Isaac Gregory Smith, *Christian Monasticism from the Fourth to the Ninth Centuries of the Christian Era*. (London: A. D. Innes And Co., 1892), 38-46; M. C. Mccarthy, "Laura", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Gregory F. LaNave, thk. Berard L. Marthaler (Thomson and Gale, 2003), 8/381.

Çalışmanın temel amacı mevcut veriler ışığında Aziz Pachomius'un yaşamının dönüm noktalarını ve Pachomian manastır sisteminin alt yapısını, kurmuş olduğu kenobitik manastır yaşamını ve temel manastır kurallarını bütünlük içerisinde ortaya koymaktır. Ayrıca onun kenobitik yaşam biçimini kurarak manastır yaşamını kurallar geliştirerek sistemleştirmesi ve bu özellikleriyle tarihsel süreçte kurulan diğer Hıristiyan manastırları için bir örnek teşkil etmesini ortaya koymak da hedefler arasındadır.

Pachomius ve onun dönemindeki manastır yaşamına dair fazla kaynak yoksa da IV. Yüzyıl ile V. Yüzyılın ilk çeyreğine ait klasik metinler onun manastır sistemi ve kurallarını açığa çıkarmada yeterlidir. Ayrıca yaklaşık son iki yüzyıldaki araştırmalar ve klasik metinler üzerine yapılan çalışmalar oldukça fazladır. Klasik metinleri Pachomius'un biyografisi, Pachomian kuralları ve mektuplar şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Bu metinlerin tamamını Armand Veilleux, "*Pachomian Koinonia*" (3 cilt) şeklinde Pachomius'un kendi topluluğunu isimlendirdiği kelimeyle tanımlayarak İngilizceye çevirmiş ve yayınlamıştır.⁵ Bunun dışında aynı metinlerle ilgili başka çalışmalar da vardır. Palladius (363-430)'un 419-420'de yazdığı "*Lausiaca History*" adlı eseri⁶ de Pachomian manastır sistemi açısından değerli bir metindir.

Çalışmada Aziz Pachomius'un Hıristiyan manastırcılığının kurucusu olduğu, bunun bir sistem olarak ifade edilebileceği ve kurallar geliştirmesinin bir sistem olduğunun göstergesi kabul edilebileceği sonucuna varılmıştır. Onun manastırcılığının basit ama keşişlik yaşamı ile dünyevi yaşamı birleştirerek bir denge oluşturmasının kurduğu yapının düzenli bir sistem olduğunu kanıtladığı anlaşılmıştır. Kurallarındaki manastırın idaresi, keşişlerin sınıflandırılması, keşişlerin aileleriyle ve dışarıyla ilişkilerinin belirlenmesi, keşişlerin birbirleriyle ilişkilerinin düzenlenmesi, keşişlerin yeme, içme, uyuma ve çalışmalarının düzenlenmesi gibi temel ilkelerin dış dünyadan ve dünya hayatından tamamen kopmadan keşiş hayatının sürdürülebildiğini gösteren ilk örnek olduğu sonucuna varılmıştır. Çalışma, bu hususlar dikkate alınarak sırasıyla "Aziz Pachomius'un Hayatı", "Pachomian Manastır Sistemi: Kenobitik Yaşam Biçimi" ve "Pachomian Manastır Kuralları" başlıkları altında ele alınmıştır.

⁵ *Pachomian Koinonia: The Life of Saint Pachomius*, çev. Armand Veilleux (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1980); *Pachomian Koinonia: Pachomian Chronicles and Rules*, çev. Armand Veilleux (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1981); *Pachomian Koinonia: Instructions, Letters and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*, çev. Armand Veilleux (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1982).

⁶ R. T. Meyer, "Lausiaca History (Palladius)", *New Catholic Encyclopedia* (Washington: Catholic University of America, 2003), 8/381.

1. Aziz Pachomius'un Hayatı

Aziz Pachomius'un yaklaşık olarak 292-346 tarihleri arasında yaşadığı kabul edilir.⁷ Onun hayatı hakkında kendi döneminde yazılmış açık, kesin ve detaylı bilgi yoktur. Onun hayatıyla ilgili ilk ayrıntılı bilgi Palladius'un (363-430) 419-420'de yazdığı *Lausiatic History* adlı Doğu keşişlerini anlatan eserinde⁸ yer almaktadır. Onun hayatıyla ilgili verilen bilgiler bazı araştırmacılar tarafından sorgulanabilir bulunmuştur.⁹ Bununla birlikte kilise tarihi daha çok onun çileli yaşamıyla ilgilenmiştir. Aynı ilgiyi barındıran Sozomen (ö. 450), Pachomius hakkında iki önemli veriye dikkat çekmiştir. Bunlar Pachomius keşişliğinin kökeni ve onun kendi keşişlik teşkilatının kurucusu olmasıdır. O, Mısır ve Scetis (Vadi'n Natrun'da) keşişlerinden bahsederken aynı yer ve dönemde Pachomius'un da yaşadığını belirtmiştir.¹⁰ Scetis keşişlerinden bahsettiği başka bir bölümde Pachomius'un da Scetis'ten beslendiğini açık şekilde ifade etmiştir.¹¹ Mısır ve Scetis keşişlerinden bahsederken Sozomen hem Hıristiyan keşiş yaşamının kökenine ışık tutmuş hem de Pachomius'u Palladius gibi diğer keşişlerden ayırıp Tabennesyalılar olarak adlandırarak farklı ve kendine has bir oluşum olduğunu vurgulamıştır.¹²

Pachomius'un kişisel yaşamıyla ilgili Sozomen'de olduğu gibi özellikle keşişliğiyle ilgilenme söz konusudur. Diğer tüm azizlere ilişkin anlatımlarda olduğu gibi Pachomius'un hayatı hakkında da çoğu zaman olağanüstü'lüklere yer verilmiştir. Bu anlatılarda ölüleri diriltme, azizlerin şeytanla mücadeleleri ve muvaffakiyetleri, açlık ve uykusuzluğa karşı dirençleri ve zor hayat şartları altında hayatta kalmaları gibi mucizevi konular yer alır.¹³

Tarihsel bir şahsiyet olarak değerlendirildiğinde Pachomius'un hayatı hakkında kırık dökük bilgiler mevcuttur. Bunlar birleştirildiğinde Pachomius'un 290 veya 292 yılında Yukarı Mısır'da Nil'in batı kıyısındaki Thebais'in güneyinde bulunan Esneh kenti yakınlarında Šne (Latopolis) kasabasında doğduğu bilinmektedir. Dolayısıyla köken olarak Mısırlıdır. Çifçilikle geçimini sürdüren pagan ve Kıpti

⁷ William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (New York: Oxford University Press, 2004), 119.

⁸ Meyer, "Lausiatic History (Palladius)", 8/381.

⁹ Smith, *Christian Monasticism*, 243.

¹⁰ Sozomen, *Ecclesiastical History of Sozomen, Comprising a History of The Church, From A. D. 324 to A. D. 440*, çev. Edward Walford (London: Henry G. Bohn, 1855), III/XIV.

¹¹ Sozomen, *Ecclesiastical History*, VI/XXIX.

¹² Sozomen, *Ecclesiastical History*, III/XIV; Palladius, *The Lausiatic History of Palladius*, çev. W.K. Lowther Clark (New York: The Macmillan Company, 1918), Chap. 32; Bilal Baş, *Çölü Fethetmek: Geç Antikçağ'da Mısır Manastırları* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 215M.S.).

¹³ *The Paradise of the Holy Fathers* (London: Chatto Windus, 1907), 1/130.

bir ailenin üyesidir. İki küçük kardeşi ve bir ağabeyinin olduğu rivayet edilmektedir.¹⁴ Kardeşlerinin adı John ve Maria'dır. Bu isimler, Kıpti ismi olmadığı için ailesinde Yahudi veya Hıristiyan olanların bulunduğu ya da kökenlerinde Yahudilik veya Hıristiyanlık olduğu ileri sürülebilir. Ancak en kuvvetli ihtimal, bu isimlerin sonradan verilmiş olmasıdır.¹⁵ Bu ihtimali onun Hıristiyan olduktan sonra Hıristiyan dünyada şöhret kazandığı Kıpticeden gelen Pachomius adı da desteklemektedir. Çünkü "Pachom" ismi Kıptice olup "Kralın doğanı" anlamına gelmektedir.¹⁶

Pachomius'un gençliği hakkında kesin ve açık veriler yoktur.¹⁷ Ancak diğer Hıristiyan azizlerinde olduğu gibi, onun da gençliğiyle ilgili çeşitli doğaüstü olaylar anlatılır. Bu olaylara şeytanın ona köpek gibi görünmesi ya da bir kadın şekline girerek onu baştan çıkarmaya çalışması gibi örnekler verilebilir.¹⁸ Başka bir olağanüstü olay ise Hıristiyanlarla karşılaşmadan önce henüz çocukken ailesinin onu pagan tanrılarına kurban sunmaya götürmesi, ancak Pachomius'un pagan dinini reddetmesidir.¹⁹ Buradaki olağanüstülük iki yönlü işletilir. Birincisi Pachomius'un ailesinin dinini doğal bir içgüdüyle Hıristiyanmışçasına reddetmesidir. İkincisi ise bu seçimin Hıristiyanlığın üstün, kendiliğinden kabul edilebilen ve insan doğasına uygun bir din olduğu düşüncesinden kaynaklanmasındır.

Olağanüstü biçimde Hıristiyanlığı kabul ettiğine dair rivayetler bir yana onun Hıristiyanlarla tanışması, daha geç bir dönemde orduya alınmasıyla gerçekleşmiştir. Roma ordusunun sert ve acımasız disiplini onun kişiliğini ve yaşam biçimini doğrudan etkilemiştir. Orduda köprü ve kampların inşasıyla deneyim kazanmıştır. Bunun yanında ordudaki yapılandırılmış bir komuta sistemine dayalı yaşam biçimi konusunda tecrübe kazanmıştır. İleride onun kuracağı kenobitik manastır sisteminin orduda kazandığı deneyimlerin sonucunda gerçekleştiği ileri sürülmüştür.²⁰ Roma ordusuna girişi, İmparator Licinius (308-324) zamanında yapılacak bir sefer için askere alınmasıyla

¹⁴ Georg Grützmacher, *Pachomius und das Altteste Klosterleben: Ein Beitrag zur Mönchsgeschichte* (Freiburg and Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C. Mohr, 1896), 35; Harmless, *Desert Christians*, 118.

¹⁵ Grützmacher, *Pachomius*, 36.

¹⁶ Harmless, *Desert Christians*, 118; J. T. - A. K., "Pachomios", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander P. Kazhdan (New York: Oxford University Press, 1991), 3/1549.

¹⁷ Grützmacher, *Pachomius*, 36.

¹⁸ Grützmacher, *Pachomius*, 37.

¹⁹ James M. Drayton, *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography?* (Sydney: University of Sydney Australia, Degree Of Master, 2002), 43.

²⁰ Drayton, *Pachomius as Discovered*, 44.

gerçekleşmiştir. Maximinus Daza (İmp. 310-313) komutasında yirmi yaşında iken göreve alınmış ve bir yıl görev yapmıştır. Başlangıçta Pachomius, diğer acemilerle birlikte hapishaneye kilitlenmiştir (yak. 312). Pachomius acemilere yiyecek ve içecek getiren yerli halkın tanımadıkları insanlara bu kadar iyi davranmalarından etkilenmiştir. Arkadaşları onların Hıristiyan olduklarını söylemiştir ve kaynağın Grekçe nüshasına Hıristiyanların yabancılara dahi merhametli olduğu sözü eklenmiştir.²¹ Bu olayın Pachomius'un hem Hıristiyanlığa bakışını hem de manastırcılık fikrini etkilediği ileri sürülmüştür.

Maximinus Daza'nın ordusu yenilince ordu dağıtılmış ve Pachomius, bir yıl görev yaptıktan sonra on dört askerle birlikte ordudan ayrılmış ve gemiyle bir süre seyahat etmiştir. Bu seyahatlerin birinde, Güney Mısır'da, Nil nehri kenarında bir kent olan Esneh'e (Esna) gelmiştir. Esneh'te ilk Hıristiyanların ona karşı olan saygı ve sevgisinden çok etkilenmiştir.²² Bununla birlikte Pachomius'un önce Memphis bölgesinde (Thebais'in güneyinde) Seneset'te bir pagan Serapis tapınağında²³ münzevi olarak yaşadığı rivayet edilmiştir.²⁴

²¹ "The Bohairic Life of Pachomius (SB⁰)", çev. Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia* (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1980), 1/Chap. 7; "The First Greek Life of Pachomius (G¹)", çev. Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia* (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1980), 1/Chap. 4.

²² Harmless, *Desert Christians*, 118; Drayton, *Pachomius as Discovered*, 45.

²³ Serapis: Buradaki ruhân toplulukları, bazı tarihçiler tarafından ilk manastırın öncülleri olarak kabul edilmişlerdir. M.Ö. II. Yüzyılda Ptoleimoslar döneminde Serapis tapınağına bağlı ortaya çıkmış pagan münzevilerin Hıristiyan monastik hareketinin öncülleri olduğu iddia edilmiştir. Buraya yerleşen münzeviler, mallarından geçici süreyle vazgeçerek halkın getirdiği yiyeceklerle beslenirler ve hücrelerinden çıkmazlardı. Onlar, Kutsal olarak kabul edilen Apis boğalarının gömülü olduğu yerlerde yaşayan münzevi topluluklardı. Bu münzevi topluluklar kotokhoi olarak isimlendirilmiştir. Bunların Hıristiyan monastik yaşamın öncülleri oldukları iddia edilse de papirüslere göre aslında dış dünyayla iletişim halinde olup mallarından da tam anlamıyla feragat etmiş değillerdi. Çünkü, Serapim'da birkaç yıl kaldıktan sonra tekrar mallarının başına geçip normal bir hayat sürerlerdi. Bundan dolayı, bu hareketin IV. Yüzyılda ortaya çıkmış toplu manastır sisteminin başlatıcıları olarak kabul etmek mümkün görünmemektedir. Ancak Mısır'da ortaya çıkan manastır sistemine doğrudan veya dolaylı olarak etkileri olmuştur. Hıristiyan manastır sistemlerine benzeyen bu yapının Mısır Hıristiyanlarının geliştirdiği manastır sisteminin kurulmasına fikir olarak katkısı yanında Hıristiyan halkın da kolay adapte olmasına etkisi olmuştur. Serapis kültüründeki çileci yaşam da monastik yaşamın hızlı yayılmasına etki etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. B. Watterson, *Coptic Egypt* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988), 54-55; Ayça Tiryaki, "Erken Hıristiyanlık Döneminde Manastır Sisteminin Doğuşu", *Sanat Tarihi Dergisi* XVI/2 (Ekim 2007), 54; Grützmacher, *Pachomius*, 40-41; W. K. Lowther Clarke, *St. Basil the Great a Study in Monasticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1913), 7,27,34; Serapis kültü için ayrıca bkz. Lale Saygı Erekinçi, *Anadoluda Serapis Kült* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000); Levent Alpaslan, *Anadolu'da Din: Roma*

Yaklaşık 313-314 tarihlerini gösteren bu bir yıllık süreç bölgenin Hıristiyanlaşma sürecine paralel bir dönemi ifade etmektedir. Bu durum Pachomius'un bir pagan keşişi olarak yaşadığını, en azından pagan bir çevrede yetiştiğini göstermektedir. Bazı araştırmacılar paganist münzevi yaşam tecrübesi fikrini daha yumuşatırken onun Pagan nüfusun ağırlıklı olduğu bu bölgede önceleri tapınakta çeşitli hizmetlerde bulunduğunu, çeşitli sebze yetiştirip meyve ağaçları dikerek köylülere yardım ettiğini, aynı zamanda yoksul ve hastaların ihtiyaçlarını gidermeye de çalıştığını belirtmişler ve bundan dolayı Pachomius'un tapınakta kaldığı süre içerisinde monastik yaşama karşı sempatisinin oluşmaya başladığını ileri sürmüşlerdir.²⁵ Pachomius netice itibarıyla Hıristiyanlığı kabulü öncesinde Pagan bir aile ve çevrede yaşamı yanında Paganist münzevi yaşam tecrübesine de sahip olmuştur. Bu gerçeğin onun manastır fikrini etkilememesi mümkün değildir. Bu sebeple bazı araştırmacılar onun Serapis kültüründe bulunan keşişlerin sınıflandırılma sisteminden çok etkilendiğini ve bu sistemi model olarak kendi manastır sistemini geliştirdiğini düşünmüşlerdir. Buna göre Serapis manastırcılığı hem içsel hem de dışsal olarak Pachomian manastırcılığını doğrudan etkilemiştir. Çünkü Pachomius'un manastır yaşamını düzenleyen modeli hizmetkârların ve keşişlerin sınıflandırılmasını esas almıştır.²⁶ Dolayısıyla Serapis manastır tecrübesi ve geçmişi Pachomius'un Hıristiyan manastırcılığında farklı bir bakış ve fikirle ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Hıristiyanlığa meyleden bir dünyada kendi özel tecrübeleri ve duyduğu yakınlık Pachomius'u Chenoboskion köyünde bir Hıristiyan topluluğa katılmaya sevk etmiş ve burada vaftiz olmuştur.²⁷ Harmless, onun biyografisinden (*The Life of Pachomius, Pachomian Koinonia*) hareketle Hıristiyan olmasını 313 yılına yerleştirmiştir.²⁸ O, münzevi bir yaşam hedeflediği bu köyde yaklaşık 316'ya kadar üç yıl kalmıştır. Burada yaptığı hayır işleriyle tanınmıştır.²⁹

Pachomius'un 24 yaşında keşiş oluncaya kadarki yaşamında dört evre, Pachomian manastırcılığının kurucusu olmasına hazırlık aşaması olmuştur. Bu evreler, çiftçi Kıpti topluluğunda geçirdiği gençliği, Roma ordusunda askere alınması, vaftiz olması ve sonra üç yıl apostolik geleneği takip etmesi olarak

Dönemi (Ankara: İksad Yayınevi, 2020); Hayreddin Kızıl, "Hıristiyan Monastisizminin Kuruluşu (İlk Altı Asır)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2010), 45.

²⁴ Herbert B. Workman, *The Evolution of The Monastic Ideal* (Westminster, 1913), 87.

²⁵ Grützmacher, *Pachomius*, 39, 42.

²⁶ Grützmacher, *Pachomius*, 43.

²⁷ "The Bohairic Life", 1/Chap. 8.

²⁸ Harmless, *Desert Christians*, 119.

²⁹ "The Bohairic Life", 1/Chap. 9-10; Grützmacher, *Pachomius*, 45.

sınıflanabilir.³⁰ Ancak buraya askerlik sonrası Hıristiyan olmadan önce Serapis tapınağındaki bir yıllık yaşam³¹ eklenmelidir. O, apostolik geleneği üç yıl tecrübe etmiş ve etrafındaki başıboş münzevi topluluklar ve bireysel çabalar onu tatmin etmemiş ve daha düzenli ve etkili bir keşiş yaşamı aramaya itmiştir.³²

Pachomius arayışlar içerisindeyken hakkında fazla bilgi olmayan ve Aziz Antonius'un öğrencilerinden biri olan Palamon adında yaşlı bir münzeviden haberdar olmuştur. Aziz Palamon köyden biraz uzaklara yerleşmiş, çevredeki birçok kişiye model ve baba olmuş büyük bir keşiştir.³³ Pachomius kendisini Aziz Palamon'a kabul ettirmiş ve birlikte münzevi bir yaşam sürmeye başlamışlar. Böylece Pachomius 316 yılında keşiş olmuştur.³⁴ Bu, onun *eremitik* yaşam biçimiyle tanışması anlamına gelmektedir. Pachomius, burada yaklaşık yedi yıl kalmış ve Aziz Palamon'dan, daha eski bir gelenekten miras aldığı çilecilik biçimleri olan oruç tutma, gece nöbetleri, sürekli dua, el işi ve sadaka gibi uygulamalar yanında birlikte keşişlik yapılabileceğini tecrübe etmiştir.³⁵ Palamon'un münzevi toplulukları düzenleme konusunda attığı küçük adımlar Pachomius'u da etkilemiştir.³⁶ Palamon keşişleri, geçimlerini yaptıkları liflerden halatları satarak karşılıyorlardı. Burada çok katı kurallar vardı. Sadece akşamları yemek yiyorlardı. Ayrıca gündüz altmış, gece elli dua vakitleri vardı. Kışın ise iki ya da üç günde bir yemek yedikleri oluyordu.³⁷

Pachomius, Aziz Palamon'un yanında geçirdiği 7 yıldan sonra yaklaşık 323 tarihinde ilk manastırını kurduğu Tabennesi adlı ıssız bir köye gider. Aziz Palamon önce razı gelmese de onu "*Oğlum, güneğe gidelim ve senin için küçük bir hücre yapalım.*" sözleriyle destekler, ancak kısa zaman sonra hastalanır ve ölür. Tabennesi'de Pachomius'a ilk katılan askere alındığından beri görüşmedikleri büyük kardeşi John'dur. O yalnız kalma taraftarı olsa da Pachomius kendisine katılmak isteyenlere hazırdır ve John da ona tabi olmak durumunda kalır.³⁸

³⁰ Drayton, *Pachomius as Discovered*, 45.

³¹ Workman, *The Evolution of The Monastic Ideal*, 87.

³² Clarke, *St. Basil*, 34.

³³ Armand Veilleux, "Palamon, Saint", *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan Publishing Company, 1991), VI/1876.

³⁴ "The Bohairic Life", 1/Chap. 10.

³⁵ Armand Veilleux, "Pachomius, Saint", *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan Publishing Company, 1991), VI/1859; Harmless, *Desert Christians*, 118.

³⁶ Grützmacher, *Pachomius*, 46.

³⁷ "The Bohairic Life", 1/Chap. 10; Harmless, *Desert Christians*, 118; Grützmacher, *Pachomius*, 47.

³⁸ "The Bohairic Life", 1/Chap. 17-20.

Pachomius Tabennesi'den sonra ikinci manastırını 329'da Pbow'da, üçüncüsünü Thmouson'da ve 345'e kadar altı erkek iki kadın manastırı daha kurmuştur.³⁹ Pbow'da manastırın kuruluşundan hemen önce kendisinden sonra manastırların idaresini yürüten Aziz Theodore 328'de,⁴⁰ Pachomius'un biyografisine göre yirmi yaşında iken Sne Piskoposluğuna bağlı bir manastırdan ayrılıp Pachomius'a katılmıştır.⁴¹ Theodore, Pachomius'tan sonra *koinonian* (Pachomian keşişler topluluğu) idaresini on sekiz yıl yürütmüştür. Onun 368'de ölümünden sonra Pachomius'un halef seçtiği dönemde Petronius'un aday olarak gösterdiği Horsiesios görevi devralmıştır.⁴²

Pachomius'un ölümü manastırlarda sık görülen ve yüzlerce keşişin ölümüne yol açan bir veba salgınıyla olmuştur. Ölmeden önce manastırlardaki başrahipleri çağırılmış ve kimin onun halefi olmasını istediklerini sormuştur. Onların da tavsiyesiyle Akmin Manastırı başrahibi Petronius'u halefi olarak seçmiştir. Pachomius, 346 yılında 54 yaşındayken ölmüştür. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi farklı geçmektedir. 348, 345 ve 340 tarihleri ölüm tarihleri için verilmektedir.⁴³ Hastalığının kırkıncı gününde öldüğü rivayet edilir. Cenazesi dağlara gömülmüştür. Mezarının nerede olduğu, kendi vasiyeti gereği kesin olarak bilinmemektedir.⁴⁴

2. Pachomian Manastır Sistemi: Kenobitik Yaşam Biçimi

Pachomius'a atfedilen manastır yaşam biçimi farklı terimlerle isimlendirilmiştir. Bunlardan sık kullanılanlar *koinonia* (*κοινωνία*), *pachomian*, kenobitik (*cenobitic*), komünal (*communal*) terimleridir. Pachomian terimi Pachomius'un Kıptice isminden hareketle verilmiş olup oldukça yaygındır. *Koinonia*, Pachomius'un kendisinin kendi manastır topluluğuna verdiği "arkadaşlık", "ortak katılım" anlamlarına gelen bir isimdir.⁴⁵ Kenobitik ise, bu terimle ilişkisi olan diğer bir isimdir. Kenobitik (*cenobitic*) kelimesi Pachomius'un kurduğu manastır sistemini tanımlamak için çok sık kullanılan bir terimdir.⁴⁶ "Cenobit" (*koinosbios*) (*κοινός*, ortak ve *βίος*, yaşam) Grekçe iki

³⁹ Drayton, *Pachomius as Discovered*, 158.

⁴⁰ Armand Veilleux, "Theodorus of Tabennese, Saint", *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan Publishing Company, 1991), VII/2239-2240.

⁴¹ "The Bohairic Life", 1/Chap. 31.

⁴² Veilleux, "Theodorus of Tabennese, Saint", VII/2240.

⁴³ Cuthbert Butler, *The Lausiac History of Palladius a Critical Discussion Together with Notes on Early Egyptian Monasticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1898), 219.

⁴⁴ Grützmacher, *Pachomius*, 104-105.

⁴⁵ "The Bohairic Life", 1/Chap. 25; Harmless, *Desert Christians*, 122.

⁴⁶ M. C. McCarthy, "Pachomius", *New Catholic Encyclopedia* (Washington: Catholic University of America, 2003), 10/742.

terimin birleşiminden türemiştir.⁴⁷ Anlamı ortak yaşam süren şeklinde olup bu özellikteki manastır sistemini tanımlamak için de kullanılmıştır. Kenobitizmin başlangıcı daima Aziz Pachomius'la ilişkilendirilmiştir.⁴⁸ Kenobitik yaşam kuruluşunun öncesine dayanan *hermit* yaşam biçimiyle ya da yalnız keşiş olma durumuyla karşılaştırılmıştır.⁴⁹ Çünkü kenobitizm yalnız keşişliği terk edip toplu, komünal manastır yaşamını sürdürmek anlamına da gelir. Pachomius da bu manastır yaşam tarzının kurucusu kabul edilmiştir. Başka bir terim ise komünal (*communal*) kelimesidir ve özel anlamı olmasa da toplu yaşam manastır tipini tanımlamak için kullanılır. Dolayısıyla bu isimlendirmelerin tamamı Aziz Pachomius ve onun kurduğu manastır sisteminden hareketle ortaya çıkmış terimlerdir.

Pachomius'un manastır sistemini etkileşim sonucunda kurduğu ya da sistemin özgün olduğu yönünde iki temel fikir ileri sürülmüştür. Birinci görüş, Tabennesi, Pbow ve Seneset'teki üç Pachomian manastırına yakın olması nedeniyle Nag Hammadi'de bulunan gnostik metinlerin Pachomian keşişler tarafından yerleştirildiği ihtimaline dayanır. Ancak bazı araştırmacılar bu metinlerin Pachomian değil Melitian⁵⁰ keşişlerine ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre Athanasius'un 367'de tüm gnostik materyallerin yok edilmesi yönündeki kararından sonra gömüldüğü tahmin edilmektedir.⁵¹ İkinci bir konu, Mani'nin (ö.276)⁵² daha önce benzer bir keşiş kardeşlik teşkilatını

⁴⁷ Donahue, "Cenobites", 3/334.

⁴⁸ Gribomont, "Cenobitism", 3/334.

⁴⁹ Smith, *Christian Monasticism*, 26-37; Juan Manuel Lozano, "Eremitism", 2/137.

⁵⁰ Melitian; Yukarı Mısır'daki Lycopolis (Asyut) piskoposu Melitus tarafından 306 yılında kurulmuş bir erken dönem Hıristiyan hareketidir. Hareket yaklaşık VIII. Yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür. Athanasius, bu hareketin ayrılıkçı bir hareket olduğunu belirtmiştir. Melit keşişleri topluluk halinde yaşarlardı. Ancak bunların kenobitik mi yoksa eremitik mi oldukları hakkında kesin bilgi yoktur. El çırpma ve müzikle ibadet gibi ritüelleri geliştirmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Janet Timbie, "Melitian Schism", *Claremont Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya (Claremont: Claremont Graduate University, 1991), 5/1584-1585; Henri Leclercq, "Meletius of Lycopolis", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann (New York: The Encyclopedia Press, 1913), 10/164-165; "Melitian Schism" (Erişim 12 Haziran 2022).

⁵¹ Drayton, *Pachomius as Discovered*, 77-78.

⁵² Mani: Maniheizm'in kurucusudur. Öğretisinde ışık ve karanlık düalizmini yaratılıştan ahirete her noktaya yerleştirmiştir. Sâsânî Kralı I. Şapur'un (540-272?) himayesinde seçilmişler ve dinleyiciler sınıfından oluşan kendi teşkilatını kurmuştur. Özellikle seçilmişler dünyadan nerdeyse tamamen vazgeçmiş sınıftır ve et yememe, cinsel ilişkiye girmeme ve ekip biçmeme gibi katı kurallara tabi olmuşlardır. Bunun yanında dünya hayatına da sarılmışlar ve Maniheizm'i tüm dünyaya yaymaya çalışmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Mekin Meçin, *Mani ve Maniheizm* (Ankara: İlahiyât, 2022), 27 vd.; Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 237 vd.; Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism*

kurmasının etkileşim fikrinde dile getirilmesidir. Ancak, coğrafi yakınlık ya da benzerlik üzerine kurulan etkileşim fikrinin ispatı mümkün değildir. Çünkü etkileşimin ontolojik gerçekliği açık şekilde gözlemlenebilir, algılanabilir ve somut değildir. Bunun yerine, Pachomius'un akıl ve tecrübesiyle, keşişlik geleneğini dönüştürerek kendi kenobitik yaşam biçimini üretmesi çok daha mümkündür.

Eldeki kaynaklar Aziz Pachomius'un Hıristiyan keşiş yaşamı hakkında bir dönüm noktası olduğunu göstermektedir. Bu dönüm noktası bireysel keşişlikten komünal keşiş yaşamına geçiştir. Pachomius'un bu sistemin ya kurucusu ya da düzenleyicisi olduğu ileri sürülür. Dolayısıyla Pachomius'un oluşturduğu sistemin anlaşılması için arka planının değerlendirilmesi gerekir. Birincisi, kendisinden önce Hıristiyan kenobitik yaşam yoktu. Biyografisinden hareketle, Pachomius vaftiz olduktan sonra sırasıyla, Hıristiyan geleneksel yaşamını, *hermit* yaşamı, Palamon'la ortak yaşamı ve son olarak kenobitik yaşamı deneyimlemiştir. Bazı araştırmacılar onun kenobitik manastır sistemini kurmasının alt yapısını çiftçi Kıpti topluluğunda geçirdiği gençliği, Roma ordusunda askere alınması, vaftiz olması ve sonra üç yıl apostolik geleneği takip etmesi şeklinde dört evreye ayırmıştır.⁵³ Ancak ordudan sonra bir yıl Serapis tapınağında bulunduğu dair veriler de vardır.⁵⁴ Elbette, pagan aileden gelmesi ve bu pagan tapınak tecrübesi onun geleceğinin şekillenmesine katkısı vardır. Dolayısıyla, burada dikkat çeken asıl nokta Hıristiyan manastır yaşamının Mısır'da başlamasıdır. Buna göre Pachomius, Pagan Mısır keşiş yaşamına alıştı ve önce Serapis keşişliğini deneyimledi. İkinci husus askeri düzeni deneyimlemesi olup onun manastır sistemini düzenlemesinde, özellikle idari disiplin ve hiyerarşik mekanizma oluşturmasında katkısı olmuştur. Ancak, bu hususlar açık şekilde etkilendiği yapılar değildir. Onun kenobitik yaşamı kurmasında dönüm noktası ve en etkili Palamon'la birlikte uyguladığı yedi yıllık ortak keşiş hayatıdır. Çünkü bu birliktelik toplu yaşamın çekirdeği niteliğindedir. Kuralları ve genel uygulamaları vardı: Her gece yarısı veya mümkünse bütün gece dua vakitleri; aralıksız ip ve sepet örme işleri; şarap, et ve yağ olmaksızın yazın günde bir, kışın iki günde bir ekmek ve tuzla sınırlı yemekle tutulan oruç.⁵⁵ Bu açık uygulamalar yanında ikisi aynı ortamı paylaşarak aynı sıkı keşiş yaşamına ayak uydurmuştu. Buna paralel olarak barışık şekilde birlikte yaşamışlar ve kavgasız ve sıkıntısız bir ayrılış gerçekleştirmişlerdi. Bu birliktelik Pachomius'un

in Central Asia and China (Leiden: Brill, 1998), 10 vd.; Canan Seyfeli, "Maniheizm", *Dinler Tarihi* (Diyarbakır: D.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2016), 198-214.

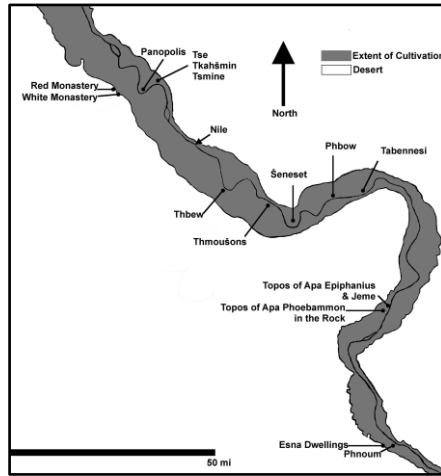
⁵³ Drayton, *Pachomius as Discovered*, 45.

⁵⁴ Workman, *The Evolution of The Monastic Ideal*, 87.

⁵⁵ Harmless, *Desert Christians*, 118.

hayatındaki toplu yaşamaya açık bir model oluşturan tek yaşam tecrübesiydi. Bu tecrübe, Pachomius'un toplu yaşama geçme kararı olarak bunu geliştirmesine, sistemleştirmesine yol açtı. Bunun için ilk faaliyeti Tabennesi'de ilk topluluğunu kurmaktı.

Pachomius 323'te Aziz Palamon'un yanından ayrılp ilk manastırını Tabennesi'de kurmuştur.⁵⁶ Keşiş sayısının artmasından sonra ikinci bir manastır 329'da Pbow'da inşa etmiştir.⁵⁷ Bu manastır da Tabennesi modeline göre inşa edilmiş ve etrafı yüksek duvarlarla çevrilmiştir. Pbow manastırında ilkinden farklı olarak birçok bireysel hücreler yapılmıştır. İçinde keşişler için bir kilise de inşa edilmiştir.⁵⁸ Pbow, Pachomius'un daha sonra yaşam sürdürdüğü (336) ikinci manastırdır. Kısa süre sonra Tmousons ve Seneset'te iki manastır daha kurulmuştur.⁵⁹ Tse, Tkahsmin, Tsmine, Tbew ve Phnoum'da kurulan manastırlarla, toplam dokuz keşiş manastırı olmuştur.⁶⁰ Pachomius iki de kadınlar için manastır kurmuştur ve bu Hıristiyan tarihinde ilktir.⁶¹ Bu manastırların kuruluşu 345 yılı ve öncesine dayanmaktadır.⁶²



Harita 1: Pachomius'un Kurduğu Manastırlar (Hedstrom, 2017, 162)

⁵⁶ "The Bohairic Life", 1/40-42; Butler, *The Lausiac History of Palladius*, 235.

⁵⁷ Drayton, *Pachomius as Discovered*, 158.

⁵⁸ Grützmacher, *Pachomius*, 99.

⁵⁹ Harmless, *Desert Christians*, 122.

⁶⁰ Darlene Brooks Hedstrom, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt: An Archaeological Reconstruction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 160.

⁶¹ Murat Tural, *Ortaçağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2011), 67-68; Margaret Smith, "Kadınlar Arasında Asketizm ve Manastır Hayatı", çev. Halil Temiztürk, *KTÜİFD 4/2* (Güz 2017) (2017), 255; Kızıl, "Hıristiyan Monastisizminin Kuruluşu", 52.

⁶² Harmless, *Desert Christians*, 122.

Pachomius, sadece toplu münzevi yaşamı değil çoklu manastır idaresini de kurmuştur. Düzenli dünyevi faaliyetlere de yer vermesi, onun keşiş yaşamına ve maneviyata değer vermekten uzaklaşmasına yol açmamıştır. Ruhani yetkinlik konusunda kısa sürede ünü yayılmış ve ona katılmak isteyen aday ya da tecrübeli keşişleri kendine çekmiştir. Pachomius'un zekâsı ve askerlik tecrübesi bu kalabalığı organize etmesini ve kenobitik yaşamı sistemleştirmesini sağlamıştır.⁶³ Pachomius'un manastırlarındaki kurallar ve faaliyetlerin bazısının daha önce yaşanıyor olması ya da kendisinden sonra daha farklı kurallar ve faaliyetler geliştirilmesi onun kenobitik yaşamın kurucusu olmasını engellemeyebilir. Çünkü bu noktada önemli olan hem keşiş yaşamına hem de Hıristiyan ruhban yaşamına uyarlanan kendi metodunu geliştirmiş olmasıdır.

Pachomius manastırlarının idaresi bağımsızdı, başında kendisi vardı. Bu bağımsızlık, dönemin Hıristiyan polemiklerine ve teolojik tartışmalarına katılmasa da onun Kilise kanunlarına kıymet vermesini engellememiştir. Bölge piskoposuyla ilişkilerine dair örnekler Pachomius'un hem bağımsız olduğunu hem de Kilise'ye önem verdiğini göstermektedir. Biyografisine göre liderliğinin ilk döneminde onun hizmetçi gibi çalışması suistimal edilir ve bu dört beş yıl kadar devam eder. Ancak litürjik kutsal kitap okuma ve dua vakitleri terkedilmeye başlanınca problemlerli adayları manastırından kovarak uzaklaştırır. Onlar da bölge piskoposuna başvururlar. Ancak piskopos Pachomius'un tarafında yer alır.⁶⁴ Bu, Kilise açısından doğru şeyler yaptığını hatırlatır. Başka bir örnek, Theodore'un annesi keşişlerin aileleriyle görüşmesinin yasak olduğunu duymuştur. Theodore'u görmek için etkili olan bölge piskoposundan mektup almış ve ziyarete gelmiştir. Pachomius, Theodore'u serbest bıraksa da neticede görüşme olmamıştır.⁶⁵ Dolayısıyla piskoposun tesiri olmamıştır. Pachomius'un Kilise hiyerarşisiyle bir sorunu olmadığı, hatta dönemin teolojik tartışmalarının merkezindeki Athanasius'a ve haleflerine bağlılığı açıktır. O, tüm kristolojik tartışmalardan uzak durmakla beraber Athanasius'u "Mesih'in taşıyıcısı", Arius'u ise "Mesih'e küfreden bir sapkın" olarak tanımlayarak⁶⁶ merkezi Kilise'nin yanında yer almıştır. Bununla beraber hiyerarşik yapıda yer almak istemediği de açıktır. Biyografisine göre başpiskopos Athanasius bölgeyi

⁶³ Henry Wace - William C. Piercy, *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*. (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999), "Pachomius", 1264.

⁶⁴ "The First Sahidic Life of Pachomius (S1)", çev. Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia* (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1980), 1/Frag. III-IV; "The Bohairic Life", 1/Chap. 24; "The First Greek Life", 1/Chap. 38.

⁶⁵ "The Bohairic Life", 1/Chap. 37-38; "The First Greek Life", 1/Chap. 37.

⁶⁶ Drayton, *Pachomius as Discovered*, 84.

ziyaret ettiğinde bölge piskoposu Serapion ondan kendisine itaat etmeyen Pachomius'u rahipliğe atamasını ve piskoposluğundaki keşişlerin başına getirmesini istemiştir. Ancak Pachomius ortadan kaybolmuştur. Athanasius ise onun rütbe istememesini överek Serapion'un isteğiyle ilgilenmemiştir.⁶⁷

Pachomius döneminin bir kent nüfusu kadar keşiş topluluğunu organize ve idare etmiştir. İlk defa manastır kuralları belirlemesi de buna paralel olarak gelişmiştir. Pachomius'un kurduğu manastırlardaki keşiş ve keşişelerin sayısı hakkında çeşitli bilgiler vardır. Pachomian manastırlarını ziyaret eden Palladius'a göre keşişlerin sayısı Pachomius zamanında 3.000 iken yüzyılın sonunda 7.000 civarındadır.⁶⁸ Pachomius'un kendisinin kaldığı manastır diğerlerinden sorumlu manastır olup kendisi de lider (*arşimandrit*) konumundadır. Palladius "*ilk ve büyük, diğerlerinin temeli olan manastır*" diye Pachomius'un kaldığı yeri tanımlarken Tabennesi'yi kastederek 1.300, başka bir yerde ise 1.400 keşiş bulunduğunu söylemiştir.⁶⁹ Jerome, biraz abartılı bir sayı vererek 50.000 keşişin manastırda kaldığını iddia etmektedir. Cassian'a göre ise 5.000 keşiş kalmıştır. Ayrıca 352'de Pbow'da 600 keşiş olduğu bilinmektedir.⁷⁰ İki Pachomian keşişe manastırı olduğu bilinmekle beraber Palladius aynı yapıya ve aynı yaşam tarzına sahip olan bir kadın manastırının 400 üyesi bulunduğunu söylemiştir.⁷¹ Tek tek ifade edilenler Pachomius zamanında 5.000'den fazla Pachomian keşiş ve keşişesinin bulunduğunu göstermektedir.

Fiziksel özellikleri bakımından Pachomian manastırlarını hermit yaşam alanlarından ayıran en temel yapı yüksek duvarlardır. Duvarlar genellikle ilgili de olabilir, ancak bu yapı biçimi kendi anlamını da üretmiştir ve aynı zamanda böylece gelişen toplu Hıristiyan manastır sisteminin de bir işaretidir. Çünkü kapalı bir alan kurma sembolik anlamda da iki ayrı dünyaya ve yaşam biçimine işaret etmektedir. Bu, keşiş yaşamını sistemleştirmeye de işaret eder. Yüksek duvarların pratikteki amacı ise güvenlik, keşiş yaşamını izole etmek, örneğin keşişlerin dışardaki insanlarla, özellikle aile fertleriyle ilişkisini düzenlemektir.⁷² Güvenlik ön sırada olabilir. Çünkü Thebais'teki manastırlara sık sık göçebe Nubian bedevileri tarafından baskınlar yapıldığı bilinmektedir. Bu durum

⁶⁷ "The Bohairic Life", 1/Chap. 28; "The First Greek Life", 1/Chap. 30.

⁶⁸ Palladius, *The Lausiac History*, Chap. 7, 32; Harmless, *Desert Christians*, 123.

⁶⁹ Palladius, *The Lausiac History*, Chap. 18, 32.

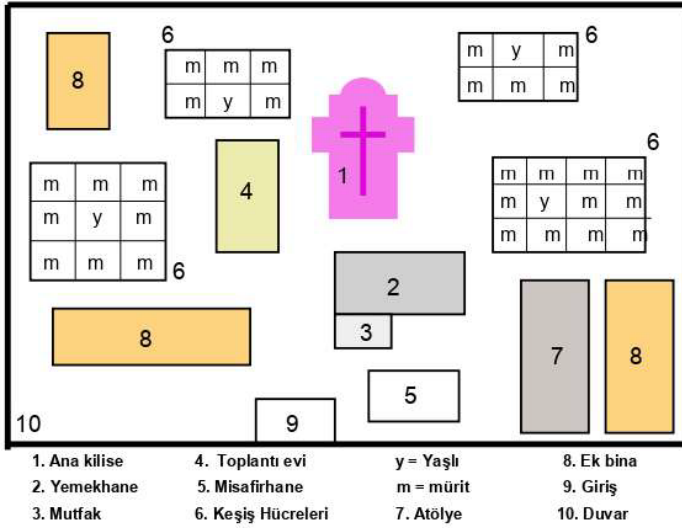
⁷⁰ Harmless, *Desert Christians*, 122-123.

⁷¹ Palladius, *The Lausiac History*, Chap. 33; Grützmacher, *Pachomius*, 100.

⁷² Harmless, *Desert Christians*, 125.

manastırların kale şeklinde inşa edilmesine neden olmuştur. Ayrıca baskınlar sonrasında manastırlar hızlıca tekrar onarılıp eski haline getirilmekteydi.⁷³

Manastırlarda mutfak, fırın, yemekhane, revir, *synaxis* olarak adlandırılan toplantı salonu ve kilise bulunmaktadır. Manastırlarda keşişlerin hücrelerinin olduğu evler vardır. Jerome'a göre her manastırda otuz ile kırk arasında keşiş hücresi vardı. Her evin ortak bir alanı vardı. Bu alanlar toplu dua ve talimat içindi. Yemek yapmak için çalışanların yanında, hasta bakımı ve misafirler için de görevliler vardı. Giriş çıkışlardan sorumlu kişiler de vardı. Bir başka görevli grubu da acemi keşişlere ders veriyordu. Her hücrede üç kişi yaşardı. Giysilerin ve yiyeceklerin saklandığı depolar da vardı. Manastırlar, aynı zamanda bir gemi filosuna da sahiptiler. Mallarını rahat satmaları ve manastırlar arasında seyahat için bu gerekiyordu. Her manastır yirmi dört tarikat ya da *korodan* oluşuyordu. Her bölüm kendi içinde bölünürdü. Tabennesi başrahibi, bütün bunların üstüydü. Her grubun kendine ait ofisi vardı. Fırıncılık ve bahçıvanlık işleriyle ilgilenenler de vardı. Ahşap bloklar hücrelere bölünür ve her hücrede üç kişi yaşardı.⁷⁴



Şekil 1: Pachomian Manastır Şeması (Tiryaki, 2007, 60)

Pachomian manastır sisteminde kendine özgü bir yönetim şekli vardı. Manastır hiyerarşisinde en üstte Pachomius vardı. Daha sonra Petronius, Horsiesius ve Theodore gelmekteydi. Manastır keşiş topluluğuna *koinonia* denilmekteydi. Manastır büyüklerine Kıptice baba anlamına gelen *apa* veya *abba*, Pachomius'a ise *Apa Pachomius* şeklinde hitap edilirdi. Zor davalara ve

⁷³ Grützmacher, *Pachomius*, 102-103.

⁷⁴ Harmless, *Desert Christians*, 126; Ayrıca bkz. Tiryaki, "Erken Hıristiyanlık", 60-61.

çözüksüzlüklere Pachomius bakardı. Bunun yanında “kâhya (*oikonomos*)” olarak adlandırılan kişiler bulunurdu. Kâhyanın *deuteros* olarak adlandırılan kişisel bir asistanı vardı. Her manastırda bulunan evlerin başında da bir ev sorumlusu (*oikiakos*) bulunurdu. Ev sorumlusu hem gözetmen hem öğretmen hem de manevi babaydı. Çalışma görevlerini ev reisi atardı. Manastırda sınıf farkı yoktu. Zengin ve soylu keşişler diğerleriyle aynı statüdeydi. Pachomius, sıradan evlerden birinde yaşıyordu. Günlük ihtiyaçları için o da diğer keşişler gibi bir ev sorumlusuna bağlıydı.⁷⁵ Evler ticaretin bağlı olduğu mesleklere göre, dolgucular veya marangozlar gibi, sınıflanmıştı. Ayrıca Grekçe konuşanlar için bir ev düzenlendiğine dair bilgi vardır. Çalışma da düzenli ve organizeydi.⁷⁶

Manastırlar çoğaldığında Pachomius Pbow'da yaşıyordu, ama Nil nehrini kullanarak diğer manastırları düzenli şekilde ziyaret ediyordu. Bu ziyaretler sırasında üst rütbedekileri görevden alma ve atama, manastırla ilgili politikalar belirleme yetkisini kullanırdı. Aynı zamanda manastırlarda meydana gelen anlaşmazlıkları çözme yetkisine de sahipti.⁷⁷

Pachomius, yılda bir defa tüm manastırları kontrol amacıyla ziyaret etmiştir. Yaptığı manastırların ihtişamından dolayı ünü hızla yayılmıştır. Bunun sonucunda maddi olarak birçok zengin tarafından desteklenmiştir. Manastırlarının çoğunun finansörü zengin bir aileden gelen Theodore isimli eski bir öğrencisidir.⁷⁸ Ancak başta bazı piskoposlar ona şüpheyle yaklaşmış, hatta tehdit etmişlerdir. Bu tehditler yaşamını bile tehlikeye sokmuştur.⁷⁹ Pachomius, münzevilere örnek olmak için hem manastırın içinde hem de dışında çok çalışmıştır.⁸⁰ Keşişlerin ruhsal manada mükemmelliğe ulaşma hedefi için çabalamıştır. Bunun için toplu dua, Evharistiya, kutsal metin okuma ve el işini şart koşturmuştur.⁸¹ Evharistiya Hıristiyanlığın zirvesidir ve bu ayine düzenli katılma şartı getirmiştir. Dua dini yaşamın temeli mahiyetindedir. Kutsal metin okumaları ise dinin aslından beslenmeyi ifade eder. Diğer bir önemli uygulama ise hem günlük yaşamın sistemleşmesine ve canlılık kazanmasına hem de ekonomik gelire katkı sağlayan el işleridir.

⁷⁵ Harmless, *Desert Christians*, 126-127.

⁷⁶ Yasin Güzeldal, *Aziz Benedikt ve Hıristiyan Manastır Yaşamı* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2021), 38; Butler, *The Lausiac History of Palladius*, 235; Ayrıca bkz. İsmail Taşpınar - Yasin Güzeldal, “Batı Manastır Geleneğinin Babası Aziz Benedikt ve Asketik Öğretileri”, *Akademiar Dergisi* 8 (2020), 11-45.

⁷⁷ Harmless, *Desert Christians*, 125-126.

⁷⁸ Grützmacher, *Pachomius*, 105.

⁷⁹ Grützmacher, *Pachomius*, 102.

⁸⁰ Smith, *Christian Monasticism*, 246.

⁸¹ Drayton, *Pachomius as Discovered*, 50.

Kutsal metin okumaları için eğitim önemli bir yer tutmaktaydı. Bunun için keşiş adaylarının kutsal metinleri öğrenmeleri beklenirdi. Başlangıç olarak Pavlus'un mektupları ezberletilirdi. Keşişlerin hem *Mezmurlar'*ı hem de *Yeni Ahit'*i ezbere bilmeleri beklenirdi. Ayrıca okuma yazma bilmeyen keşişler günde üç defa bir keşiş öğretmenden ders alırlardı.⁸²

Münzevi yaşamdan manastır hayatına geçiş, keşiş hayatının ötesinde bazı dünyevi alışkanlıkları sürdürmeyi de barındırıyordu. Ancak bu, seviyeli bir şekilde keşiş hayatıyla birleşmiş bir sistemi ifade etmekteydi. Çünkü Pachomius manastır hayatıyla keşiş hayatını oldukça farklı görmüştü. Manastır sadece kendini kanıtlamış olanlar içindi. O, manastırı sadece saf ve temiz insanların katılabileceği bir mükemmellik okulu olarak kabul etmişti. Cinsel günahları işleyenleri manastıra kabul etmezdi. Onları tövbe etmeye yönlendirirdi.⁸³ Dolayısıyla manastıra kabulün birtakım ilkeleri olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ilk araştırmalardan tam kabule kadar da yapılması gerekenler vardı. Çünkü Pachomian manastırlarına girmek isteyen birisi için çeşitli adımlar atılırdı. Önce keşiş adayına temel bilgiler öğretilirdi. *Rabb'in Duası* (Göklerdeki Babamız) ve *Mezmurlardan* dualar ezberletilirdi. Bu süreçte ve öncesinde aday hakkında gizlice bilgi edinilirdi. Özellikle manastıra gelme amacı irdelenirdi. Yanlış bir şey yapma veya suçlu olma; baba, efendi (köle olma), ordu, patron gibi bir otoriteden kaçma ihtimali ve en önemlisi ebeveyninden ve mülkünden vazgeçebilecek biri olup olmadığı araştırılırdı. Üç yıllık eğitim sürecinde bu hususlara dair veriler araştırılır ve bunlardan sonra manastıra kabul edilirdi. Kabul töreni adayın dünyevi kıyafetlerinin çıkartılıp manastır kıyafetlerinin giydirildiği⁸⁴ sembolik bir ritüelle gerçekleşirdi. Bunun yanında keşiş adayı hemen vaftiz edilmezdi. Eğitim almış olan keşişler, yani katekümenler her yıl Paskalya'da Pbow'da toplanıp vaftiz edilirdi.⁸⁵

Pachomian manastırlarındaki münzevi yaşam tarzıyla ilgili eldeki en özgün anlatım Palladius'a aittir. 388'de Filistinli bir keşiş olan Palladius, Mısır'a gitmiş⁸⁶ ve Panapolis'teki manastırı ziyaret ederek topladığı verileri kaleme

⁸² Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz (İstanbul: Doz Yayınları, 2005), 82; Harmless, *Desert Christians*, 127.

⁸³ Grützmacher, *Pachomius*, 49.

⁸⁴ Harmless, *Desert Christians*, 126.

⁸⁵ Harmless, *Desert Christians*, 127; Pachomius'un mektuplarından biri bu Paskalya toplantısını duyurmuştur. Bkz. Amand Boon (ed.), *Pachomiana Latina: Regle et Épître de S. Théodore et "Liber" de S. Orsiesius; Texte Latin de S. Jérôme* (Louvain: Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1932), Ep. V, 89-90.

⁸⁶ Francis Joseph Bacchus, "Eastern Monasticism Before Chalcedon", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann (New York: The Encyclopedia Press, 1913), 10/464.

almıştır. Ona göre Pachomian keşişleri akşam yemeği için öğleden hazırlık yaparlardı. Akşamın her saatinde yemek yenilebilirdi. Çünkü bazı keşişler gece geç saate kadar oruç tutarlardı. Bazıları iki günde bir, bazıları üç günde bir ve bazıları da beş günde bir yemek yerlerdi. Aziz Jerome ise isteyen bazı keşişlerin ortak sofradan ayrı olarak ekme, tuz ve su temin ederek beslendiklerini belirtmiştir.⁸⁷ Manastırlarda günde iki defa yemek yenilirdi. Çarşamba ve Cuma oruç tutulurdu. Ayinlerde olduğu gibi keşişler sırayla sofraya oturur ve ev reisi başlamadan yemek yemezlerdi. Her keşiş sofrada başı eğik, kukuletası örtülü şekilde yemek yedi. Sofrada asla konuşulmaz, birinin bir şeye ihtiyacı olduğunda masaya vurup ihtiyacını dile getirirdi.⁸⁸ Keşişlerin basit yemeği vardı. Menüde ekme, tuz, yağ, soğan ve diğer sebzeler, ağırlıklı olarak mercimek çorbası, biraz peynir ve meyve bulunurdu. Et ve şarap yasak olmakla beraber hasta olan keşişler bundan muaf tutulurlardı.⁸⁹

Bir Pachomian keşişinin günlük aktivitesi çan sesiyle başlardı. Keşişler, ilk önce hücrelerinden çıkıp gidecekleri yere kadar kutsal yazıları okurlardı. Tüm manastırdakiler sabah dua vaktinde *synaxis* olarak adlandırılan toplantı salonunda toplanırlardı. Ayın sırasında her keşiş atama sırasına göre otururdu. *Synaxisten* sonra keşişler hücrelerine dönüp günlük rutin işleri için beklerlerdi. Evden sorumlu keşiş, günlük yapılacak işleri keşişlere bildirirdi. Keşişler; görev dağılımına göre bazen tarlada, bazen meyve bahçelerinde, bazen yemek yapmaya yardım için ve bazen de bildiği bir zanaati gerçekleştirmek için hücrelerinden dışarı çıkarlardı.⁹⁰

Pachomius, manastırlarda keşiş hayatını düzenlemede üç temel hususa dikkat etmiştir. Birincisi sadece keşişlerin manevi uygulamalarına değil aynı zamanda dünyevi görevlerine de özel dikkat etmelerini sağlamaktır. İkincisi, kutsal metinlerin her gün okunması, tartışılması ve Tanrı'nın sözü olduğu için ezberlenmesi gerektiği konusunda ısrar etmektir. Üçüncüsü de keşişler için düzenlenmiş bir litürjik yaşam kurarak komünnyona katılmalarını sağlamaktır.⁹¹ Bunlardan ilki münzevi hayatın merkezinde dünyevi hayata sarılarak bir denge oluşturma, ikincisinde sürekli dinin asıl metinleriyle kontrol mekanizması oluşturma ve üçüncüsünde sürekli Hıristiyan inancının zirvesini tecrübe ettirme söz konusudur. Pachomius'un başarılı olmasının temelinde yatan ve insan psikolojisine hitap eden bu üç şey Hıristiyan manastır geleneğinin de temeli ve zemini olmuştur.

⁸⁷ Butler, *The Lausiatic History of Palladius*, 237.

⁸⁸ Harmless, *Desert Christians*, 128.

⁸⁹ Watterson, *Coptic Egypt*, 64-65.

⁹⁰ Harmless, *Desert Christians*, 128.

⁹¹ Drayton, *Pachomius as Discovered*, 159.

Pachomian manastırlarında dış dünya ile içerdeki hayat arasında bir denge oluşturulmuştur. Örneğin keşişlerin akraba ziyaretlerini yasaklama yerine bir sınırlama getirilmiştir. Bu doğrultuda rahiplerin hasta akrabalarını ziyaretleri serbestti ya da ölmeleri durumunda başrahibin izniyle cenazelerine katılabilirlerdi. Ters durumda ise akrabalar da manastırı ziyaret edebilirler ve başrahibin izniyle getirdikleri yiyecekleri rahiplere verebilirlerdi.⁹² Dış dünya ile bağı düzenlemede en önemli uğraş iş ve çalışmaydı.⁹³ Kenobitik yaşamın farkını da belirleyen bu önemli kural hem maddi hem de ruhsal yönden tamamlanmayı hedeflemekteydi. Bu dengeleme durumu, toplu keşiş hayatını ve bunun sürdürülme imkânını geliştirmiştir.

Pachomius manastırlarının iç organizasyonunda aile idealine dair bir plan olmamıştır. Çünkü Pachomian manastır sistemi, küçük topluluklar için çok büyüktü. Askeri bir sistemin etkisiyle, askeri disiplin üzerine kurulmuştu.⁹⁴ Bu disiplini kurallarında görmek mümkündür. Yalanlara, iftiralara, kavgalara, hırsızlıklara ve manastırdan gizli olarak kaçmalara karşı kurallar getirilmiştir. Pachomius, bu cezaları bireysel duruma göre kişiye uyarlamıştır. Örneğin bir keşiş putperestler tarafından kaçırılmış ve Hıristiyanlığı inkâr etmesi istenmiştir. Keşiş kurtulmak için onların dediklerini yapmış ve serbest bırakılmıştır. Günahını itiraf için geri dönen keşişe ona her gün akşama kadar oruç tutma ve geceleri dua etme cezası verilmiştir. Başka bir örnek ise Tabennesi'deki rahibe manastırında, haksız yere iftiraya uğrayıp intihar eden bir rahibe için yedi yıl boyunca tüm manastırda komünyon ayininin yasaklanmasıdır. Keşişler cezalandırılacağı zaman, bazen köleleri cezalandırmak için kullanılan bastonlar da kullanılmıştır. Rahiplere verilen cezaların içinde, günahların şiddetine göre günde iki yüzden bin defaya kadar secde etme, elli güne kadar ekmek ve su orucu tutma cezası verilirdi. Cezalardan önce keşiş suç işlemişse uyarılırdı. Aynı zamanda diğer keşişlerle yedi gün boyunca görüştürülmezdi. Bunun yanında manastır dışında kırbaqlama cezası da verilebilirdi.⁹⁵

Palladius'un bildirdiğine göre bir Pachomian manastırında keşişler çeşitli meslek gruplarına ayrılmıştı. Örneğin Panapolis manastırında on beş terzi, yedi demirci, dört marangoz, on iki deve sürücüsü ve on beş dolgucu bulunmaktaydı. Etləri satılan domuz da beslenmekteydi. Üretim manastırın ihtiyaçlarını karşılamakla kalmıyor hem kadın manastırlarının hem de

⁹² Grützmacher, *Pachomius*, 140.

⁹³ Butler, *The Lausiatic History of Palladius*, 235.

⁹⁴ Butler, *The Lausiatic History of Palladius*, 235.

⁹⁵ Grützmacher, *Pachomius*, 138-139; Yasin Güzeldal, "Erken Dönem Orta Çağ Hıristiyan Manastırlarında Bir Disiplin Aracı Olarak Fiziksel Ceza", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 219-220.

hapishanelerin ihtiyaçlarını gideriyordu. Her keşişin bir görevi vardı. Bazıları tarla bazıları ise bahçe işlerine bakarken diğerleri demirhane, fırın, marangoz, dolguhane, kunduracı, büyük sepet dokumacılığı, manastır yazıhanesi ya da küçük saz dokumacılığında çalışırlardı. Ancak hepsi kutsal metinleri ezberlemekle meşgulardı.⁹⁶

Keşiş kıyafetleri dış dünyada yaşayanlarınkinden farklıydı. Kıyafet olarak belinde kemer olan kolsuz keten bir tunik (*lebiton*), omuzlarında bir keçi derisi (*melote*) bulunurdu. Kendi manastırlarının ve buldukları evlerin sembolünü taşıyan bir başlık da takılırdı. Buldukları yerler dikenli çalılıklardan oluştuğu için, sandalet veya çizmeler giyerlerdi. Gece ve gündüz giymek için bir de harmaniyeleri vardı.⁹⁷

Pachomian manastırlarındaki disiplini sürdürmek için bazı tedbirler alınmıştır. Bunun amacı manastır yaşamını dış etkilerden korumaktır. Örneğin dış hizmetten sorumlu keşişler manastır başrahibinin haberi olmadan dışarıdan mektup veya haber getiremezlerdi. Ancak, yine de manastırda misafir ve yolcular için özel bir yer bulunmakla beraber keşişlerin yabancılarla ilişkileri sınırlıydı.⁹⁸

Kenobitik yaşam öncesinde rahibelere rastlanmazdı. Pachomius kadınlar için manastır kuran ilk kişiydi. Kız kardeşi Maria'nın onu görmeye gelmesi ve manastırda aileyle ilişkilerin sınırlı olması onu kadınlar için manastır kurmaya itmiş ve Tabennesi yakınlarında bir kadın manastırı kurmuştur. Yaşam tarzı ve kuralları erkeklerle aynı özellikleri taşıyan bu manastırda Pachomius'un atadığı Peter adında yaşlı bir keşiş rahibelere ruhani danışmanlık yapmaktaydı. Rahibe manastırlarının onarımı ve rahibe cenazelerinin uğurlaması rahipler tarafından gerçekleştirilirdi.⁹⁹ Palladius'a göre bu manastırda 400 rahibe yaşamaktaydı. Kadın keşişleri ancak bir rahibin eşlik etmesi halinde akrabaları ziyaret edebilirdi. Kadın manastırı erkek manastırından uzak olup arada nehir vardı. Bir rahibe öldüğünde, diğer rahibeler onu hazırlar ve nehir kıyısına getirirlerdi. Rahip ve diyakoz dualarla cesedi karşı tarafa taşırdı. Daha sonra cesedi kendi mezarlıklarına gömerlerdi. Rahip ve diyakoz dışında hiçbir erkeğin karşı tarafa geçmesine müsaade edilmezdi. Palladius, rahibe manastırının bulunduğu tarafa iş bulmak amacıyla geçen bir terziyle bir rahibenin buluşması sonucunda rahibenin intihar ettiğinden bahsetmektedir. Bu olaydan sonra rahibe

⁹⁶ Palladius, *The Lausiatic History*, Chap. 32; Butler, *The Lausiatic History of Palladius*, 236.

⁹⁷ Harmless, *Desert Christians*, 127-128.

⁹⁸ Grützmacher, *Pachomius*, 139.

⁹⁹ Grützmacher, *Pachomius*, 100.

manastırından sorumlu rahip, sorumlular hakkında yedi yıl boyunca komünyona katılmama, yani cemaatten uzak kalma cezası vermiştir.¹⁰⁰

Pachomius'un kurduğu manastırlar kilise hiyerarşisinden bağımsızdı. Ancak ilerleyen süreçte onun modeli ışığında doğuda ve batıda kendi renklerini bulan manastırlar yaygınlaştı. Pachomian manastırlarının en büyük özellikleri mağara ve ıssız yerlerde bireysel keşiş yaşamını toplu, kurallı, manevi ve dünyevi araçları bulunan kenobitik yaşama dönüştürmüş olmasıydı. Şehir ve toplumsal yaşam yanında ruhani ve idari mekanizması bulunan Kilise'ye de yaklaşması anlamına gelmekteydi. Ardından gelenler, mesela Doğu Yunan'da Kayserili Basil ve Latin Batı'da Nursialı Benedict kendi manastır kurallarını ortaya koyarken¹⁰¹ kenobitik modelin kilise hiyerarşik düzenine adaptasyonunu da daha ileri götürdüler.

IV. Yüzyılda Anadolu'da Süryaniler, Yunanlar ve Ermeniler *hermit* keşişliğini sürdürmeye devam ettiler. Pachomius'un ilk manastırlarını kurduğunda Ermeni Kilisesi'nin kurucusu Aziz Grigor son yıllarını bir mağarada inzivada geçirdi.¹⁰² 370'lere doğru Ermeni coğrafyasında Süryani Daniel, Gind gibi çok sayıda bireysel keşiş vardı.¹⁰³ Yaklaşık aynı süreçte monastik yaşam biçimi güneyde Süryaniler arasında ilk olarak Pachomius'un öğrencilerinden Mor Evgin (350) aracılığıyla yayılmıştır.¹⁰⁴ Pachomian manastır sisteminin etkisi, Suriye ve Mezopotamya'da da yaygınlık göstermiştir.¹⁰⁵

3. Pachomian Manastır Kuralları

Pachomius'un kurallarının önce sözlü olarak hayata geçirilmesi ve kendisinden sonraki dönemlerde kaleme alınması yanında olağanüstü anlatılara sahip olması da söz konusudur. Ancak olağanüstü anlatılar, Pachomius'un manastır sistemi ve kurallarını öz itibarıyla ortaya koymaya engel değildir. Sonradan kaleme alınması ancak geliştirildiğinin göstergesidir, çünkü bu yaşam biçiminin kurucusu ve temeli Pachomius'tur. Olağanüstü anlatılar ise Pachomius'un yüce birisi olarak kabul edildiğini gösterdiği gibi bu anlatılardaki sıra dışılık, kurallara

¹⁰⁰ Palladius, *The Lausiac History*, Chap. 33.

¹⁰¹ Harmless, *Desert Christians*, 115; Kızıl, "Hıristiyan Monastisizminin Kuruluşu", 54.

¹⁰² Ագաթանգեղոս, "Պատմութիւն Հայոց", Մատենագիրք Հայոց, thk. Zaven Yeghavian (Արթիլիաս: Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն, 2003), Բ/123/11, 124/1-4; Խորենացի, "Հայոց Պատմութիւն", Մատենագիրք Հայոց, thk. Zaven Yeghavian (Արթիլիաս: Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն, 2003), Բ/11/91.

¹⁰³ Փաւստոս Բուզանդ, "Բուզանդարան Պատմութիւնը", Մատենագիրք Հայոց, thk. Zaven Yeghavian (Արթիլիաս: Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն, 2003), Ա/VI/16.

¹⁰⁴ Anita Goswami, "Hermit to Cenobitic: A Study in Early Christian Monasticism", *Proceedings of the Indian History Congress* 66 (2005), 1332.

¹⁰⁵ Hannay, *The Spirit and Origin of Christian Monasticism*, 172.

ya da keşiş yaşam biçimine değil asıl olarak şahıslara, yani Pachomius'un şahsına yüklenir. Bu da sonrakiler üzerinde etki bırakan ve biçimlendirenin Pachomius olduğunu gösteriyor. Aynı zamanda ona saygı gösterildiği için kurallarının ve manastır sisteminin koruma altına alındığına işaret eder.

Hıristiyanlık tarihinde eldeki en eski manastır kurallarının Pachomius'a ait olduğu bilinir.¹⁰⁶ Bazı araştırmacılar bu kuralların zaman içinde geliştiğini belirtirken¹⁰⁷ bazı kuralların Pachomius'un halefleri olan Theodore ve Horsiesius zamanından kaldığını söyleyenler de vardır.¹⁰⁸ Kuralların zaman içerisinde gelişmesi Pachomius'un öğrencilerinden kalma olmasından daha mantıklıdır. Çünkü Pachomius hizmetçi gibi çalışırken suistimal eden keşişleri kovduğunda¹⁰⁹ açık şekilde kural geliştirmeye ve bir düzen sağlamaya başlamıştır. Bu gelişmenin sonraki süreçte, 329 ve devamında da sürmesi beklenir. Bu doğrultuda başka manastırlar kurması başarılı olunduğuna inanılan faaliyeti çoğaltarak devam ettirme anlamına gelir. Devamında çoklu manastır idaresi açık ve bilinen bir durumdur. Dolayısıyla bir sistem oluşturulduğunu gösteren bu gelişmelerin kurallar ve düzenlemelerle gerçekleşmesi mümkündür.

Pachomius kurallarının orijinali sözlü geleneğe aitti ve daha sonra topluluğun üyeleri tarafından Sahidik Kıpti lehçesinde yazılı olarak kaydedilmiştir.¹¹⁰ Kuralların ilk olarak bölgenin Başpiskoposu olan Athanasius tarafından Roma sürgününde 341 yılında tanıtıldığı söylenir.¹¹¹ Ancak kısmen de olsa Pachomius'un yasa yapıcı olarak ünlenmesi Palladius'un (363-430) "*Lausiatic History*"sine dayanır. Palladius olağanüstü bir anlatımla, Pachomius'un henüz bir mağarada keşişken bir meleğin gelip ona kuralları bir tablette verdiğini söylemiştir.¹¹² Bununla birlikte özellikle Batıda yayılması Jerome'un kuralları 404 yılında Latinceye çevirmesiyle gerçekleşmiştir. Jerome, İskenderiye başpiskoposu Theophilus'un 391'de dönüştürdüğü Metonia Pachomian manastırında kurallara ve mektuplara rastlamış ve bunları Latinceye (*Pachomiana Latina*) tercüme etmiştir. Bu, Pachomius'un ününün Batı'ya yayılmasına çok katkıda bulunmuştur. Kuralların üçte biri Kıptice, yarisına yakını da Yunanca olarak günümüze kadar gelmiştir.¹¹³ Pachomius kuralları

¹⁰⁶ Grützmacher, *Pachomius*, 116.

¹⁰⁷ Smith, *Christian Monasticism*, 245.

¹⁰⁸ Harmless, *Desert Christians*, 124; Grützmacher, *Pachomius*, 128.

¹⁰⁹ "The First Sanidic Life", 1/Frag. III-IV; "The Bohairic Life", 1/Chap. 24; "The First Greek Life", 1/Chap. 38.

¹¹⁰ Drayton, *Pachomius as Discovered*, 131.

¹¹¹ Grützmacher, *Pachomius*, 115.

¹¹² Palladius, *The Lausiatic History*, Chap. 32; Butler, *The Lausiatic History of Palladius*, 236.

¹¹³ Harmless, *Desert Christians*, 123-124, 137.

denilen ve manastır kurallarını kapsayan eser ilk önce Roma'da 1575 yılında basılmıştır.¹¹⁴

Veilleux tarafından çevrilen kuralların tam versiyonunda Jerome'un önsözünden sonra şu dört bölüm vardır: "*Precepts*" (İlkeler), "*The Precepts and Institutes*" (İlkeler ve Enstitüler), "*The Precepts and Judgments*" (İlkeler ve Yargılar), ve "*The Precepts and Laws*" (İlkeler ve Kanunlar). Bu kanunlar toplam 194 maddeden oluşur.¹¹⁵

Kurallar içerik bakımından çok düzenli değil, karışıktır. Manastırda görev yapan üst yöneticilerle evlerin yöneticilerini ilgilendiren kurallar vardır. Başka bir açıdan kutsal metin okuma, komünyon, oruç, dua vakitleri gibi ayinler ve inançları, dünyevi yaşamı ilgilendiren iş ve mesleklerle alakalı kuralları barındırır. Bunlar yanında kural ihlali yapanlar veya sorun çıkaranlar için cezai kurallar da bulunur.¹¹⁶ Pachomius'un kuralları manastıra kabul, giyim ve yemek, dua, çalışma ve keşişlerin sınıflandırılmasını içerir. Manastırlar büyüdükçe ve geliştikçe bu yazılı kurallardan başka sözlü kurallar da oluşmuştur. Bu, bir manastır geleneği oluşturduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Pachomius'un kendi sistemini kurduğu anlaşılmaktadır.

Pachomian manastır kurallarında, özellikle rahipleri cinsel günahlardan korumayı hedefleyen sıkı disiplin kuralları mevcuttur. Örneğin geçmişinde cinsel ahlaksızlık yapmış biri asla manastıra kabul edilmez. Çünkü diğer keşişleri kirleteceğinden korkulur. Cinsel ahlaksızlık durumunda eyleme karışan rahipler manastırdan kovulur. Buna bir örnek olarak böyle bir rahibin ölmesi durumunda cenazesiyle son kez vedalaşılır. Ceset rahip cübbesinden çıkarılarak çıplak hale getirilir ve bu halde dağlara atılır. Pachomius bu olaya şahıran insanlara ölen kişinin günahkâr olduğunu ve ancak bu şekilde günahlardan arınabileceğini söyler.¹¹⁷

Pachomius'un manastır kurallarının¹¹⁸ genel itibarıyla anlaşılması için konulara göre ayrılması akla uygundur.

¹¹⁴ Smith, *Christian Monasticism*, 245.

¹¹⁵ "The Rules of Saint Pachomius", çev. Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia* (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1981), 2/141-195; Boon, *Pachomiana Latina*, 1-74.

¹¹⁶ Harmless, *Desert Christians*, 124.

¹¹⁷ Grützmacher, *Pachomius*, 135-136.

¹¹⁸ "The Rules of Saint Pachomius", 2/141-195; Palladius, *The Lausiac History*, Chap. 32; Grützmacher, *Pachomius*, 116-130; Smith, *Christian Monasticism*, 245-246; Watterson, *Coptic Egypt*, 63-65.

a- Manastıra kabul ve manastır düzeniyle ilgili temel kurallar:

Manastırlara kabul edilmeden önce adaylar üç gün kapıda bekletilir, daha sonra temel işler için eğitilirlerdi. Okuma yazma bilmeyenlere okuma yazma öğretilir, bazı *Mezmurlar* ve *Rabb'in Duası* ezberletilirdi. Keşişler hakkında araştırmalar yapılırdı. Suçlu olup olmadığı, keşiş olma konusunda ciddi olup olmadığı veya ani karar alıp almadığı gibi bilgiler toplanırdı. Gerçekten hak edenler ve istekli olanlar alınırdı. Acemilik üç yıl sürer, daha sonra küçük bir törenle dünyevi giysiler çıkarılıp manastır elbiseleri giydirilirdi.

Manastır girişlerinde herhangi bir yeminin yapıldığına dair bilgi yoktur. Yine manastırda kalma zorunluluğuyla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Yalnızca ahlaki olarak kalma zorunluluğu vardı. Girişte başın tamamını ya da bir kısmını tıraş etme anlamına gelen *tonsure*¹¹⁹ uygulanırdı.

Diğer manastırlardan gelen keşişler, farklı alışkanlıkları olduğu için kabul edilmemekteydi. Ancak manastırlarda misafirlere ve fakirlere hizmet etmek esastı.

Pachomian keşişlerinde koşulsuz itaat aranırdı. Ancak keşişlerin çalışması veya manastır sorumlusunun yetkileriyle ilgili kesin bir kural yoktu.

Manastırlarda liyakat esastı. Rahipler kısmen liyakate kısmen kıdeme bağlı olarak idare edilirdi. Rahipleri liyakate göre sınıflandırmada Yunan alfabesinin harfleri kullanılırdı. Bu harflerin mistik bir anlamı vardı. Karakter ve davranış olarak keşişler, harfin anlamına uygun olarak yerleştirilirdi. *Alfa* (Αα), *beta* (Ββ), *gama* (Γγ) ve *delta* (Δδ) gibi. Örneğin itaatsiz keşişler *ro* (ρ) sınıfına, iyi rahipler *epsilon* (ε) sınıfına yerleştirilirdi. Daha basit keşişler *iota* (Ιι), sapkın davranışları olanlar *hi* (Χχ) sınıfında kodlanmışlardı. Bunun amacı manastır başrahibinin manastırı ve keşişleri kolay yönetmesidir.

Manastırdaki disiplinden başrahip sorumludur. Başrahip, suçlu olan alt rahipleri görevden alabilir veya başka yere gönderebilir. Herkes ona karşı mutlak itaat etmek zorundadır. O ise hiç kimseye karşı sorumlu değildir. Onun vereceği hüküm kesindir ve itiraz edilemez. Başrahip seçimiyle ilgili kesin bir bilgi olmamakla beraber, onu Pachomius'un atadığı anlaşılmaktadır. Bireysel manastırları yöneten başrahipler bu başrahibe tabidirler. Onlar, lider başrahip tarafından atanırlar. Her hücrenin de bir sorumlu keşişi vardır.

¹¹⁹ William H. W. Fanning, "Tonsure", *Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann (New York: The Encyclopedia Press, 1913), 14/779; T. J. Riley, "Tonsure", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler (Washington: Catholic University of America, 2003), 14/110.

b- Keşişlerde ahlaksız davranışları önleme amaçlı bazı kurallar:

Her hücrede üç keşişin kalmasına izin verildi. Ancak yine de manastırda ahlaksız davranışlardan kaçınmak için çok katı kurallar getirilmiştir:

İş gerektiği durumlar dışında iki keşiş baş başa aynı odada kalmaz.

Konuşma sırasında bile keşişler arasında bir boşluk olmalıdır.

Hastalık durumu dışında hiçbir keşiş diğerine dokunamaz.

İki keşiş beraberce çıplak bir eşeğin sırtına binemez.

Hiçbir keşiş kendisine ait olmayan yatakta yatamaz.

Hiçbir keşiş başka bir keşişi yıkayamaz.

Hiç kimse başkasını yağla mesh edemez.

Emir olmadan veya zorunlu bir durum olmadan başka keşişin hücreğine girilemez.

c- Keşişlerin dış dünyayla ilişkilerini düzenleyen bazı kurallar:

Manastıra başrahibin izni olmadan kimse giremez.

Dış hizmetten sorumlu keşişler manastır başrahibinin haberi olmadan dışardan mektup veya haber getiremezler.

Rahipler, akrabalarının hastalanması durumunda onları ziyaret edebilir.

Akrabanın ölümü durumunda, başrahibin izniyle cenazesine katılabilir.

Akrabaları da manastırı ziyaret edebilir ve başrahibin izniyle getirdikleri yiyecekleri rahibe verebilirler.

d- Keşişlerin giyimleriyle ilgili bazı kurallar:

Üç yıl acemilikten sonra dünyevi giysiler çıkarılıp manastır elbiseleri giyilir.

Keşişler belinde kemer olan kolsuz keten bir tunik (*lebiton*) giyerler ve omuzlarında bir keçi derisi (*melote*) taşırlar.

Gece ve gündüz giymek için bir de harmaniyeleri vardı.

Ayaklarında ise sandalet veya çizme vardı.

Keşişler, beyaz işlenmiş bir koyun derisinden yapılmış manastırlarını ve evlerini temsil eden bir başlık (*kukuleta*) takarlardı.¹²⁰

¹²⁰ Harmless, *Desert Christians*, 127-128.

Keşişlerin başlığı üstünde koyu kırmızı haç işlenmişti. Çocuklar gibi yumuşak bir kıyafet giyerlerdi.

Cumartesi ve Pazar ayine gittiklerinde sadece keten giysi giyip kukuleta takarlardı.

e- Keşişlerin inanç ve uygulamalarıyla ilgili bazı kurallar:

İsteyen keşişler oruç tutabilir.

Manastırda oruç günleri Çarşamba ve Cuma günüdür.

Sabah, öğlen ve akşam dua vakitlerinde en az on iki defa dua ederlerdi. Bu dualar *Mezmurlardan* seçilirdi. Akşam karanlığında yatmadan önce kanonik akşam dua vakti olan *vespers*¹²¹ uygulanırdı, yani on iki defa dua okunurdu.

Manastır yerleri ihtiyaç sahipleri için yardım ve kutsama yerleriydi.

Manastırlarda yaşayanlar her yıl Paskalya'da bir araya gelirlerdi.

f- Keşişlerin yemekleriyle ilgili genel kurallar:

Yemek için ayrı bir yer inşa edilmiştir.

Yemek için belirli bir saat yoktur. Ancak saat öğleyin 12'den 6'ya kadar yemek yiyebilirlerdi.

Keşişler günde yalnızca bir kere yemek yiyebilirlerdi.

Keşişlerin hepsi aynı yemeği yemezdi. İşlerin yoğunluğuna göre onlara yiyecek ve içecek ikram edilirdi.

Genç ve sağlıklı keşişlerin yiyecekleri ekmek, sebze, zeytin, peynir, yumurta ve haşlanmış tahıllardan yapılmış çorbalardan oluşurdu. Hasta ve yaşlılar için ise etli besinler verilirdi. Kalan artık yiyecekler yoksul köylülere dağıtıldı.

Yemekten önce *Mezmurlardan* dua okunması şarttı.

Yemek sırasında katı bir sessizlik hâkimdi.

Yemek esnasında keşişlerin birbirinin yüzüne bakması kesinlikle yasaktı. Keşiş yemek yediğinde sadece önündeki kâseye bakmak zorundaydı. Keşişler yemek yerken birbirlerini görmemek için başlarını başlıkla örterlerdi.

Yemek sırasında eğlence ve konuşma yasaktır. Keşişlerin sadece ibadetle meşgul olması hedeflenmiştir.

¹²¹ Fernand Cabrol, "Vespers", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann (New York: The Encyclopedia Press, 1913), 15/381-382; G. E. Schildel, "Vespers", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler (Washington: Catholic University of America, 2003), 14/462-463.

Bir keşiş izinsiz yemek yerse on gün boyunca sadece ekmek ve suyla oruç tutma cezası verilirdi. Bunun yanında her gün iki yüz defa secde etme cezası da verilirdi.

g- Keşişlerin yapmaması gereken bazı genel kurallar:

Keşişler izinsiz hiçbir iş yapamazlardı.

Keşişlerin bağırması veya yüksek sesle ağlaması, kavga etmesi yasaktı. Bunu yapan keşişe sekiz gün boyunca her gün üç yüz defa secde etme cezası verilirdi.

Gece yarısı duası için kiliseye mazeretsiz gitmeyen keşişlere bin kez secde edip o gün sadece suyla beslenme cezası verilirdi.

İzinsiz olarak mal biriktiren keşişlere biriktirdiklerini teslim edip su ve ekmekle elli gün boyunca oruç tutma cezası verilirdi.

h- Keşişlerin yatma ve uyumayla ilgili uyması gereken bazı kurallar:

Keşişlerin yüzükoyun veya sırtüstü pozisyonda yatmaları yasaktı.

Geceleri uyurken keşişler tuniklerinin kuşaklarını tutarlardı. Böylece deriler bir örtü görevi görürdü.

Hücrelerde yatak yerine eğimli sandalyeler kullanılırdı. Sandalyelere serilen kilim, yatak vazifesi görürdü. Yarı uzatılmış koltuklarda oturma pozisyonunda uyumalarına izin verilirdi. Bunun amacı keşişleri rahat ve şehvet uyandıran uzanma pozisyonundan kaçındırmaktı.

i- Rahiplere verilen cezalarla ilgili bazı kurallar:

Rahiplere verilen cezaların içinde günahların şiddetine göre günde iki yüzden bin defaya kadar secde etmek, elli güne kadar ekmek ve su orucu tutmak da vardı. Bazen de yemekhanede kendinden daha genç olan rahiplerden alçakta oturtulurlardı. Cezalardan önce keşiş suç işlemişse uyarılırdı. Diğer keşişlerle yedi gün boyunca görüştürülmez, oruç tutması istenir ve son olarak manastır dışında kırbaç cezası verilirdi. Özellikle eşcinsellik ve başkaldırı en ağır suç kabul edilip topluluktan ihraca kadar varan cezalar uygulanırdı.

Sonuç

Sonuç olarak Pachomius Mısır'da kendine özgü bir manastır sistemi geliştirmiştir. Bu manastır sistemini geliştirmesinde doğduğu ve yaşadığı çevre şartları içerisinde hayatında belli dönüm noktalarının etkili olduğu görülmektedir. Vaftiz olmadan önce bir yıllık askeri tecrübesi ve Serapis tapınağında bir yıla yakın zaman geçirmesi yanında Hıristiyanlıktan ruhsal anlamda etkilenecek vaftiz olması, yalnız keşişlerle yaşamı ve en önemlisi

keşişliğe adım attığında Palamon ile yaşamı bir toplu manastır düşüncesinin geliştiği dönemdir. Palamon'la yaşamı aslında küçük bir toplu keşiş yaşamı örneğiydi ve akabinde kendi toplu yaşamını kurmasındaki en etkili dönemdir. Bu tecrübe, fikrinin yaşanabilirliğini göstermiş olmalı. Ancak Tabennesi'de ilk yıllar düzen, sistem ve kural eksikliklerinin olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bunların başladığını gösteren olaylar da vardır. Çünkü nazikçe hizmetçi gibi çalıştığı ilk 4-5 yıllık dönemde manastıra uygun olmayanların manastırdan uzaklaştırılması sıkı kural ve cezaların getirilmeye başladığı anlamına gelir. Pachomius'un sonraki yaşamını keşiş ve keşişeler için başka birçok manastır kurarak geçirmesi ve aynı yol üzereyken ölmesi kenobitik yaşamı kurmaya çalıştığını ve hedeflerinde başarılı olduğunu gösterirken bu başarısı Hıristiyan manastır geleneğinin kurulmasını da sağlamıştır.

Pachomius hem sistemli bir toplu manastır geleneği kurmuş ve kurallarını geliştirmiş hem de bu gelenek Doğu'da ve Batı'da Hıristiyan manastırcılığının gelişmesinde örnek model olmuştur. İlk olmak zorlayıcı olmasına rağmen hem ruhbanlığa önem vererek hem de Kilise ve kanonik teolojiyle problemlilik olmayarak, ikisi arasında oluşturduğu denge sayesinde kendi manastır sistemini kurmuştur. Bu onun Hıristiyan dünyasında her zaman kabul görmesine yol açan bir özelliktir.

Aziz Pachomius'un kuralları ve keşiş hayatını dünyevi yaşamdan fazla uzak kalmadan düzenlemesi hem bir denge hem de düzenli bir sistem oluşturduğunun göstergesidir. Manastır yaşamına dair düzenli bir sistem oluşturmaya başladığını gösteren başka bir olay da keşişleri kovma olayıdır. Bu, bir düzen, dolayısıyla bir sistemin kuruluş aşamasını ifade etmektedir. Ardından aynı dönemde, 328 yılında, başka manastırlar kurmaya devam etmesi ise hem önceki faaliyetlerinin başarılı olduğunu hem de bir sistem oluşturduğunu göstermektedir. Çünkü yeni manastırların kurulması önceki manastırların başarılı olduğu ve geliştirilerek sistemleşmeye doğru gidildiği anlamına gelir. Ayrıca farklı alışkanlıklar kazandıran başka manastırlardan gelen keşişlerin kabul edilmeme kuralı oluşturulan sistemin korunmaya çalışıldığını göstermektedir.

Manastırların idaresi ve keşişlerin sınıflandırılması Pachomius'un yöneticilik vasfına işaret etmektedir. Okuma yazma eğitimi, kutsal metin okumaları, komünyona ve Paskalya'ya önem verme, basit fikirleri Kutsal Kitap'a dayandırma Hıristiyanlığın temel inanç ve uygulamalarına değer verildiğini göstermektedir. Bu manevi zenginliği koruma ve yükseltme çabası, daima dik durmasını sağlamıştır.

Pachomius'un manastır kuralları yaşananlardan hareketle geliştirildiğini göstermektedir. İçeride keşişler arası ilişkiler ile keşişlerin yeme, içme, uyuma

ve çalışma gibi dünyevi faaliyetleri yanında ruhban yaşamını zenginleştirmeyi hedefleyen oruç, komünyon ve dua gibi temel uygulamalar kuralların belirlenmesinde rol oynayan temel hususlardandır. Keşişlerin dış dünyayla ilişkileri ruhani anlamda manastırda kapalı kalmakla ve fiziksel anlamda aileleriyle ve diğer insanlarla ilişkilerine sınırlandırma koymakla düzenlenmiştir. Manastır hayatı sürdürmenin gereğince ve ruhsal faaliyetlere bir düzen vermesi için iş yapma ve belli mesleklere ayrılma bazı kuralları da beraberinde getirmiştir. Bu, ruhani anlamda sürekli yükselmenin mümkün olmadığı yerde durup nelerden vazgeçildiğini yeniden düşünerek tazelenme anlamına gelmektedir. Manastır ile dış dünya arasında kurulan bu denge keşişliğin temel uygulaması olan münzevilikğin değerli olduğunun da bir göstergesi mahiyetindedir. Pachomius düzenli ve kurallı şekilde idare ettiği bu manastır sistemiyle özgün, ilk kurucu ve model olma özelliklerini de ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Alici, Mehmet. *İşığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Alpaslan, Levent. *Anadolu'da Din: Roma Dönemi*. Ankara: İksad Yayınevi, 2020.
- Aziz S. Atiya. *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*. çev. Nurettin Hiçyılmaz. İstanbul: Doz Yayınları, 2005.
- Bacchus, Francis Joseph. "Eastern Monasticism Before Chalcedon". *The Catholic Encyclopedia*. ed. Charles G. Herbermann. 10/464-467. New York: The Encyclopedia Press, 1913.
- Besse, J. M. "Hermits". *Catholic Encyclopedia*. ed. Charles G. Herbermann. 7/280-281. New York: The Encyclopedia Press, 1913.
- Bilal Baş. *Çölü Fethetmek: Geç Antikçağ'da Mısır Manastırları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 215M.S.
- Boon, Amand (ed.). *Pachomiana Latina: Regle et Épître de S. Théodore et "Liber" de S. Orsiesius; Texte Latin de S. Jérôme*. Louvain: Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1932.
- Bush, R. Wheler. *The Life and Times of Chrysostom*. London: The Religious Tract Society, 1885.
- Butler, Cuthbert. *The Lausiac History of Palladius a Critical Discussion Together with Notes on Early Egyptian Monasticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1898.
- Cabrol, Fernand. "Vespers". *The Catholic Encyclopedia*. ed. Charles G. Herbermann. 15/381-382. New York: The Encyclopedia Press, 1913.
- Clarke, W. K. Lowther. *St. Basil the Great a Study in Monasticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1913.
- Donahue, A. "Anchorites". *New Catholic Encyclopedia*. 1/397. Washington D.C: Thomson and Gale, 2003.
- Donahue, A. "Cenobites". *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition). ed. Berard L. Marthaler. 3/334. Washington: Catholic University of America, 2003.
- Donahue, A. "Hermits". *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition). ed. Berard L. Marthaler. 6/799-800. Washington: Catholic University of America, 2003.

- Drayton, James M. *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography?* Sydney: University of Sydney Australia, Degree Of Master, 2002.
- Erekinci, Lale Saygı. *Anadoluda Serapis Kült.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Fanning, William H. W. "Tonsure". *Catholic Encyclopedia*. ed. Charles G. Herbermann. 14/779. New York: The Encyclopedia Press, 1913.
- Goswami, Anita. "Hermit to Cenobitic: A Study in Early Christian Monasticism". *Proceedings of the Indian History Congress* 66 (2005), 1329-1335.
- Gribomont, J. "Cenobitism". *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition). ed. Berard L. Marthaler. 3/334-335. Washington: Catholic University of America, 2003.
- Grützmacher, Georg. *Pachomius und das Altteste Klosterleben: Ein Beitrag zur Mönchsgeschichte.* Freiburg and Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C. Mohr, 1896.
- Güzeldal, Yasin. *Aziz Benedikt ve Hıristiyan Manastır Yaşamı.* İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2021.
- Güzeldal, Yasin. "Erken Dönem Orta Çağ Hıristiyan Manastırlarında Bir Disiplin Aracı Olarak Fiziksel Ceza". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 209-235.
- Hannay, James O. *The Spirit and Origin of Christian Monasticism.* London: Methuen and Co., 1903.
- Harmless, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism.* New York: Oxford University Press, 2004.
- Hedstrom, Darlene Brooks. *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt: An Archaeological Reconstruction.* Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Henri Leclercq. "Meletius of Lycopolis". *The Catholic Encyclopedia*. ed. Charles G. Herbermann. 10/164-165. New York: The Encyclopedia Press, 1913.
- Juan Manuel Lozano. "Eremitism". *The Encyclopedia of Religion*. 2/137. New York, 1987.
- Kızıl, Hayreddin. "Hıristiyan Monastisizminin Kuruluşu (İlk Altı Asır)". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2010), 33-67.
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in Central Asia and China.* Leiden: Brill, 1998.
- Margaret Smith. "Kadınlar Arasında Asketizm ve Manastır Hayatı". çev. Halil Temiztürk. *KTÜİFD* 4/2 (Güz 2017) (2017), 2015-2229.
- Mccarthy, M. C. "Laura". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Gregory F. LaNave. thk. Berard L. Marthaler. 8/381. Thomson and Gale, 2003.
- McCarthy, M. C. "Pachomius". *New Catholic Encyclopedia*. 10/742-743. Washington: Catholic University of America, 2003.
- Meçin, Mehmet Mekin. *Mani ve Meniheizm.* Ankara: İlahiyât, 2022.
- Meyer, R. T. "Lausiac History (Palladius)". *New Catholic Encyclopedia*. 8/381-382. Washington: Catholic University of America, 2003.
- Palladius. *The Lausiac History of Palladius.* çev. W.K. Lowther Clark. New York: The Macmillan Company, 1918.
- Riley, T. J. "Tonsure". *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition). ed. Berard L. Marthaler. 14/110. Washington: Catholic University of America, 2003.
- Schildel, G. E. "Vespers". *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition). ed. Berard L. Marthaler. 14/462-463. Washington: Catholic University of America, 2003.

- Seyfeli, Canan. "Maniheizm". *Dinler Tarihi*. 198-214. Diyarbakır: D.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Smith, Isaac Gregory. *Christian Monasticism from the Fourth to the Ninth Centuries of the Christian Era*. London: A. D. Innes And Co., 1892.
- Sozomen. *Ecclesiastical History of Sozomen, Comprising a History of The Church, From A. D. 324 to A. D. 440*. çev. Edward Walford. London: Henry G. Bohn, 1855.
- T., J. - K., A. "Pachomios". *The Oxford Dictionary of Byzantium*. ed. Alexander P. Kazhdan. 3/1549-1550. New York: Oxford University Press, 1991.
- Taşpınar, İsmail - Güzeldal, Yasin. "Batı Manastır Geleneğinin Babası Aziz Benedikt ve Asketik Öğretileri". *Akademiar Dergisi* 8 (2020), 11-45.
- Timbie, Janet. "Melitian Schism". *Claremont Coptic Encyclopedia*. ed. Aziz S. Atiya. 5/1584-1585. Claremont: Claremont Graduate University, 1991.
- Tiryaki, Ayça. "Erken Hıristiyanlık Döneminde Manastır Sisteminin Doğuşu". *Sanat Tarihi Dergisi* XVI/2 (Ekim 2007), 49-65.
- Tural, Murat. *Ortaçağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.
- Pachomian Koinonia: Instructions, Letters and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*. çev. Armand Veilleux. 3 Cilt. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1982.
- Pachomian Koinonia: Pachomian Chronicles and Rules*. çev. Armand Veilleux. 3 Cilt. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1981.
- Pachomian Koinonia: The Life of Saint Pachomius*. çev. Armand Veilleux. 3 Cilt. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1980.
- Veilleux, Armand. "Pachomius, Saint". *The Coptic Encyclopedia*. ed. Aziz S. Atiya. VI/1859-1864. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.
- Veilleux, Armand. "Palamon, Saint". *The Coptic Encyclopedia*. ed. Aziz S. Atiya. VI/1876. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.
- "The Bohairic Life of Pachomius (SB0)". çev. Armand Veilleux. *Pachomian Koinonia*. 1/23-295. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1980.
- "The First Greek Life of Pachomius (G1)". çev. Armand Veilleux. *Pachomian Koinonia*. 1/297-423. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1980.
- "The First Sahidic Life of Pachomius (S1)". çev. Armand Veilleux. *Pachomian Koinonia*. 1/425-443. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1980.
- "The Rules of Saint Pachomius". çev. Armand Veilleux. *Pachomian Koinonia*. 2/141-195. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1981.
- Veilleux, Armand. "Theodorus of Tabennese, Saint". *The Coptic Encyclopedia*. ed. Aziz S. Atiya. VII/2239-2240. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.
- Wace, Henry - Piercy, William C. *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999.
- Watterson, B. *Coptic Egypt*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988.
- Workman, Herbert B. *The Evolution of The Monastic Ideal*. Westminster, 1913.
- Ագաթանգեղոս. "Պատմութիւն Յայոց". Մատենագիրք Յայոց. thk. Zaven Yegavian. Բ/1302-1735. Արթիկ: Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն, 2003.

Բուզանդ, Փաւստոս. “Բուզանդարան Պատմութիւնք”. Մատենագիրք Հայոց. thk. Zaven Yegavian. Ա/277-428. Անթիլիաս: Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն, 2003.
Խորենացի. “Հայոց Պատմութիւն”. Մատենագիրք Հայոց. thk. Zaven Yegavian. Բ/1739-2121.
Անթիլիաս: Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն, 2003.
“Melitian Schism”. Erişim 12 Haziran 2022.
<https://ccd1.claremont.edu/digital/collection/cce/id/1305/>
The Paradise of the Holy Fathers. London: Chatto Windus, 1907.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Cüneyt Yeşil (%50) - Canan Seyfeli (%50)

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

KUR'ÂN'A GÖRE MEKKE DÖNEMİ CİHAD-TEBLİĞ İLİŞKİSİ*

İsmail Kurt*

Öz

Bu çalışma cihadın uygulanması bağlamında Mekke dönemi cihad tebliğ ilişkisini ele almaktadır. Çalışmada cihad tebliğ ilişkisi kronolojik olarak doğrudan Mekki sureler ve kısmen de siyer kaynakları üzerinden irdelenmektedir. Çalışmamızın amacı 13 yıllık Mekke dönemini kronolojik olarak Kur'ân ve sîret üzerinden ele alarak Hz. Peygamber ve ona inananların hayatındaki cihatla İslam'ın tebliği arasındaki irtibatı ortaya koymaktır. Yapılan çalışmalarda daha çok Medine dönemiyle irtibatlı olarak tebliğ-ikrah, dinde zorlama gibi konulara değinilse de Mekke dönemi cihad tebliğ ilişkisi doğrudan Kur'ân merkezli ele alınmamıştır. Bu çalışmada cihad tebliğ ilişkisi doğrudan Kur'ân ve sîret üzerinden olgu-nas diyalektiği çerçevesinde ele alınarak konunun daha doğru bir perspektiften, daha bütüncül, daha kapsamlı bir şekilde ortaya konulmasına çalışılacaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman, literatür tarama ve analizi yöntemi kullanılmıştır. Çalışmamızda ulaştığımız en genel sonuçlar ise şunlardır: Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in hayatına bakıldığında İslam'ın tebliği ile cihad arasında doğrudan bir bağlantı vardır ve hem tebliğ hem de cihad "Kalk ve uyar" ayetinde olduğu gibi ilk vahiylerle birlikte başlamıştır. Mekke'de cihad genellikle Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğ ederken karşılaştığı zorluklarla mücadele etme şekli olup daha çok Hz. Peygamber'in sabretmesiyle gerçekleşmiştir. Bunun yanında İslam davetine icabet eden ve bu nedenle zulme uğrayan müminlerin cihadı da sabır ve hicret şeklinde olmuştur. "O kafilere itaat etme ve Kur'ân'la büyük cihad et" hitabındaki gibi Mekke dönemi boyunca İslam'ın tebliği ve cihad her zaman vahyin belirlemesi doğrultusunda gerçekleşmiş ve savaş şeklinde bir cihad hiç olmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Cihad, Tebliğ, Mekke Dönemi.

THE RELATIONSHIP OF JIHAD AND INVITATION IN MECCAN PERIOD ACCORDING TO THE QURAN

Abstract

This study deals with the jihad-invitation relationship in the Mecca period in the context of the implementation of jihad. In the study, the relationship between jihad and invitation is chronologically examined directly through the Meccan suras and partially through the sources of the sirah. The purpose of

* Bu makale 2019 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlamış olan *Kur'ân'da Cihad* isimli doktora tezinden üretilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı.

e-mail: ismailkurt1000@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-6118-0349>

Atıf/Citation: Kurt, İsmail. "Kur'ân'a Göre Mekke Dönemi Cihad-Tebliğ İlişkisi". *BAİD* 17 (Haziran 2023), 85-116.

the research is to reveal the connection between the jihad in the lives of the Prophet and his followers and the message of Islam considering the thirteen-year Mecca period chronologically through the Quran and the sirah. Although in the studies carried out, issues such as invitation-compulsion force in religion are mostly related to the Medina period the relationship between jihad and invitation in the Meccan period was not directly discussed through the Quran. In this study, the relationship between jihad and invitation will be handled within the framework of the case-text dialectic directly over the Quran and sirah. Thus, the subject will be tried to be presented from a more accurate perspective, in a more holistic and comprehensive way. During the study, document analysis, literature review and analysis method, some of the qualitative research methods, were used. The most general findings and conclusions reached in this study are as follows: Looking at the Quran and the life of the prophet there is a direct link between invitation to Islam and jihad. Both invitation and jihad started with the first revelations, as in the verse "Arise and warn." Jihad in Mecca was generally the Prophet's way of dealing with the difficulties he faced while inviting to Islam, and it was mostly made by the patience of the Prophet. Similarly, the jihad of believers who respond to the invitation of Islam and who are persecuted for this reason is formed in the form of patience and emigration. During the Meccan period, the invitation to Islam and jihad have always been carried out in line with the determination of the revelation as in the address "Do not obey those unbelievers and make a great jihad with the Quran" and there has never been a jihad in the form of war.

Keywords: Tafsir, The Quran, Jihad, Invitation, Meccan Period.

Giriş

Hız. Peygamber'in tebliğle ilgili en başta gelen görevlerinden biri "...o nebi iyiliği emreder, kötülüğü yasaklar"¹ ayetinde ifade edildiği gibi iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamaktır. Direktiflerini Kur'ân'dan alan Hız. Peygamber'in İslam'ı tebliğdeki amacı ise Allah'la insan arasındaki bütün aracıları ortadan kaldırmak, putperestlik yerine gerçek inanç olan tevhid inancını bilinçlere yerleştirmektir.² Hız. Peygamber'in insanları Allah'a davet ederken karşılaştığı engelleri ortadan kaldırma çabasıysa cihattır.³ Bu yönüyle Kur'ân'ın nüzul dönemi Mekke'sinde cihatla tebliğ arasında doğrudan bir irtibat bulunmaktadır. Gerek Kur'ân'a gerekse Hız. Peygamber'in yaşamına baktığımızda tevhid-şirk mücadelesi açık bir şekilde görülecektir. Tevhid-şirk mücadelesindeki iki farklı dönem Kur'ân'a Mekki ve Medeni sureler olarak yansımıştır. Bu açıdan baktığımızda Kur'ân metniyle olgu arasında tam bir mutabakat bulunmaktadır. Daha açık ifadeyle vahiy hem muhatapların Hız. Peygamber'in davetine verdiği karşılığa göre şekil almış hem de Hız. Peygamber'in mücadelesini şekillendirmiştir. Örneğin "*O kâfirlere itaat etme ve onlara karşı onunla (Kur'ân ile) büyük cihad et*"⁴ ayeti tebliğ ve cihadın

¹ el-Arâf 7/157. Bu ve bundan sonraki ayet mealleri klasik ve modern tefsirlerden yararlanarak şahsımız tarafından verilmiştir.

² İbn İshak, *Siyer-i İbn İshak Hız. Muhammed'in Hayatı*, çev. M. Şafi Billik (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 23.

³ Cihadın semantik analizi, kavram tahlili, cihatla bağlantılı kavramlar hakkında detaylı bilgi almak için bk. İsmail Kurt, *Kur'ân'da Cihad Tematik ve Semantik Bir İnceleme* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 19-186.

⁴ el-Furkan 25/52.

Kur'ân'ın direktifleri doğrultusunda yapıldığını göstermektedir. Bu ve benzer ayetlerden yola çıkarak cihad-tebliğ ilişkisi bağlamında Hz. Peygamberin insanlarla ilişkisini vahiy belirlemiştir diyebiliriz. Bu ilişki Hz. Peygamber'in tebliğ görevinin bir gereği olarak Kur'ân vahyini insanlara anlatması, insanları tevhid inancına davet etmesi şeklinde olmuştur. Biz burada olguyla interaktif bir ilişkiye sahip vahyin Mekke dönemindeki cihad-tebliğ ilişkisini kronolojik olarak sunmaya çalışacağız. Amacımız Mekke dönemindeki cihad-tebliğ irtibatını, cihadın ne zaman başladığını, neden ortaya çıktığını ve nasıl yapıldığını en doğru şekilde gösteren Kur'ân ve siret üzerinden ortaya koymaktır. Her ne kadar konuyla alakalı fıkıh ve hadis merkezli bazı çalışmalar⁵ yapılmış olsa da bu çalışmanın doğrudan Mekke dönemiyle ilgili bütün malumatın kaynağı olan Kur'ân ve (kısmen de) siret üzerinden olgu-nas diyalektiği çerçevesinde yapılması konuyu daha kapsamlı, bütüncül ve daha doğru bir perspektiften Kur'ân merkezli olarak sunmayı sağlayacaktır.

Kur'ân'ın nüzul zamanıyla ilgili Mekke dönemini yansıtan tarihi kaynaklar Medine dönemine nazaran yok denecek kadar azdır. Bu durumun aksine Kur'ân surelerinin ekserisi-Medenî sureler genellikle uzun olmakla birlikte- 114 surenin 80 küsuru Mekke'de nazil olmuştur.⁶ Bu nedenle Mekke dönemi cihad-tebliğ ilişkisini ortaya koyarken en çok kullanacağımız kaynak bizzat Kur'ân'ın Mekkî Sureleridir. Yine surelerin kronoloji bilgisi de -tam bir kesinlik olmaması nedeniyle- yaklaşık olarak verilmektedir. Biz de takribi sure kronolojisini dikkate alarak olgu-nas diyalektiğini gösteren ayetler ve Hz. Peygamber'in bu ayetleri uygulaması bağlamında Mekke dönemi cihad-tebliğ ilişkisini kronolojik bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız. Sure kronolojisi konusunda genel olarak Câbirî'nin sıralamasını esas alacağız. Bunun yanında Mekkî surelerle birlikte Mukâtil, Taberî, İbn Hişam vb. müelliflerin verdiği siyer malumatını birlikte kullanmaya çalışacağız. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman, literatür tarama ve analizi yöntemini kullanacağız.

1. Mekkî Sureler Bağlamında Genel Olarak Mekke Dönemi

Mekke'de "Oku, Yaradan Rabbinin adıyla... oku..." vahyiyle başlayan nübüvvetin ve vahyin insanlara ulaştırılması yönü olan risaletin başlamasıyla beraber Hz. Peygamber'in elçilik vazifesiyle ilgili olarak diğer insanlarla iletişimi başlamıştır. Kur'ân'ın nüzulünün ve Hz. Peygamber'in davet görevinin ilk 13 yılı

⁵ Bu konu hakkında daha çok Medine dönemiyle irtibatlı olarak yapılan Fıkıh ve hadis merkezli iki çalışma için bk. Ahmet Keleş, "Cihad-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslam'ın Yayılışı", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2007); Fatih Orhan, "Cihadın Mahiyeti ve "Tebliğ Metodu" Olarak Kullanılması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015).

⁶ Kur'ân'ın hacim olarak yaklaşık %60'ı Mekkî Surelerden oluşur.

Mekke'de geçmiştir.⁷ Vahyin ilk 3 yılı bireysel tebliğ dönemidir.⁸ Sonraki 2 yıl müşriklerin bireysel serzenişlerinin ve Kur'ân'a karşı çıkışlarının ardından başlayan düşmanlık ve suçlama dönemidir. Sonra işkencelerin yoğunlaştığı bunun sonucu Habeşistan'a hicretin de gerçekleştiği 5-7. yıllar, daha sonra Hz. Hatice'nin ve Ebu Talib'in ölümüne kadar süren 3 yıllık boykot dönemidir. 10. yıldaki hüzn yılından sonra ise yine işkencelerin arttığı ve Medine'ye hicretten başka çıkar yolun bulunmadığı, Medine'den gelen hacılarla görüşmek suretiyle I. ve II. Akabe biatlerinin de gerçekleştiği Hz. Peygamber'in Mekke dışında kendine ve Müslümanlara sığınak aradığı son 3 yıl şeklindedir.⁹

Mekke döneminin aşamaları Hz. Muhammed'in tebliği ve Kur'ân mesajının muhtevası açısından bir diğer şekilde şöyle de alınabilir: Birinci aşama; Kur'ân'ın nübüvvet, rububiyet, ulûhiyet, kıyamet sahneleri, yeniden diriliş, hesap günü, müşriklerin davete düşmanlıklarının artmasına neden olan şirk ve putperestliğin eleştirisi gibi hususların yoğun olarak işlendiği ilk 5 yıldır. Daha sonra hem Kureyş dışındaki kabilelerle iletişime geçilen, Hz. Peygamber'in daveti Kureyş dışındakilere taşımaya çalıştığı hem de işkencelerin artması sonucu zayıf Müslümanların Habeşistan'a ilk hicretinin gerçekleştiği 5-6. yıllardır.¹⁰ Sonra Habeşistan'a ikinci hicretin yapıldığı ve Mekke'de kalan Hz. Peygamber ve Müslümanların boykota uğradığı 7-10. yıllardır. Son olarak boykot sonrası Medine'ye hicrete kadar devam eden Hz. Peygamber'in Mekke dışındaki kabilelerle iletişimini sürdürdüğü 10-13. yıllar şeklindedir.¹¹

1.1. Habeşistan'a Hicrete Kadar Tebliğ ve Cihad

Hz. Peygamber Hira dağında gelen ilk vahyin ardından yaşadığı korku ve şaşkınlıkla evine dönmüş ve Hz. Hatice'ye "örtün beni, örtün beni"¹² demiştir.

⁷ Buhârî, Menakibü'l-Ensar 63, hadis no: 3851, 3902, 3903.

⁸ Ebu Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka vd. (Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve Evlâdüh, 1375/1955), 1/262. Gizli tebliğ dönemi denilen bu dönemi biz bireysel davet dönemi olarak isimlendirdik. Çünkü vahyin amacının insanlara tebliğ olduğunu dikkate aldığımızda ve ilk gelen vahiylerden biri olan "kalk ve uyar" (el-Müddessir 74/2) ayetine baktığımızda bunun Kur'ân'ın takip ettiği tedriciliğin doğal bir sonucu olduğu görülmektedir.

⁹ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Yusuf Karaca vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/462-463.

¹⁰ İbn Hişam bu hicretle ilgili tam tarih vermemektedir. Fakat o, ilk hicretin işkencelerin katlanılmaz dereceye vardığı ve bu duruma çözüm olarak Hz. Peygamber'in işkence görenlere Habeşistan'a hicreti tavsiye ettiği zaman olduğunu, hicretin Hz. Ömer'in İslam'a girmesinden önce olduğunu söylemektedir. Bu tarih 5. yıl civarındadır. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/321-322, 333, 342.

¹¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm et-Tefsîru'l-vâdîh hasebi tertîbi'n-nüzûl* (Mağrib: Daru'l-Beydâ, 2008), 2/386-390.

¹² Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 23/8-9, 24/522.

Bu olayın akabinde gelen “*Ey örtüsüne bürünen (Peygamberlik vazifesi ve sorumluluğu verilen)*¹³ kişi kalk ve (insanları) uyar... Rabbin için sabret”¹⁴ ayetleri ona elçilik vazifesini bildirmiştir. Bu ayetler Hz. Peygamber’in tebliği insanlara ulaştırmasını, Allah’a davet yolunda gelecek sıkıntılara sabretmesini, bir başka ifadeyle cihad etmesini bildirmektedir. Bu bakımdan Hz. Peygamber’in hayatında cihad, Allah’a davet için gösterilen her türlü gayret, İslam dininin tebliğiyle birlikte başlamıştır. Yine vahyin kısa bir süre kesilmesi sonucu Hz. Peygamber’i bir şaşkınlık ve üzüntü sarmasının akabinde gelen ayetlerde¹⁵ ona “*Rabbin seni terk etmedi, sana darılmadı... öyle ise Rabbinin nimetini (peygamberlik nimetini)*¹⁶ anlat”¹⁷ şeklindeki hitap da vahiy doğrultusunda tebliğin insanlara ulaştırılmasıyla alakalı bir durumdur. Tebliği ulaştırma emri gereği Hz. Peygamber’in, en yakınlarından başlayarak Kur’ân’ı insanlara anlatması ve insanların ona verdikleri karşılık ise farklı farklı olmuştur. Sırdaşı ve eşi Hz. Hatice ve can dostu Hz. Ebubekir¹⁸ gibi Kureyş’in ileri gelenlerinin yanı sıra Suheyb ve Yasir ailesi gibi yabancı, köle veya zayıf ailelerden bazıları onun davetine icabet edip Müslüman olmuştur.¹⁹ Bunun yanında Ebu Cehil,²⁰ As b. Vail, Utbe b. Rebia, Velid b. Muğire, Ümeyye b. Halef, Nadr b. Haris ve amcası Ebu Leheb gibi Kureyş eşrafının çoğu²¹ Hz. Peygamber’e ve davetine karşı cephe almıştır.²²

Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber’e ilk karşı çıkışı genellikle Kur’ân’ın sihirli bir insan sözü,²³ Peygamber’in de deli olduğu²⁴ şeklindedir. Kur’ân ise bu

¹³ Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, 23/9.

¹⁴ el-Müddessir 74/1-7.

¹⁵ İbn Hişam, *Sire*, 1/241.

¹⁶ İbn Hişam, *Sire*, 1/243; Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, 24/489.

¹⁷ ed-Duhâ 93/3-11.

¹⁸ Hz. Hatice her zaman Hz. Peygamber’e destek olmuştur. Hz. Ebubekir’in daveti ile Hz. Osman, Zübeyr b. Avvam, Abdurrahman b. Avf, Sad b. Ebi Vakkas ve Talha b. Ubeydullah Müslüman olmuştur. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/240, 250.

¹⁹ İbn Hişam, *Sire*, 1/240, 249, 260-261.

²⁰ Ebu Cehil Hz. Peygamber’e düşmanlıkta çok ileri giden Kureyş büyüklerinden biridir. Onun düşmanlığının nedeni ise Hz. Peygamberi çekememe ve kabile rekabetinin büyüklüğüdür. Bk. İbn İshak, *Siret-ü İbn İshak*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1978), 145; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *el-Megazi*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru’l-İlmiyye, 1988), 1/29-30.

²¹ İbn Hişam bu şahıslardan Nadr b. Haris, Nevfel b. Huveylid b. Esved, Umeyr b. Vehb gibi bazıları için Kureyş’in şeytanlarındandır demektedir. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/282, 300, 662, 709.

²² İbn Hişam, *Sire*, 1/266, 292, 295, 351.

²³ el-Müddessir 74/24-25. ayetlerdeki sözleri söyleyen ve 11. ayette tehdit edilen kişi “ey Kureyş hac mevsimi yaklaştı. Kur’ân’a ve Muhammed’e nasıl karşılık verelim Hac için gelen insanlar karşısında ihtilaf etmeyip ortak bir tavırla onları Muhammed’den nasıl

duruma vahyin kovulmuş şeytanın sözü değil,²⁵ değerli bir elçinin sözü olduğu²⁶ şeklinde karşılık vermiştir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'e gelen vahyin "İbrahim ve Musa'ya gönderilen önceki sahifelerin"²⁷ aynısı ve öğüt almak isteyen için bir öğüt olduğu²⁸ gerçeği dile getirilmiştir. Hz. Peygamber'e karşı çıkan ve Kur'ân'a inanmayan müşrikler gösterdikleri düşmanlık durumuna göre hem bireysel olarak²⁹ hem de toplu şekilde Allah'ın gazabı, kıyamet ve cehennem³⁰ azabıyla tehdit edilmiştir.³¹ Hz. Peygamber'in davetine icabet eden az sayıdaki müminler ise cennet ve cennet nimetleriyle müjdelenmiştir.³²

1.1.1. Davete Karşı Çıkan Bazı Kureyş Uluları ve Gerekçeleri

Hz. Peygamber'in insanları İslam'a davet ederken karşılaştığı zorlukları aşmak için gösterdiği çabanın tamamı cihad kapsamındadır. Bir diğer deyişle cihadın asıl sebebi öncelikle Hz. Muhammed'in daha sonra iman eden müminlerin, insanlara İslam'ı tebliğ etmesiyle bağlantılıdır. Hz. Peygamber'e ve onun davetine karşı çıkışın ve bu durumu düşmanlığa vardırmanın temel nedeni ise yeni dinin, söylemi, eylemi kısacası dünya görüşü ile Mekke müşriklerinin dünya görüşünün çatışmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber'le bir uzlaşma için Ebu Talib'e gelen 17 kişilik Kureyş heyetinin "kardeşinin oğlu ilahlarımızı yeriyor" şikâyeti esnasında Hz. Peygamber'in tekrar onları tevhide davet etmesine sinirlenmiş ve çıkıp gitmişlerdir.³³ Kısacası Kureyş müşriklerinin Kur'ân ve

engelleyelim" diyen ve sonra da "Ona sihribaz diyelim" diyen Velid b. Muğire'dir. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/270.

²⁴ et-Tekvîr 81/22; el-Kalem 68/51.

²⁵ et-Tekvîr 81/25.

²⁶ et-Tekvîr 81/19.

²⁷ el-Âlâ 87/18-19.

²⁸ el-Müddessir 74/54-55; et-Tekvîr 81/27.

²⁹ Örneğin Müddessir suresinde (11-30. ayetler) Kur'ân'a sihirli bir beşer sözü diyen Velid b. Muğire, Alak Suresinde (5-19. ayetler) Hz. Peygamber'in Kâbe'de namazına engel olmak isteyen Ebu Cehil ve Mesed Suresinde Ebu Leheb doğrudan Allah tarafından tehdit edilmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 23/19, 24/523, 675-676. "Haydi meclisini çağırın" (el-Alak 96/17) ayetinden kasıt "Daru'n-Nedve"ye atf gibi durmaktadır. Bk. Muhammed İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 2/165-166.

³⁰ et-Tekvîr 81/12.

³¹ Müşrikleri tehdit eden erken dönem Mekki ayet ve surelerden bazıları şunlardır: el-Müddessir 74/41-47; el-Âlâ 87/11-13; el-Leyl 92/14-16; el-Fecr 89/6-14; er-Rahmân 55/39-45.

³² el-Müddessir 74/39-40; el-Kalem 68/34-35; er-Rahmân 55/46. ayetten sure sonuna kadar (78) cennetlikler ve onlara verilecek nimetler müjdelmektedir.

³³ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 24/675; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Mustafa Nazar el-Baz, 1419/1998), 10/3235.

peygamberin tutumuna karşı en fazla çatıştıkları husus tevhid inancıdır. Bunun yanında yeni dinin insanları bir ve eşit görmesi Mekke eşrafının en sevmediği hususlardan biri olmuştur. İslam'ın eşitlikçi yaklaşımı Mekke elitlerinden biri olan Hz. Peygamber'in amcası Ebu Leheb'in onun davetine karşı çıkmasına yol açmıştır. Nitekim o, (ey yeğenim) "sana iman edersem ne kazanırım" diye Hz. Peygamber'e sormuş Hz. Peygamber'in "sen de diğer Müslümanların kazandığını kazanırsın" demesine "ne yani benim onlardan bir fazlalığım olmayacak mı" diye çıkmış, Hz. Peygamber de "daha başka ne istiyorsun" diye ona karşılık vermiştir. Bu duruma sinirlenen Ebu Leheb "demek şunlarla (fakir ve kölelerle) bir olacağım ha! olmaz olsun böyle din"³⁴ diyerek İslam davetinin eşitlikçi yaklaşımını kabul etmemiştir.³⁵ Kureyş'in bir diğer eliti Nadr b. Haris ise insanları İslam'a daveti sırasında Hz. Peygamber'in yanına gelip oturmuş ve "Muhammed eski kavimlerden bahsediyor ben de size Rüstem, İsfendiyar ve Fars krallarının kıssalarını anlatacağım, o benden iyi bir kıssacı değil, anlattıkları eski efsanelerden başka bir şey değil" diyerek Kur'ân'ı alaya almış ve insanların İslam'a davet edilmesine mani olmak istemiştir.³⁶ Nadr b. Haris ve onun gibi bazı ileri gelenler Hz. Peygamber'in tebliğini engellemek için hem sözlü hem de fiili olarak propaganda faaliyetine kalkışmıştır. Aynı şekilde amcası Ebu Leheb de ona benzer bir davranışta bulunmuştur. O, hac zamanı panayırlarda Hz. Peygamber'i takip etmiş, Hz. Peygamber birine İslam'ı tebliğ etmek istediğinde hemen oraya gelip "onun dediklerini tasdik etme, çünkü o sözünü yerine getirmez, delinin tekidir"³⁷ diyerek İslam'ın tebliğine engel olmak istemiştir. Onların İslam'ın tebliğine gösterdikleri nefret ve engellemeye karşı Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e "*Onların dediklerine sabret*"³⁸ emri gereği sabrederek³⁹ cihad etmiştir.

İslam davetine karşı Mekke ileri gelenlerinin tutumu Ebu Leheb ve Nadr b. Haris'in yaklaşıma benzerdi. Çünkü Mekke döneminde Kureyş elitlerinin Arapların liderliğine ve Mekke'ye hâkim olmasından dolayı insanların çoğunu

³⁴ "تبا لهذا من دين تبا، أن أكون أنا وهؤلاء سواء"

³⁵ Tebbet Suresi bu olay üzerine indirilmiştir. Bk. Tebbet 111/1-5; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 24/675; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahim (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6/363.

³⁶ Onun hakkında el-Câsiye 45/7-9. ayetler ve daha başka ayetler inmiştir. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehate (Beyrut: Dar-u İhyâi't-Turas, 1423/2002), 3/835-836; İbn Hişam, *Sire*, 1/358.

³⁷ İbn Hişam, *Sire*, 1/423.

³⁸ Sad 38/17, Kaf 50/39.

³⁹ Hz. Peygamber'den onunla alay eden Kureyşlilere karşı sabretmesi istenmektedir. Bk. Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvid vd. (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/339; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/356.

arkalarından sürüklediler.⁴⁰ Bu nedenle bazı Mekki surelerde zayıf insanların ileri gelenlere tabi olması nedeniyle hem kendilerinin hem de tabi oldukları liderlerinin cehennemde azaba uğratılması tasvir edilmiştir.⁴¹ Mekke elitlerinin, özellikle de İslam'ın tebliğine düşman olanların Mekke'ye hâkim olması nedeniyle hem Hz. Peygamber'e hem de insanları yeni dine tebliğine çok ciddi bir karşı çıkış başlamış, haliyle bu durumun akabinde gelen vahiyler de sertleşmiştir.⁴² Mekke döneminde vahyin sert üslubu ve Kureyş müşriklerine karşı eleştirisi devam etse de Mekke'de cihad genellikle Kur'ân'ın emirleri gereği sabrederek yapılmış ve hiçbir zaman Medeni cihad olan kıtale evrilmemiştir.

1.1.2. Hz. Peygamber'in Davetteki Metodu ve Kur'ân'ın Şirk Eleştirisi

Mekke'de Hz. Peygamber'in insanları İslam'a davet metodu onları ikna etmeye, ona karşı gelenlere karşı tartışmaya, delil göstermeye ve çok güçlü bir iradeye dayanmıştır.⁴³ Tebliğ göreviyle ilgili Mekke döneminde Hz. Peygamber'e verilen emirler genellikle insanları uyar,⁴⁴ sabret,⁴⁵ öğüt ver,⁴⁶ onlara boyun eğme,⁴⁷ tabi olma,⁴⁸ müşriklerden yüz çevir,⁴⁹ iyiliği emret,⁵⁰ tebliğ et,⁵¹ Allah'a dayan,⁵² müjdele,⁵³ Kur'ân'la cihad et,⁵⁴ Rabbinin yoluna

⁴⁰ Kur'ân vahyi, sermaye ve ticarete dayalı bir ekonomiyi yürüten Konsey (Mekke ileri gelenleri) için önemli oranda gelir sağlayan putlara yönelik olumsuz ifadeler sarf etmeye başladığında problem başladı. Mekke ileri gelenlerinin yönettiği kimselerin müslüman olmaya başlaması ise onların gücünün azalması demektir. Bu nedenle vahye ve Hz. Peygamber'e karşı mücadeleye başladılar. Bk. Veysel Gencil, "Mekke Müşriklerini Mâtürîdî'nin Gözüyle Okumak", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/20 (2018), 206-208.

⁴¹ İbrahim 14/21; es-Sebe 34/31-35; el-Mümin 40/47-48.

⁴² Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/157-158.

⁴³ Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/156.

⁴⁴ el-Müddessir 74/2; Yasin 36/5-6; Meryem 19/39.

⁴⁵ el-Müddessir 74/7; Kaf 50/39.

⁴⁶ el-Âlâ 87/9; Kaf 50/45.

⁴⁷ al-Alak 96/19; el-Kalem 68/8-10.

⁴⁸ el-Arâf 7/142; Yunus 10/89. Her iki ayette de Hz. Peygamber'e verilen mesaj Hz. Musa üzerinden verilmiştir.

⁴⁹ en-Necm 53/29; el-Arâf 7/199.

⁵⁰ el-Arâf 7/199: İyiliği emret. Taha 20/132: Ailene namazı emret. Lokman 31/17: Lokman'ın oğluna tavsiyesi üzerinden "iyiliği emret kötülükten alıkoy". Hz. Peygamber'in "emredildim" dediği ayetlerin tamamı Mekke olup Müslüman olmam, mümin olmam, bir Allah'a ibadet etmem, dini Ona has kılarak ibadet etmem emredildi şeklinde tevhide davet kapsamındadır. Bk. el-Enâm 6/14, 1; Yunus 10/72, 104; ez-Zümer 39/11; el-Mümin 40/66.

⁵¹ Yasin 36/17; Hud 11/57.

⁵² el-Furkan 25/58; eş-Şuarâ 26/217.

⁵³ Yasin 36/11.

hikmetle (Kur'ân) davet et,⁵⁵ müsamaha göster,⁵⁶ onlara söyle⁵⁷ şeklinde muhatapların İslam davetine yaklaşımına göre olmuştur. Yeni dinin tebliğinin başlamasıyla beraber Kureyş müşrikleri bir yandan vahyi ve peygamberi yalanlamayı sürdürmüş diğer yandan kabilesinin ve özellikle Ebu Talib'in Kureyş içindeki nüfuzu nedeniyle⁵⁸ Hz. Peygamber'le uzlaşma çabaları aramıştır. Nitekim Kalem suresi 9. ayet ve Kâfurun suresinin nüzul sebebine bakıldığında Kureyş ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'den bazı tavizler istedikleri ve zaman zaman bu konuda amcası Ebu Talip'ten de yardım istedikleri görülmektedir.⁵⁹ Benzer şekilde müşriklerin doğrudan Hz. Peygamber'i ikna etme çabaları da olmuştur. Bir seferinde Mekke ileri gelenleri ona haber göndermiş ve İslam davetinden vazgeçmesini teklif etmiştir. Nitekim onlar Hz. Peygamber'e "bu davandan maksadın mal kazanmaksa sana mal verelim, istersen seni başımıza lider yapalım, sana bir cin musallat olduysa seni tedavi ettirelim" önerisinde bulunmuş Hz. Peygamber'de onlara "bu dedikleriniz bende yoktur, ben size Rabbimin mesajlarını ulaştırdım, Allah hakkımızda hüküm verene kadar sabrederim"⁶⁰ diyerek karşılık vermiştir.

Kur'ân öncelikle "(Ey Muhammed) De ki Allah⁶¹ birdir...";⁶² "Hamd Âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur"⁶³ ayetlerindeki gibi en temel dünya görüşü olan tevhid inancını ortaya koymuş ardından Mekke müşriklerinin tepkisinin daha da artmasına sebep olan şirk inancını ve putları eleştirmeye başlamıştır. "Bunlar (putlar) sizin ve atalarınızın (kendi hevanıza göre) isimlendirdiğiniz (boş) isimlerden başka bir şeye değildir"⁶⁴ ayeti doğrudan putları hedef alan ilk

⁵⁴ el-Furkan 25/52.

⁵⁵ el-Kasas 38/87; el-Mümin 40/42; en-Nahl 16/125. ayetteki "hikmet"i Taberî "Allah'ın sana vahyettiği vahyi, sana indirdiği kitabı" şeklinde Mâverdî ise Kur'ân veya nübüvvet olarak açıklamıştır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 17/321; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/220.

⁵⁶ el-Hicr 15/85; ez-Zuhruf 43/89.

⁵⁷ el-Enâm 7/11-12, 14; el-İhlâs 112/1; el-Kâfirûn 109/1.

⁵⁸ Kureyş ileri gelenleri Hz. Peygamber'in davetini engellemek kastıyla Ebu Talip'e üçüncü kez geldiklerinde Hz. Peygamber'in yerine Kureyş'ten ona güçlü bir genç verip atalarımızın dinine muhalefet eden, birliğimizi bozan yeğenini bize teslim et diye istemişlerdir. Ebu Talip ise onu teslim etmemiştir. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 2/266.

⁵⁹ İbn Hişam, *Sire*, 1/265.

⁶⁰ İbn Hişam, *Sire*, 1/295-297.

⁶¹ Bu surelerden önce inen Alak, Müddessir, Ala, Leyl, gibi surelerde Rab ismi kullanılmış, İhlâs Suresiyle birlikte ilk defa Allah ismi kullanılmaya başlamıştır. Bk. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 1/19.

⁶² İhlâs 112/1-4.

⁶³ Fatiha 1/2.

⁶⁴ en-Necm 53/23.

ayetlerden biri olarak gözükmektedir.⁶⁵ Kur'ân'ın putlara sert eleştirisi Kureyş müşriklerinin ilk üç yıldaki vahye ve Hz. Peygamber'e karşı bireysel olan tepkilerinin toplu şekilde yapılmasına neden olmuş, ayrıca Ümeyye b. Halef gibi Kureyş ileri gelenlerinin zayıf müminlere işkenceye başlamasına yol açmıştır. Bu şartlarda Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in insanları tevhid inancına çağırma çabası müşriklerin ona ve müminlere karşı sözlü ve fiili sataşmalarına sebep olmuştur. Bu sataşma ve eziyetler karşısında Hz. Peygamber ve müminler Mekke cihadının ilk aşaması olarak sabrederek cihad etmişlerdir. Bu zor şartlarda gelen ayetlerde hem kıssalar üzerinden⁶⁶ hem de doğrudan müminlerin sabretmelerinin karşılığını kat kat alacakları bildirilmiştir.⁶⁷ Cihad-tebliğ ilişkisi bağlamında inananlara eziyetlerin olduğu şartlar altında dahi Hz. Peygamber'in İslam'a davetteki yönteminin tatlı söz ve meramın apaçık olması gerektiği mesajı Hz. Musa'nın kavmine zulmeden Firavun'a gidip, onunla tatlı dille (kavli leyyin) konuşması ve meramını açıkça söylemesi üzerinden verilmiştir.⁶⁸

Kureyş'in idareci ve zengin sınıfını ikna ettiği takdirde⁶⁹ fazla sıkıntı ve zorlukla karşılaşmadan İslam'ın tebliğinin daha kolay olacağını düşünen Hz. Peygamber bu sınıfın Müslüman olması için büyük çaba harcamıştır.⁷⁰ Mekke toplumundaki çarpık sistemin devam etmesinin nedeni bu iki zümre olduğu için toplumun islahı ve sistemin düzelmesi için öncelikle bu iki grubun ikna edilmesi bir zorunluluktur. Bu nedenle zaman zaman Hz. Peygamber'in İslam davetini bu iki sınıf üzerinde yoğunlaştırması varılmak istenen asıl hedef açısından doğru bir yöntemdir. Ne var ki yeni dini kendilerine tehdit gören bu iki zümrenin aksine İslam davetine ilk icabet edenler -ilk Müslümanlardan olan Hz. Ebubekir gibi istisnalar olmakla birlikte- genellikle köleler, zayıflar, kadınlar vb. ezilen sınıflar olmuştur.⁷¹ Çünkü onlar Kur'ân vahyinin hakikatini görmelerinin yanı sıra İslam davetini içinde buldukları zor durumun iyileştirilmesi için bir imkân olarak görmüştür.

⁶⁵ Put eleştirisi konusunda Arapların atası Hz. İbrahim'le kavmi arasında geçenler Kur'ân tarafından daha çok ön plana çıkarılmaktadır. Bk. İbrahim 14/35; el-Enbiyâ 21/51-60; eş-Şuarâ 26/69-77.

⁶⁶ Örneğin el-Arâf 7/128, 137. ayetler Firavun'un eziyetlerine karşı İsrâiloğulları'nın sabretmesini anlatmaktadır. Burada dolaylı olarak Müslümanların Müşriklerin yaptıkları karşısından sabretmeleri mesajı verilmiştir.

⁶⁷ el-Kasas 28/54. Ayrıca bk. el-Enâm 6/34; el-Furkan 25/75.

⁶⁸ Taha 20/43-48. Ayrıca bk. eş-Şuarâ 26/16-17.

⁶⁹ Abese 80/1-10. ayetler bu durumla irtibatlıdır. Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 589-590.

⁷⁰ Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/187.

⁷¹ Hud 11/27. Ayette bu durum kıssa üzerinden anlatılmaktadır.

Kur'ân Müslüman olan bu alt sınıfların şerefının korunmasını, sırf dünyevi bir menfaat için Hz. Peygamber'den onları yanından uzak tutmamasını talep etmiştir.⁷² İslam'ı, kendi durumlarının düzelmesi için bir fırsat olarak gören ezilen grupların⁷³ aksine Kureyş'in zengin ve yönetici sınıfı çıkarlarına bir tehdit görmüştür. Çünkü erken dönem Mekkî sureler genellikle Kureyş'in idareci (mele) ve zengin (mütref/şımarık) sınıfını yoksullara yardımdan kaçındıkları,⁷⁴ esirlere iyi davranmadıkları,⁷⁵ yetimlerin hakkına riayet etmedikleri,⁷⁶ köleleri azad etmedikleri,⁷⁷ cimri oldukları, dünya malına, dünya hayatına daldıkları⁷⁸ ve dünyevi çıkarlarını Allah'ın rızasına tercih etmedikleri için ikaz etmiştir.⁷⁹ Kur'ân'ın bu ikazları ve Hz. Peygamber'in onların bu yaklaşımlarını engelleme çabası Mekke'deki ekonomik çarpıklığın, toplumda adaletin olmadığı, güçlülerin mazlumlara ezdiği bir göstergesidir. Bu perspektiften bakıldığında Mekkî Sureler'de tebliğ ve cihad genellikle tevhid inancına davet ve bu inanç uğrunda mücadele etme (cihad) şeklinde olmakla beraber, aynı zamanda insanları hakka hukuka, adalete davet etme, *"iyiliği emretme, kötülüğü engelleme"*⁸⁰ çağrı ve çabasıdır.

Kur'ân ve Hz. Peygamber'in İslam'a daveti karşısında ellerindeki güç ve zenginliğin yitip gitmesin korkan mele (idareci) ve mütref (zengin) sınıfı Kur'ân vahyini eskinin masalları⁸¹ ve uydurma şeyler⁸² olarak göstermiş, yaptıkları bu itirazın meşruiyetini sağlamak için de atalar dini ve geleneklerine sarılmışlardır.⁸³ Kur'ân'ın müşriklerin "babalarımızın dini" dediği şirke ve adetlerine karşı savaş açması Mekke toplumundaki zengin ve yönetici sınıfın diğer insanlara zulmetmesinin altında temelde bu şirk ve şirk adetlerinin olması yatmaktadır. Muhtemelen birçok müfessirin Bakara ve Enfâl

⁷² el-Enâm 6/51-53; Hud 11/29; el-Kehf 18/28-29.

⁷³ Ammar b. Yasir "ben Müslüman olduğumda Hz. Peygamber'in yanında iki kadın, beş köle ve Ebubekir'den başka kimse yoktu" sözü bu olguyu yansıtmaktadır. Bk. Buhârî, Menakibü'l-Ensar 63, hadis no: 3857.

⁷⁴ el-Leyl 92/5-21.

⁷⁵ el-İnsân 76/8.

⁷⁶ el-Fecr 89/17-20.

⁷⁷ el-Beled 90/11-16.

⁷⁸ el-Âlâ 87/16-17.

⁷⁹ Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/173.

⁸⁰ el-Arâf 7/157.

⁸¹ el-Enâm 6/25; en-Nahl 16/24; el-Müminûn 23/83; el-Furkan 25/5; en-Neml 27/68; el-Ahkâf 46/ 17; el-Kalem 68/15; el-Mutaffifin 83/13.

⁸² el-Furkan 25/4; Sad 38/7; el-Müddessir 74/24-25.

⁸³ el-Arâf 7/28; el-Enâm 8/148; Lokman 31/11; es-Sebe 34/43.

suresindeki fitneyi⁸⁴ şirk diye yorumlaması ve savaş nedeni olarak görmesi de şirkin ve şirkten kaynaklı adetlerin zulme neden olması sebebiyledir. ⁸⁵ Kur'ân bu inancın yol açtığı Ebu Leheb'in düşüncesine benzer seçilmişlik zihniyetine⁸⁶ savaş açmış, bu konuda hiçbir tolerans göstermemiş, üstünlüğü Allah'a karşı sorumlu davranma (takva) ilkesine bağlamış ve her zaman salih ameli⁸⁷ övmüştür.

1.1.3. Kur'ân'ın Mekke'nin Zengin ve Liderlerini Eleştirisi ve Onların Daveti Engellemek İçin Zayıf Müminlere İşkenceye Yönelmeleri

Kur'ân insanların İslam'ı ve getirdiği ilkeleri kabul etmesini sağlamak için dille, Kur'ân ile yapılan cihadın⁸⁸ gereği olarak ilk önce akla hitap ile muhataplarını davete ikna etmeye çalışmıştır. Buna rağmen Mekke'nin zengin ve yönetici sınıfı⁸⁹ Hz. Peygamber'i ve tebliğini engellemek için Kur'ân'ı ve peygamberi yalanlama, ona düşmanlık etme yolunda ortak hareket etmiştir. Bu nedenle vahyin tehditleri bazen liderlere bazen de zenginlere yönelmiştir. Onların İslam'ın tebliğine birlikte karşı koymalarının nedeni ise zenginlerin servetlerini liderlerin de makam ve mevkilerini kaybetme korkusudur. Çünkü yeni din yoksullara karşı cimrilik eden zenginleri ikaz etmiş,⁹⁰ onları infaka yönlendirmiş,⁹¹ üstünlük taslayan, hakkı kabule yanaşmayan ve sahip oldukları güçle azgınlaşan yönetici sınıfına da savaş açmıştır.⁹² “*Mal toplayıp onu sayanlar*”⁹³ vb. ayetler mal yığan zenginleri, Araf,⁹⁴ Hud⁹⁵ ve Müminun⁹⁶ Sureleri ise yöneticileri hedef almıştır. Bu iki zümrenin tevhid, nübüvvet ve

⁸⁴ el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/39. Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 1/168, 2/115; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 3/567, 13/538; Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 2/220.

⁸⁵ Biz de şirkin ve adetlerinin zulme yol açtığını kabul ediyoruz. Fakat Hz. Peygamber'in de yaptığı gibi şirk inancının öncelikle tebliğle, insanları ikna ile ortadan kaldırılması gerektiğini düşünüyoruz.

⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 24/675.

⁸⁷ Hud 11/46.

⁸⁸ el-Furkan 25/52.

⁸⁹ Kur'ân'da idareciler için genellikle mele, zenginler için de mütref ifadesi kullanılmıştır. Bk. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru's-Şurûk, 1991), 4/2217; Faruk Özdemir, *Kur'ân'da Mustazaf ve Müstekbir Kavramlarının Semantik Analizi* (Ankara: Kitap ve Cafe Serüven Yayınları, 2015), 155-177, 209-218.

⁹⁰ el-Mâûn 107/3, 7; el-Leyl 92/8; el-Fecr 89/17-20.

⁹¹ el-Leyl 92/5-7.

⁹² Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/171.

⁹³ el-Hümeze 104/2.

⁹⁴ el-Arâf 7/60, 66, 75, 88, 90, 109, 127.

⁹⁵ Hud 11/27.

⁹⁶ el-Müminûn 23/24, 33.

ahireti ısrarla inkâr etmesinin nedeni güç ve zenginliklerinin yok olma korkusudur. Bu nedenle bu iki sınıfın peygambere ve davetine olan düşmanlığı daha çok sözlü, kısmen de fiili şekilde⁹⁷ Hz. Peygamber'e uzansa da⁹⁸ kabilesi Haşimilerin gücü⁹⁹ nedeniyle ondan ziyade ona inanan, tabi olan güçsüzlere, kimsesizlere yönelmiştir. Çünkü Mekke yöneticileri alt sınıfların İslam davetini kabul etmesiyle kendi kontrollerinden çıkacağından korkmuş ve bu duruma mâni olmak için öncelikle daveti kabul eden kölelerine işkenceye başlamıştır.¹⁰⁰ Daveti kabul eden köleler, zayıflar vb. alt sınıflar ise yapılan bu işkenceler karşısında sabrederek tevhid inancını koruma uğruna¹⁰¹ cihad etmiştir.

Mekke'nin zengin ve yönetici sınıfının Hz. Peygamber'in tebliğini kabul eden, Müslüman olan korumasız köleleri, fakirleri ezdiği, onlara işkence yaparak İslam'ın tebliğini engellemeye çalıştığı bir aşamada Buruc suresi inmiştir. Suredeki *"Ashab-ı Uhdud'a lanet olsun! Onlar oturmuş müminlere yapmış oldukları işkenceyi, zulmü izliyorlar ve bu zulmü sırf bir Allah'a inandıkları için yapıyorlar"*¹⁰² şeklindeki hitap bu iki sınıfın zayıf konumdaki Müslüman olan kölelere ve fakirlere işkence etmesi nedeniyledir. İbn Hişam müşriklerin bu eziyetlerini şu şekilde tasvir etmektedir: *"Sonra Kureyş'in ileri gelenleri İslam'ı kabul edenlere saldırdılar. Bütün kabileler kendine mensup zayıf Müslümanlara saldırdı, onları dövmeye, hapsetmeye güneş altında aç susuz bırakarak işkence yapmaya başladı ve bu şekilde onları yeni dinden döndürmeye çalıştılar."*¹⁰³ Kureyş ileri gelenlerinden Ümeyye b. Halef İslam'ı kabul eden Bilal-i Habeşî'yi Mekke'nin sıcağında toprak üstünde sırt üstü yatırtıp üzerine büyük bir kaya parçası koydurttu. Daha sonra ona *"ya böyle*

⁹⁷ Bir keresinde Kureyş elitleri Hz. Peygamber'in etrafını sarmış, ridasını boynuna dolayarak onun boynunu sıkmıştır. Hz. Peygamber'i bu durumdan Hz. Ebubekir kurtarmıştır. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/289-290; Buhârî, *Menakibü'l-Ensar* 63, hadis no: 3856. Benzer bir başka olayda ise Hz. Peygamber Kâbe'de namaz kılarken Ebu Cehil üzerine deve işkembesi atmıştır. Buhârî, *Cihad ve Siyer* 56, hadis no: 2934.

⁹⁸ Hz. Hamza, Ebu Cehil'in Hz. Peygamber'e karşı yaptığı hakaret ve küfre tepki olarak Müslüman olmuştur. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/291-292.

⁹⁹ Hud 11/91. ayet Haşimilerin ve Ebu Talib'in onu koruması nedeniyle Kureyş ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'e bir şey yapamamasına atf gibi gözükmektedir.

¹⁰⁰ Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/280-281.

¹⁰¹ İbn Hişam, *Sire*, 1/319-320. Hz. Musa'ya iman eden sihirbazlar da benzer bir işkenceye maruz kalmış *"Rabbimiz üzerimize sabır yağdır ve Müslüman olarak canımızı al"* (el-Arâf 7/126) diyerek yapılan zulüm karşısında sabretmiştir/cihad etmiştir.

¹⁰² el-Burûc 85/4-8. Hendek ashâbı olayı Necran'da tevhid inancı üzere Hıristiyan olan halkını Yahudiliğe döndürmek isteyen Zu Nuvas'ın hendekler kazdırıp onları yakması hadisesidir. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/34-35. İki olay arasındaki benzerlik üzerinden eziyet eden Mekke müşrikleri tehdit edilmiştir.

¹⁰³ İbn Hişam, *Sire*, 1/317.

ölür gider ya da Muhammed'i (yeni dini) inkâr edip Lat ve Uzza'ya (eski dinine) taparsın" diyerek işkence yapardı. Bu eziyet altında Bilal-i Habeşî'nin "Allah bir, Allah bir"¹⁰⁴ diyerek tevhid inancı uğrunda sabredip sebat göstermesi, Allah yolunda yaptığı bir cihattır.

Kureyş'in yeni Müslüman olanlara işkence yapmaya, Hz. Peygamber'e karşı topyekûn muhalefet ve düşmanlığa başlamasının Kur'ân'ın şirk eleştirisiyle birlikte başladığı görülmektedir. Bu durumu İbn İshak şöyle anlatmaktadır: "Hz. Peygamber İslam'ı tebliğe, yeni dini insanlara anlatmaya başlayınca Kureyş ondan hemen uzaklaşmadı, onu reddetmedi. İlahlarını (putlarını) eleştirince Hz. Peygamber'e muhalefete, düşmanlığa karar verdi. Nitekim o zaman İslam'ı kabul eden insanlar az, İslam gizli, Ebû Tâlib de peygamberi korumaktaydı."¹⁰⁵ Bu rivayeti şöyle anlamak daha doğru gözükmektedir: İlk nazil olan surelerden itibaren özellikle bazı müşriklerin bireysel olarak yerildiği dikkate alındığında Hz. Peygamber'in tebliğinin başından itibaren açık bir şekilde yapıldığı ve ona tepki gösterildiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁶ Fakat Kureyş'in Hz. Peygamber'e ve tebliğine topyekûn karşı çıkması, muhalefeti, düşmanlığı arttırması ve zayıf konumdaki yeni Müslüman olan fakirlere, kölelere işkenceye başlaması Kur'ân'ın şirki, putları yermesiyle başlamıştır diyebiliriz. Yine zayıf durumdaki müminlerin tevhid inancını korumak için sabır ve sebat göstererek cihad etmesi de Kur'ân'ın bu eleştirisiyle beraber III. yılda başlamıştır. İlk önce Hz. Peygamber'in davette karşılaştığı sıkıntılara sabretmesiyle başlayan cihad İslam davetine icabet eden yeni Müslümanların sabriyle devam etmiştir.

Toplumda zulme neden olan inanç ve adetlerin temelinde öncelikle Kureyş'in şirk inancının olması Kur'ân'ın da ilk önce şirke savaş açmasına ve şirk konusunda onlarla en ufak bir uzlaşya yanaşmamasına yol açmıştır.¹⁰⁷ Yeni dinin ahiret inancını dinin aslına koymasının nedeni ise zengin ve idarecilerden oluşan Mekke ileri gelenlerinin yaptıkları zulümlerin hesabının sorulacağı düşüncesini yerleştirmek ve bu sayede haksız, hukuksuz, hesapsız

¹⁰⁴ İbn Hişam, *Sire*, 1/317-318. Bedir'de Ümeyye b. Halef'in kaçtığına gören Bilal "eğer Ümeyye bu defa kurtulursa ben kurtulmam" diyerek onu takip etmiştir. Bk. Buhârî, Meğazi 64, hadis no: 3971. Ümeyye b. Halef muhtemelen Mekke'de işkence ettiği köleler tarafından etraflı sarılarak öldürülmüştür. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/632.

¹⁰⁵ İbn Hişam, *Sire*, 1/264.

¹⁰⁶ Erken dönem Kur'ân surelerinden olan Mesed, Kevser, Kalem, Alak surelerine bakıldığında Ebu Leheb, Ebu Cehil, Velid b. Muğire gibi müşriklerin Hz. Peygamber'e gösterdiği bireysel tepkiden bahsetmektedir. Bu durum vahye ve Hz. Peygamber'e olan bireysel tepkinin toplu tepkiden çok önce başladığını göstermektedir.

¹⁰⁷ el-Kalem 68/9. ayet Kureyş müşriklerinin şirk inancı konusunda Hz Peygamber'den uzlaşy beklentilerini anlatmaktadır. Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 4/404; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 23/534.

davranışlardan vazgeçmelerini sağlamaktır. Çünkü “*Biz yaşarız ve ölürüz tekrar diriltilecek değiliz*”¹⁰⁸ gibi bir inanca sahip yaptıklarından hesap vermeyeceğini düşünen Mekke’li bir müşrikten ahlaklı ve adil olmasını beklemek mümkün gözükmemektedir. Mekke Müşriklerinin ısrarla dirilişi ve ahireti inkâr etmesinin¹⁰⁹ nedeni bunların mümkünlüğü veya mantığı olarak olup olmayacağından ziyade yeniden diriliş inancının dayandığı ahlaki içerik olan hesap verme olgusudur. Çünkü yeniden dirilmeyi kabul etmek demek bireysel sorumluluğu ve hesap verilecek din günü realitesini kabul etmek¹¹⁰ ve eylemlerini bu gerçeğe göre yapmak demektir. Dilediği gibi hoyratça yaşayan idareci ve zengin olan Mekke ileri gelenlerinin bu yeni durumu kabullenmesi zordu. Kabe’deki putları ziyaret eden hacıların oluşturduğu pazar sayesinde zenginleşen, kumar ve faiz gibi haksız kazançlarla servetlerine servet katan, fakirlerin, yetimlerin mallarını kendi üzerlerine geçiren Mekke elitlerinin yeniden dirilmeyi kabul etmesi demek dünyada yaptıkları bütün ahlaksızlık ve hukuksuzlukların hesabının olması demektir. Bu nedenle onlar yeniden diriliş ve hesap verme inancını getiren yeni dinin tebliğine karşı keskin ve katı bir tavır gösterdiler,¹¹¹ İslam’ı kabul eden fakir ve kölelere işkence yapmaya başladılar. İşkence gören Müslümanlar ise imanları gereği Allah yolunda sabredip cihad etmekten başka bir şey yapmadılar.

Davete icabet eden müminler sabrederek cihad ederken, Hz. Peygamber de Kureyş müşriklerine karşı yaptığı davet ve cihadını gelen vahiy doğrultusunda ısrarlı bir şekilde sürdürmüştür. Kur’ân tevhid, nübüvvet ve meadî kabul etmeyen Kureyş müşriklerini zaman zaman eleştirip, tehdit ettiği gibi bazen de Allah’ın Kureyş’e olan nimetlerini hatırlatarak onları gelen vahye ve vahyi getiren peygambere uymaya çağırmıştır.¹¹² Kur’ân’ın bu ikazı sonucunda yeni dinin doğruluğunu kabul eden bazı Mekke ileri gelenleri İslam’a karşı çıkma gerekçesini, şayet İslam’a tabi olurlarsa Mekke’ye hacca gelen hacıların gelmeyeceğini, bu sebeple aç kalacaklarını ve kendilerinin Mekke’den çıkarılacakları ifade etmişlerdir. Kur’ân onların bu mazeretini şöyle aktarmaktadır: “*Dediler ki eğer seninle beraber doğru yola girersek (vahye tabi*

¹⁰⁸ el-Câsiye 45/24; Yasin 36/78.

¹⁰⁹ en-Nahl 16/38; Yasin 36/78; el-Câsiye 45/24.

¹¹⁰ Câbirî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 1/185.

¹¹¹ Câbirî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 1/185. Tüccar olan Mekke ileri gelenlerinin hedonist tavrı, dünyada müreffeh yaşama arzusu onları ahiret inancına ilgisizliğe yöneltmiş, kendilerine aşırı güven de onları başına buyruk davranmaya itmiştir. Bk. Toshihiko İzutsu, *God and Man in the Quran Semantic of the Quranic Weltanschauung* (Malezya: Islamic Book Trust, 2008), 92.

¹¹² Fil ve Kureyş Surelerinde Allah’ın Kâbe’yi koruması, Allah’ın Kureyş’e bir ikramı olan mutat yaz ve kış ticaretleri hatırlatmaktadır.

olursak) yerimizden yurdumuzdan çıkarılırız.”¹¹³ Kur'ân ise onların bu endişelerinin yersizliğini, bilakis Allah'ın Kâbe ve Mekke sayesinde yurtlarını emin bir belde kıldığını ve bu sayede bütün ürünlerin kolayca Mekke'ye getirildiğini vurgulamıştır.¹¹⁴

1.1.4. Mekke Müşriklerinin İşkencelerine Çözüm Arayışı Olarak Habeşistan'a Hicret ve Tebliğ Faaliyetinin Kureyş Dışındaki Kabilelere Yönelmesi

Habeşistan'a hicret öncesinde gelen vahiyler Kureyş müşriklerinin İslam davetine gösterdiği tepkiye göre onları tehdit etmiş, önceki peygamberlerin de benzer durumla karşılaştığını belirterek Hz. Peygamber'i ve müminleri teselli etmiş, onların sabretmesini, Allah'a dayanmasını salık vermiş zaman zaman da Hz. Peygamber'in müşriklerden yüz çevirmesini¹¹⁵ emretmiştir. Hz. Peygamber'in tebliğe devam etmesini emreden Kur'ân muhtemelen Mekke müşriklerinin eziyetlerinin daha da artması nedeniyle kıssalar üzerinden ve ima ile sabrın ardından Mekki cihadın ikinci aşaması olan hicrete vurgu yapmaya başlamıştır. Hz. Peygamber'e tebliğini sürdürmesini emreden Kur'ân¹¹⁶ Kureyş müşriklerinin işkencelerini arttırması sebebiyle ima ile¹¹⁷ diğer cihad olan hicreti vurgulamaya başlamıştır. Nitekim “Yeryüzünde yaşayan hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah'a ait olmasın” ayeti Habeşistan'a hicret etme hususunda geçim derdini düşünen müminlere rızık endişesi taşımayın iması olarak gözükmektedir.¹¹⁸ Tüm bu sıkıntılı şartlara rağmen Hz. Peygamber'in tebliğine devam etmesi emredilirken katlanılmaz bir zulme maruz kalan inananlara hicret alternatifi sunulmuştur. Yine Kur'ân, günün birinde Hz. Peygamber'in de hicrete mecbur kalabileceğini bildirmiştir.¹¹⁹ Habeşistan'a hicret öncesinde gelen vahiylerdeki peygamber kıssaları iyi tetkik edildiğinde müşriklerin müminlere işkencelerinin iyice arttığı, Mekke müşriklerinden korkan bazı insanların İslam davetine mesafeli durduğu,¹²⁰ Hz. Peygamber dahil bütün

¹¹³ el-Kasas 28/57. ayetin “ey Muhammed biz biliyoruz ki senin dediğin doğrudur fakat bizim sana tabi olmamızı engelleyen şey sana uyduğumuz takdirde Arapların bizi Mekke'den çıkaracağı endişesidir” diyen Mekke eşrafından Haris b. Nevel b. Abd Menaf olduğu belirtilmektedir. Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyüni Zağlûl (Beyrut: Daru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1411/1990), 219-221; Mukâtil, *Tefsir*, 3/351.

¹¹⁴ el-Kasas 28/57.

¹¹⁵ en-Necm 53/29.

¹¹⁶ el-Kasas 28/87.

¹¹⁷ el-Kasas 28/4-5.

¹¹⁸ Hud 11/6

¹¹⁹ el-Kasas 28/20-22. ayetlerde Hz. Musa üzerinden bir gün Hz. Peygamber'in de hicret edebileceği mesajı verilmiştir. Ayrıca Bk. el-Kasas 28/85.

¹²⁰ Yunus 10/83. ayet Kureyş elitlerinin korku ve baskısından dolayı Mekke'deki insanların Müslüman olmaktan korktuklarını ima etmektedir.

müminlerin hicrete mecbur kalabileceği fakat eninde sonunda müminlerin zafer kazanacağı vurgulanmaktadır.

Mekke’de İslam davetine icabet eden insanların küçük bir topluluk oluşturmasıyla birlikte yeni gelen vahiylerin onları tekrar tekrar imana, sabra, Allah’a güvenmeye çağırması yeni Müslümanların Allah’a imanla başlayan Allah yolundaki cihatlarını göstermektedir. Hz. Peygamber ve ona tabi olanların hayatındaki bu cihad Mekke’de sabır ve sebatla başlamış hicretle sürmüştür. Vahyin Kureyş’in putlarını eleştirmesinin¹²¹ akabinde Mekke müşriklerinin İslam davetine köpürmesi ve Müslüman kölelere işkenceye başlaması 5-6. yıllarda yeni dinin mensuplarının Habeşistan’a hicret etmesine yol açmıştır. Çünkü her geçen gün işkence ve eziyetlerin dozunun artması ve bu aşamada gelen vahiylerin Hz. Peygamber ve müminlere hicret imasında bulunması sonucunda Hz. Peygamber¹²² bir çare olarak yeni Müslümanlara Habeşistan’a hicreti tavsiye etmiştir. Çünkü Mekke müşriklerinin İslam’ı inkâr etmede diretmesinin yanı sıra bir de yeni Müslümanlara işkenceleri arttırması Hz. Peygamber’e ağır gelmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber “gideceğiniz yerde öyle bir kral var ki kimseye haksızlık etmez, orası iyi bir yerdir, Allah bu zor durumdan bir çıkış gösterene kadar orada kalırsınız” sözüyle Habeşistan’a hicret etmelerini istemiştir.¹²³ Böylece Kur’ân’ın hicret imaları¹²⁴ ve Hz. Peygamber’in tavsiyesinin ardından Mekke ileri gelenlerinin zulmüne maruz kalan inananların Habeşistan’a ilk hicreti gerçekleşmiştir.¹²⁵ Bu hicret yeni Müslümanların Allah yolunda hicret şeklinde yaptığı ilk cihattır.

Mekke ileri gelenlerinin topyekûn karar alarak Müslümanlara baskıyı, İslam’a düşmanlığı arttırması Kur’ân’ın daha önceki bireysel olarak bazı müşriklerden yüz çevirme emrinin Kureyş müşriklerinden toptan yüz çevirme emrine dönmesine yol açmıştır.¹²⁶ Çünkü Kur’ân, Kureyş müşriklerinin şayet Allah

¹²¹ Taha 20/97. ayetteki “onu yakacağız ve külünü denize savuracağız” ve eş-Şuarâ 26/77. ayetteki “onlar (putlar) benim düşmanımdır” ifadesi şirk inancının ve putların yerildiği bazı ayetlerdir.

¹²² Ebu Talib’in onu koruması nedeniyle Mekke elitleri Hz. Peygamber’e fiili müdahalede bulunamamıştır. Hz. Peygamber Müslümanların işkence görmesine üzülmüş ve bir çıkış aramıştır. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/321.

¹²³ İbn Hişam, *Sire*, 1/321; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. et-Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk* (Beyrut: Dâru’t-Türâs, 1387/1967), 2/330-331.

¹²⁴ Hud 11/6.

¹²⁵ Habeşistan’a birinci hicret 5. sene, ikinci hicret ise 6. sene de olmuştur. Bk. Ahmet Önkal, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/459. Habeşistan’a ilk hicret edenler 11 erkek ve 4 kadındır. Bk. Derveze, *Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı*, 2/283.

¹²⁶ Müşriklerden bireysel yüz çevirme putların yerilmeye başlandığı 3. yıldaki Necm Suresiyle (29) birlikte başlamış, Araf 199. ayetle devam etmiş, hicretin yapıldığı 5-6. senelerde Hicr

dileseydi biz de babalarımız da ondan başkasına tapmazdık¹²⁷ ifadesindeki gibi putlara tapmadaki ısrar konusunda Hz. Peygamber'in boşa çaba harcadığını¹²⁸ ve onun vazifesinin sadece İslam'ı tebliğ etmek olduğunu¹²⁹ bir daha hatırlatmıştır. Tebliğini ara vermeden sürdüren peygambere hikmetle (Kur'ân),¹³⁰ ve güzel nasihatle insanları Allah yoluna davet etmesi, onlarla en güzel şekilde mücadele etmesi emredilmiştir.¹³¹ Ayrıca Hz. Peygamber'in ve Müslümanların müşriklerin eza, cefa ve zulmüne karşı üzülmemeleri, dirayetli olup mutedil davranmaları ve sabretmeleri istenmiştir.¹³²

Bu zor şartlarda müşriklerin zulmüne maruz kalan korumasız Müslümanları Habeşistan'a hicrete gönderen Hz. Peygamber kendisi de Kur'ân'ın emri gereği İslam davetini Mekke dışındaki civar kabilelere taşımaya çalışmıştır.¹³³ İslam'ın tebliği konusunda gerçekleştirilen bu stratejiler vahyin direktifleri doğrultusunda yapılmıştır. Daha açık ifadeyle zayıf durumdaki Müslümanların cihadı hicret, Hz. Peygamber'in cihadı ise İslam tebliğinin Mekke dışına taşınması olmuştur. Çünkü Mekkeliler her kabile kendi içindeki Müslüman olan veya İslam'a sempati gösterenleri baskı uygulayınca¹³⁴ tebliğin Mekke dışındaki diğer kabilelere taşınmasından başka bir çıkar yol kalmamıştır. Bütün bu sebeplerden ötürü bu şartlarda gelen "müşriklerden yüz çevir" emrinin anlamı bu saatten sonra Kureyş'le zaman harcama manasındadır.¹³⁵ Tebliğin Mekke dışına taşınma çabasıyla birlikte Mekke müşriklerinin düşmanlığıyla paralel onlarla sürtüşme de devam etmiştir. Örneğin "*Biz öldüğümüz, toprak ve kemik olduğumuz zaman tekrar mı diriltileceğiz*"¹³⁶ diye alay eden Mekke müşriklerine¹³⁷ vahyin cevabı "*Evet hem de zelil olarak diriltileceksiniz*"¹³⁸ şeklinde tehditkâr olmuştur.

(94) ve Enam (106) Suresiyle birlikte Kureyş müşriklerinden toptan yüz çevirme şeklinde gerçekleşmiştir.

¹²⁷ en-Nahl 16/35.

¹²⁸ en-Nahl 16/37.

¹²⁹ en-Nahl 16/82.

¹³⁰ Mukâtil, *Tefsir*, 2/494.

¹³¹ en-Nahl 16/125.

¹³² Derveze ve İbn Âşur en-Nahl Suresinin son üç ayetinin Mekki olduğunu ve surenin önceki ayetleriyle irtibatlı olduğunu söylemektedir. Bk. Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 5/205-206; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Daru't-Tunûsî, 1984), 14/326, 335.

¹³³ el-Hıcr 15/94. "*Sen emredildiğin şeyi (Kur'ân'ı, daveti) haykır ve müşriklerden yüz çevir.*" Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 2/437; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 17/152.

¹³⁴ İbn Hişam, *Sire*, 1/317.

¹³⁵ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 2/13-14.

¹³⁶ es-Saffât 37/16-17.

¹³⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 21/24.

İşkence ve baskıların sürmesi nedeniyle 6-7. yıl civarında bir grup Müslüman daha Habeşistan'a hicret etmiştir.¹³⁹ Yeni gelen vahiyler hem Hz. Peygamber'e tebliğ metodunu göstermeye devam etmiş hem de tebliği kabul eden ve bu nedenle zulme uğrayan ve sabreden müminleri müjdelemiştir. Bu aşamada gelen "Zulme mâruz kaldıktan sonra Allah uğrunda hicret edenleri, elbette dünyada güzel bir yere yerleştiririz"¹⁴⁰ ayeti sabreden, Allah'a tevekkül eden ve işkencelerden sonra Habeşistan'a¹⁴¹ hicret edenleri dünyada güzel bir yere yerleştiririz diyerek müjdelemiştir. Yine hem sabrederek hem de hicret ederek cihad edenlerin Allah tarafından bağışlanacağı müjdenmiştir.¹⁴² Hicrete katılan Müslümanlara verilen bu müjde onların sabır ve hicret olarak gerçekleşen cihatlarının mükafatıdır. Kureyş müşrikleri Habeşistan'a hicret eden bu Müslümanlara yeniden zulmetmek ve İslam davetini sindirmek için Necaşi'den onları istemiş fakat onların bu talebi "bana sığınanları teslim etmem" diyen Habeşistan kralı Necaşi tarafından geri çevrilmiştir.¹⁴³ Yaklaşık Mekke döneminin ilk yarısını oluşturan bu aşamaya kadar olan sürede Hz. Peygamber tebliğ esnasında maruz kaldığı engellemelere karşı sabrederek Allah yolunda cihad etmiştir. Bu aşamada ona tabi olan müminler ise imanlarını korumak için sabretmiş, sebat etmiş ve en sonunda hicret etmiştir. Hem Hz. Peygamber hem de yeni Müslümanların cihadı tamamen vahyin emirleri doğrultusunda yapılmıştır.

1.2. Medine'ye Hicrete Kadar Tebliğ ve Cihad

Kureyş müşrikleri 7. yıl civarı bütün kabilelerin ortak kararıyla İslam davetine icabet eden ve sempati duyan insanları boykot etmeye başlamıştır.¹⁴⁴ Hz. Peygamber'in kabilesi ise çoğu ona iman etmese de Ebu Leheb dışındakiler akrabalık ve kabile bağlarından dolayı onu desteklemiş ve diğer kabilelere ve liderlerine karşı her zaman onu korumuştur.¹⁴⁵ Bu nedenle boykot zamanında Haşim ve Muttalib oğulları da yeni Müslümanlarla birlikte Ebu Talib mahallesinde boykota uğramıştır.¹⁴⁶ Boykot yıllarında Mekke'de kalan

¹³⁸ es-Saffât 37/19.

¹³⁹ Habeşistan'a hicret edenlerin sayısı çocuklar ve orada doğanlar hariç toplam 83 kişidir. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/330.

¹⁴⁰ en-Nahl 16/41-42.

¹⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/607.

¹⁴² en-Nahl 16/110 ayetindeki cihad edenler ifadesi savaş değil sabretme, Allah ve dini uğrunda sıkıntılara katlanma, imanda sebat etme anlamındadır. Bk. Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/288.

¹⁴³ İbn Hişam, *Sire*, 1/334-335.

¹⁴⁴ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 2/12-13.

¹⁴⁵ Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/182.

¹⁴⁶ İbn Hişam, *Sire*, 1/350-351.

Müslümanların cihadı sabır, Habeşistan'a göç edenlerin cihadı ise hicret olmuştur. Ebu Talip öncülüğünde Hz. Peygamber'in akrabaları olan Haşim ve Muttalib oğullarının koşulsuz şekilde onu koruması, kollaması ve Necaşî'nin onun yurduna hicret eden Müslümanları teslim etmemesi Mekke müşriklerini boykot kararı almaya itmiş gözükmetedir. Yine Hz. Hamza'dan sonra Hz. Ömer'in de İslam davetine katılması,¹⁴⁷ diğer kabileler arasında İslam'ın yayılmaya başlamasından endişelenmeleri¹⁴⁸ kısacası İslam'ın her geçen gün güçlendiğini gören Kureyş'in çaresiz kalması onların boykota başvurmasına neden olmuştur diyebiliriz.

1.2.1. Habeşistan'a Hicret Sonrası Boykot Yıllarında Tebliğ ve Cihad

Allah yolunda cihatla irtibatlı olarak daha önceki vahiylerde imayla ve dolaylı yoldan kıssalar üstünden verilen hicret mesajı¹⁴⁹ müminlerin Habeşistan'a hicretiyle beraber *"Allah'ın arzı geniştir ve O sabredenlerin mükâfatını hesapsızca verecektir"*¹⁵⁰ ayetiyle daha açık verilmiş ve şirkten¹⁵¹ uzak durup tevhide yönelenler,¹⁵² bu uğurda hicret edenler müjdelenmiştir. Çünkü bu kimseler sözün en güzeli olan Kur'an'ı,¹⁵³ işitmiş ve ona uymuştur.¹⁵⁴ Cehennem ve kıyametle tehdit edilen inkarcılar,¹⁵⁵ yani zayıf müminleri hicret etmek zorunda bırakan, hicret etmeyenleri boykot eden Kureyş müşrikleri ise ne yaparlarsa yapsınlar başlarına gelecek cezayı yakında anlayacakları bildirilmiştir.¹⁵⁶ Böylece başlarına azap gelmeden önce İslam davetini kabul ederek Allah'a, tevhid inancına yönelmeleri ve Kur'an'a uymaları istenmiştir.¹⁵⁷ Müminler bir kısmı hicret sıkıntısıyla boğuşur, bir kısmı Mekke'de zorluk yaşarken inkarcıların serbestçe hareket etmesinin Hz. Peygamber'i

¹⁴⁷ Hz. Ömer Müslümanların Habeşistan'a birinci hicreti sonrasında İslam'a katılmıştır. Böylece Kureyş güç kaybederken Müslümanlar biraz daha güçlenmiştir. Nitekim İbn Mesud "Ömer İslam'a girinceye kadar biz Kâbe'de namaz kılamazdık. O İslam'a girince Kureyş'in engelleme girişimine rağmen Kâbe'nin yanında namaz kıldı, biz de onunla namaz kıldık." Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/342-343.

¹⁴⁸ İbn Hişam, *Sire*, 1/350, 2/3.

¹⁴⁹ Hud 11/6; el-Kasas 28/20-22, 85. ayetlerde dünyadaki her canlının rızkını Allah verdiği, Mısır sonrasında Hz. Musa'nın Medyen'e gidiş hikayesi ve Hz. Peygamber'in de Musa gibi hicrete mecbur kalabileceği mesajı verilmiştir.

¹⁵⁰ ez-Zümer 39/10.

¹⁵¹ Tağut. Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 3/673.

¹⁵² ez-Zümer 39/17.

¹⁵³ Mukâtil, *Tefsir*, 3/673.

¹⁵⁴ ez-Zümer 39/18.

¹⁵⁵ ez-Zümer 39/24, 32.

¹⁵⁶ ez-Zümer 39/39-40.

¹⁵⁷ ez-Zümer 39/54-55.

aldatmaması gerektiği hatırlatılmış¹⁵⁸ ve onun İslam'ı tebliğ uğrunda maruz kaldığı zorluklara sabrederek cihad etmesi gerektiği bildirilmiştir.

Hem Habeşistan'da hem de Mekke'de Müslümanların zor şartlarda yaşadığı bu dönemde Ebu Cehil'in insanları tevhide çağıran Hz. Peygamberi öldürme düşüncesi dolaylı olarak Firavun'un "*Bırakın beni Musa'yı öldüreyim o Rabbine yalvaradursun. Çünkü ben onun dininizi değiştirmesinden korkuyorum*"¹⁵⁹ ifadesi üstünden verilmiştir.¹⁶⁰ Hz. Musa'nın "*Ben benim ve sizin Rabbinize sığındım*"¹⁶¹ ve Firavun'un kavminden inanan birinin "*Rabbim Allah'tır diyen bir adamı mı öldüreceksiniz...*"¹⁶² ifadeleri Ebu Cehil'in peygambere olan bu denli düşmanlığını, Hz. Peygamber'in ve zulümden dolayı hicret etmek zorunda kalan Müslümanların karşılaştığı zorluğun boyutlarını dolaylı olarak göstermektedir. İslam'ı tebliğin bu denli zor olduğu şartlar altında Hz. Peygamber'e "*Sen sabret Rabbinin vaadi gerçektir. Sakın inanmayanlar seni gevşekliğe sevk etmesin*"¹⁶³ şeklinde inkarcıların ambargosuna karşı sabrederek cihad etmesi söylenmiştir.

Kureyş müşriklerinin İslam tebliğine "bizi davet ettiğin şeye kalplerimiz kapalıdır, kulaklarımız duymaz,"¹⁶⁴ seni duymuyoruz diyerek sırt dönmeleri karşısında Hz. Peygamber'in onları Ad ve Semud'un karşılaştığı azap gibi bir cezayla korkutması istenmiştir.¹⁶⁵ Mekke müşriklerinin boykot etme, hicrete zorlama vb. yollara başvurmalarına rağmen Hz. Peygamber'in davetini sürdürmesi ve Kur'an'ın tehditleriyle baş edememeleri nedeniyle onlar çözümü Kur'an'ın dinlenmemesi, Kur'an okunurken gürültü çıkarılmasında görmüştür.¹⁶⁶ Onların İslam davetine, Kur'an'a karşı bu tutumu cehennemle tehdit edilmelerine¹⁶⁷ yol açmıştır. İslam'a icabet edenler cennetle

¹⁵⁸ el-Mümin 40/4.

¹⁵⁹ el-Mümin 40/26.

¹⁶⁰ İbn Kesir "*Musa'yı öldüreyim*" ayetinin tefsirini yaparken müşriklerin Hz. Peygamber'e daha şiddetlisini yaptığını söylemektedir. O, Hz. Peygamber Kabe'de namazda iken Ukbe b. Ebi Muayt'ın peygamberin yakasına yapışıp boğazını sıktığını ve bunu gören Ebubekir'in ona engel olduğunu ve "bir adamı Allah dediği için öldürecek misiniz" diye çıktığını söylemektedir. Bk. Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Suudi Arabistan: Dâr-u Tayyibe, 1420/1999), 7/140.

¹⁶¹ el-Mümin 40/27.

¹⁶² el-Mümin 40/28.

¹⁶³ el-Mümin 40/55, 77. Onlara karşı Allah'ın sana yardım edeceği, İslam'ı galip kılacağı vaadi haktır. Bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 2/668.

¹⁶⁴ Fussilet 41/4.

¹⁶⁵ Fussilet 41/13.

¹⁶⁶ Fussilet 41/26.

¹⁶⁷ Fussilet 41/27-28.

müjdelenmiş,¹⁶⁸ tevhide çağırın davetçiden¹⁶⁹ daha güzel sözlü birinin olmadığı söylenerek bütün zorluklara rağmen Hz. Peygamber'in Kureyş'in ileri gelenleriyle bile sabrederek en güzel biçimde mücadele etmesi gerektiği hatırlatılmıştır.¹⁷⁰ Tevhitle¹⁷¹ emrolunan peygamberin müşrikleri tevhide çağırması, müşriklere tabi olmadan dosdoğru yolda gitmesi hatırlatılmış,¹⁷² “*Biz seni onlara bekçi göndermedik; sana düşen sadece tebliğdir*”¹⁷³ denilerek inkarcılar yüz çevirse de onun vazifesinin sadece davet etme olduğu söylenmiştir. Müslümanların ambargo altında olduğu zor yıllarda Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğde karşılaştığı sıkıntılar karşısında azim sahibi Peygamberler gibi¹⁷⁴ onun da sabretmesi¹⁷⁵ bu şekilde cihad etmesi hatırlatılmıştır. İslam davetini kabule yanaşmayan, vahyi ve peygamberi alaya alan vahyin tehditlerini “bu azap da ne zaman” diye küçümseyen Kureyş müşriklerine¹⁷⁶ karşı peygamberin sabırlı olması, aceleci olmaması emredilmiştir. Aynı şekilde Kur'ân'ın bir tebliğ¹⁷⁷ ve öğüt olduğu hatırlatılmıştır.

1.2.2. Hüzün Yılı'nın Ardından Hz. Peygamber'in Tebliği Taif'e Taşıma Çabası

Mekke müşriklerine karşı devamlı Hz. Peygamber'i koruyan amcası Ebu Talip ve her zaman onu manevi olarak destekleyen eşi Hz. Hatice'nin boykot yıllarının sonunda Hüzün yılında vefat etmesi sonrasında Mekke elitleri korumasız kalan Hz. Peygambere eziyet etmeye çalışmıştır. Nitekim Ebu Talib'in vefatından sonra Kureyş ileri gelenlerinden biri Hz. Peygamber'in yolunu keserek başına toprak atmıştır. O, evine varınca üstündeki toprağı silken Hz. Fatıma'ya “kızım ağlama Allah babanı koruyacaktır. Amcam ölünceye kadar Kureyş bana bunu yapamıyordu” diyerek bu durumu ifade etmiştir.¹⁷⁸ Ambargo yıllarında bunalan ve hüzün yılının ardından himayesiz kalan Hz. Peygamber kendini koruyacak hamî bulmak ve İslam'ı tebliğ etmek için Taif'e gitmiş fakat istediğini alamadan dönmüştür.¹⁷⁹ Bu zor yıllardan sonra nazil olan

¹⁶⁸ Fussilet 41/30.

¹⁶⁹ Mukâtil, *Tefsir*, 3/742-743; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/181.

¹⁷⁰ Fussilet 41/33-35.

¹⁷¹ Mukâtil, *Tefsir*, 3/766.

¹⁷² eş-Şûrâ 42/15.

¹⁷³ eş-Şûrâ 42/48.

¹⁷⁴ Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Peygamberdir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 22/145; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 7/305.

¹⁷⁵ el-Ahkâf 46/35.

¹⁷⁶ Mukâtil, *Tefsir*, 4/32.

¹⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 22/145-146.; Ahkaf 46/35.

¹⁷⁸ İbn Hişam, *Sire*, 1/416.

¹⁷⁹ İbn Hişam, *Sire*, 1/419.

surelerden biri olan Nuh suresinde¹⁸⁰ Hz. Nuh'un tebliğine karşı Nuh kavminin ısrarla inkâr etmesi ve Hz. Nuh'un çektiği sıkıntılardan aşırı derecede bunılması ele alınmaktadır. Bu surenin mevzusu ve içeriği olan Hz. Nuh ve davetinin başarısızlığı ile Hz. Peygamber'in İslam'ı Taif'e taşıma gayretinin sonuçsuz kalması¹⁸¹ arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Bu suredeki Hz. Nuh'un "*Rabbim onlar bana isyan etti, malı ve çocuğu kendisinin ziyanını arttıran kimseye uydular. Büyük hile ve tuzaklar kurdular*"¹⁸² şeklindeki serzeniş ve daha sonraki "*Ey Rabbim kâfirlerden hiç kimseyi yeryüzünde bırakma, eğer sen onları bırakırsan senin kullarını saptırırlar ve ancak bozguncu ve kâfir doğururlar*"¹⁸³ bedduası tıpkı Hz. Nuh gibi bu zor şartlar altında Hz. Peygamber'in de çok bunaldığını göstermektedir. İslam'ın tebliğinin başında vahye sihir diyenlere,¹⁸⁴ İslam'a icabet edenler artmaya başladığında Hendek Ashabı üstünden zayıf Müslümanlara işkence yapanlara¹⁸⁵ lanet edilmiştir. Boykot yıllarından sonra Hz. Peygamber'in himayesiz kaldığı zor dönemde ise "*Lanet olsun o yalancılara*"¹⁸⁶ hitabıyla İslam'a ve Hz. Peygamber'e düşman olanlara¹⁸⁷ lanet edilmiştir. Bu zor ve meşakkatli şartlarda "*Rabbinin hükmüne sabret ve onlardan hiçbir günahkâr ve kâfire uyma*"¹⁸⁸ şeklindeki tavsiye ile Hz. Peygamber'e İslam'ı tebliğ ederken maruz kaldığı sıkıntılara sabretmesi yani cihad etmesi ve vahyin direktifleri doğrultusunda İslam davetini sürdürmesi emredilmektedir. Mevdûdî'nin deyişle de hak dine davet etmeye devam etmesi, dinin tevhid gibi temel akidelerinde hiçbir taviz vermemesi, bunu aklından bile geçirmemesi, müşrikler onu sindirmeye, ondan taviz koparmaya çabalasa da asla yolundan dönmemesi emredilmiştir.¹⁸⁹

1.2.3. Kureyş'in Daveti Engellemek İçin Medine Yahudilerine Başvurması

Mekke müşriklerinin İslam tebliğini engelleme adına başvurduğu zayıf Müslümanlara işkence etme, Müslümanlara boykot uygulama, dışarıdan gelen

¹⁸⁰ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 2/183.

¹⁸¹ İbn Hişam, *Sire*, 1/419. Hz. Peygamber Taif'ten döndüğünde tekrar Mekke'ye girebilmek üç kişiden koruma istemiş, bir müşrik olan Mutim b. Adiy'in himayesiyle girebilmiştir. İbn Hişam, *Sire*, 1/381.

¹⁸² Nuh 71/21-22.

¹⁸³ Nuh 71/26-27.

¹⁸⁴ el-Müddessir 74/19-20, 24.

¹⁸⁵ el-Burûc 85/4-8.

¹⁸⁶ ez-Zâriyât 51/10.

¹⁸⁷ Bunlar müşriklerin önde gelenlerinden 17 kişidir. Velid b. Muğire onlara "sizden her dördünüz hac mevsiminde Mekke'nin dört farklı girişine oturun ve insanları bu şairdir, sihirbazdır, delidir, yalancısıdır" diyerek uzaklaştırın demiştir. Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 4/128.

¹⁸⁸ el-İnsân 76/24.

¹⁸⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/518-519.

insanları Hz. Peygamber'le görüştürmeme çabasının hiçbir işe yaramaması ve İslam tebliğinin durmaksızın yayılmayı sürdürmesi karşısında¹⁹⁰ Mekke ileri gelenleri vahiy kültürüne sahip Medine Yahudilerinden Hz. Peygamber'i köşeye sıkıştırarak malumat alma yoluna gitmiştir.¹⁹¹ Kureyş bu iş için Ukbe b. Ebi Muayt ve Nadr b. Haris'i Medine'ye göndermiştir. Hahamlar onlara Hz. Peygamber'e "mağara ashabi, Zülkarneyn ve ruh konusunda sorular sormasını, şayet bütün soruları cevaplarsa onun peygamber olmadığını, bazısına cevap verir bir kısmı hakkında konuşmazsa onun bir peygamber olduğunu söylemiştir.¹⁹² Hz. Peygamber Kureyş'in inkârı ve davete karşı bu denli mücadeleleri karşısındaki üzüntüsünden dolayı "*Neredeyse bu söze (Kur'ân'a) inanmıyorlar diye kendini helak edeceksin*"¹⁹³ denilerek tebliğ konusundaki aşırı ısrarı hususunda eleştirilmiştir. Yine Hz. Peygamber'e heva ve hevesine tabi olan, her yaptığı aşırılık olan ve Kur'ân'dan yüz çeviren kimselere itaat etmemesi, müminlerle birlikte Allah yolunda sabır ve sebat göstererek¹⁹⁴ cihad etmesi emredilmiştir. Kur'ân Kureyş elitlerinin Yahudilerden aldığı soruların cevabını vermiş¹⁹⁵ ayrıca Musa-Salih kul anlatısı¹⁹⁶ üzerinden "*Her bilenin üstünde bir bilen vardır*"¹⁹⁷ ayetindeki gibi Hz. Musa'nın üstünde daha bilgili biri olduğu mesajını¹⁹⁸ vererek Medine Yahudilerine Hz. Muhammed'in bir peygamber olduğunu ima etmiştir. Yine Hz. Musa'nın Salih kula itirazındaki gibi onların da Hz. Peygamber'e itiraz etmelerinin yanlışlığı ima edilmiştir. Böylece Kureyş elitlerine "eğer soruları bilirse o bir peygamberdir ona tabi olun" diyen Yahudilerin de Hz. Muhammed'e uyması mesajı verilmiştir. İşte bu aşamada İslam davetinin kapsamı Mekke müşrikleri, Kureyş dışındaki müşrikler, Mekke'ye gelen kimseler ve Medine Yahudileri şeklinde daha da genişlemiştir.

¹⁹⁰ Taif'de umduğunu bulamayan Hz. Peygamber yeni bir strateji takip ederek İslam tebliğini tekrar panayırlarda yaymaya çalışmıştır. Bu defa Hz. Peygamber kabileleri iyi bilen Hz. Ebubekir'i yanına alarak kabile reisleriyle teke tek görüşmeler yapmıştır. Gayesi İslam'ı kabul edecek ve kendini himaye edecek bir müttefik edinmekti. Bk. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 2/180.

¹⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 17/592-593.

¹⁹² Kur'ân'ın Kehf ve İsrâ surelerinde verdiği bu cevaplar "Yahudilerin, O, bir nebidir" ifadesini destekler mahiyette gelmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 17/592-593; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/195, 16/17.

¹⁹³ el-Kehf 18/6.

¹⁹⁴ el-Kehf 18/28.

¹⁹⁵ el-Kehf 18/9-26. ayetler Ashab-ı Kehf'i, 83-98. ayetler Zülkarneyn kıssasını ele almaktadır. Ruh ile ilgili olarak ise el-İsrâ 17/85. ayette çok kısa bir cevap gelmiştir.

¹⁹⁶ el-Kehf 18/60-82. ayetler Musa-Salih kul kıssasını ele almaktadır.

¹⁹⁷ Yusuf 12/76.

¹⁹⁸ el-Kehf 18/78-82.

1.2.4. Akabe Görüşmeleri ve Medine'ye Hicret Hazırlıkları

Kureyş'in İslam'a girme beklentisini terk eden, Taif'te umduğunu bulamayan Hz. Peygamber insanları İslam'a davet için yeniden panayırlara açılmış ve hac için Kabe'ye gelenlerle görüşmelerini arttırmıştır.¹⁹⁹ Çünkü her ne kadar boykot sona erse de Kureyş'in zengin ve idarecileri statükonun devam etmesi için İslam'ın tebliğine ve Hz. Peygamber'e olan itirazlarını daha da arttırarak sürdürmüştür. Mekke müşrikleri İslam tebliğini kabul ederlerse statükolarını kaybedeceklerinden, peygamberin onların yerini alacağından endişelenmiş ve daima yeni dinin mesajının atalarının gelenekleriyle uyuşmadığını öne sürmüştür. Onların bu yaklaşımını Kur'an Hz. Nuh üzerinden şu şekilde ifade etmiştir: *"Bunun üzerine kavminden inkâr eden ileri gelenler Bu (kişi) sizin gibi bir beşerdir ve size karşı üstün olmak istiyor...biz eski atalarımızdan da bunu duymadık dediler."*²⁰⁰ Kureyş'in itirazına Kur'an *"Sen onları bir zamana kadar gafletleri içinde bırak"*²⁰¹ diyerekten cevap vermiştir. Çünkü Kur'an Hz. Peygamber'in Mekke müşriklerini doğru yola,²⁰² tevhid inancına, davet ettiğini, Kureyş'in hevasına uyacak vahyin²⁰³ yeryüzünü ve insanları ifsat edeceğini belirtmiş²⁰⁴ ve kötülüğün en güzel şekilde defedilmesini emretmiştir.²⁰⁵ Şimdiye kadar kıyametin kopması, ahiretteki cehennem azabı ve eski kavimler gibi helak olacakları üzerinden tehdit edilen Mekke müşrikleri artık çevrelerindeki çemberin daraldığı vurgulanmış²⁰⁶ ve ilk kez yakın bir azapla,²⁰⁷ dünyada başlarına gelecek bir cezayla korkutulmuşlardır. İsrailoğullarının sabredip önder olması üzerinden²⁰⁸ Müslümanların ve Hz. Peygamber'in de sabır ve sebat göstererek cihad ettiği takdirde ileride lider konumuna yükselecekleri mesajı verilmiştir.

İslam'a karşı tavırları ve Müslümanlara yaptıklarından dolayı farklı şekillerde tehdit edilen Kureyş müşrikleri boykot yıllarından sonra özellikle kıyamet

¹⁹⁹ Evs ve Hazrec ile görüşme de hac zamanında olmuştur. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/428.

²⁰⁰ el-Müminûn 23/24, 33.

²⁰¹ el-Müminûn 23/54.

²⁰² el-Müminûn 23/73.

²⁰³ Mukâtil, *Tefsir*, 3/161.

²⁰⁴ el-Müminûn 23/71.

²⁰⁵ el-Müminûn 23/96.

²⁰⁶ el-Enbiyâ 21/44. Ayrıca bk. er-Rad 13/41.

²⁰⁷ es-Secde 32/21. Bu azabın Bedir savaşı, açlık, kıtlık, musibet veya katledilme, esir düşme gibi dünyevi bir ceza olduğu söylenmektedir. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 8/341; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/513; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi Tefsiri'l-kitabi'l-aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/363.

²⁰⁸ es-Secde 32/24.

saatinin dehşeti²⁰⁹ ve dünyada karşılaşacakları bir cezaıyla tehdit edilmişlerdir.²¹⁰ İslam tebliğini sürdüren Hz. Muhammed'e sen mecnun veya kâhin değilsin²¹¹ insanları ikaz etmeye devam et, ölümünü bekleyenlere "bekleyin bakalım ben de bekliyorum"²¹² diye karşılık vermesi emredilmiştir. Ardından onların beklemediği, haberlerinin olmadığı²¹³ bir başka azap var denilerek inananların Medine'ye hicret etmesinden sonra Kureyş müşriklerinin başına gelecek belanın mesajı önceden bildirilmiştir. Mekke müşrikleri inkâr ve alay etmede diretirlerse yeni dinin mensuplarıyla yakın zaman içinde savaşıacakları onlara ima edilmiştir.²¹⁴ Nitekim bu sıralarda Medinelilerle görüşen Hz. Peygamber Medineli Ensar'la iki biat gerçekleştirmiş,²¹⁵ ona tabi olan müminlerin yaşayacağı yeni bir diyar ve onları himaye edecek yeni bir müttefik bulmuştur. Mekke döneminin sonlarında İslam'ı tebliğ için yapılan Akabe görüşmelerinin sonuna doğru Medine döneminde gerçekleşecek olan kıtal şeklindeki cihad dolaylı yoldan ima edilmiştir. Bu imanın akabinde "sen bizim gözetimimizdesin" hitabıyla Hz. Peygamber'e sabır ve sebat emredilerek²¹⁶ onun Allah tarafından müşriklerden korunacağı, Kureyş'in ona hiçbir şey yapamayacağı mesajı verilmiştir. Daha önceleri de tekrar tekrar verilen sabretme emri Boykot yıllarının akabindeki meşakkatli dönemde tekrarlanmış ve Hz. Peygamber'in cihadını güzel bir sabırla²¹⁷ sürdürmesi istenmiştir.

Hicret için yeni bir mekânın arandığı ve Mekke'de İslam davetini sürdürmenin mümkün olmadığına anlaşıldığı dönemde inen surelerde²¹⁸ hem Müslümanlara hem de Hz. Peygamber'e verilen sabır tavsiyesinin yanında ileride gerçekleşecek olan savaş şeklindeki cihatla ilgili imalar, hicrete vurgular ve hicret yurdunun sakinlerinden olan Yahudileriyle alakalı mesajlar verilmeye başlanmıştır. Kureyş'in İslam davetine düşmanlığı tavan yapınca Hz.

²⁰⁹ et-Tûr 52/7-16.

²¹⁰ et-Tûr 52/47; el-Mülk 67/16-17.

²¹¹ et-Tûr 52/29.

²¹² et-Tûr 52/30-31.

²¹³ et-Tûr 52/45-47.

²¹⁴ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 2/270. Bu azap müşriklerin Bedir Savaşında öldürülmesi şeklinde yorumlanmıştır. Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 4/150; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/415; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/184.

²¹⁵ I. Akabe biatinden sonra Musab b. Umeyr yeni dini anlatmak için Medine'ye gönderilmiştir. II. Akabe (Savaş) biatinde ise Hz. Peygamber Medineli Ensar'dan onu ve Müslümanları koruyacaklarına dair söz almıştır. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/434, 442.

²¹⁶ et-Tûr 52/48.

²¹⁷ el-Meâric 70/5.

²¹⁸ el-Müzzemmil, er-Rad, el-İsrâ, er-Rûm, el-Ankebût, el-Mütaffifin, el-Hac Sureleri.

Muhammed'e yalnızca bir elçi olduğu hatırlatılmış²¹⁹ ve Mekke müşriklerinin sözlerine karşı sabrederek güzel bir şekilde uzaklaşması emredilmiştir.²²⁰ Daha sonra Müslümanların hicret edeceği diyarda maruz kalacağı zorlukları Allah'ın bildiği²²¹ söylenerek şartların farkında olmaları istenmiştir. Müslümanlara hicretle alakalı mesajlar, Kureyş'e de etraflarındaki çemberin giderek daraldığı, yeni dine tabi olanların çok hızlı bir şekilde arttığı²²² bilgisi verilmiştir. Hicret diyarındaki Yahudilere ise önceki sürgünleri hatırlatılarak²²³ oraya gelecek peygambere destek olmadıkları takdirde akibetlerinin yine eskisi gibi olacağı ima edilmiştir.²²⁴ Kureyş müşriklerinin peygamberi Mekke'den çıkarma çabasının²²⁵ olduğu bu dönemde Hz. Muhammed'in de hicretle karşılaşabileceği ima edilerek²²⁶ yılmadan, gevşeklik göstermeden sabrederek²²⁷ cihad etmesi emredilmiştir.

İşkencelere karşı sabrederek cihad eden Müslümanların bu çabasının kendi lehlerine olacağı,²²⁸ şirke zorlayan anne babaya bu konuda asla itaat olmayacağı²²⁹ hatırlatılmakta, Hz. Nuh ve ateşe atılan Hz. İbrahim'i kurtaran Allah'ın²³⁰ tevhitte seabt ettiği için işkence gören müminleri kurtaracağı mesajı verilmektedir. Aynı şekilde Hz. Mehammed'e düşen vazifenin yalnızca İslam'ı tebliğ etmek olduğu tekrarlanmaktadır.²³¹ Hz. İbrahim gibi bir peygamberin dahi hicret ettiği²³² ve yeryüzünün geniş olduğu vurgusu üzerinden Müslümanlara Medine'ye hicret etme mesajı verilmektedir. Yine hicret diyarındaki Yahudilerle en güzel şekilde mücadele edilmesi gerektiği ve onlarla tevhid inancı hususunda bir uzlaşa sağlanabileceği²³³ hatırlatılmaktadır. Daha önce "*Yeryüzündeki nice canlılarının rızkının Allah'a ait*"²³⁴ olduğu iması üzerinden Habeşistan'a hicretten endişe eden müslümanlar hicrete teşvik

²¹⁹ el-Müzzemmil 73/15. Ayrıca Bk. er-Rad 13/40.

²²⁰ el-Müzzemmil 73/10.

²²¹ el-Müzzemmil 73/20.

²²² Mukâtil, *Tefsir*, 2/383.

²²³ el-İsrâ 17/8.

²²⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 17/388-389. el-İsrâ 8. ayet "Umulur ki Rabbiniz size Muhammed'le merhamet eder" şeklinde de tefsir edilmiştir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/11.

²²⁵ el-İsrâ 17/76.

²²⁶ el-İsrâ 17/80.

²²⁷ er-Rum 30/60.

²²⁸ el-Ankebût 29/6.

²²⁹ el-Ankebût 29/8.

²³⁰ el-Ankebût 29/15, 24.

²³¹ el-Ankebût 29/18.

²³² el-Ankebût 29/26.

²³³ el-Ankebût 29/46.

²³⁴ Hud 11/6.

edilirken bu defa “*Yeryüzünde nice canlı vardır ki rızıkını sırtında taşımaz, onları da sizi de Allah rızıklandırır*”²³⁵ hitabıyla daha açık şekilde Medine’ye hicret mesajı verilmiştir. Kureyş müşriklerine yaşadıkları beldenin emin bir belde olduğu söylenerek Allah’ın lütfuna karşı nankörlük yaptıkları²³⁶ hatırlatılmakta ve Onun yolunda cihad eden müminleri Allah’ın dosdoğru yola ileteceği bildirilmektedir.²³⁷ Yine Allah’ın müminleri sahipsiz bırakmayacağı,²³⁸ tevhid inancına sahip çıktıkları için zulmedilen, Mekke’den çıkarılan Müslümanlara savaş izni verildiği, çünkü onlara imkan verilse kötülüğe mani olup iyiliği hakim kılacakları²³⁹ belirtilmektedir. Hz. Muhammed’in dosdoğru yolda yürüdüğü ve Allah’a (İslam’a) daveti sürdürmesi gerektiği²⁴⁰ bildirilmekte ve müslümanların Allah yolundaki cihadı hakıyla ifa etmeleri emredilmektedir.²⁴¹

Sonuç

Kur’ân ve siret üzerinden cihad-tebliğ ilişkisini incelediğimizde İslam’ın tebliğinin nasıl yapılacağına ilk vahiylerle birlikte Kur’ân tarafından belirlendiğini görülmektedir. “*Kalk ve (insanları) uyar... Rabbin için sabret*” ayetlerindeki gibi insanların İslam’a davet edilmesiyle başlayan cihad Mekke’de sabır ve hicret şeklinde 13 yıl boyunca sürmüştür. Mekke dönemi cihad-tebliğ ilişkisini en genel olarak Habeşistan’a hicrete kadar tebliğ ve cihad ve Medine’ye hicrete kadar tebliğ ve cihad şeklinde iki döneme ayırabiliriz. Mekki surelere bakıldığında Mekke döneminde cihadın çoğunlukla ve bizzat Hz. Peygamber tarafından yapıldığı görülecektir. Yine Mekke dönemi cihad-tebliğ ilişkisi incelendiğinde Hz. Peygamber’in insanları Allah’ın birliğine (tevhid) davet ederken karşılaştığı engelleri ortadan kaldırma çabasının cihad olduğu görülecektir. Hz. Peygamber’in Mekke’deki cihadı genellikle Kureyşin ileri gelenlerine karşı neredeyse tek başına mücadele etmek, Kur’ân’ın emirleri doğrultusunda cihad etmek (Furkan 25/52), onları muhkem ayetlerle sarsmak, yorgun düşürüp susturmaya çalışmak şeklinde olmuştur. Cihad-tebliğ ilişkisi bağlamında tebliğ göreviyle ilgili Mekke döneminde Hz. Peygamber’e verilen emirler genellikle insanları uyar, sabret, öğüt ver, onlara (müşriklere) boyun eğme, müşriklerden yüz çevir, tebliğ et, Allah’a dayan, Kur’ân’la cihad et, Rabbinin yoluna hikmetle (Kur’ân’la) çağır şeklinde muhatapların İslam davetine yaklaşımına göre olmuştur. Cihad-tebliğ ilişkisi bağlamında Kur’ân’ın ve Hz. Peygamber’in insanları tevhide çağırması Mekke müşrikleriyle

²³⁵ el-Ankebût 29/60.

²³⁶ el-Ankebût 29/67.

²³⁷ el-Ankebût 29/69.

²³⁸ el-Hac 22/38.

²³⁹ el-Hac 22/39-41.

²⁴⁰ el-Hac 22/67.

²⁴¹ el-Hac 22/78.

çatışmanın en temel nedenidir. Bunun yanında İslam davetinin köle-hür, zengin-fakir bütün insanlara eşitlikçi yaklaşımı da Mekke ileri gelenlerinin İslam tebliğine karşı çıkmasına neden olmuştur.

Kur'ân'ın üçüncü yılda başlayan putlara sert eleştirisi Kureyş müşriklerinin vahye ve Hz. Peygamber'e toplu şekilde tepki göstermesine neden olmuş, bunun yanında Ümeyye b. Halef gibi Kureyş ileri gelenlerinin korumasız müminlere işkenceye yönelmesine yol açmıştır. Müminlerin Mekke'deki cihadı baskılar karşısında tevhid inancını muhafaza etmek için sabretmek, sebat etmek ve baskı ve işkenceler katlanılmaz bir hal aldığı anda ise hicret etmekle olmuştur. Mekki surelere bakıldığında İslam'ı tebliğ ederken karşılaştığı zorluklara karşı Hz. Peygamber'e her zaman sabretmesi, Müslümanlara da imanlarını korumak için sebat edip sabretmeleri tavsiye edilmiştir. Mekke'de yapılan işkencelerin katlanılmaz olduğu, Müslümanların sabrının tükendiği 5-6. yıllarda Müslümanların cihadı önce Habeşistan'a hicret, en sonunda ise Medine'ye hicret şeklinde gerçekleşmiştir. Mekke döneminde müslümanlar askeri cihad olan savaşa hiçbir zaman başvurmamıştır. Bunun bir çok nedeni vardır. Mekke'de inananların sayısının az olması, güçlerinin olmaması, onlara ait müşriklerden ayrı müstakil bir mekânın, beldenin olmamasından ötürü Mekke'deki her evin kanlı bir savaş alanına çevrilmek istenmemesi, İslam'ın yeni yeni tanınması, anlaşılması bunlardan bazısıdır. Kronolojik olarak Mekki surelere baktığımızda Mekke'de Müslümanların cihadının imanla başladığını, sabır ve hicretle devam ettiğini söyleyebiliriz. Sırf Allah rızası için işkence edilen köleleri satın alıp onları kurtaran Hz. Ebubekir gibi infakla cihad edenin dışında inananların Mekke'de infak şeklinde bir cihadı da olmamıştır. Birçok Mekki suredeki doğrudan ve yalnızca Hz. Peygamber'e yapılan sabret (Taha 20/130, Rum 30/60, Kaf 50/39) emirlerinden de anlaşılacağı üzere Mekke'de cihad daha çok Kur'ân'la, Kur'ân'ın yönlendirmesiyle Hz. Peygamber tarafından çoğunlukla idareci ve zenginlerden (mele ve mütref) oluşan inkârcı Kureyş müşriklerine karşı yapılmıştır. Bu nedenle Ramazan el-Butî'nin dediği gibi genel olarak Mekke cihadı için "bir davet ve tebliğ cihadıdır" denilmesi mümkündür. Çünkü Mekke döneminde Hz. Peygamber'in tebliği ve bu uğurdaki mücadelesi/cihadı genellikle Kureyş'e, boykot yıllarında olduğu gibi Kureyş'in engellemelerinin had safhaya ulaştığı zamanlarda tebliğin Kureyş dışındaki kabilelere, Taif'e ve Mekke döneminin sonlarına doğru Akabe görüşmelerinde olduğu gibi Medinelilere ulaştırılması şeklinde devam etmiştir. Benzer şekilde Mekke ileri gelenlerinin daveti engelleme girişimleri de korumasız Müslümanlara işkence etmek, Hz. Peygamber'e karşı sihirbaz, kâhin, şair vb. söylemlerle karşı propaganda faaliyetinde bulunmak, baskı ve işkence faaliyetleri fayda vermediğinde Müslümanları boykot etmek, Medine Yahudilerinden fikir almak şeklinde olmuştur. Sonuç olarak Mekke döneminde Hz. Peygamber yılmadan İslam'ın tebliğine devam etmiş, karşılatığı engeller ve

zorluklar karşısında sabretmiş, ona inanan Müslümanlar da baskı ve işkenceler karşısında sabretmiş, imanlarında sebat etmiş ve hicret etmiştir. Mekke dönemi cihad-tebliğ ilişkisiyle alakalı olarak Kur'ân ve siret malumatı üzerinden İslam'ın tebliğine şiddetle karşı çıkan, engel olan Mekke elitlerinin her biri müstakil bir çalışma ile daha spesifik olarak da incelenmelidir. Böylece İslam'a karşı çıkma ile Mekke'deki kabile rekabeti arasındaki ilişkinin boyutunun ne kadar irtibatlı olduğu ortaya koyulabilecektir.

Kaynakça

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ. 9 Cilt. Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm et-Tefsîru'l-vâdîh hasebi tertîbi'n-nüzûl*. 3 Cilt. Mağrib: Daru'l-Beydâ, 2008.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerim fi't-ta'rifi bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Merkezü Dirasâtî'l-Vahdetî'l-Arabî, 3. Basım, 2010.
- Derze, Muhammed İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Gengil, Veysel "Mekke Müşriklerini Mâtürîdî'nin Gözüyle Okumak", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/20 (2018), 201-222.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Daru't-Tunûsî, 1984.
- İbn Atiyye, el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi Tefsiri'l-kitabi'l-aziz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebû Hâtim. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 11 Suud: Mektebetü Mustafa Nazar el-Baz, 1419/1998.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakka vd. 2 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve Evlâdüh, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Suudi Arabistan: Dâr-u Tayyibe, 1420/1999.
- İbn İshak. *Siret-ü İbn İshak*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn İshak. *Siyer-i İbn İshak Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. M. Şafi Billik, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- İzutsu, Toshihiko. *God and Man in the Quran Semantic of the Quranic Weltanschauung*. Malezya: Islamic Book Trust, 2008.
- Keleş, Ahmet. "Cihad-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslam'ın Yayılışı". *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*. 249-280. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- Kurt, İsmail. *Kur'ân'da Cihad Tematik ve Semantik Bir İnceleme*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru's-Şurûk, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*. thk. Meccî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebû'l A'lâ el-. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Yusuf Karaca vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhate. 5 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyâit-Türas, 1423/2002.

- Orhan, Fatih. "Cihadın Mahiyeti ve "Tebliğ Metodu" Olarak Kullanılması". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 343-359.
- Önkal, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 17/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özdemir, Faruk. *Kur'ân'da Mustazaf ve Müstekbir Kavramlarının Semantik Analizi*. Ankara: Kitap ve Cafe Serüven Yayınları, 2015.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys es-. *Bahru'l-ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvid vd. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. et-. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-. *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemal Besyûni Zağlûl. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-. *el-Megazi*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1988.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

KUR'ÂN'IN İÇERİKSEL AÇIDAN İSLAM HAT SANATINA ETKİSİ*

Nurullah Yılmaz**

Öz

Kur'ân merkezli bir toplum inşa etmek İslam dininin hedefidir. Karanlık bir çağda vahiy insanlığa rehber olmuştur. İslam sanatları ve hat sanatı da vahyin rehberliğinden büyük bir pay almıştır. Geleneğine sınırsız bağlı Arap toplumu İslâmı birlikte hızlı bir şekilde şekillenmiştir. İslam hat sanatı icra eden hattatlar Kur'ânî bakış açısıyla güzeli arama çabası içine girmişlerdir. Görsel bir sanat olan hat sanatı İslam'ın güzelliklerini ortaya koymuştur. Bin yıllık bir geleneğe sahip olan İslam hat sanatı vahiyden beslenmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in kendine mahsus bir yazı şekli bulunmaktadır. Mushaf'ların yazıları günümüze kadar özenle icra edilmiş sanat olarak ele alınmıştır. Gösterilen bu özen Kur'ân yazısı niteliğinde olan hat sanatı ile ilgili müstakil eserler yazılmasına neden olmuştur. Bu eserler ele alınırken Kur'ân'ın içeriğinden istifade edilerek kaleme alınmıştır. Çok eski devirlerden beri Kur'ân yazısına ehemmiyet verilmiş "Resmü'l-Mushaf" başlığı altında yazıyla alakalı bilimsel ve teknik açıdan bilgiler verilmiştir. Alimler Mushaf yazısının kurallarına uymanın gerekli olduğuna işaret etmişlerdir. Kur'ân yazısının "tevkifi" olduğu görüşünü kabul etmeleri hasebiyle mana bakımından Kur'ân 'dan esinlenerek icra edilmesi ve ona muhalefet edilmemesi üzerinde durmuşlardır. Kur'ân bütün ilimlerde olduğu gibi sanat alanında da içerik ve biçim açısından büyük bir etki yaratmıştır. Bu çalışmamızda içerik bakımından Kur'ân'ın hat sanatına etkisi üzerinde durulmuştur. İslam hat sanatının kronolojik bilgisinden ziyade kapsamlı bir araştırmayla hat sanatının Kur'ânî yönüne dikkat çekilmiştir. Bunları ortaya koyarken tasnif yönteminden faydalanılarak İslam hat sanatının üslubundaki metot ve uygulama hususundaki Kur'ânın etkisi yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu alandaki çalışmaların yetersiz olması nedeniyle çalışmanın hat sanatının günümüze kadar Kur'ân merkezli geliştiği iddiaları kapsamında yola çıkılarak Kur'ân'ın içerik bakımından hat sanatına olan etkisine dair sonuçlar bildirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Sanatları, Kur'ân, Sanat, İslam Sanatları, Hat.

* Bu makale *İslam Hat Sanatının Şekillenmesinde Biçim ve İçerik Açısından Kur'an'ın Etkisi* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Araştırma Görevlisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Sanatları Anabilim Dalı.

e-mail: nr_llh_65@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5274-3189>

Atıf/Citation: Yılmaz, Nurullah. "Kur'ân'ın İçeriksel Açıda İslam Hat Sanatına Etkisi". *BAİD* 17 (Haziran 2023), 117-138.

THE EFFECT OF THE QUR'AN AS CONTENT ON ISLAMIC CALLIGRAPHY

Abstract

Creating a Qur'an-centered society is the goal of Islam. The Arab society, which is deeply attached to its tradition, was quickly shaped with Islam. In a dark age revelation has been a guide to humanity. Islamic arts and calligraphy also took a large share from this guidance of the revelation. Artists performing Islamic art have tried to search for the beautiful from the perspective of the Qur'an. Calligraphy, a visual art, revealed the beauties of Islam. Islamic calligraphy, which has a thousand-year tradition, has benefited from revelation. The Qur'an has a unique writing style. The writings of the mushafs have been handled as art that has been meticulously performed until today. Due to this meticulousness, individual works were written about calligraphy, which is the script of the Qur'an. While these works were being handled, they were written by making use of the content of the Qur'an. Scientific and technical information about the text has been given under the title of "Resmü'l-Mushaf". Scholars have pointed out that it is necessary to follow the rules of the Mushaf script. Since they accepted the view that the Qur'anic writing is "Tevkifi", they emphasized that it should be performed by being inspired by the Qur'an in terms of meaning and not to oppose it. The Qur'an has had a great influence in the field of art as well as in all sciences in terms of content and form. In this study, the effect of the Qur'an on calligraphy in terms of content is emphasized. Attention has been drawn to the Qur'anic aspect of calligraphy through a comprehensive research rather than chronological knowledge of Islamic calligraphy. While doing these, the effect of the Qur'an on the method and application of the style of Islamic calligraphy was tried to be interpreted by making use of the classification method. Since the studies in this field are insufficient, starting from the scope of the claims that the art of calligraphy has developed so far as the Qur'an-centered, the results regarding the effect of the Qur'an on the art of calligraphy in terms of content have been reported.

Keywords: Turkish Islamic Arts, Qur'an, Art, Islamic Arts, Calligraphy.

Giriş

Kur'ân, Cebrail (as) vasıtasıyla Hz. Peygamber nezdinde insanlığa indirilmiş kutsal/ilahî bir kitaptır. Kur'ân, okuryazar oranının az olduğu, dolayısıyla da yazılı metinlerin yok denecek sayıda olduğu Arap yarımadasında inmeye başlamıştır. Vahyin ilk ayetinin oku olması, bir diğer ayette ise kaleme yeminle başlaması Kur'ân'ın yazıya ve okumaya verdiği önemi ortaya koymaktadır. Böylece Müslümanlar Kur'ân'ın bu ilkelerini benimseyerek okumayı, ilmi ve ilmi kaynakları olan yazıyı Kur'ân anlayışıyla hayatlarının her safhasına tatbik etmişlerdir.

Kur'ânî bakış açısıyla değer kazanan yazı günümüze kadar sanat olarak gelmiştir. Kur'ân merkezli bir hat sanatının oluşması büyük bir ayrıcalığa sahiptir. Zira Arap coğrafyası yazı bakımından sınırlı seviyede iken İslam ve Kur'ân ile yazı medeniyetine dönüşmüştür. Bunun en önemli sebebi Kur'ân'dır. Hat sanatı Kur'ân'ın yazılması ile önem kazanması hasebiyle İslam Sanatları içerisinde müstesna bir yer edinmiştir. Kur'ân-ı Kerim tarihin her döneminde farklı alanlarda incelenerek ilmi açıdan yeni bilgi ve konularla ele alınmıştır. İslam sanatları ilmi de bu araştırmalar arasında yerini almıştır. Kur'ân'ın mesajını tüm insanlığa aktarmak için pek çok yöntem kullanılmıştır. Bu

yöntemlerden biri de Kur'ân'ın estetik anlayışıdır. Hat sanatıyla Kur'ân estetiği en güzel biçimde ifade edilmektedir.

Yazı sanatının ilerlemesi ile çok kıymetli Mushaf lar hat sanatıyla kaleme alınmıştır. Mushaf lar insanlar için çok mühim kaynaklardır. Zira Mushaf lar sanatsal açıdan insanların duygu, düşünce ve gözlerine hitap edecek şekilde yazı ve motiflerle süslenmiştir. Müslümanların Kur'ân 'a duydukları saygı ve sevgi nedeniyle Mushaf yazısı sanat seviyesine ulaşmıştır. Hattatlar Kur'ânî perspektifle hat sanatını ele almışlardır. Dolayısıyla lafzî ve mana bakımından yazıyı ele alan ayetler ışığında hat sanatına ve malzemelerine kutsiyet atfedilmiştir. Kur'ân'dan çıktığı ve Kur'ân'ın bu sanatın en büyük kaynağı olduğu belirtilmektedir. İnsanı muhatap alan Kur'ân beşerî bir lisanla ifade edilmesi onun bu sanata kaynaklık etmesinin ana sebebi sayılmaktadır. İslam sanatları İslam vahyinin hem içeriğiyle hem de biçimiyle iç içe olduğunu sanatın manevi fonksiyonları göstermektedir.¹ Hat sanatının İslam sanatları arasında bu manevi fonksiyonları görsel biçimde en güzel şekilde ifade eden sanat olduğu söylenebilir.

1. İslam Hat Sanatı

Hat kelimesi sözlükte “Yazmak, çizmek, kazımak, alamet koymak, ince, uzun yol ; birçok noktanın birbirine bitişerek meydana gelen çizgi ve yazı; duygu ve düşüncelerin belli işaret ve şekillerle ortaya konulması” gibi manalara gelir. Terim olarak “yazıyı estetik ölçülere bağlı kalarak güzel bir şekilde yazma sanatı” anlamında kullanılır. Özellikle İslâm kültüründe “Hatt” (الخط) okuma ve yazma aracı olan yazı ve sanat yazısı, hüsn-i hat dediğimiz güzel yazı mânalarında kullanılmıştır. Hat, estetik kaide ve kurallara bağlı kalınarak ölçülü bir biçimde güzel yazı yazma sanatıdır; ancak hat İslâm yazıları için kullanılan bir terimdir. İbn Haldun ise Hat sanatını “Kitabet (hat, yazı), insanın zihnindeki anlamlara işaret eden sözlü kelimeleri, (yazılı olarak) ifade eden harf şeklindeki resim ve biçimlerdir.” şeklinde tarif etmektedir.²

Mahmud Bedreddin Yazır *Kalem Güzeli* adlı eserinde yazıyı (hattı) evrensel bir perspektifle canlı beyin şebekesine benzetir. Nitekim o, yazıyı “(...) dilin eli, elin dilidir. Kafanın mizanı, gönlün tercümanıdır. İradenin ölçüsü, ruhun aynasıdır. Cesette ruha benzer. Yazı, akıllara elçi, marifetlere silâh, ilimlere hüccet, Medeniyetlere senettir. Yazı, sinesinde sırlar saklayan, çehresinde göz ve gönül sürûru taşıyan, mesafeleri düren, devirleri ânlara sokan, geçmişi geleceğe bağlayan sihirli bir bedîadır. Rabbânî bir hakikattir. Yazı, hafızanın yükünü hafifletir. Güzeli yazı bunu daha da azaltır. Gözü ve zihni erken yorulmaktan

¹ Seyyid Hüseyin Nasr - Ahmet Demirhan, *İslam Sanatı ve Manevîyatı* (2017), 13.

² Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime-i İbn-i Haldun*, çev. Halil Kendir (Ankara: İmaj, 2004), 2/386.

korur. Fikrin işlemesine, olgunlaşmasına yarar. Sözü düzenler. İfadeyi kuvvetlendirir. Dili dizginler. Düşünmeye zaman, düzeltmeye imkân verir. Kâtibini edîb, hattatını zarîf yapar, çeşitli ihtiyaçlara, bunlarla mütenasib yeni yeni keşiflere yol açar, kişiye nimet, fakîre devlet, zengine şeref, âleme ziyet, yoklukta celîs, gurbette enîs olur, yazana nam verir, okuyana şan." şeklinde tefsir etmektedir.³

İslam sanatları içerisinde insanların tutum ve davranışlarını en çok etkileyen sanat dalı İslam hat sanatı olmuştur. İslam hat sanatı ele, göze kalbe ve ruha hitap ederek maddi ile manevi olanı bir araya getirerek estetik bir anlayışla resmeden idrakin eseridir. Hat sanatı yazı ile vücut bularak, sesler yerine görsel olarak mesaj verir. Bakmayı değil görmeyi esas alır.

İçinde hiçbir kötülük barındırmayan İslam sanatlarının bir dalı olan İslam hat sanatı Kur'ân'ın güzelliklerini insanın kendi mizacına uygun olarak bütün yönleriyle İslam'ın özünü ifade eder. Hat sanatı diğer İslam sanat dallarının da destekçisi mahiyetindedir. Hat sanatı haddi zatında Kur'ân sanatıdır. İslam hat sanatı cismani aletlerle uygulanan bir sanat olsa bile aslında ruhi bir hendedir. Zira hat sanatı tarif edilirken "cismanî aletlerle icra olunan ruhi bir hendedir." diye tarif edilmektedir.⁴

Hat sanatı icra edilirken estetiğin ve zarafetin kaidelerine bağlı kalacak şekilde muayyen bir ölçü ve düzen içinde insanın yeryüzündeki amacını ifade eden bir tamlamadır. Zira insan imar ve inşa eylemlerini kullanarak yeryüzünü süslemekle görevlidir. Bu süsleme unsuru ise hat sanatı ile apayrı bir şekilde tezahür etmiştir. Kur'ân 'ı güzel yazma iştiağından doğan İslam hat sanatı diğer İslam sanatları içerisinde en zarif, en naif ve en sistemli olanıdır. Asırlarca bu sanat dalıyla uğraşıldığı için malzeme ve üslup açısından zengin bir yelpazeye sahip olmuştur. İslam hat sanatı sınırlılık içinde sınırsızlığı ve sonsuzluğu ifade etmektedir. Dolayısıyla hat sanatı ile yapılan her çalışma sonsuzluk içinde devam etmektedir. Hat sürekli tekrarlardan oluşmaktadır. Bu yüzden hat sanatı kişinin somut âlemden soyut âleme geçiş dönemini hazırlamaktadır. Böylece hat sanatıyla mükemmele ulaşmak hedeflenmiştir. Zira hat sanatı üslubuyla, ölçüsüyle, kalemiyle, kâğıdıyla ve bütün malzemeleriyle mükemmel olmayı amaçlamıştır. İslam ülkelerinde hat sanatına, eğitim ve öğretimine büyük ilgi gösterilmiş, bu faaliyetler ciddi bir disiplin içinde yürütülmüştür. Verilen eğitim öğretim sonucunda zamanla hat ekolleri oluşmuş ve hat sanatı bu ekollere bağlı kalarak oluşumunu tamamlamıştır. Hat sanatı ve kitap sanatlarının ta'limi için 1915'te Osmanlı

³ Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli* (Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı, 1989), 1/9.

⁴ Muhammed Tahir Kürdi, *Tarihu'l Hatti'l Arabi ve Adabuhu* (el-Mektebetu'l Hilali, 1939), 8.

Dönemin’de “Medresetü’l-Hattatin” müessesesi kurulmuş, eğitimi tamamlayan mezunlara bu kurumdan resmi hüviyete sahip hocaların mührü basılı icazetnameler verilmiştir.⁵

Bütün sanatlar gibi hat sanatı da yöneticiler ve saray mensupları tarafından desteklenmiştir. Ancak hat sanatı sadece saraya has olmayıp, halkın teveccüh ettiği bir sanat olarak ortaya çıkmıştır. Hat sanatını meslek edinenler de olmuştur. Dolayısıyla hat sanatından doğan ihtiyaçlar nedeniyle bu sanat bir sektör haline gelmiştir. Böylece hat sanatı birçok kişinin kazanç kapısı olmuştur.⁶

2. Hat Sanatında Yazı Çeşitleri

Kaynaklarda İslam hat sanatının birçok türünden bahsedilmiştir. Hat sanatı yazısının çeşitlenmesi sanatsal bir sınıflandırmadır. Hat yazısının bütün çeşitlerinde köken bakımından harflerin hepsi aynıdır. Yazı Müslüman toplumundan çıktığı ilk andan itibaren sanat olarak kabul edilmiş ve işlenmiştir. Dolayısıyla İslam hattı kullanıldığı alanlara binaen çeşitlenmeye başlamıştır.⁷

Hat yazısı asırlarca belli bir potada eritilerek güzelleştirilmiştir. Estetik bakımından güzelleşen yazı çeşitlenerek sınıflandırılmıştır. Aklam-ı sitte başlığı altında toplanan hat yazısı Hz. Peygamber dönemine kadar dayanmaktadır. Zira hat yazısı türlerinin kaynağı köşeli ve yuvarlak karakterli yazılardır. Hat yazısının ana hatları İbn Mukle (ö. 328/940) ile keşfedilmiş, İbn Bevvab (ö.413/1022) ile belirlenmiş ve nihayetinde Yakut el-Musta’simi (ö.698/1298) tarafından hattın kaideleri konmuştur.⁸ Hat yazısı katiplerin sanatsal birikim ve tecrübeleriyle sanat seviyesini yakalayarak en güzel kıvama ulaşmıştır.

VIII. asrın sonlarından itibaren hat üstatlarının güzeli arama çabalarının sonucunda ölçülü bir biçimde şekillenmeye başlayan yazılar “aslî” ve “mevzun hat” adlarıyla anılmıştır. İbn Mukle’nin (ö. 328/940) nizam ve âhengini kurallara bağladığı bu yazılara “nisbetli yazı” anlamına gelen “mensûb hat” da denilmiştir.⁹ Böylece hat sanatı yazı çeşitleri belirlenmiş ve bu yazılar

⁵ M Uğur Derman, “Hattat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/97.

⁶ Osman Mutluel, “İslam Düşüncesinde Hat Sanatı veya Kalemin Şarkısı”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (2013), 867.

⁷ Süleyman Berk, *Devlet-i Aliyye’den günümüze hat sanatı*. (Ankara: İnkılab Yayınları, 2013), 58.

⁸ Muhittin Serin, *Hat sanatı ve meşhur hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San’at Vakfı, 1999), 78.

⁹ M Uğur Derman, “Hat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/428.

günümüze kadar ulaşmıştır. Ortaya çıkan hat çeşitleri belli başlı ekoller riyasetinde gelişimini tamamlamış, üsluplarının kurallarını vaaz etmiş bir biçimde sanat olma yolunda ilerlemiştir. İlk başta Mushaf hattı olarak bilinen müstedir (meşk) yazı daha sonraki asırlarda kemale ulaşmış farklı yazı stilleri ile vücut bulmuştur. Bu yazı stilleri hem Mushaf'lara hemde diğer alanlara rahatlıkla uygulanmıştır.

a) Ma'kılî

İslam yazısının karakteristik ilk şekli ma'kılî yazısıdır.¹⁰ Ma'kılî yazı çizgileri bulunmayan tamamen düz harflerden oluşan bir yazı türüdür.¹¹ Bu yazı ince ve kalın olmak üzere iki türdür.¹² Ma'kılî diğer hat çeşitlerinin esas kaynağı kabul edilmektedir. Himyer yazısından türeyen Arap yazısının temel yazı türlerinden biri olarak kabul edilen bu hat, mimari eserlerde abidevi yazı olarak kullanılmıştır.

b) Kufi Hattı

İslam'ın gelmesiyle birlikte altıncı asra kadar özellikle Mushaf yazımında isti'mal edilen ve mimari eserlerin süslemelerinde ve kitabelerinde uygulanan celi olarak bilinen yazı çeşididir.¹³ Mahmud Bedreddin Yazır Kufî hattını "Hurufu hem musattah ve hem müdevverdir." şeklinde tarif etmektedir.¹⁴ Kufî hattı tamamen hattatın fitri duygularının hâkim olduğu için Ma'kılîdeki donuk hendese yerini ruhi bir hendeseye bırakmıştır.¹⁵ Kufi Tüm hat çeşitlerine kaynaklık ettiği için "Ümmü'l-huttut" denilmiştir.¹⁶ Kufi hattının en meşhur hattatları Hz. Ali (599-661) ve İbn Mukle olduğu söylenmektedir.¹⁷ Kufi atik, Basit kufi, Yapraklı kufi, tezyini Kufi, Çiçekli Kufi ve Örgülü kufi gibi çeşitleri bulunmaktadır.

c) Aklam-ı Sitte

İslam yazıları içerisinde farklı tarz ve üsluplara sahip Akalm-ı sitte ya da Hutut-i Mevzune-i Asliyye şeklinde altı çeşit yazı bulunmaktadır. Bu tarz ve üsluba sahip yazılar İbni Mukle ve İbni Bevvab tarafından yuvarlak karaktere sahip yazılar içerisinde seçilmiş, Yakut el- Musta'simi tarafından ise kuralları ortaya

¹⁰ Beşir Ayvazoğlu, *İslâm Estetiği ve İnsan* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 117.

¹¹ Habib, *Hat ve Hattatun*, çev. Samiye Muhammed Celal (Kahire: el-Metabiu'l Emire, 2010), 102.

¹² İlhan Özkeçeci, *Hat Sanatını Tanımak* (İstanbul: Yazıgen, 2017), 84.

¹³ Muhittin Serin, *Hat Sanatı Tarihi* (İstanbul: Kubbealtı, 2019), 1/163.

¹⁴ Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 1/79.

¹⁵ Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 1/80.

¹⁶ Ahmed Abdulhalim Sami, *el-Hattu'l Kufiyü'l-Hendesî el-Murabba'a* (İskenderiyye: Müessesetü's-Şebabi'l-Camia, 1991), 64; Özkeçeci, *Hat Sanatını Tanımak*, 97.

¹⁷ M Tayyib Gökbilgin, *Osmanlı Paleografa ve Diplomatik İlmi* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1992), 34.

konmuştur.¹⁸ Kufî yazısının geliştirilmiş halinden Sülüs, Nesih, Muhakkak, Reyhani, Tevki' ve Rik'a hatları meydana gelmiştir.¹⁹ Aklam-ı sitte genellikle bu şekilde sınıflandırılmaktadır. Ancak Rik'a, Divanî, Sülüs, Ta'lik, İcazet ve Nesih şeklinde sınıflandırılanlarda vardır.²⁰ Ta'lik hattını aklam-ı sitteye ekleyerek yazı çeşidini yediye çıkararlarda olmuştur.²¹ İbn Mukle tarafından Aklam-ı sitte yazılarının harfleri şekilleri, kaideleri, usulleri noktaları ve daireleri göz önünde bulundurularak her hatta görüntüsüne uygun şekilde isim verilmiştir. Aklam-ı sitte yazılarının isimleri terim olarak çok eskiye dayanmaktadır. Bünye olarak farklı olan bu yazı çeşitlerinin harf şekillerinin esası ve cevheri aynıdır.²²

d) Diğer hat Çeşitleri

İslam hat sanatında aklam-ı sitte dışında günümüze ulaşmış ve sanat olarak icra edilmiş hat çeşitleri de bulunmaktadır. Aklam-ı sitte dışındaki hatların belli bir gayeye hizmet etme amacıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Bu yazıların ya gizlilik ifade eden yazışmalar için ya da o günün diğer mühim olayına binaen icra edildiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda yer alan Aklam-ı Sitte dışındaki hatlar; Divanî, Ta'lik ve Siyakat olarak zikredilmektedir.

3. Hat Sanatında İcra Edilen Malzemeler

Sanatsal bir eserin meydana gelmesinde zekâ, kabiliyet, bilgi ve gayretin yanında araç gereç ve tekniğin de mühim bir yeri vardır. Her güzel sanatta olması gereken bu hususlar, hat sanatı için de geçerlidir.²³ Hat sanatında bilgi ve kabiliyetten başka kâğıt, kalem ve mürekkep başta olmak üzere maddi aletlere de ihtiyaç olduğu bilinmektedir. Bu araçların güzel hat örnekleri ortaya konması adına ayrı bir ehemmiyeti vardır.²⁴ Hat sanatında kullanılan malzemelerin mükemmelliği, hattatın başarısını etkiler. Hat sanatı için belirlenen tüm malzemelerin hazırlanması ve layıkıyla kullanımı çok uzun bir tecrübe ve bilginin mahsulüdür.²⁵ Hat sanatının temel malzemeleri kalem, kâğıt ve mürekkeptir. Bunların yanı sıra hokka, bıçak/kalemtraş, divit, mıstar (cetvel), makta (kesim tablası), altlık gibi hat sanatına mahsus malzemeler

¹⁸ Serin, *Hat Sanatı Tarihi Cilt*, 1/168.

¹⁹ Şinasi Acar, *Türk Hat Sanatı* (İstanbul: Antik Kültür Yayınları, 1999), 21.

²⁰ Kürdi, *Tarihi'l Hatti'l Arabi ve Adabuhu*, 100; Ahmet Uğur, *Epigrafi ve Paleografi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, 1983), 6.

²¹ Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 1/82; Serin, *Hat Sanatı Tarihi Cilt*, 1/177.

²² Serin, *Hat Sanatı Tarihi Cilt*, 1/168.

²³ Serin, *Hat Sanatı Tarihi Cilt*, 1/813.

²⁴ Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 1/161.

²⁵ Serin, *Hat Sanatı Tarihi Cilt*, 1/813.

mevcuttur. Bunlara o kadar çok önem verilmiştir ki üretimleri birer sektör, hatta birer sanat dalı haline gelmiştir.²⁶

4. Kur'ân'ın Hat Sanatına etkisi

Kur'ân Müslümanların her alanında yer almıştır. Beşerî bir dil ile ifade edilmesi hasebiyle sosyal, siyasî ve sanatsal alanlarda Kur'ân etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. İslami ilimlerin ana kaynağı Kuran'dır. İslam sanatları ve yan dalları icra edildiğinde başvurdukları ilk kaynak Kur'ân'dır. İkinci kaynak olarak hadisler referans alınmıştır. Dolayısıyla İslami sanatlar İslam vahyin içeriğiyle şekillenmiştir. İslam hat sanatı içerik bakımından en çok Kur'ân etkisinde kalan sanat dalıdır.

4.1. Kur'ân

Kur'ân varlığıyla biçimsel ve içeriksel olarak Müslüman hayatının her alanında görülmektedir. Dolayısıyla Kur'ân İslam sanatları ve onun diğer dallarını etkilemektedir. İslam sanatının Kur'ân'dan çıktığı ve Kur'ân'ın bu sanatın en büyük kaynağı olduğu belirtilmektedir. İnsanı muhatap alan Kur'ân'ın beşerî bir lisanla ifade edilmesi bu sanata kaynaklık etmesinin ana sebebi sayılmaktadır. İslam sanatlarının İslam vahyinin hem içeriğiyle hem de biçimiyle iç içe olduğunu sanatın manevi fonksiyonları göstermektedir.²⁷ Bu yüzden İslam sanatları "Kur 'ani sanattır" şeklinde ifade edilmektedir.²⁸ Kur'ân bütün kültürel ve sanatsal alanları etkilediği gibi plastik sanatları da etkilemiştir.

İslam sanatları kaynağı araştırılırken batını yönü ön plana çıkmaktadır. İslam sanatının kaynağı veya kökü söz konusu olduğunda İslam'ın batını yönünün dönülmesi gereken yer olduğu belirtilmektedir. Seyyid Hüseyin Nasr bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir. "İslâm sanatının iki kaynağı, bâtinî gerçekliği ve kutsal varlığı ile Kur'ân ve İslâm dünyasında görülmez bir varlık olarak bulunan Peygamber'in ruhunun asıl özüdür. Bu öz, yalnızca Hadîs ve Sünnet aracılığıyla değil, aynı zamanda Allah'ı aramış olan ve hâlâ arayan kimselerin kalplerindeki kavranılamaz bir yol ve O'nun Kutsal İsmi'ni ananların solumuş olduğu ve hâlâ soluduğu hava aracılığıyla varlığını sürdürür. İslâm sanatının kökeni, kozmosun ana hakikatleri de olan Kur'ân'ın bâtinî hakikatlerinde ve Muhammedî bereketten akan Peygamberî özün manevî hakikatinde aranmalıdır. Kur'ân tevhid öğretisini oluştururken, Peygamber de bu kesret âleminde tevhîdin tezâhürünü ve Allah'ın yaratmasında bu tevhide

²⁶ Özkeçeci, *Hat Sanatını Tanımak*, 210.

²⁷ Nasr - Demirhan, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, 13.

²⁸ İsmail Raci el-Faruki - Luis Lamia el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu - Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1997), 202.

şahitliği oluşturur. “Muhammedun rasûlullah” olmasaydı, kim “Lâ ilâhe illallâh”ı sinayabilirdi. O Muhammedî bereket nereye akmışsa ve hâlâ akmaya devam ediyorsa, kutsal İslâm sanatını mümkün kılan hayli yaratıcı eylemin kökeni de orada aranmalıdır; çünkü form, zaman ve mekân dünyasında Kur’ân’ın bâtinî boyutunda barındırdığı hakîkati billurlaştırmanın mümkün olması, yalnızca bu bereket sayesinde. Kur’ân ve Muhammedî bereket gibi iki menba ve kaynak olmasaydı, İslâm sanatı olmazdı. İslâm sanatı, yalnızca Müslümanlar tarafından yaratıldığı için değil, aynı zamanda Şer’at ve tarîkatta olduğu gibi İslâm vahyinden neş’et ettiğinden dolayı İslâm sanatıdır. Bu sanat, formlar dünyasında İslâm’ın bâtinî boyutunu billurlaştırır ve İslâm’ın bâtinî boyutundan neş’et ettiği için, insanı İlâhî Vahiy’in bâtinî menzillerine ulaştırır. İslâm sanatı, menşe açısından bakıldığında, İslâm maneviyatının bir meyvesidir ve tahakkukun (insanın kendini gerçekleştirmesinin) ya da kökene dönüşün üstünlük noktasından bakıldığında ise manevî hayat için bir yardım, tamamlayıcı ve destektir.”²⁹

Kur’ânî bakış açısından neşet eden İslam sanatları doğrudan Kur’ân ifadesi olarak kabul edilmektedir. İslam sanatlarının asıl amacı Kur’ânî bakış ile Allah’ı yeniden hatırlatmak ve o aşkın gerçeği tanıtmaktır. Kur’ân’ın bu mühim rolü bu sanatı büyük ölçüde “Kur’ânî sanatlar” olarak adlandırmaktadır.³⁰

Hz. Muhammed’in vefatının ardından Kur’ân merkezli problemlerin ortaya çıkması hadisesi Kur’ân’ın daha doğru anlaşılması hususunda Kur’ân endeksli bilimsel araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar içerisinde dil bilim, yazı sanatı ve söz sanatları gibi konular bulunmaktadır. Bu bilimsel araştırmaların Müslümanlar arasında estetik duyarlılığın çıkmasına sebep olduğu ve İslam sanatların tüm dallarını etkilediği söylenmektedir.³¹ İslam sanatları genel itibariyle görünenden görünmeyene, bilinenden bilinmeyene ulaşmayı hedeflemektedir. Başka bir tabirle sonsuzluğa varmayı amaçlamaktadır. Müslüman sanatkarlar sonsuzluğu elde etmek için en mükemmel sanatlar icra etmeye çalışmışlardır. İsmail Raci el-Faruki Kur’ân’ın bu etkisini şu sözlerle ifade etmektedir. “Kur’ân’ın kendisi sonsuz yapının en mükemmel örneğidir; edebî sanatların bütün gelecekteki oluşumlarını, görsel sanatları (dekorasyon ve mimarî eserlerin her ikisini de) ve hatta ses sanatlarını ve musikiyi etkileyen bir örnektir. Edebî bir eser olarak Kur’ân okunurken ritminden, acıcılığından ve belagatinin derinliğinden sarsılmayan bir Müslüman yoktur. O, Müslümanlar üzerinde estetik ve hissi tesire sahiptir. (...) Belagatinin taklit

²⁹ Nasr - Demirhan, *İslam Sanatı ve Manevîyatı*, 15-16.

³⁰ Mustafa Uğur Karadeniz, *İslam Sanatları Estetiği Açısından Klasik Türk Şiiri* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018), 43.

³¹ Turan Koç, *İslam Estetiği*, 2020, 57; Karadeniz, *İslam Sanatları Estetiği Açısından Klasik Türk Şiiri*, 45.

edilemezliği, onu bütün sanatlar için bir model olmaktan alıkoymaz. Bu katkı İslamî kültüre, yüzyıllar boyunca birçok kültür ve toplumlardan tevarüs eden motif ve tekniklerin uyarlanmasını şekillendirmiş, yeni motiflerin ve tekniklerin ortaya çıkmasını belirleyen bir çekirdek olmuştur.”³²

İslami eserlerin hangisi temaşa edilirse edilsin İslam sanatların vazgeçilmezi olan estetiğin Kur'an-ı Kerimden alındığı görülmektedir. Estetiğin iki unsuru olan “güzellik” ve “iyi” kavramları Kur'an'ın pek çok yerinde vurgulanmaktadır. Kur'an iyi ve güzel arasında ayırım yapmadan ikisini bir saymaktadır. İyilik ve güzellik temaşa ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'an temaşa kavramını bu iki kelimeyle vurgulamaktadır. Bu bakış açısıyla ortaya konulan eserlerin anlayış biçimi Kur'anî bir bakış olarak hayata dönük olmasını sağlamaktadır. Mülk suresinde “Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan odur. Rahmân'ın yaratığında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak; (kusur arayan) göz aradığını bulamadan bitkin olarak sana dönecektir. Gerçek şu ki biz yakın göğü kandillerle süsledik.” Aynı zamanda Bakara suresinde “bedû's-semâvâti ve'l-ard”³³ ayeti Kur'an'ın estetik üzerine bir diğer etkisi olarak görülmektedir. Ayeti kerimelerde göğe olan bu yönlendirme, İslam sanatının sadece mana boyutunu belirlememiş, onun biçimsel boyutunu da etkilemektedir. Kur'an'daki bu ayetler, İslam sanatındaki süsleme ve motiflerine de kaynaklık etmektedir.³⁴

Kur'an inişiyile birlikte Müslümanların hem ictimai hem de kültürel hayatlarını etkileyerek yeni bir form oluşturmuştur. Kur'an'ın bu etkisi önceki kavimlere ait olanı bir bütün olarak reddettiği anlamına gelmemektedir. Zira Kur'an İslami yaşantıya uygun örf ve adetleri tasvip etmiş kullanmalarına müsaade etmiştir. Bu anlayışla karşılayan halklar İslamı kabul etmeleriyle birlikte onu kendi kültüründe, sanatında ve tüm hayatında uygulamaya başlamıştır. Böylece Kur'an etkisi neredeyse her alanda fark edilmektedir.

4.2. Hadis

Hz. Muhammed mütevazı ve sade yaşayışında gerek fiilleriyle gerek sözleriyle Müslümanlar için en iyi örnek olmuştur. Onu hayatlarının her alanında örnek alan Müslümanlar, İslam sanatlarının oluşumunda da aynı yolu izlemişlerdir. Çünkü Kur'an 'da Hz. Peygamber'in Müslümanların yaşayışında belirleyici rol model olduğu anlaşılmaktadır. Ahzab 21'de geçtiği üzere “Ant olsun ki, sizden

³² el-Faruki - el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, 193.

³³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı, 2017), Bakara/117.

³⁴ Nusret Çam, *İslam'da Sanat Sanatta İslam* (Ankara: Akçağ Yayınevi, 1999), 93; Karadeniz, *İslam Sanatları Estetiği Açısından Klasik Türk Şiiri*, 47.

Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman ve Allah'ı çokça zikredenler için, Allah'ın Resul'ünde iyi bir örnek vardır." ve Haşr suresinin 7. ayeti de "Peygamber size her ne vermiş ise onu alın neyi yasaklamış ise ondan sakının" bunun en güzel örneğidir. Bu ayetler doğrultusunda hareket eden Müslümanlar kendi hayatlarında yapıp ettiklerinde onun göstermiş olduğu yolu takip ederek ilerlemişler. Müslüman sanatkarlar da her Müslüman birey gibi peygamberi rol model almış ve sanatlarında onun o eşsiz estetik ve güzellik duygusunu yansıtmaya çalışmışlardır. Yukarıda zikredilen ayetlerden anlaşılacağı üzere Hz. Peygamberin hadisleri ve davranışları çerçevesinde Müslüman sanatkarlar İslam sanatlarının ilkelerini belirlemeye çalışmışlardır.

Hadis, bütün temel İslam ilimleri için mühim bir konumdur. Zira Nahl suresi 44. ayeti "O peygamberleri apaçık delillerle ve kitaplarla gönderdik. Sana da hikmet ve öğüt dolu bu Kur'an'ı indirdik ki, kendilerine indirilen gerçekleri insanlara apaçık bir şekilde anlatsın ve böylece onlar da Allah'ın âyetleri üzerinde sistemli bir şekilde düşünsünler." Hadisin yani Peygamber'in açıklamaları ve tefsirleri çok büyük önem arz etmektedir. Bu ve benzeri ayetler Hadis ilminin diğer ilim dalları için ne derece ehemmiyetli olduğunu göstermektedir. İslam akaidinde hadis ne kadar mühim ise İslam sanatlarında da o derece ehemmiyet arz etmektedir. Bu nedenle hem hat sanatında hem diğer sanat dallarında hadisler ışığında bir çerçeve ortaya konulmuştur.

Dinin hayata icra edilmesinde hadisler önemli rol almaktadır. İslam düşüncesinde sanat hayatın bir parçası olarak kabul edilmektedir. Böylece icra edilen sanatlarda hadisin rehberliğine ihtiyaç duymaktadır. İslam dini gerek vahiyle gerekse Peygamber'in sünnetiyle İslam sanatlarına kaynaklık etmektedir. Müslümanlar nezdinde İslam sanatları ve estetiğin gelişmesinde ve geçerliliğinde "Allah güzeldir güzelliği sever" "Allah her işte güzelliği farz kılmıştır." Hadisleri öncülük ettiği söylenmektedir.³⁵

Hadisin İslam'a uygunluğu ve değeri bütün İslam alemi tarafından evrensel bir şekilde tanınmaktadır. Müslümanlar hadisi dini, etnik, sosyal, hukuki, siyasi, iktisadi ve sanatsal faaliyetlerin tümünde lüzumu hissetmiş ve kullanmışlardır. Böylece hadis bütün Müslümanlar nezdinde İslam'ın ikinci kaynağı olarak kabul edilmektedir. Peygamber'in hadisi/sünneti İslam dininin ikinci esasını ve kaidesini oluşturduğunu ve hükmünün bütün Müslüman bireyler için bağlayıcı yönü olduğu ittifak halindedir.³⁶

İslam Dini, Müslümanların dini ihtiyaçlarını ve sanatsal uğraşlarını karşılayan, bu ihtiyaç ve gereksinimler için konu ve programlar sunmaktadır. Müslümanlar

³⁵ Karadeniz, *İslam Sanatları Estetiği Açısından Klasik Türk Şiiri*, 50.

³⁶ el-Faruki - el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, 129.

her alanda olduğu gibi sanatsal işlerinde de hadisi kaynak kabul etmiş ve onu göstermiş olduğu düsturlar çizgisinde hareket etmiştir. Müslüman sanatkarlar tüm sanat eserlerinde aşkın olanı hedefleyerek güzele ulaşmayı amaçlamışlardır. Sanatçı için güzeli aramak mühim bir tutkudur. Güzeli aramak sanatçı için hayat bulmaktır. Sanatçı eserlerini ortaya koyarken o eserde karakteri olarak benimsediği güzelliği ön planda tutmaktadır. Sanatçı güzellik tutkusuyla ortaya koyduğu her eserde mutlak güzelliklerin sahibi Allah'a ulaşmayı hedeflemektedir.³⁷ Bunları yaparken "Allah güzeldir, güzeli sever" şiarıyla icra etmektedir.

Hadisler insanlığın hayatı ve onun bir parçası olan İslam sanatları için pratik yol haritalarıdır. Örneğin "ey Allah'ım bana eşyanın hakikatini göster" hadisi İslam sanatlarının estetik ilkelerinden adalet, sembolik, açıklık, anlaşılabilirlik, üsluplaştırma ve temaşa kavramlarının ortaya çıkmasına öncülük ettiği kabul edilmektedir. Hadisin İslam sanatlarına kaynaklık ettiğine dair delillerden biri de İslam sanatlarının bir "ev" formu şeklinde geliştiği düşüncesidir. Hz. Peygamber'in evinin mescide bitişik olması İslam sanatların esaslarından biri sayılan caminin ortaya çıkmasını sağladığı düşünülmektedir. Camii mimarisinin İslam sanatları içerisinde yerini belirleyen ana unsurunun Kur'ân olduğu belirtilmektedir.³⁸ Dolayısıyla Hz. Muhammed'in bizzat Mescid-i Nebevî'nin planını çizmesi bunun bir göstergesidir.³⁹

Çini sanatının Müslüman sanatkarlar tarafından mükemmel bir şekilde işlenmesi yine hadisin kaynaklılığına bağlanmaktadır. Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alan tasvirler adeta gerçekmiş gibi çini eserlerde ve diğer sanat dallarında canlandırılmaktadır. Örneğin pek çok sahih hadis kitabında yer alan "Peygamber bize namaz kıldırıldı ve sonra minbere çıktı. Eliyle caminin kible yönünü gösterdi ve dedi ki: "Size namaz kıldırduğum andan beri, bana cennet ve cehennem gösterildi. Onlar şu duvarın önünde gösterilmiş vaziyette idiler. Hayırda ve şerde bugünkü kadarını hiç görmedim."⁴⁰ Bu hadis İslam sanatlarında süsleme ve tasvirin esasını teşkil etmektedir. Bu hadis rivayetleri hadisin İslam sanatlarına kaynaklık ettiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in sözleri ve fiillerini rol model alan sanatçılar onun hadislerindeki tasvirleri yad etmek amacıyla mimari, çini, ebru, minyatür vb. eserlerde tıpkısı ortaya koymaya çalıştıkları görülmektedir. Böylece İslam sanatlarındaki tezyinat örnekleri İslam'ın ikincil temel kaynağı olan hadise dayandırılmaktadır.

³⁷ Yılmaz Can- Recep Gün, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 17.

³⁸ Oleg Grabar - Nuran Yavuz, *İslam Sanatının Oluşumu* (İstanbul: Alfa, 2018), 134.

³⁹ Osman Mutluel, *S. Ahmet Arvasi'de İslam Estetik ve Sanatı* (Cağaloğlu, İstanbul, 2012), 97.

⁴⁰ Buhari, kutubi sitte 5377.

4.3. Kur'ân Hat Münasebeti

İslam sanatları içinde müstesna bir yere sahip olan, hatta sanatın gelini tabirini alan hat sanatında vahyin nüfuzu çok bariz bir şekilde fark edilmektedir. Vahyin metin haline dönüşmesiyle Kur'ânî bakış açısıyla ilahi varlığın metin içinde arandığı düşünülürse o aşkın zatın kelamının dünyadaki libası ve görsel tezahürü hat sanatını oluşturmaktadır. Kur'ân'ın nüfuzu altında kalan böyle bir sanatın her görende farklı manevi etkileri oluşmaktadır.⁴¹ Başka bir ifade ile insanların maneviyatına onların gözlerine, duygularına ve gönüllerine hitap eden hat sanatının Kur'ân'ın manevi atmosferinden eşsiz bir biçimde etkilenecek ortaya çıktığı söylenebilir. Vahiy metinleri iki kapak arasına alınarak kitap haline getirildikten sonra yazı ve gereçlerine rağbet artmıştır. Bu vesileyle hat sanatı ilahi kelamın tezahürü olarak Kur'ân'a hizmet olarak ön planda olmuştur. Kur'ân merkezli bir anlayışla sürekli ilerlemiş ve sanatların içinde zirveyi yakalamıştır. Müslümanların her bireyi Kur'ân'a farklı tariklerle hizmet etmişlerdir. Müslüman sanatkârlar ise başta hat sanatı olmak üzere İslam sanatlarının tüm dallarına hizmet etmişlerdir. Çünkü hat sayesinde Kur'ân'ın manevi gerçekleri görsel bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Hayatın dini boyutunu hemen hemen her eserde bulmak mümkündür. Gerek dünyevi bir amaç ile yapılmış olsun gerek ibadet için manevi bir amaç ile inşa edilmiş olsun bu yapılar üstünde süsleme ögesi olarak yer alan Kur'ânî temalı hat sanatı örnekleri hattın Kur'ân ve Hadis ile olan bağını ortaya koymaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr Kur'ân hat ilişkisi hususunu şu sözlerle dile getirmektedir. "Kur'ân'ın harfleri, kelimeleri ve ayetleri, yalnızca yazılı bir dilin öğeleri değil, aynı zamanda hat sanatının formu için fiziksel ve görsel aletler olan varlıklar ve kişiliklerdir."⁴² Kur'ân'ın bu manevi ikliminden ve derin okyanuslarından faydalanarak ortaya çıkan hat sanatına Kur'ânî sanat denilmektedir.

Müslüman sanatçılar hem konuşma hem de yazı yoluyla Kur'ân'ın önemini ve mahiyetini anlamaya çalışmışlardır. Zira Kur'ân metninde ilahi varlığın bulunduğu inanılarak ilahi kelamı fenomenolojik bir biçimde hat sanatına yansıtılmaktadır. İnsan hat sanatıyla Allah'ın kelamı Olan Kur'ân'ın içinde bulunan berekete ulaşmak ve manevi hakikati tatmayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken dünyevi olan mürekkep ve kâğıt gibi iki bağımsız nesneyi kullanarak Kur'ânî metnin ilahi hakikatine ulaşarak onula yakını bir bağ kurmuş şekilde gerçekleştirmektedir.⁴³

⁴¹ Nasr- Demirhan, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, 18-19; Murat Sülün, *Sanat Eserine vurulan Kur'an Mührü* (İstanbul, 2006), 2.

⁴² Nasr- Demirhan, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, 29.

⁴³ Nasr- Demirhan, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, 30.

Hat sanatı Kur'ân metniyle şekilsel ve yapısal bağlantısından dolayı Kur'ân etkisinde kalarak canlılığını korumaktadır. Kur'ân ile hat sanatı arasında temel bir ilişki bulunmaktadır. Kur'ân'ın batını boyutu tüm yönleriyle İslam hat sanatının içinde yer almaktadır. Böylece görsel sanatlar içinde hat sanatı mihenk olarak kabul edilmektedir. İslam Medeniyetinde karakteristik özellikleri sayesinde ve Kur'ân referanslı olması hasebiyle imtiyazlı bir konum elde etmektedir. Hat sanatı disiplinli bir sanatçının elinden çıkarak elin zihnin ve ruhun bir işareti olarak kabul edilmektedir. İnsan ise ruhi beslemesini tamamen Kur'ân'dan almaktadır. Kur'ânî bakış açısıyla kabul edildiği için şiiirden mimariye pek çok uygulamada merkezi sanat olmayı sürdürmektedir. Nihai olarak denilebilir ki hat sanatı sonsuz formlara sahip olması itibarıyla ilahi kelamın asli eylemi olarak tezahür etmektedir.⁴⁴

Allah tarafından Hz. Peygambere sözlü olarak iletilen vahyin Peygamber'in emriyle sahabeler tarafından yazıya aktarılması, "lekesiz kâğıt tabak" üzerinde muhafaza edilen "emsalsiz ve zarif" olan ilahi kelamın yazıya geçirilmesi sayesinde hat sanatının Kur'ân ile sıkı sıkıya bağlantısı bulunmaktadır. Sanatçılar Kur'ân ile hattın bu bağlantısını göz önünde bulundurarak ilahi kelamın semavi güzelliğini yazı şeklinde icra etmişlerdir. Vahyin semavi boyutu sanatçılar için kaynak olmuş, hat sanatı icrasında onlara şevk sağlamıştır. Kur'ân kabından beslenerek oluşmuş bir sanatın hakikatleri ve amaçları o kabın rengini ve içeriğini yansıtmaktadır. Hat sanatı Kur'ânî perspektifle ele alınmış sonsuza dek ondan istifade etmeyi, ona hizmet etmeyi amaçlamaktadır. İlahi kelamın tezahürü olması hasebiyle daha fazla imtiyaza sahip olduğu ve sanat yolunda hızlıca ilerlediği görülmektedir. Vahiyle hattın birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁵ Böylece hat sanatının Kur'ân vahyine kuvvetli bir bağı olması sebebiyle İslam Medeniyetinde çok özel bir yeri olduğu söylenebilir.

İslam hat sanatı aşağıda zikredilecek hususlarda içerik açısından Kur'ân'dan etkilendiği söylenebilir.

5. Kur'ân'da Yazıyla Alakalı Ayetlerin Yer Alması

Kuran-ı Kerim'in inmesiyle Arap yazısına ilgi artmış, Müslümanların hayatındaki ehemmiyeti pekiştirmiştir. Böylece Arap yazısı İslami kimlikle sanat haline gelmiştir. Kuran'da pek çok yerde yazı ve yazı gereçleriyle ilgili ayetler mevcuttur. Bu ayetler dolaylı olmaktan ziyade doğrudan yazı ve yazı yazmanın ehemmiyetine işaret etmektedir. Kuran'da yazı gereçlerine de doğrudan işaret eden ayetler bulunmaktadır. Hz. Muhammed'e inen ilk ayetlerde kalemin zikredilmesi bu hususu en güzel şekilde açıklamaktadır. Dolayısıyla hattatların

⁴⁴ Nasr- Demirhan, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, 30-31.

⁴⁵ Elke Niewöhner, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, ed. Markus Hatstein (Literatür, ts.), 575.

Kur'ân'ın yazıya olan bu ehemmiyetine binaen yazı ve gereçlerine ayrı bir önem verdikleri anlaşılmaktadır. Kur'ân yazının önceki kavimler için de mühim bir haslet olduğunu bildirmektedir. Önceki toplumların da yazı ile şerefleştirdiği belirtilmektedir. Hal böyle olunca yazının teklifi olduğu görüşü ortaya çıkmaktadır. Kur'ân ve hadis temelli mevzuya bakıldığında ve İslami etikle ele alındığında Kur'ân tarafından yazı övülmüş ve gelişmesi için teşvik edilmiştir. Yazı Kur'ân perspektifli bir anlayışla icra edildiği için sanat hüviyetini kazanmıştır. Yazı ve hat sanatına olan önemin Kur'ân merkezli bir ehemmiyet olduğu söylemek yerinde olacaktır. Müslümanlar Kur'ân'da yazı ile ilgili bilgileri buldukları için yazıyı hayatlarına farklı bir biçimde tatbik etmişlerdir.

6. İslam Hat Sanatının Tebliğ Görevi Üstlenmesi

Son din olan İslam'ın getirmiş olduğu güzellikler o dini insanlığa tebliğ etmek için birer vasıta mahiyetindedir. İslam dininin mühim görevleri bulunmaktadır. Bunlar dini hayatın birer parçası konumundadır. Tebliğ de bu görevlerden biridir. Müslüman birey İslam dininin getirmiş olduğu bu güzellikleri icra etmekle bu tebliğ görevini yerine getirmektedir. Müslümanlar insanı gönülden hoşnut eden ve büyüleyen cami mimarisiyle, okumuş olduğu ezanla, işlemiş olduğu çini sanatla, güzel Kur'ân okumakla yapmış olduğu Ebru ile ve nihai olarak yaşantısıyla tebliğci kimliğini ortaya koymaktadır. İslam için yapılan her güzellik onun adına birer tebliğ görevi yerine getirmek anlamındadır. İslam dininin estetik ve güzellikleri ile İslam kültür ve medeniyeti tanıtılmaktadır. Böylece İslam'ın getirmiş olduğu güzellikler sayesinde insanlığa kültür ve medeniyetin yanı sıra İslam dinin kendisi tebliği açıdan sunulmaktadır. Hat sanatının çok mühim bir sanat olma hasebiyle müzelerin müstesna yerinde sergilenmektedir.⁴⁶ İslam dinine ait görsel güzellikler başka medeniyet ve kültüre mensup kişilere sorulduğunda cevapları arasında Muhakkak hat sanatı cevabı yer almaktadır. Farklı dine ve kültürlere sahip insanların dikkatlerini bu kadar çok celp eden bir ögenin ya da sanatın tebliğ görevini de çok büyük bir titizlikle yerine getirdiği söylemek mümkündür. Elbette hüsn-i hat sanatı bu görevi onunla meşgul olan üstatlar ve hattatların sayesinde yerine getirdiği bilenen bir hakikattir.

İslam hat sanatının bir tebliğci mahiyetinde olduğu tarihi hadiselerde de görülmektedir. Devlet erkanının birbirine göndermiş oldukları mektuplar çok mühim vesikalardır. O yüzden Müslüman idarecilerin yazısı güzel olanları kâtip olarak seçtikleri bilinmektedir. İdareciler hat sanatının tebliğ yönünü ihmal etmedikleri hem yazısı güzel olan katiplerin seçilmesinden hem de tarihi vakıyalardan anlaşılmaktadır. Yöneticilerin yapmış oldukları yapılarla belli ve

⁴⁶ Enbiya Yıldırım, *Hüsn-i Hat ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 60.

seçkin yazıların yazılmasını istemelerinin sebeplerinden biri de yazının bir tebliğ görevi üstlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Hattın tebliğ aracı olduğunu gösteren şu iki tarihi hadise çok önem arz etmektedir. Halife Vâsık'ın hediyelerle Rum padişahına gönderdiği İbnu't-Tercumân'ın rivayet ettiği "Onların bayramlarına denk geldim. Kiliselerinin kapısına Arapça yazılar asmışlardı. Sorduğumda bunun Me'mûn'un önce kâtibi, daha sonra veziri olan Ahmed b. Ebî Halid el-Ahvel'in yazısıyla gönderdiği mektup olduğunu, yazıların şeklini ve görünümünü beğendiklerinden dolayı astıklarını söylediler." rivayeti ve Süleyman b. Vehb'in Mu'temidin halifeliği döneminde Rum padişahına bir mektup yazdığını, Rum padişahının da yazıyı görüp, "Arapların bu yazı şeklinden daha güzel bir şeylerini görmedim. Bu yazı gibi onlara haset ettiğim başka bir şey yoktur." Rivayetine bakıldığında yazının başka dine mensup olanların gönlünü hoşnut ettiği görülmektedir.⁴⁷ Konuyla alakalı bir rivayet de şöyle: İbn Mukle'nin kaleminden çıkmış bir mektubun Kostantiniyye'de bir kilisede muhafaza edildiği, belli başlı mabetlerde bayram günlerinde sergilendiği kaydedilir.⁴⁸ Dolayısıyla gerek dini argümanlar gerek tarihî olaylar hat sanatının bir tebliğ aracına sahip olduğunu göstermektedir.

7. Tasvir Yasağının Yazıyı Olumlu Yönden Etkilemesi

Tasviri doğrudan yasaklayan ayetler bulunmamaktadır. Vahiyle yasaklanan haddizatında putlardır. Put yasağı ile gelen ayetler ve resimle ilgili rivayetler yorumlanarak böyle bir yasağa ulaşılmıştır. Hadislerin net bir biçimde tasvire karşı tavrı alması yasağın ana argümanı haline gelmiştir. Putlara tapma endişesi İslam ülkelerinde heykel ve tasvirin yasaklanmasına zemin oluşturmuştur. Tasvir yasağı karşısında Müslümanlar tecrübelerini, kabiliyetlerini, yeteneklerini ve hünerlerini başka alanlarda icra ederek sanat yapmışlardır. Bu alanların başında şüphesiz hat sanatı gelmektedir. Yasak kapsamına girmemek adına her türlü tezyini sanatlarla uğraşmışlardır. Pek çok alanda tezyini unsur olarak da görülen hat sanatının bu anlayışla sanat seviyesine çıktığı düşünülmektedir. Hattatlar İslam'ın gelmesiyle ehemmiyet kazanan Arap alfabesini tükenmez bir kaynak olarak görmüş, yeni teknik ve üsluplarla sanat haline getirmişlerdir.⁴⁹ Böylece resim yasağı yerine hat sanatını estetik ve göz alıcı haliyle Müslümanlar arasında meydana çıkmıştır. Hat sanatı ile tasvir arasında derin bir irtibat bulunmaktadır. Hat sanatı alanında pek çok resimli örnekler mevcuttur. Hat sanatı insanın duyu ve düşüncelerine tercüman olmuş, gerektiğinde bir heykeli, yeri geldiğinde bir resmi, yeri geldiğinde de bir edebiyat görevini üstlenmiştir. Böylece hat sanatı

⁴⁷ Muhammed Yahya es-Suli, *Edebü'l Küttab*, ed. Muhammed Behcet el-Eseri (Kahire: Matba'tu Selefîyye, 1341), 45.

⁴⁸ Ebi Mansur Abdülmelik b. İsmail Seâlibî, *Simâru'l-Kulûb* (darul-Mearif, 1985), 210.

⁴⁹ Yıldırım, *Hüsn-i Hat ve Hadis*, 62.

görsel sanatlar içinde en üst seviyeye çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla “yazı esas itibariyle harflerin resimlerinden ibarettir.” ya da “hat yazı ile çizilen bir resimdir.” ifadeleri göz önünde bulundurularak bin yıldan beri var olan hat sanatı için “hat aynı zamanda resim sanatıdır.” tanımı yapmak yerinde bir tarif olarak gözükmektedir. Hattın resim olma özelliğini taşıması sanatçıları resimle alakalı başka mecralara gitmesine izin vermediği görülmektedir. Zira hat sanatının temelinde resim bulunmaktadır. Bu mevzuda Şevket Rado’nun dile getirdikleri büyük önem arz etmektedir. “Hat sanatı, hiç şüphe yok, yazı temeli üzerine kurulmuş bir resim sanatıdır. Batıda klâsik resim nasıl Hıristiyanlığın etkisi altında gelişmiş, sanatkârlar figüratif resim anlayışı içinde Hz. İsa’nın, Meryem Ana’nın, Havarilerin resimlerini yapmaya koyulmuşlarsa, hat sanatı da Müslümanlık sonrasında gerçekleşmiştir. İnsanlara doğru yolu gösteren Kur’ân-ı Kerim’den aldıkları şevkle Allah kelâmı’na, ona inananları hayran bırakacak bir güzellik vermek isteğinin heyecanı ile coşan İslâm sanatkârları, Müslümanlığın -putperestliğe dönülür endişesiyle iyi karşılamadığı figüratif resme itibar etmeden, bugün örneklerini bol bol gördüğümüz soyut (mücerret/abstrait) resimde olduğu gibi, hislere dayalı bir güzellik anlayışı içinde, türlü artistik nitelikleri olan yazı çeşitlerini işleyerek dört başı mamur bir sanatın doğmasına önayak olmuşlardır.”⁵⁰

8. Hat Sanatının Ümmetin Ortak Noktası Olması

Hat sanatı Arap yazısıyla var olan ancak hattatların bilgi, tecrübe, maharet ve kabiliyetleriyle icra edilen bir sanattır. Arap alfabesiyle icra olunan bir sanat olması onu Araplara has bir sanat haline getirmemektedir. Zira İslam dini Arap kökenli bir peygambere inmesine rağmen Arap dini olarak değil İslam’ı kabul eden bütün halkların dinidir. Dolayısıyla İslam dininin gelmesiyle Arap yazısı bütün Müslümanların ortak yazısı haline gelmiştir. Bu sanatla yetenek sahibi olan herkes ilgilenmiş İslam’ın ortak noktası olarak kabul etmişlerdir. Müslümanlar fetihlerle Arap yarımadası dışına çıkarak yeni kimliklerin İslam’ın kabul etmesini sağlamışlardır. Dolayısıyla etnik olarak farklı olsalar bile Arap yazısını İslam’ı kabul ettikleri için sahip çıkmışlardır. Arap olmayan bu halklar İslam sayesinde Arapların alfabesini benimsemiş Müslümanların ortak yazısı kabul etmiş ve onu çok ileri seviyelere taşıyarak sanat hüviyeti kazandırmışlardır. Böylece belli bir kavmin yazısı ve sanatı değil bütün Müslümanların ortak paydası olan bir yazı ve sanat haline gelmiştir. 1400 küsur yıldır hattatlar Kur’ân ayetlerini İslam yazısıyla en güzel biçimde yazmak için gayret sarfettikleri bilinen bir hakikattir. Öz itibariyle Arap harfleri olsa bile mahiyet açısından Kur’ân harfleri olması hasebiyle çok daha önemli bir kimlik kazanmıştır.

⁵⁰ Şevket Rado, *Türk Hattatları* (İstanbul: Yayın Matbaacılık, ts.), 7; Yıldırım, *Hüsni Hat ve Hadis*, 62.

Müslüman hattatların gayret ve çabaları neticesinde İslam sanatları içerisinde adını altın harflerle kaydeden hat sanatı ortaya çıkmıştır. Böylece hat sanatı “Arap yazısı” veya “Arap hattı” olmaktan çıkmış “İslam yazısı” ya da “İslam hat sanatı” unvanını kazanmıştır. Şekil ve biçim olarak Arap alfabesi ve yazısı içerik ve mana itibarıyla “İslam yazısı” ve “İslam hat sanatı” olarak bilinmektedir. Yazır Kalem Güzeli adlı eserinde şu sözleriyle “Ümmet içinden yalnız Araplar değil; Türkler, Acemler, Mısırlılar, Tunuslular, Cezayirli, Faslılar, Endülüslü, Afganlılar, Buharâlılar, Hîreliler, Semerkantlılar, Hindililer, Cavalılar, Kürtler, Lazlar, Pomaklar, Boşnaklar, Arnavutlar, Çerkesler, daha nice kavimler ve milletler içinde, köleler, cariyeler, erkekler, kadınlar, fakirler, zenginler, alimler, feylesoflar, ressamlar, mûsikîşinaslar, bestekârlar, hakîmler, şeyhler, fakihler, kadılar, müftüler, kadiaskerler, şeyhulislam, vezirler, nâzırlar, paşalar, şahlar, padişahlar arasında göz nuru döken ve ömürler tüketen ve şaheserler veren nice yüksek sanatkarlar yetişmiştir.” Ortak paydaya değinmektedir.

9. İslam Hat Sanatını Kur'ân'a Hizmet Olarak Görmek

Hattatların Kur'ân ve hadisleri hayatlarının merkezine alarak mesleklerini icra ettikleri görülmektedir. Hayatlarını Kur'ân ve sünnete göre tanzim eden biri diğer insanları manevi yönde daha çok etkilemektedir. Zira hattatlar yazılarıyla veya nakşettikleriyle etrafında olan kişilere Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ı anlatmaya çalışmaktadırlar. Hattatların hangi eseri ele alınırsa o eserin amacı Kur'ân'a hizmet olarak karşımıza çıkmaktadır. Hattatların Kur'ân'a hizmet yolunda çalıştıklarının en iyi göstergesi gelenekten kopmadan Kur'ân yazısıyla ilgili gelen rivayetlere tabi olacak şekilde uymaları gösterilmektedir. Zira hattatlar Mushaf'ları belli yazı şekilleri dışına çıkmadan yazmaları Kur'ân'a hizmet ettiklerini bildirmektedir. Dolayısıyla onlar Kur'ân yazısı veya hattı icra ederken resmi Osmaniye muhalif olmadan hattı günümüze kadar özenle getirdikleri bilinmektedir.⁵¹ Hat sanatının Kur'ân hizmetinde olması hasebiyle eski devirlerden itibaren Kur'ân hattıyla ilgili müstakil eserler yazılmaktadır. Böylece hem hat sanatına hem de kıraat ilmine kaynaklık eden “Resmi Mushaf” ilminin ortaya çıktığı söylenmektedir.⁵² Mushaf yazısının tevkifi olduğu rivayet edilmektedir. Bu rivayetler dışına çıkmadan hattatların Kur'ân'dan iktibas etmiş oldukları her ayetin yazımı ve nakşedilmesi İslam dinine ve Kur'ân-ı Kerim'e hizmet olarak değerlendirilmektedir.⁵³

Hat sanatı sonsuz çeşitliliği içerisinde form ve ritimleriyle barındırdığı her nokta ve çizgisiyle, mimariden şiiere kadar yer aldığı her alanda Kur'ân'a hizmet

⁵¹ İmaduddin İsmail İbni Kesir, *Fedailu'l-Kur'an* (Beirut, 1987), 5.

⁵² Ömer Nuhu Bilmen, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 1955), 1/27.

⁵³ Muhammed Abdulazim ez-Zerkani, *Menahili'l İrfan fi Ulumi'l-Kur'an* (Beirut: el-Mektebetu'l Asriyye, 1996), 1/377.

etmektedir. İslam Medeniyetinin görünür yönü olarak hat sanatı görsel sanatlar içerisinde Kur'ani bir imtiyaz elde etmektedir. Hattatların bu imtiyazın bilincinde oldukları için çizdikleri ve yazdıkları her satır ile Allah'a ve Kur'an'a hizmet etmeyi amaçladıkları düşünülmektedir. Zira hattatların disiplinli bir zihin ve haz almış bir ruh ile Kur'an'ın manevi özüne ulaşmayı hedefledikleri görülmektedir. Hattatların elindeki kalemın dahi asli görevi Kur'an'a hizmet olduğu bilinmektedir. Zira "kalem, ilahi yaratmanın aktif kutbudur."⁵⁴ Böylece hat sanatı bütün araç gereçleri ve ortaya konulan eserleriyle ilahi kelamın hizmetinden başka bir gaye taşıyamadığı anlaşılmaktadır.

10. Kitabelerde Yer Alan Hat sanatıyla Allah'ın Mesajını İletmek

İslam dünyasındaki dini mimari yapılarda yer alan kitabelerin çoğu ayet ve hadislerden yapılmış alıntılardan ibarettir. Ayet ve hadislerin mimari yapılarda sıkça kullanılması mimari ile hat sanatı arasındaki derin bağı ortaya koymaktadır. Mimari yapıların tezyinatında kullanılan hat sanatı örnekleri sadece tezyini unsur olmayıp aynı zamanda mimari yapının öğeleriyle bir bütün oluşturduğunu göstermektedir. Kur'an'dan alınan ayetlerin genellikle avlu veya giriş kısmında bulunan kapılar üzerinde görülmesi hattın bir tebliğ görevinin olduğunu göstermektedir. Bu görev Allah'ın mesajının insanlığa iletilmesidir. Ayetlerin bu kısımda yer almasının ana argümanı ise insanların mimari yapılarla temasa geçtiği ilk mekanlar olmasıdır. Dini yapılar üzerinde genelde bütün İslami sanat öğeleri özelde ise hat örnekleriyle Allah'ın mesajının yani İslam dininin öğretilerinin iletilmesi amaçlanmaktadır. Zira insanoğlu var olmasıyla birlikte sanatı farklı araç-gereç ve materyallerle ifade aracı şeklinde kullanmaktadır. Sanat dallarının tümünün insanlar üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu bilinen bir hakikattir. İslam sanatları içerisinde hat sanatı da insan üzerinde yaratmış olduğu etki ile müstesna bir yere sahiptir.⁵⁵

Sonuç

İslam hat sanatının gelişmesinde pek çok faktör bulunmaktadır. Bu faktörlerin başında Kur'an gelmektedir. İslam dininin yasası olan vahiyyle birlikte yazıya kutsiyet kazandırıldığı saptanmıştır. Kur'an ayetlerinde doğrudan yazının zikredilmesinin yazının sanat haline gelmesini hızlandırdığı tespit edilmiştir. İslam medeniyetinde metin haline gelen ilk kitabın Kur'an olmasının yazıya ayrı bir değer kattığı belirlenmiştir. Kur'an'ın içerik bakımından yazıya büyük bir etki ettiği, Arap yazısının İslam yazısı hüviyetini aldığı gözlemlenmiştir.

⁵⁴ Nasr - Demirhan, *İslam Sanatı ve Manevîyatı*, 30.

⁵⁵ Özgür Çetintaş, "Ankara Alaeddin Camii Kitabelerinin Hat Sanatı Yönünden İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 43 (ts.), 198.

Hayatlarını Kur'ân ile güzelleştiren sanatkârlar Kur'ân yazısını en güzel hale getirdikleri belirlenmiştir.

Kaynakça

- Acar, Şinasi. *Türk Hat Sanatı*. İstanbul: Antik Kültür Yayınları, 1999.
- Ayvazoğlu, Beşir. *İslâm Estetiği ve İnsan*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Berk, Süleyman. *Devlet-i Aliyye'den günümüze hat sanatı*. Ankara: İnkılab Yayınları, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 1955.
- Can, Yılmaz- Gün, Recep. *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Çam, Nusret. *İslam'da Sanat Sanatta İslam*. Ankara: Akçağ Yayınevi, 1999.
- Çetintaş, Özgür. "Ankara Alaeddin Camii Kitabelerinin Hat Sanatı Yönünden İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 43 (ts.).
- Derman, M Uğur. "Hat". 16/427-437. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1997.
- Derman, M Uğur. "Hattat". 16/493-499. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1997.
- Faruki, İsmail Raci el-Faruki, Luis Lamia el-. *İslam Kültür Atlası*. çev. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu. İstanbul: İnkılab Yayınları, 1997.
- Gökbilgin, M Tayyib. *Osmanlı Paleografa ve Diplomatik İlmî*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1992.
- Grabar, Oleg- Yavuz, Nuran. *İslam Sanatının Oluşumu*. İstanbul: Alfa, 2018.
- Habib. *Hat ve Hattatun*. çev. Samiye Muhammed Celal. Kahire: el-Metabiu'l Emire, 2010.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime-i İbn-i Haldun*. çev. Halil Kendir. II Cilt. Ankara: İmaj, 2004.
- İbni Kesir, İmaduddin İsmail. *Fedailu'l-Kur'an*. Beyrut, 1987.
- Karadeniz, Mustafa Uğur. *İslam Sanatları Estetiği Açısından Klasik Türk Şiiri*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı, 2017.
- Koç, Turan. *İslam Estetiği*, 2020.
- Kürdi, Muhammed Tahir. *Tarihu'l Hatti'l Arabi ve Adabuhu*. el-Mektebetu'l Hilali, 1939.
- Mutluel, Osman. "İslam Düşüncesinde Hat Sanatı veya Kalemin Şarkısı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (2013), 863-876.
- Mutluel, Osman. *S. Ahmet Arvasi'de İslam Estetik ve Sanatı*. Çağaloğlu, İstanbul, 2012.
- Nasr, Seyyid Hüseyin-Demirhan, Ahmet. *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, 2017.
- Niewöhner, Elke. *İslam Sanatı ve Mimarisi*. ed. Markus Hatstein. Literatür, ts.
- Özkeçeci, İlhan. *Hat Sanatını Tanımak*. İstanbul: Yazıgen, 2017.
- Rado, Şevket. *Türk Hattatları*. İstanbul: Yayın Matbaacılık, ts.
- Sami, Ahmed Abdulhalim. *el-Hattu'l Kufiyü'l-Hendesi el-Murabba'a*. İskenderiyye: Müessesetü'ş-Şebabi'l-Camia, 1991.
- Seâlibî, Ebi Mansur Abdulmelik b. ismail. *Simâru'l-Kulûb*. daru'l-Mearif, 1985.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 2019.
- Serin, Muhittin. *Hat sanatı ve meşhur hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 1999.

- Suli, Muhammed Yahya es-. *Edebü'l Küttab*. ed. Muhammed Behcet el-Eseri. Kahire: Matba'tu Selefiyye, 1341.
- Sülün, Murat. *Sanat Eserine vurulan Kur'an Mührü*. İstanbul, 2006.
- Uğur, Ahmet. *Epigrafi ve Paleografi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, 1983.
- Yazır, Mahmud Bedreddin. *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*. III Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı, 1989.
- Yıldırım, Enbiya. *Hüsn-i Hat ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Zerkani, Muhammed Abdulazim ez-. *Menahilü'l İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l Asriyye, 1996.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

KUR'ÂN'IN GÜZELLİK MEFHUMUNA DAİR KAVRAMSAL BİR İNCELEME*

Rıdvan Sanur**

Öz

Estetiğin, sanatın, felsefenin, ahlakın, bilginin ve varlığın konusu olan güzellik, insanın doğumundan ölümüne kadar rağbet gösterdiği değerlerden biridir. Hayatta hedef olmaya layık olan bu değerın tespiti, ne olduğu ya da ne olmadığı önemlidir. Ayrıca güzelliğin sübjektif ve objektif yönleri bulunmasından ötürü farklı ilimler nezdinde ona ortak bir anlam ve sınır belirlenmemiştir. İslam medeniyetinin ana kaynaklarından olan Kur'ân'ın güzellik hakkında ne söylediği Müslümanlar için önemlidir. Müslümanlar medeniyetlerinin güzellik anlayışını Kur'ân kavramları etrafında şekillendirirler. Bu çalışmada Kur'ân'da güzellikle ilişkisi olan husn, tayyib, cemil ve zeyn kavramları mu'cemler ve Kur'ân sözlükleri üzerinden araştırılmıştır. Bu kavramlar, Kur'ân'ın güzellikten neyi kastettiğini anlamamıza katkı sağlayabilir. Ayrıca konu ve mahiyeti itibariyle güzelliğin rivâyet, dirâyet ve işârî tefsirler ışığında nasıl anlaşıldığı konunun anlaşılmasına ışık tutmuştur. Müfessirlerin, âyetlerde geçen kavramların siyâk-sibâki, rivâyet ve irfânî açıdan nasıl değerlendirdikleri güzelden ziyade güzellik mefhumunun anlamasına yardımcı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Güzellik, Hasen, Tayyib.

A CONCEPTUAL ANALYSIS OF THE QUR'AN'S CONCEPT OF BEAUTY

Abstract

Beauty, which is the subject of aesthetics, art, philosophy, morality, knowledge and existence, is one of the values sought by people from birth to death. It is important to determine this value, which is worthy of being a target in life, what it is or what it is not. In addition, due to the subjective and objective aspects of beauty, a common meaning and border has not been determined by different sciences. What the Qur'an, one of the main sources of Islamic civilization, says about beauty is important for Muslims. Muslims shape their civilization's understanding of beauty around the concepts of the Qur'an. In this study, the concepts of husn, tayyib, jamil and zeyn, which are related to beauty in the Qur'an, have been researched through mu'cems and Qur'an dictionaries. These concepts can contribute to our understanding of what the Qur'an means by beauty. In addition, it has shed light on how beauty is understood in the light of narration, insight and ishari interpretations in terms of its subject and nature. How the commentators evaluated the concepts in the verses in terms of siyâq-sibaq, narration and wisdom helped to understand the concept of beauty rather than beauty.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Beauty, al-Hasan, al-Tayyib.

* Bu makale *Kur'ân'da Güzellik ve Çirkinlik* isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı.

e-mail: ridvansanur@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-3837-7383>

Atıf/Citation: Sanur, Rıdvan. "Kur'ân'ın Güzellik Mefhumuna Dair Kavramsal Bir İnceleme". *BAİD* 17 (Haziran 2023), 139-188.

Giriş

Her medeniyetin kendine has estetik ve sanat anlayışına sahip olması, bu iki unsurun insanlığın en temel değerlerinin başında geldiğini gösterir. İnsanın olduğu yerde güzelliğe dair her ne varsa rağbet görmekte, çirkin ve nahoş olan ise terk edilmektedir. Filozoflar güzelliği ontoloji, epistemoloji, ahlak veya sanat gibi farklı alt disiplinler içerisinde incelemişlerdir. Platon (MÖ. 347) güzelliği ilk inceleyen filozof olmuştur. Ayrıca felsefe bilimi de estetiği onunla incelemeye başlamıştır. Güzelin nasıl oluşacağını, sanat eserinde hangi malzemenin kullanılacağını ya da edebiyatta hangi şiir vezninin kullanılması gerektiği ile ilgilenmeyen filozoflar, onun ne olduğu ve neye/nereye ulaşmak istediği üzerinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.¹ Güzelliği tespit etmeye çalışan kimsenin ontoloji, epistemoloji veya ahlâkın anlam sınırlarını kesin çizgilere ayırması gerekir. Güzelliği araştırmaya çalışan kimse onu bu disiplinlerden her biriyle açıklamaya çalışmalıdır.

Güzelliği araştırma konusu edinen ve Grekçe bir kavram olan estetik “Aistheis/duyum/duyulur algı” ya da “Aishanesthai/duyu ile algılamak, anlamından da anlaşıldığı üzere duyulur algının sağladığı bilgi ile ilgili bilim dalıdır.² Estetik kavramının soyut olan, yani duyuların hissedemediği duyguları nasıl ifade edeceği meçhûldür. Ama Alexander Gottlieb Baumgarten (ö. 1762) estetiği “Açık seçik olan şeylerin ötesinde bulunan tasavvurlar bütünü” diye açıklayarak estetiği salt zihnî bilginin ötesinde duygu boyutunu kapsayan bir disiplin olarak tanımlamıştır.³ Tanımdan da anlaşıldığı üzere estetiksel bilgi, kapalılık ifade eden temaşa etmeye dayanan bir kavram ve içgörüdür. Estetik, akılsal olandan öte duygusal olandan duygusal olana doğru seyreden bir süreci takip eder. Güzellik ve çirkinlik gibi değerlerin ne olduğunu araştıran estetik, değerleri öğelerine ayıran, iç ve dış yasalarını tanzim eden bir disiplindir.⁴ Estetik kavramının köken olarak Grekçe olması, onun ilk defa Baumgarten tarafından kurulup isimlendirilmiş olmasından gelir. Baumgarten, 1750-1758 yılları arasında yayınladığı *Aisthetica* adlı eseriyle estetiğin temelini atmıştır. Baumgarten, estetiği sistemleştirmekle hocası Christian Wolf’un (ö. 1754) estetik hakkında yaptığı araştırmanın eksikliğini gidermiştir. Wolf, estetiği

¹ Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı* (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 258.

² İsmail Tunalı, *Estetik* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 19. Basım, 2019), 13; Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, 257, Adem Çalışkan, “İslâm Estetiği Üzerine Bir Deneme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (Şubat 1998), 31-34; Aydın Işık, *Din ve Estetik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 2013), 27.

³ Tunalı, *Estetik*, 15.

⁴ Tunalı, *Estetik*, 15; Işık, *Din ve Estetik*, 29-30; Çalışkan, “İslam Estetiği Üzerine Bir Deneme”, 327.

“Yukarı bilgi yetisini, yani zihnin faaliyetini inceleyen” diye tanımlarken öğrencisi olan Baumgarten ise “Yukarı yeti olan zihne aşağı bilgi yetisi olan duyu bilgisini ekleme” olarak tamamlamıştır. Yani Baumgarten, estetikte sadece mantığın değil, aynı zamanda duyuvarın da etkin olduğunu söylemekle estetiğin anlam çerçevesini genişletmiştir.⁵ Baumgarten estetiği, bilgiyi elde etme kaynağı ve insan zihnindeki konumu açısından temellendirmiştir. Aklın ve iradenin yetkinliğini duyu etkinliği ile harmanlayan Baumgarten, estetiği yavaş yavaş bağımsızlaştırmaya ve duyu yetkinliğini sağlam temellere oturtmaya başlamıştır.⁶

Estetiğin araştırma konusu olan güzelliği Platon “Meydana gelmeyen, yok olmayan, herhangi bir şeye dönüşmeyen, tek, kendi kendine var olan, sonsuz ve en yüksek ide”, Aristoteles (MÖ. 322) “Düzenlilik, uygunluk (simetri/oran) ve belirli bir sınırlılık”, St. Thomas (ö. 1274) “niteliği olan birlik, yetkinlik, uyum ve saydamlığın duyum ile kavranması” ve Shaftebury (ö. 1713) ise “Hakikatten başka bir şey güzel değildir”⁷ şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere güzelliği Platon, soyut ve metafizik açıdan; Aristoteles, simetri yani somut orantı yönünden; Thomas, güzelliğin kendisini değil de nitelikleri üzerinden ve Shaftebury ise ontolojiyle açıklamaya çalışmıştır. Platon’un “Güzellik karmaşıktır”⁸ dediği gibi güzelliğin anlaşılması ve tanımlanabilmesi son derece karmaşıktır. Güzelliği her filozof anladığı şekilde tanımlamaya çalışmış fakat ortak bir tanım belirlenememiştir. Bu, güzelliğin evrenselleşmesini engelleyen bir durumdur. Güzelliğin farklı tanımlarla gündeme gelmesi, tarihsel olmasından ve hayatın her anında kullanıma sahip olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ayrıca güzelliğin bireysel ve evrensel olabilmesi onun ortak bir tanıma sahip olmasını engellemektedir.

Cevizci ise güzelliği “Bir nesnenin, görme ve işitme duyuvarı aracılığıyla algılanıp oran, ölçü, uyuma sahip olup öznede haz ya da estetik beğeni duygusuna yol açan duygusal/zihinsel yetkinliği”⁹ şeklinde tanımlayarak somutsallığı ve duyguyu ön plana çıkarmıştır. Ama Cevizci’nin güzellik tanımına soyut-metafizik-teolojik yönlerinin de olduğunu eklememesi bu tanımının eksik olmasına sebebiyet vermiştir.

⁵ Tunalı, *Estetik*, 13-14; Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, 257, Çalışkan, “İslam Estetiği Üzerine Bir Deneme”, 325; Demir, *Estetik*, 31-34; Işık, *Din ve Estetik*, 27; Demir, *Estetik*, 60-61.

⁶ Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, 258; Demir, *Estetik*, 22, 39.

⁷ Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, 265; Abdulkadir Çüçen, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 298.

⁸ Afşar Timuçin, *Estetik* (b.y. Bulut Yayıncılık, ts.), 222.

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999), 391.

Görüldüğü üzere güzelliği tanımlayan Platon, Aristoteles, St. Thomas ve Shaftesbury'in onu herhangi bir disipline veya alt disipline hapsettikleri görülmektedir. İnsanın fitratında bulunan sanat ve estetik duygusuna Kur'ân'ın bigâne kalması mümkün değildir. Çünkü Kur'ân, ilâhî estetik anlayışını bizlere sunmaktadır. İnsanın fitratına yerleştirilen güzellik ilâhî bir ikramın tecellisidir. İşte bu ilâhî ikram, âyetlerde farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Kur'ân'ın, tanımlanması karmaşık olan güzelliğe nasıl baktığını kullandığı kavramların hem sözlükler hem de tefsirler aracılığıyla inceleyip anlamak mümkün olabilir.

Güzellik ve estetik kavramları bütün bilimlerin ortak konularındandır. Bu kavramlar hakkında felsefe alanında yazılmış birçok eser bulunmaktadır.¹⁰ Güzel ve ona dair her ne varsa din tarafından da gerek iyilik, gerek doğruluk gerek de varlık açısından araştırmalara konu olmuştur. Güzellik hakkında yazılan eser ve makalelerin genelde ilk dönem sözlükleri ve tefsirlerden yeterince istifade edilmeden hazırlandığını gördük.¹¹ İşârî tefsirler açısından ise güzelliğin araştırmalara yeterince konu olmadığına rastladık. Bu maksatla hem ilk dönem sözlükleri hem de tefsirler açısından "Kur'ân'ın Güzellik Mefhumuna Dair Kavramsal Bir İnceleme" adıyla bir araştırmayı kaleme aldık.

Bu araştırmamızda Kur'ân'da güzellikle bağlantılı olan kavramlardan yola çıkarak güzelliğin kavramsal çerçevesini ve mahiyetini incelemeye gayret edeceğiz. Güzelliğin kavramsal çerçevesinde sözlük ve filolojik tefsirler açısından araştırmalarda bulunacağız. Özellikle de bu kavramların ilk dönem sözlükleri, vücûh nezâir, furûk, filolojik tefsir ve ıstılah türü eserlerden hareketle güzellikten neyi kastettiklerini irdelemeyi hedeflemekteyiz. Diğer başlığımızda ise rivâyet, dirâyet ve işârî tefsirlerden belirlediğimiz on bir eserle Kur'ân'dan seçtiğimiz ve güzellikle bağlantılı kavramların mahiyetine dair araştırmalarda bulunacağız.

1. Güzelliğin Kavramsal Çerçevesi

İslam medeniyetinin güzellik anlayışını öğrenebilmenin yollarından bir tanesi de ana kaynağı olan Kur'ân'ın ifade ettiği kavramları tahlil etmekten

¹⁰ Narime Atalay, *Kur'an'da Estetik Anlayış* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992); Ali Haydar Haksal, *Kur'ân-ı Kerim'de Güzel Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1994); Ayşe Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İslam Felsefesi, Doktora Tezi, 2009).

¹¹ Tuba Tophan, *Kur'ân'da Hasene Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Ramazan Barman, *Kur'an'a Göre Estetik* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2020); Sabah Hamad Smail, *Kur'ân'da Güzellik Nesnel Bir Çalışma* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

geçmektedir. Medeniyetimizin güzellik anlayışına kaynaklık eden Kur'ân-ı Kerim'de güzelliğe dair *hsn* (حسن), *cml* (جمل), *tyb* (طيب) ve *zyn* (زين) gibi birçok kavram mevcuttur. Makalemizin bu bölümünde Kur'ân'da geçen ve güzellikle ilişkili olan kavramların mu'cemlerden ve Kur'ân sözlüklerinden istifade edilerek kavramsal çerçevesi izah edilecektir.

1.1. Hsn / حسن

Sözlükler *hsn* (حسن) kelimesine, çirkinliğin ve kötülüğün zıttı (سيئة) olarak iyilik, salih amel, güzel ahlak, güzelleşen nesneye/eşyaya verilen nitelik, güzelleştiren süs, bedensel güzellik, kadının yüz güzelliği, vücudun insanı etkileyen azaları (محاسن / göz, dudak, yüz vb.), kolun omuz ve dirsek arasında kalan kısmı, bedene fayda sağlayan yiyecek, ay, dağ ve Benî Sa'd tepesinin ismi anlamlarını vermişlerdir.¹² Omuz ve dirsek arasının güzelliği et oranının fazla olmasından ötürüdür. Ayın bu kelimeyle ifade edilmesi yüksek ve parlak olması, dağın güzellikle nitelenmesi ise diğer toprak parçalarına göre yüksekte olmasından ötürüdür.¹³ *Hsn*, duygu yönünden insanın hoşuna giden ve arzu edilen her şeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. İyilik manasına gelen bu kavram, canı, bedeni ve şartları itibariyle elde edilen nimetlerin insanı sevindirmesine de işaret etmektedir. Erkeğin veya kadının görünüşlerine göre güzellik değerini ifade eden bu kelimenin genellikle göze hoş geleni de ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir.

Hsn kelimesinin *hasene* (حسنة), *mübah* (مباح), *adl* (عدل), *vde* (ودع), *kasm* (قسم), *vsm* (وسم), *bhc* (بهج), *cml* (جمل) ve *sbh* (صبح) kelimeleri ile anlam ilişkisi vardır. Bu kelimeye te harfinin (*hasenetün*) dâhil olması belirtilen güzelliğin mübalağa seviyesinde olduğunu ifade etmek içindir. Sevap ve övgüyü gerektirmeyen *mübah* kavramı, farz ve sünnet olan davranışları ifade eden *hasene* kelimesinin kapsamına dâhil olmamaktadır.¹⁴ *Hsn* kavramı, işlenmesine kadir olunan davranış¹⁵ ve hem suret hem de işitsel güzelliği¹⁶ yansıtmakla bahsi

¹² Halil b. Ahmed b el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn* thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmirî (b.y. Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/143-144, "hsn"; Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga* thk. Remzi Münir (Beyrût: Dârü'l-İlm, 1987), 1/535, hsn; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzibü'l-luga* thk. Muhammed Avs Mer'eb (Beyrût: Dâru İhyâ et-Türâsî'l-Arabî, 2001), 4/182-185, "hsn"; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arab* thk. Ahmed Abdulğafur Attâr (Beyrût: Dârü'l-İlm, 1987), 5/2099-2100, hsn; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyîsî'l-luga* thk. Abdusselâm Muhammed Hârun (b.y. Dârü'l-Fikr, 1979), 2/57-58, "hsn"; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Manzûr Mükrem el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dârü's-Sâdir, 1414), 13/114-119 "hsn".

¹³ Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 4/182-185, "hsn"; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/114-119, "hsn".

¹⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugâviyye* (Kâhire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.), 222, 228, "hsn".

¹⁵ Askerî, *Furûk*, 234, "hsn".

geçen kavramlardan ayrılmaktadır. Kapsamı itibariyle bütünselliği, tafsilatı, ahlâkî oluşu¹⁷ ve tekrar bakılması durumunda güzelliğinin eksildiği şeyi ifade etmektedir.¹⁸ Önceden suretteki güzelliği ifade eden bu kavram, sonradan anlam genişlemesi sonucu davranışlardaki güzellikler için de kullanılmaktadır.¹⁹

Kur'ân'da güzelliği ifade eden *hsn*, genellikle basiret (ahlak-metafizik) çerçevesinde değerlendirilmiştir. Doğal güzelliğin ortaya çıkması insanların ona muttali olmasıylaadır. Bunun sonucunda insan güzellikle hem cehaletten arınır hem de Allah'ın hikmetine muttali olur. Kur'ân'daki birkaç kullanımında bu kavram, bolluk, genişlik,²⁰ zafer, sevap,²¹ iyilik,²² yakın,²³ güzel söz²⁴ ve mükâfat anlamlarına gelmektedir.²⁵ Kur'ân'da mâzî formunda yirmi, muzârî iki, masdar doksan dokuz, ism-i fâil kırk dört, emrî hâzîr üç ve ism-î tafdil kırk üç olmak üzere hem fiil hem de isim halinde kullanımı yangındır. Güzellikle ilişkisi olan ve Kur'ân'da yüz yetmiş dokuz yerde geçen bu kelime,²⁶ zafer,²⁷ ganimet,²⁸ tevhit, bolluk(yağmur),²⁹ dünyada azaptan kurtulmak (afiyette olmak),³⁰ affetme,³¹ güzel söz söyleme,³² hoşgörü, cennet,³³ evlat sahibi olmak, hayır/iyilik,³⁴ hakikati/doğruyu söyleme, salih amel,³⁵ mükâfat beklemeden

¹⁶ Askerî, *Furûk*, 261, "hsn".

¹⁷ Askerî, *Furûk*, 261, "hsn".

¹⁸ Askerî, *Furûk*, 261, "hsn".

¹⁹ Askerî, *Furûk*, 262, "hsn".

²⁰ en-Nîsâ 4/78.

²¹ en-Nîsâ 4/78.

²² el-A'râf 7/131.

²³ ez-Zümer 39/18.

²⁴ el-Bakara 2/83.

²⁵ Ebû'l Kâsım Râğıp Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l Kur'ân* thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1412), 235-237, "hsn".

²⁶ el-Bakara 2/58, 83, 112, 138, 195, 201, 236, 245 vdğr. Bkz. Muhammed Fuat Abdalbâki, *Mu'cemül-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (b.y. Dârü'l-Kutubi'l-Misriyye, 1945), 202-205, "hsn".

²⁷ Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serrî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuhu* thk. Abdulcelil Abdehu Şelebî (Beyrût: Âlimu'l-Kutub, 1988), 2/452.

²⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/464, 2/79, 371.

²⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/279, 368, 3/139; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân* thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî (Mısır: Dârü'l-Misriyye, ts.), 1/83.

³⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/123.

³¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/477.

³² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/223.

³³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/93, 3/15, 146, 4/150.

³⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/40, 82; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 1/117.

³⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/53, 306, 4/76, 149, 306, 386, 398; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 1/53.

iyilik yapmak, hidayet,³⁶ en yüce olan ve karşılık beklemeden borç verme anlamlarına gelmektedir.³⁷ Kelime âyetlerde fizik, metafizik, teolojik, ontolojik ve ahlak açıdan güzelliğe işaret etmektedir. İyilik ve somut güzelliğin baskın olduğu görülen *hsn* kelimesi, herhangi bir şeye nitelik yapıldığı zaman muteber olanı ifade etmek içindir.

İstilah açısından *hsn* kavramı, fitrata uygunluk, mükemmelliğe nitelik olma ve övgüyle layık olmak üzere üç anlama gelmektedir. Maslahata muvafık olan kelimeyle kişisel mizaç kastedilmemektedir. Bu kavram ilmi, kemâli, övgü, mükâfat kazandıran hususlar için kullanılmaktadır.³⁸ Netice itibarıyla bu kavramın ontolojik, şer'î, işârî ve kelimî açıdan tanımlanabilmektedir. Ayrıca salah-aslah meselesi çerçevesinde değerlendirilen bu istilah, mezheplerin bir şeyin helal olması için şer'î ve akli güzelliğin ana unsurlar olduğunu gösterebilmektedir.³⁹

1.2. Tyb / طيب

Sözlükler *tyb* (طيب) kelimesine, *hbs* (خبث) kelimesinin zıttı, güzel, hoş, helal, temiz yiyecek, lezzetli yiyecek, bolluk, yeşerme, nebatatın yetişmesine elverişli olan toprak, çorak olmayan arazi, orta kalitedeki mal, ezdad olarak içki, tatlı su, yiyeceğin boğazı rahatsız etmeden yutulabilmesi, nikâh, iffetli olma, güzel yaşantı, daha hayırlı olan, dua, güzel söz, şakalaşmak, öfke ve hoşnutsuzluk barındırmayan muamele, ahlakî açıdan adabı muaşerete dikkat etmek, bir şeyi gönüllü olarak yapma, Medine'nin isimlerinden biri ve Hintçe veya Habeş dilinde cennetteki Tûbâ ağacı anlamlarını vermişlerdir.⁴⁰ Hz. Peygamber'in "sağ elle istincâ yapmayı nehyetti"⁴¹ hadisinde kullanılan kelime, insanın

³⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/401.

³⁷ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-azîm* thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 38-41, 51; Ebû Hilâl el-Askerî, *Teshihu'l-vucûh ve'n-nezâir* thk. Muhammed Osman (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 177-179; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Nüzhetü'l-ayüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir* thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râzî (Lübnân: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 235-236, 257-260.

³⁸ Ali b. Muhammed Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Lübnan: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiye, 1983), 87; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâfu istilâhâtu'l-funûn ve'l-u'lûm* thk. Ali Dahruc (Bejrût: Mektebu Lübnân, 1996), 1/666.

³⁹ Tehânevî, *Istilâhâtu'l-funûn*, 1/667.

⁴⁰ Ferâhidî, *Ayn*, 7/461, "tyb"; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/363, "tyb"; Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 14/29-30, "tyb"; Cevherî, *Sihâh*, 1/173, "tyb"; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 3/435, "tyb"; İsfehânî, *Müfredât*, 527-528, "tyb"; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/563-567 "tyb".

⁴¹ Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh* thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, (Bejrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arab, ts.), Tahâret, 65; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen* thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Bejrût:

lavaboda pislikten ve kirden temizlenmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime tesniye formunda kullanıldığında ağız-cima, nikâh-uyku, içyağı-gençlik, temiz yiyecek-nikâh kastedilmektedir.⁴² Sözlükler bu kavramı, genel bir niteliğe vurgu yaptığı için ontolojik, teolojik ve ahlak açısından değerlendirmektedirler. Özellikle insanın nefesine hitap eden her türden güzellik için *tyb* kelimesinin kullanılması bunu göstermektedir. Kavramın helal anlamında kullanılması teolojik bir dönüşüme uğramasına sebebiyet vermiş ve adeta yiyecek ve içeceğin bu nitelikte olması durumunda tüketilebileceği ön plana çıkarılmıştır.

İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *tyb* kelimesinin hoş anlamına gelmekle birlikte asıl anlamının, duyuların ve nefsin lezzetli bulduğu şey olduğunu söylemektedir. Dini anlamda ise hoş yiyecek, tüketilmesi caiz olan ve meşru şekilde temin edilen anlamlarını da ifade etmektedir. Bu kelimedenden türeyen Tûbâ, cennetteki bir ağaca ya da yokluğu olmayan beka, zevali olmayan izzet ve fakirliği olmayan bir zenginlik gibi cennetteki her türlü güzel şeye işaret etmektedir.⁴³ *Tyb* kelimesi Arapça'nın yanı sıra İbranice, Âramca, Asurca ve Süryanice dillerinde de güzel, iyi, bol, faziletli, hayırlı, faydalı ve hoş anlamlarıyla kullanılmaktadır.⁴⁴

Kur'ân'da mâzî formunda üç, masdar kırk beş ve ism-î fâil beş olmak üzere elli üç defa geçen kelime,⁴⁵ mutlak helal,⁴⁶ mümin,⁴⁷ kelimeyi tevhit,⁴⁸ kudret helvası ve bildircin eti,⁴⁹ toynaklı hayvanların yağ ve etleri, lezzetli yiyecek, güzel elbise, cinsel ilişki, devenin iç yağı, eti şer'î boğazlanmaya uygun olan hayvanlar, ganimet ve güzel söz⁵⁰ anlamlarına gelmektedir.⁵¹ Ayrıca Kur'ân'da

el-Mektebü'l-Asriyye, ts.), Tahâret, 4; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen* thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki (b.y. Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), Tahâret, 10, 16.

⁴² İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/363, "tyb"; Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 14/29-30, "tyb"; Cevherî, *Sihâh*, 1/173, "tyb"; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/563-567, "tyb".

⁴³ İsfehânî, *Müfredât*, 527-528.

⁴⁴ İskender Şahin, *Kur'ân-ı Kerim ve Sâmi Dillerinde Ortak Sözcükler* (b.y. Gece Kitaplığı, 2020), 320-321.

⁴⁵ el-Bakara 2/57, 168, 172, 267; Âli İmrân 3/179. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemü'l-müfehres*, 432-433, "tyb".

⁴⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/139, 251; 2/7, 8, 149, 201, 333, 412, 3/218, 260, 4/15; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 1/253.

⁴⁷ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/452, 4/364; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 1/248.

⁴⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/284, 3/15, 162, 260, 4/265.

⁴⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/139.

⁵⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/37; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 1/318, 377.

⁵¹ Askerî, *Teshihu'l-vucûh ve'n-nezâir*, 309-311; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-ayün*, 270-271, 417-419.

bu kavram, kadının mihrini kocasına bağışlaması,⁵² temiz olan,⁵³ değerli ve henüz bozulmamış olan mahsul,⁵⁴ cennet,⁵⁵ kinaye yoluyla haramı kastetme,⁵⁶ Hint dilinde cennete bir ağacın ismi ve hayırlı olan⁵⁷ anlamlarına da gelmektedir. Neticede Kur'ân, teolojik, ahlak ve somut olan güzelliği ifade etmek için bu kelimeyi kullanmaktadır.

Istılah açısından *tyb* kavramı *hbs*'in zıttı, Allah'ın nesneye vasıf kılması durumunda noksanlıktan münezze olan, afet ve ayıplardan mukaddes olanı irade etmesi ve eşyaya nitelik olması durumunda ise helal olandır. Şayet kul *tyb* ile nitelenirse ahlakî reziletlerden ve kötü amellerden soyutlandığı ve güzel ahlakla süslenmiş olmasını ifade etmektedir. Ayrıca bu kelime, temiz, güzel koku ve bazen helalden daha has olup içeriğinde kerahet şüphesi dahi barındırmayan anlamlarına da gelmektedir.⁵⁸

1.3. Cml / جمل

Sözlükler *cml* (جمل) kelimesine, güzel, hoş, içerisinde sevgi olmayan güzellik, yaratılış ve davranış itibarıyla güzel olan, süslü olan, çirkinliğin zıttı olan, bir şeyi güzelleştirmek maksadıyla süslemek, yaratılışı tam olan, yaratılışı itibarıyla iri olan, ahlakî açıdan güzel olan, azaları iri olan hayvan, uzun ve azametli olan, sekiz veya dokuz yaşındaki deve, köprü ipi, bir balık türü, serçeye benzeyen bir kuş türü, erimiş olan yağın herhangi bir nesneye sürülmesi, kelimelerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan cümle ve insan topluluğu anlamlarını vermişlerdir.⁵⁹ Birçok anlama gelen bu kelime daha çok suret ve manada güzelliği ifade etmek için kullanılmaktadır. Deve için kullanılan kavram, erkek ve dişi deveyi veya sadece erkek deveyi veyahut dişisi olmayan erkek deveyi ifade etmektedir. Kelime, iğne ucundan daha kalın olan iplik, köprü veya gemide kullanılan halatı belirtmektedir. Halat için kullanılmasının sebebi, bir nesneyi çekme ve bir yere bağlama durumunda kuvvetli ve sağlam olmasından ötürüdür.⁶⁰ İbn Fâris (ö. 395/1004) *cml*'nin güzellik ve azamet açısından iki asıl anlamının bulunduğunu, erimiş yağ, halat ve cümlelerin bu iki asıl anlamdan biri

⁵² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/12; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 1/256.

⁵³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/56, 381; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 1/270.

⁵⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/349; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 1/253.

⁵⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/218.

⁵⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/444.

⁵⁷ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/148.

⁵⁸ Tehânavî, *Istılâhâtü'l-funûn*, 2/1143.

⁵⁹ Ferâhidî, *Ayn*, 6/141-143, "cml"; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/491, "cml"; Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 11/75-76, "cml"; Cevherî, *Sihâh*, 4/1661-1662, "cml"; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, 1/481, "cml"; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/123-128, "cml".

⁶⁰ Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 11/75-76, "cml"; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/123-128, "cml".

ile anlam bağlantısı olduğunu aktarmaktadır.⁶¹ Ontolojik, teolojik ve ahlak açısından kullanılan kelime, somut olan güzelliğin farklı yönlerini ön plana çıkarmaktadır. Sözlüklerde kavram, somut olan, orantılı, hacimli ve işlevsellik açıdan güzelliği ifade etmektedir. Deve, cümle ve halat kelimeleri karşıt nesnelere mukayese edilerek büyüklük ve azametın güzel olmasına dikkat çekmek içindir. İçyağı anlamında da kullanılan kelime işlevselliğın önemini ortaya çıkarmaktadır.

Sözlüklerde *hsn*, *ihsân*, *nbl*, *bhe* ve *srr* kelimeleri ile mukayese edilen *cmI*'nin bu kelimelerle anlam ilişkisi vardır. Bu kavram, insanın davranış, ahlak, mal çokluğu, cismani vb. sebeplerden ötürü değer kazandığı şeyler ve övgüyü gerektiren hoşnutluğu ifade etmek için kullanılmaktadır. Kur'ân'da “*Onlarda akşamları otlaktan getirirken, sabahları otlatmaya salıverirken size sergiledikleri bir güzellik de vardır.*”⁶² âyetinde davarlarının besili olarak döndüğünü gören kimselerin hissettiği güzellik bu kelime ile ifade edilmektedir. *Hsn* kelimesinin eşanlamlısı olarak da kullanılabilen *cmI*, davranış, zarafet, görünüş, asalet, azamet, akrabalık, ahlak ve zâhir durumlar için geçen güzelliği ifade etmesinin yanı sıra suretteki güzelliği de ifade etmektedir. Fiziki açıdan büyüklüğü sebebiyle güzel olan nesnelere bu kelime ile ifade edildiği görülmektedir. Cümlenin kelimedenden daha büyük olması, kalın ipin ince ipten daha büyük olması, devenin diğer hayvanlara nazaran daha büyük olmasından ötürü bu kelimesi ile kullanılmaktadır. Somut güzellik ve kişinin kendisini de güzelleştirmesini ifade etmek için de kullanılabilen bu kavram kişinin görünüşüne, vücudunun orantılı olmasına ve güzelliğine işaret etmektedir.⁶³ Sâmi dil ailesinden Arapçanın yanı sıra İbranice, Habeşçe, Âramca, Asurca ve Süryanice'de *cmI* kelimesi deve anlamında kullanılan müşterek bir kelimedir.⁶⁴

Kur'ân'da on bir yerde geçen ve sadece masdar formunda kullanılan kelime,⁶⁵ erkek deve, gemiler için kullanılan halat,⁶⁶ üzülmeye ve hayıflanmayı barındırmayan sabır,⁶⁷ güzel olma ve hoşnut olma,⁶⁸ toptan nüzul olma⁶⁹ ve eşlerin boşanırken birbirinin hakkına geçmeden ayrılması⁷⁰ anlamlarına

⁶¹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luga*, 1/481.

⁶² en-Nahl 16/6.

⁶³ Askerî, *Furûk*, 194, 262-263, “*cmI*”; İsfehânî, *Müfredât*, 202-203, “*cmI*”.

⁶⁴ Şahin, *Kur'ân-ı Kerim ve Sâmi Dillerinde Ortak Sözcükler*, 189.

⁶⁵ el-A'râf 7/40; Yûsuf 12/18, 83. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemu'l-müfrehes*, 177, “*cmI*”.

⁶⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/338, 5/268; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 1/379, 3/225.

⁶⁷ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/96, 5/220, 241; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 1/39, 54.

⁶⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/191.

⁶⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/66; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 2/267.

⁷⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/224, 232.

gelmektedir. Kur'ân bu kavrama ahlak açısından yaklaşarak insanların hatalarına karşı güzel ahlakla muameleyi ön plana çıkarmaktadır.

İstilâhî olarak *cml* “letafet ve rızayı gösteren”⁷¹ sıfatlardan olmakla, ahlak açısından değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Neticede bu kavram, nesnenin kendisini değil de dolaylı olarak değer katan bir niteliği simgelediğini söyleyebiliriz.

1.4. Zyn / زين

Sözlükler *zyn* (زين) kelimesine شين kelimesinin zıttı, çirkinin zıttı, güzelleşme, süs, takı, toprağın yeşillikle güzelleşmesi ve kendisiyle süslenilebilen her şey anlamlarını vermişlerdir.⁷² Araplar, “benim yüzüm güzelken onun yüzü çirkin” veya “yüzüm ziynettir” deyimlerini kullanarak yüzün güzelliği ve parlaklığı için *zyn* kelimesinin kullanılmaktadır. Toprak, bitirdiği bitki ve yeşillikle ortaya çıkardığı güzelliği ve göz alıcı oluşunu ifade etmek için kullanılan bir kelimedir. Ayrıca “Allah’ım! Yağmurunu yağdırarak yeryüzünün ziynetini çıkar” duasını eden Araplar, toprağın bitki ile yeşermesi için bu kavramı kullanırlar. Adeta toprak bir insan gibi takı ile süslenir ve ziyneti de nebatat ve yeşilliktir.⁷³ Kelimenin aynı’l-fiilinin sahih olması durumunda horozun ibiği için de kullanılmaktadır. “İnciler yüzün güzelliğini sülese de, yüzün güzelliği inciye ziynet/güzellik olur. Hayra emekleyen olursa bizim başışımız ona ziynet olur, Çünkü her başış ziynettir” şiiirini aktaran İbn Düreyd (ö. 321/933), bu kavramın incinin takı olmasını ifade ederek, somut güzelliği ve hediyein ziynet oluşuyla da etiğin güzellik anlayışını dile getirmektedir.⁷⁴ Ayrıca kelime dolaylı yoldan insanın güzelleşmesini sağlayan nesnelere için kullanılmaktadır. Bundan ötürü somut olan güzelliği ifade etmek için başvurulan kavramlardan biridir. Ayrıca toprağın yeşermesi ve insanın yüzünün parlaklığı güzelliğin somut halini yansıtmayı ifade edilmektedir.⁷⁵

İsfehânî *zyn* kelimesini, hem dünyada hem de ahirette insanın hoşnut olduğu, güzel kabul ettiği ve kendisini utandırmayan şeyi ifade ettiğini belirtmiştir. Aynı zamanda bu kelime, özne tarafından bir şeyin güzelliğini ya sözle ya da davranışla tasdik etmeyi gerektirmektedir. Nefsi (ilim ve güzel inanç gibi), bedeni (güç ve uzun boyluluk gibi) ve hârici (mal ve makam gibi) olmak üzere

⁷¹ Cürcânî, *Ta’rifât*, 78.

⁷² Ferâhidî, *Ayn*, 7/387, “zyn”; İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luga*, 2/831, “zyn”; Ezherî, *Tehzibü’l-luga*, 13/174-175; İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luga*, 3/41-42, “zyn”; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13/201-202, “zyn”.

⁷³ İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luga*, 2/831, “zyn”; Ezherî, *Tehzibü’l-luga*, 13/174-175, “zyn”; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13/201-202, “zyn”.

⁷⁴ İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luga*, 2/831, “zyn”.

⁷⁵ Ezherî, *Tehzibü’l-luga*, 13/174-175, “zyn”; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13/201-202, “zyn”.

zın kelimesini üçe taksim etmek mümkündür. Kur'ân'da bu kavram bazen Allah'a bazen şeytana isnat edilirken bazen de kimseye isnat edilmeden geçer. Yaratma itibari ile inancı, inançsızlığı ve gökyüzünü kendisine isnat eden Allah, akli muhakeme gerektiren ilmi hususları da kendisine dayandırmaktadır. Allah'ın süslemesiyle kastedilen halk etmesi veya süslü olarak yaratması iken insanın süslemesiyle dekor etmesi veya eşyanın değerini yüceltmek maksadı ile o nesneyi güzellikle nitelemektir.⁷⁶

Bu kelimenin Kur'ân'da yirmi beş yerde mâzî, bir yerde muzârî ve on dokuz yerde de masdar formlarında kullanımı bulunmaktadır. Kur'ân'da kırk dört defa geçen⁷⁷ bu kavram, güzelleştirmek, süs,⁷⁸ aksesuar,⁷⁹ maiyetinde bulunan kimseler ve elbise⁸⁰ olmak üzere beş anlama gelmektedir. Ayrıca bu kelime Allah'ın yarattığı nesnelere insan tarafından beğenilmesi ya da miktarından ötürü bir nesneyi beğenme,⁸¹ davranışı veya nesneyi olduğundan farklı göstermek amacıyla süslemek,⁸² mal,⁸³ bayram günü, Aşûre günü,⁸⁴ Allah'ın kâinatı yıldız ile donatması⁸⁵ ve delil ile güzel gösterme⁸⁶ anlamlarına da gelmektedir.⁸⁷

*"Fakat Allah, size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize güzel göstermiş; inkârı, faskırlığı ve (İslam'ın emirlerine) karşı çıkmayı da çirkin göstermiştir."*⁸⁸ âyetinde olduğu gibi Allah güzelliğinin tezyinini kendisine isnat etmiştir. Neticede Kur'ân'da kullanılan kavram, Allah, şeytan ve insan üçgeninde dini anlamdaki güzellik anlayışını ifade etmektedir. Tabi şeytana ve kafire isnat edilmesi mecazi anlamda çirkinliği ifade eden bir kavram olmuştur.

Kısaca Kur'ân'da güzellikle alakalı olarak *sun'* (صنع),⁸⁹ *behic* (بهيح),⁹⁰ *bedi'* (بديع),⁹¹ *huliy* (حلي),⁹² *zuhruf* (زخرف),⁹³ *urf* (عرف),⁹⁴ *acb* (عجب),⁹⁵ *buluğ* (بلوغ),⁹⁶

⁷⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 388-390, "zın".

⁷⁷ el-Bakara 2/212; Âli İmrân 3/14; el-En'âm 6/43, 108, 122, 137. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemü'l-müfehres*, 335-336, "zın".

⁷⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/15, 192; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 2/97.

⁷⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/372, 4/39-40, 53, 156.

⁸⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/332, 333.

⁸¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/282, 383.

⁸² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/281, 3/9, 269, 4/108, 264, 375,384 , 5/23, 127; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 1/335, 357, 413.

⁸³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/42.

⁸⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/360.

⁸⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/298, 382.

⁸⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/34; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân 'l-Kur'ân*, 2/366.

⁸⁷ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-ayün*, 339.

⁸⁸ el-Hucurât 49/7.

⁸⁹ el-Mâide 5/14, 63; el-A'râf 7/137; Hüd 11/16, 37, 38. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemü'l-müfehres*, 414-415, "sna".

yüsr (يُوسِر) ⁹⁷ ve *leyn* (لَيْن) ⁹⁸ kavramlarının kullanıldığı söylenebilir. Bu kavramları üçe ayırmak mümkündür. *Hüsn*, *tayyib*, *cemil*, *sun'*, *behic* ve *bedi'* kavramları doğrudan güzelliği ifade etmektedirler. Bu kavramlardan *hüsn*, güzelliğin sıfat ve arızı yönünü yansıtmaktadır. *Tayyib*, şer'î ve fitrî yönü baskın olan bir kullanıma sahiptir. *Cemil* kelimesi güzellik ve simetrik büyüklüğü odak noktası kabul eden bir yapıya sahiptir. *Sun'*ın insan eliyle üretilen eserler için kullanılmasıyla beraber Allah'ın yaratma ustalığını da ifade etmektedir. *Behic* kelimesi Kur'ân'da her ne kadar somut güzellik için kullanılsa da şahit olunan güzelliklere kalbin verdiği duygusal yoğunluğa işaret etmektedir. Son olarak *bedi'* kelimesi durumun veya nesnenin ilk ortaya çıkışında meydana gelen eşsiz güzelliği yansıtmaktadır.

Kur'ân'da kullanılan *zeyn*, *huliy* ve *zuhruf* kavramları harici bir güzellik anlayışını yansıtmaktadırlar. Bu üç kavram insanın veya mekânın takı eşyaları ile güzelleşmesini ifade etmektedirler. Son olarak da *urf*, *acb*, *buluğ*, *yüsr* ve *leyyin* kavramları dolaylı olarak güzelliği ifade etmektedirler. *Urf* kelimesi güzelliğin meşru olan yönünü yansıtmaktadır. *Acb*, benzerleri açısından farklı olanı güzel bulmayı ifade etmektedir. *Buluğ*, *yüsr* ve *leyyin* kavramları ise edebi güzelliği yansıtmaktadırlar.

2. Kur'ân'da Güzelliğin Mahiyeti

Araştırmamızın bu bölümünde Kur'ân'da geçen ve güzellikle ilişkisi olan kavramların rivâyet, dirâyet ve îşârî tefsirlerdeki bilgiler bağlamında değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Âyetlerde, dünyevî güzelliğe bakışının nasıl olduğu, maddî ve manevî güzelliğe yüklenen anlamlar incelenmiştir. Ayrıca

⁹⁰ el-Hacc 22/5; en-Neml 27/60; Kâf 50/7. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemü'l-müfehres*, 139, "bhc".

⁹¹ el-Bakara 2/117; El-En'âm 6/101; el-Ahkâf 46/9; el-Hadîd 57/27. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemü'l-müfehres*, 115, "bda".

⁹² el-A'râf 7/148; er-Ra'd 13/17; en-Nahl 16/14. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemü'l-müfehres*, 216, "hly".

⁹³ el-En'âm 6/112; Yûnus 10/24; el-İsrâ 17/93; ez-Zuhruf 43/35. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemü'l-müfehres*, 330, "zhrf".

⁹⁴ el-Bakara 2/89, 146, 178, 180, 198, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 240, 241, 263, 273. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemü'l-müfehres*, 458-459, "arf".

⁹⁵ el-Bakara 2/204, 221; el-Mâide 5/100; el-A'râf 7/63, 69. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemü'l-müfehres*, 446, "acb".

⁹⁶ el-Bakara 2/196, 231, 232, 234, 235; Âli İmrân 3/20, 40; en-Nîsâ 4/6, 63. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemü'l-müfehres*, 136-137, "blğ".

⁹⁷ el-Bakara 2/185, 196, 219, 280; en-Nîsâ 4/30, 169. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemü'l-müfehres*, 772, "ysr".

⁹⁸ Âli İmrân 3/159; et-Tâhâ 20/44; es-Sebe 34/10; ez-Zümer 39/23; el-Haşr 59/5. Bkz. Abdalbâki, *Mu'cemü'l-müfehres*, 657, "lyn".

Kur'ân'ın tek kutuplu olmayan güzellik anlayışında uhrevî, yani cennetin güzelliği de önemli bir yer işgal etmektedir.

2.1. Dünyevî Güzellik

Kur'ân'ın güzellik mefhumuna yaklaşımı ulûhiyet merkezlidir. Allah'ın güzel olması ve onunla nitelenmesi kendisi açısından güzelliğin külli olmasını ve O'ndan sadır olmasını göstermektedir. Kendisi, *esması*, fiilleri, *ihsanı* vs. güzel olan Allah, onu sadece kendisine hapsetmeyip *Cemâliyle* âlemlere de sunmuştur. Kur'ân, güzelliğin kaynağı ve başlangıcı olarak Allah'a işaret ederek, bizlere güzelliğin arayışında O'ndan başlamamız gerektiğini göstermektedir. İlâhî güzellik anlayışının kaynağı olan Allah, esmâsı, yaratması, kelamı, boyası, bahşettiği imanı, kabulü ve terbiyesi, verdiği hükmü ve ihsânı güzel olandır. Kur'ân güzelliğe ilâhî bir bakış açısı kazandırarak sadece maddî bir anlayışının olmadığını göstermektedir.

Esmâsı güzel olan Allah, insanın kendisini tanıyabilmesi için Kur'ân'da isimlerinden ve sıfatlarından haber vermektedir. Kur'ân, "En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın..."⁹⁹ وَيَلِّهِ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْرَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ vb. âyetlerde¹⁰⁰ Allah'ı güzel isimlerle nitelemektedir. Allah'ın *esmâ-i hüsnâ* deyimi ile nitelenmesi doksan dokuz isme sahip olması, O'na ait olması ve yüce olması¹⁰¹ anlamlarına gelmektedir. Allah'ın birden fazla isme sahip olmasını zatın taaddüdünü anlayan müşriklerin iddiası gündeme gelebilmektedir. Ama müfessirler, isimlerin çok olmasının zatın taaddüdünü gerektirmediği üzerinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Hâlbuki isimler Allah için ya alamet ya da sıfat olmaktadır. Yarattıklarının diliyle kendisini niteleyen Allah, böylece kullarının esma ve sıfatla hakikate ulaşmasını hedeflemiştir. Ayrıca isimlerin hüsnâ ile nitelenmesi, zatının kemâline ve hakikate işaret etmektedir.¹⁰² Yani başka

⁹⁹ el-A'râf 7/180. Halil Altuntaş, Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, 2011).

¹⁰⁰ el-İsrâ 17/110; et-Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24.

¹⁰¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-l-beyân fi te'vilil-Kur'ân* thk. Mahmud Muhammed Şâkir (b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1420), 13/281-282, 17/580-581, 18/274; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Bâsülüm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 5/98-99, 7/129, 270, 9/606; Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizit-tenzil* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1407), 2/180, 700, 3/53; Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureyşî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm* (Dımaşk: Dârü's-Selâm-Dârü'l-Feyhâ, 1998), 3/514, 5/128.

¹⁰² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/281-282, 17/580-581, 18/274; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/514, 5/128; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 9/185-188, 15/236-237, 16/592, 28/126.

varlıklar için bu sıfatlar hakikati ifade etmemektedir. Güzel olan Allah'ın yarattığı insan ve âlemin güzel olmaması gariptir. Çünkü güzelden sadır olacak olan da güzeldir. Âlem bütüncül bir şekilde güzelliği yansıtıırken her bir cüzü de kendi başına güzelliği yansıtmaktadır. Âlemin ve insanın güzelliği onu var edene ulaşmaya ve tanımaya götürmektedir. İnsanın bu ulaşma ve tanıma gayretinde başarılı olması için Allah, güzel olan isimlerinden haberdar olması gerekir.

Esmâ-i hüsnâ deyimine Allah'ın insanda manevi açıdan *vahdet* ve *kesret* olarak tezahür etmesi¹⁰³ veya *müşâhede* ve *mukâşefe* kavramlarıyla beyan edilebilmektedir. Kul zikirle önce müşâhedeye ulaşarak noksanlıklardan sıyrılmakta ve Allah'ın *Celâl*'ini ve *Cemâl*'ini de keşfedebilir.¹⁰⁴ Netice itibarıyla *Cemîl* olan Allah, cemâl insanı yaratmıştır.¹⁰⁵ Görüldüğü üzere işârî yorumda bulunan müfessirlerin *esmâ-i hüsnâ*ya bakışı insanın kendisi ve âlemlerle olan ilişkisi sonucunda Allah'ı *müşâhede* etmesi olarak değerlendirmişlerdir.

Kur'ân, “*Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir...*” فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ Allah'ı en güzel şekilde yaratan olarak nitelemiştir.¹⁰⁷vb. âyetlerde الْخَالِقِينَ¹⁰⁶ Bu âyette Allah'ın *ahsenu'l-hâlikin* olması, mahlûkatı güzel yaratması,¹⁰⁸ yardım almadan ve başkasından öğrenmeden var etmesini¹⁰⁹ ifade etmektedir. Mahlûkatın güzelliğini ifade etmek için de kullanılan bu deyim Allah'ın mükemmel yaratma kudretini yansıtmaya evladır. Tabi bu âyet, kudreti ve lütfu ile nutfeyi bir halden diğer hale dönüştüren Allah'ın insanı yaratılış itibarı ile en güzel surete dönüştürmesini zımnen olsa da ifade edebilmektedir. O'nun güzel yaratması, ihsanda bulunması ve her şeyi övgüye değer yaratması ve ayıpsız var etmesi demektir. Çünkü Allah'ın yaratma kudretinin güzellikle nitelenmesi hem güzelliğe hem de kemâl sıfatlara sahip olduğunu haber vermek içindir.

¹⁰³ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahru'l-medid fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid* thk. Ahmed Abdullah el-Kureyşî (Kâhire: Müessesü'r-Risâle, 1419), 2/285-286, 3/374, 7/19.

¹⁰⁴ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât* thk. İbrâhim el-Besyûnî (Mısır: Hey'etü'l-Misriyye, ts.), 1/590-591, 2/374, 447, 3/568.

¹⁰⁵ “إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ” “Allah güzeldir/Cemildir, güzeli/Cemâli sever” Müslim, İmân, 147; İbn Mâce, Dua, 10.

¹⁰⁶ el-Muminûn 23/14.

¹⁰⁷ es-Secde, 32/7; es-Saffât 37/125.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/19, 20/170-172, 21/96, 23/305; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/456-457, 8/330-332; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/178, 508-509; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/468, 6/360; İsmail Hakkî el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 6/72, 7/110-111, 481; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/25, 21/215-216, 23/167.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/19, 20/170-172, 21/96, 23/305; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/456-457, 8/330-332; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/178, 508-509; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/468, 6/360; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/72, 7/110-111, 481; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/25, 21/215-216, 23/167.

Kur'ân, kemâl sıfatlara sahip olan Allah'ı bırakıp, zayıf, çirkin surette olan ve mahlûk olan putlara ibadet edilmesini yermiştir.¹¹⁰ Çünkü insandan başlayıp bütün kâinatı olması gerektiği halde yaratana hürmetsizlik yapılması son derece yanlıştır.¹¹¹

Küfrün, çirkinliğin ve şeytanın Allah tarafından yaratılmadığı iddiası için “*O her şeyi güzel yaratmış...*”¹¹² âyeti delil olarak gösterilse de hiçbir şey yaratılışında kötü ve çirkin olmamıştır.¹¹³ Çünkü bu değerlendirmeler insanı bağlayan değerlerdir. Allah tarafından nesnenin veya mahlukâtın kötülüğü ve çirkinliği söz konusu değildir. Her mahlûk kendi içerisinde hikmet ve maslahat barındırdığı için güzel yaratılmıştır.¹¹⁴

İnsanın güzel yaratılışını Allah'ın huzuruna münasip olmasıyla ilişkilendirmek mümkün olabilir. Allah'ın kudretini ve hikmetini görebilen insan, aklını kullanır ve sanatkârını bilir. İnsanın kâmil ve muazzam bir eseri olması, Allah'ın suretinden yaratılması ve kendi vasıflarıyla onu donatmasıdır.¹¹⁵ Netice itibarıyla Allah'ın güzellikle nitelenmesi; yücelik, mükemmellik, farkında olarak yaratma ve kâdir-i mutlak sıfatlarını ön plana çıkarmaktadır. İnsan ve mahlukâtın güzelliği ise işlevsellik, oran-orantı, somut ve soyut olarak ilâhî güzelliğin bir yansımasıdır.

Kur'ân, “*Size şekil veren, şeklinizi de güzel yapan...*”¹¹⁶ ve “*Size şekil verdi, şekillerinizi de güzel yaptı...*” âyetlerinde Allah'ın güzel ¹¹⁷ *وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ* suret vermesi, kulunu en kâmil şekilde yaratması, kıvamında ve kendi güzelliğinden bahşederek¹¹⁸ yaratmasıdır. Allah'ın güzel suret vermesini *vahdâniyete* ve *ulûhiyete* elverişli yaratma¹¹⁹ şeklinde açıklamak, manevî suret olan ruh ve akıl ekseninde değerlendirmek olsa da insanın zâhiri ve bâtını kemâline işaret etmektedir. Sûfi müfessirler ise Allah'ın güzel surette yaratmasını, marifet nurlarıyla donatması, *Cemâl* ve *Celâl* nurlarını

¹¹⁰ es-Saffât 37/125.

¹¹¹ İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/25, 21/215-216, 23/167.

¹¹² es-Secde 32/7.

¹¹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, 7/456-457, 8/330-332.

¹¹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/178, 508-509.

¹¹⁵ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 5/148, 7/56-57; 3/565, 4/388-389.

¹¹⁶ el-Mü'min 40/64.

¹¹⁷ et-Teğâbûn 64/3.

¹¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/410, 23/416; Mâturîdî, *Te'vilât*, 9/47, 10/32; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/176, 546-547; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/530, 30/552; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 5/275, 7/156, 8/135, 586; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 5/148, 7/56-57; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/205, 10/6-7; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/190-191, 28/265.

¹¹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 9/47, 10/32; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/530, 30/552. *ولقد كرمتنا بني آدم* el-İsrâ 17/70.

giydirmesi,¹²⁰ kudretinin kemâline ve celâline şahit olması için ona bâtinen suret vermesi¹²¹ ve semâvî ruhlar huzurunda yarattığı tek mahlûkat olması¹²² şeklinde değerlendirmişlerdir. Görüldüğü üzere sûfiler Allah'ın güzel yaratmasını somut yerine manevî ve bâtın açıdan değerlendirmişlerdir. Netice itibarıyla Allah'ın güzel suret vermesi, insana zâhiri açıdan mutedil beden bahşetmesi ve bâtını olarak ise ruh vermesidir. Âyetlerin siyâkı değerlendirildiğinde Allah'ın insanı bir damla sudan yaratıp, nutfeye dönüştürmesi ve ona beden bahşetmesiyle beden maddeden yaratılma sürecinden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber Allah, insanları bir et ve kemik yığını olarak yaratmamıştır. Çünkü âyetler insanın bedeninde dahi nice güzelliklerin olduğu, bunların nereden ve kimden geldiğini ortaya koymaktadır.

Kur'ân'da evrenin yaratılma süreci ve sonrasındaki konumu itibarıyla gök ve yeryüzü ayrı bir öneme sahiptir. Göklerin ve yeryüzünün yaratılışı hakkında geçen "O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır..."¹²³ *بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* âyetlerinde Kur'ân, Allah'ın gökleri ve yeri aslı ve benzeri olmadan ilk yaratan olarak nitelemektedir. Hacimleri itibarıyla büyük olan gökleri ve yeri eşsiz sanatıyla ve kudretiyle vücuda getiren Allah, onları maddesiz ve başkasından destek almadan yaratmıştır.¹²⁴ *Bedi'*, Allah'ın hem ulvi-süfli âlemi yardımsız ve maddesiz yaratması hem de onları herhangi bir kanun olmadan halk etmesi şeklinde açıklamıştır.¹²⁵ Mâturîdî, Râzî ve İbn Âşur (ö. 1973) Allah'ın eşsiz bir yaratıcı olmasını ifade eden el-Bakara, 2/117 ve el-En'âm, 6/101 âyetlerini Hristiyanlığın teslis inancıyla bağdaştıranları eleştirmişlerdir. Teslisin cüzü görülen Hz. İsa'nın babasız yaratılmasının ulûhiyete yorumlanması Allah'ın *bedi'* olmasına aykırıdır. Çünkü Allah'ın *bedi'* olması hem mahlûk olmadığına hem de evlat sahip olmadığına¹²⁶ işaret etmektedir. Güzelliği ifade eden *bedi'*, Allah'ın eşsizliğini mahlûkâta indirgeme yanılığısına mani olmaktadır. Netice itibarıyla Allah'ın azametli nesnelere yaratması güzellikle ilişkilidir. Bu kök, bazı müfessirler tarafından Allah'ın evlat sahibi olmamasına delil olarak kelim konusuna dâhil edilmiştir.

¹²⁰ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 5/148, 7/56-57.

¹²¹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/314, 593.

¹²² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/205, 10/6-7.

¹²³ el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/101.

¹²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/540-541, 11/11; Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/448, 4/195; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/53; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/398, 3/308; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/157-158, 2/152; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/214, 3/76; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/686.

¹²⁵ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/157-158, 2/152.

¹²⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/448, 4/195; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/24, 13/92-93; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/686-687.

Allah hakkında kullanılan ve güzellikle ilişkisi olan kavramlardan biri de sanattır. *Kudret-i ilâhinin* ihtişamını gösteren sanat kökü, sadece terkip ve icat anlamlarıyla daraltılamayacak ölçüde geniş bir kavramdır. Mutlak fiili ifade eden sanat, sanatkâr ve usta için de kullanılmaktadır. Kâinatı ve içerisindeki mahlukâtı var eden ve düzeni sağlayan Allah, “*Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır.*” âyetinde yaratıcılığının letafetine ¹²⁷ *صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَضَ كُلَّ شَيْءٍ* ve sanatkârlığına işaret etmektedir. Âyetin sibâkında surete üfürmenin zikredilmesi sanatın mahiyetini ve oluşumunu göstermektedir. Mahlukât, Allah'ın sanatının azametini ve ihtişamını yansıtmaktadır. Bu sanat, âlemin düzeninin bozulmaması, hikmet ve gaye esaslarından ötürü sağlam olmasıdır. Allah'a isnat edilen sanat kökünden maksat yarattığı mahlûkatın cevherini güvenilir kılmasıdır. O'nun sanatının eşsiz olması kudretiyle yarattığı nesnelere hikmet, sevap, ceza ve doğruluk barındırmasının göstergesidir.¹²⁸ Araplar, sanatçıyı hâlık olarak isimlendirmektedirler. Tabi Allah'a ait olan yoktan var etme herhangi bir insana isnat edilemediği gibi O'nun kulunu sanat eseri hüviyetinde yaratmasına temas etmektedir.¹²⁹ Dolayısıyla insan her zaman duygu ve düşüncesini sanatsal açıdan ifade etmeyi ister. Allah, insanı maddî ve manevî boyutta sanatsal değerlere uygun bir şekilde yaratmıştır. Bununla birlikte insana bu noktada sınırlarını gösteren Allah, mahlukâtı maddî surette ve manevî ruhanilikle sanatsal açıdan yaratmakla en büyük sanatkârın kim olduğunu göstermiştir.

Allah insanı yarattıktan sonra bir başına bırakmayıp onu güzellikle nitelenen sözleriyle desteklemiştir. Kur'ân, “*Sabırlarına karşılık Rabbinin İsrâiloğulları'na verdiği güzel söz yerine geldi.*” ¹³⁰ *وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا* âyetinde sözün güzellikle tamamlanmasını ifade etmektedir. Bu âyette geçen *Rabbin güzel sözü*, Yahudilere karşı adaletle hükmetmesi, yardım etmesi, zafer bahşetmesi ve vaat ettiği toprakları onlara bırakması anlamlarına gelmektedir.¹³¹ Kur'ân'da Allah'ın güzel sözünü tamamlamaması vaat edilen güzelliklere aykırı bir durumun olmasını ifade etmektedir. Kendi kelamını güzellikle niteleyen Allah, kullarının yararına olacak adalet, vaat ve yardım gibi konuları ifade etmek için güzel sözü kendisine isnat etmiştir. Allah'ın güzel sözü ahitle ilişkilendirilmesi Allah için zilletin katılığına sabreden başına irfan

¹²⁷ en-Neml 27/88.

¹²⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/506; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/387; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 24/574; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 6/217; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 4/ 225; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/376.

¹²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/19; Mâturîdî, *Te'vilât*, 7/456-457.

¹³⁰ el-A'râf 7/137.

¹³¹ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 2/253; Bursevî *Rûhu'l-beyân*, 3/ 224; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/78.

şapkasının giydirileceği, düşmanlarının onunla alay edemeyeceği¹³² şeklinde anlaşılabilir. Netice itibariyle Allah'ın kullarına olan vaadi ve vaatlerini yerine getirmedeki durumu güzellikle nitelenmiştir. Bir bakıma O'nun vaadine sadık olması güzelliğinin kullarına yansması olarak gözükmektedir.

Allah'ın güzellikle ilişkisi olan hususlardan biri de insana bahşettiği fitrat ve dindir. Fitratı yaratan ve dini inzâl eden Allah, insanın güzeli bulmasında ona yardım etmiştir. Kur'ân, "Allah'ın boyasıyla boyandık. Boyaca O'ndan daha güzel olan kim vardır?" âyetinde Allah'ın ¹³³ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً¹³³ bahşettiği din, fitrat vb. anlamlarına gelen *sbğ* kökünü güzellikle nitelendirmiştir. Bu âyette Allah'ın en güzel dini indirmesi, kullarını din ile temizlemesi, güzel söz, en güzel fitratı yaratması vb. anlamlar kastedilmiştir.¹³⁴ Hristiyanların doğan çocuklarını su ile kutsayıp günahlarından arındırmasına işaret eden bu âyette Allah, suyun değil de İslam'ın ve fitratın insanı temizlediğine vurgu yapmıştır.¹³⁵ İnsanın da âlemin de maliki Allah olup kullarının nasıl arınacağını ve hidayete nasıl varacaklarını bu âyetle ifade etmiştir. Böylece arınmayı ve hidayeti kendisine isnat etmiştir. Ayrıca Allah, insanlar tarafından belirlenen yol veya yöntemlerle değil de kendisi tarafından bildirilen söylem ve tavırlarla güzelliğe ulaşılacağını da beyan etmiştir.

Âyetin işârî yönüne zâhir boyasının tevfiğe olan etkisi, ruhun ve esrarın boyası ise tahkik nuru olduğunu söylemekle¹³⁶ *sbğ* köküne manevî bir anlam yüklenebilir. İmanın kalbe boya olabilmesi için azaların salih amel işlemesi veya velinin müntesibine iman boyasına nasıl ulaşacağını gösterebilir.¹³⁷ Neticede Allah'ın boyasını iman, kalp ve velayet çerçevesinde değerlendirilmekte ve bu, irfânî olgunlaşmanın gereği olarak anlaşılmaktadır. Ayrıca Kur'ân'da Allah'ın hüküm vermesi,¹³⁸ imanı sevdirmesi,¹³⁹ Hz. Meryem'i adak olarak kabul etmesi

¹³² Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/561.

¹³³ el-Bakara 2/138.

¹³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/118-120; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/578-579; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/196; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/75-76; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/450; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/170; Bursevî *Rûhu'l-beyân*, 1/243; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/742, 745.

¹³⁵ Hz. Yahya nasihatte bulunduğu kimselere tevbe ettikleri takdirde Ürdün nehrinde yıkanmalarını emretmiştir. Bu emre dayanan manevî arınmayı Hristiyanlar, ma'muziyye veya ma'mudiyye veyahut ta'mit (Hz. İsa'nın doğumun yedinci gününde yıkanma) diye isimlendirilmişlerdir. Daha geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/118-120; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/578-579; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/196; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/75-76; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/742, 745.

¹³⁶ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/130.

¹³⁷ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/171-172

¹³⁸ el-Mâide 5/50. Bu âyette geçen Allah'ın güzel hüküm vermesi, hüküm vermede ve yasaklamada daha adil olması, kendisinden başka adaletle hüküm vericinin olmaması ve güzel beyanda bulunmasıdır. Hükümlerin güzelliğinden murat edilen de hakikat, ulûhiyet,

ve yetiştirmesi,¹⁴⁰ dünya¹⁴¹ ve ahirette kuluna ihsânda bulunması¹⁴² şeklinde O'nu güzellikle nitelemiştir. Öz olarak söyleyecek olursak Allah, insanı bir başına bırakmayıp, fitratla, dinle, nübüvvet ve kitapla desteklemiştir. Bu desteklere rağmen Allah, imanın sevdirmesi ve süslenmesi konusunda da kulundan desteğini esirgememiştir. Çünkü dünya ve ahiret mutluluğu için imanın korunması gerekir.

rububiyet ve tevhit açısından. Daha geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/394; Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/537; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12/375; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/131; Bursevî *Rûhu'l-beyân*, 2/401.

¹³⁹ el-Hucûrât 49/7. Bu âyette Allah, imanı kendisine isnat etmekte, kulun kalbine sevdirdiğini ve tezyin ettiğini beyan etmektedir. Allah'ın müminlere olan desteği, onların kalbini imana açması, ısındırması ve kabulü konusunda şüphelerini gidermesidir. Daha geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/290; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 28/101; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/532; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 5/422; Bursevî *Rûhu'l-beyân*, 9/172; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/237.

¹⁴⁰ Âli İmrân 3/37. Âyette geçen güzellikle kabul etmekten maksat, Allah'ın Hz. Meryem'in annesinin adağını kabul etmesi, onu ve zürriyetini şeytandan koruması, erkek olmamasına, küçük olmasına ve hizmete uygun halde olmamasına rağmen hizmetine kabul etmesi ve düşmanın çirkin sözlerine aldırma anlamlarına gelmektedir. Güzel yetiştirmesinden maksat ise Allah'ın Hz. Meryem'in rızkını, terbiyesini ve korumasını üstlenmesidir. Daha geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/344; Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/358-359; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/237-238; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/358; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/205-206; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/35; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/347-349; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/27; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/235.

¹⁴¹ el-Bakara 2/201; Yûsuf 12/100 vb. âyetler. Bu âyetlerde geçen h-s-n kavramı birçok yerde salih ameli ifade etmesinin yanı sıra Allah'ın kuluna bu dünyada verdiği maddî-manevî güzellikleri ifade etmek için de kullanılmaktadır. Allah'a isnat edilen h-s-n kavramı, Allah'ın salih kullarına güzel muamelesi, zafer bahşetmesi, ilim vermesi gibi nimetleri ifade etmektedir. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/275; Mâturîdî, *Te'vilât*, 4/509, 553, 5/77, 385, 386, 6/507, 592, 7/491, 8/121; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/248, 407, 538, 2/132, 165, 173, 208, 278, 435, 455, 506, 513, 526, 606, 617, 643, 704, 3/201, 294, 371, 442, 4/200, 221; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/336-338; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/400; 2/265, 276, 389, 390; Bursevî *Rûhu'l-beyân*, 1/319, 2/85, 3/205, 269, 447; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/248, 4/68, 5/143, 9/18, 128, 158.

¹⁴² et-Talâk 65/11. Müfessirler Allah'ın güzel rızık ihsan etmesi, cennette verdiği rızık bereketlendirmesi, yeterli rızık vermesi, kuluna fazlından imanı ve cenneti vermesi, kuluna verdiği şeylerden hoşnut olması, Müslümana dünyada imanı ve ahirette mükâfat vermesi, verdiği nimetlerin sınırsız ve ebedi oluşu ve tazim etmesi şeklinde yorumlamışlardır. Daha geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/469; Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/72; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/561; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/566; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 7/75; Bursevî *Rûhu'l-beyân*, 10/43.

2.1.1. Maddî Güzellik

2.1.1.1. İnsan ve Güzellik

İnsanın sadece manevî yönüne odaklanmayan Kur'ân, onun maddî ve fiziki yönüne de temas etmektedir. Güzellik sadece maneviyata veya ahirete hapsedilecek bir kavram değildir. Kur'ân'ın güzelliğe bütüncül yaklaşım göstermesi ve insanın bu yönüne de dikkat çekmesi önemlidir. Mahlûkatın benzerlerine nazaran oran-orantısının mutedil olması, Kur'an'daki ifadesiyle *eşref-i mahlûkat* kılınması, onu diğer canlılardan ayırmakta ve kâinatın adeta merkezi haline getirmektedir. Bu hususlara Kur'ân'ın değinmesi hem insanın fitratını hem de dünyada bulunduğu şartları göz önünde bulundurduğunun göstergesidir.

Allah, kendisini güzel isimleri olan, güzel suret veren ve eşsiz olarak tanımlamaktadır. Bu itibarla yarattığı insanın suret ve mana açısından çirkin olması Allah'ın sanatına ve kudretine aykırıdır. Kur'ân, "*Muhakak biz insanı en güzel kıvamda yaratmışızdır.*" âyetinde Allah'ın ¹⁴³ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ insanı *ahsen-i takvim/en güzel kıvamda yaratmasından* bahsetmektedir. Bazı müfessirler âyette bahse konu olan *ahsen-i takvimi*, insanın Allah'ın vahdaniyetinin ve ulûhiyetinin işaretlerini en sağlam ve doğru şekilde müşahede edebilmesi, te'lif ve itidalin gerektirdiği kıvamda olması, marifet ve temyiz ehli olarak yaratılmış olması gibi manevî yönünü ön plana çıkaran değerlendirmeler yapmışlardır¹⁴⁴. Bazı müfessirler de insanın dünyevî işleri gidermeye uygun bir bedende yaratılması, şeklinin ve suretinin mutedil olması, azaların eşit orantılı olması sonucu meydana gelen güzellik vb. şeklinde yorumlamışlardır.¹⁴⁵ Bu değerlendirmelerin insanın manevî yönüne ve suretine yoğunlaştığı görülmektedir. Allah sadece insanı güzel bir kıvamda yaratmamış aynı şekilde diğer mahlûkatı da güzel yaratmıştır. Fakat insanı güzellik bakımından diğer canlılardan ayıran en önemli farkı aklî ve ruhî melekelerle sahip olmasıdır. Bu iki husus, insanın suret güzelliğine ilaveten Allah'ın bahsettiği faziletler cinsindedir. Nitekim bu duruma "*biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık*"¹⁴⁶ âyeti de işaret etmektedir. Taberî ve Zemahşerî, Tîn sûresinde¹⁴⁷ geçen âyeti maddî boyuta hamlederek anlamışlar ve âyete "*insanın en güzel surette ve mutedil yaratılması*" şeklinde mana

¹⁴³ et-Tîn 95/4.

¹⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/506-508; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/774.

¹⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/573; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/746; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/212; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 8/435; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 7/325-326; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/468; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/422-427.

¹⁴⁶ وَمَلَأْنَا كَرَمًا تَبِيَّ آدَمَ el-İsrâ 17/70.

¹⁴⁷ et-Tîn 95/4.

vermişlerdir.¹⁴⁸ Öte yandan Mâturîdî, Kuşeyrî, Râzî, İbn Acîbe, Bursevî ve İbn Âşur ise âyete insanın güzel yaratılmasını şekilsel ve fiziksel açıdan değil de aklı, ruhî ve selim fitrat sahibi olması yani manevî ve bâtını ayrıcalıklarla yaratılması şeklinde değerlendirmişlerdir. İman nimetine ulaşan insan, küfre de düşebilmektedir.¹⁴⁹ Esasen insanın hem suret ve şekil, hem de akıl, edep ve ilim sahibi olması bakımından güzel yaratılması minvalinde bir yorum daha kapsayıcı gözükmektedir. Her ne zaman insanın yaratılış serüveni bahse konu olsa genelde onun fiziksel özellikleri ön plana çıkarılmaktadır. Hâlbuki insanın fiziksel özelliklerinin imtihan dünyasına zaten elverişli olması gerekir. Bundan ötürü fiziksel özellikleri olmayan insanın da imtihana uygun bir ortam bulabilmesi mümkün değildir. İnsanın somut özellikleri de dünya ve içerisindeki diğer mahlûkat gibi akla ve ruha hizmet etmesi için yaratılmıştır. Akıl ve ruhun huzura ereceği yer ahiretten başka bir yer değildir. Ahiretteki huzur için insanın maddeyi aşip mana boyutu olan akıl ve ruhla hareket etmesi gerekir.

İnsanların dış görünüşü başka birilerini etkileyebilmektedir. Hz. Peygamber de karşılaştığı bazı münafıkların kalıplı, iri, yakışıklı olması ve güzel yüzlü olmalarından etkilenerek doğru söylediklerine kanaat etme eğiliminde olmuştur. Kur'ân, bu hususta şu âyete dikkat çekmiştir: “Onlara şöyle bir baktığında dış görünüşleri sana iyi bir izlenim verir.”¹⁵⁰ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ Bu âyette geçen “تُعْجِبُكَ”, hoşuna gider” ifadesindeki *acb* kökü, garipliğinden ötürü bir şeye nefsin tazimde bulunması, nefsin şaşırtmasından ötürü hayrete düştüğü şey, cüsse olarak iri, güzel suretli, tatlı dilli, fasih konuşabilen ve münazarada bulunmayı iyi bilen anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁵¹ Allah tarafından güzel suret ve beyan bahşedilen kimse münafık olsa da muhatabını etkileyebilmektedir. Münafıkların bedensel güzelliğinin insanı etkilediği görülmektedir. Özü itibariyle somut açıdan bedenler güzel olabilir. Ama somut güzellik bir başına yeterli değildir.

Tarih boyunca kadınlar somut güzelliğinin sembolü olmuştur. Erkek, bir kadının güzelliğine kayıtsız kalamadığı gibi kadın da güzel olmayı hedeflemektedir. Kur'ân, “Şundan emin olun ki imanlı bir cârîye, güzelliği hoşunuza giden müşrik bir hür kadından iyidir... Şundan da emin olun ki imanlı

¹⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/506-508; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/774.

¹⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/573; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/746; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/212; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 7/325-326; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/468; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/422-427.

¹⁵⁰ el-Münâfikûn 63/4.

¹⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/395; Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/21; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/540; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/547; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 8/126; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 7/48; Bursevî *Rûhu'l-beyân*, 5/532; İbn Âşur, *Tahrîr*, 28/238-239.

bir köle, yakışıklılığı hoşunuza giden müşrik bir hür kişiden daha iyidir.”¹⁵² ve “Güzellikleri hoşuna gitse bile başka eşlerle değiştirmen de helâl olmaz.”¹⁵³ âyetlerinde erkeğin kadının fiziksel olan özelliklerinden hoşlandığını ve etkilendiğini ifade etmiştir. Bu âyetlerde, kadının fiziki güzelliğinin yanı sıra nesep, hürriyet ve zenginlik gibi özellikleriyle erkeği etkilemesi ve fitratın ondaki bu özellikleri, güzel görmesi şeklinde değerlendirilmektedir.¹⁵⁴ Bahse konu olan âyetlerde fiziki açıdan güzellik anlayışının tek başına yeterli olmadığı hatırlatılmaktadır. Bu âyette geçen güzellik¹⁵⁵ tevhit üzere iman etmiş olan nefis¹⁵⁶ ve diğer âyeti¹⁵⁷ ise irfân hakikatine sahip bir kimse ile nikâhlanmanın ledunnî ilimlerin esrarına dâhil olacağı¹⁵⁸ şeklinde bir betimlemede bulunmak da mümkündür.

2.1.1.2. Servet ve Güzellik

Kur’ân kadınların güzelleşmek için ziynet eşyası kullanmasından da bahsetmektedir. *“Kimseye süslerini göstermesinler... Yürürken, gizledikleri süsleri bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar...”¹⁵⁹ ve “Evlenmekten umudunu kesmiş yaşlı kadınların, ziynetlerini göstermeden ve açılıp saçılmadan giysilerini çıkarmalarında onlar için bir sakınca yoktur...”¹⁶⁰ âyetlerinde Kur’ân, kadınların güzelleşmek için ziynet kullandıklarından haber vermektedir. Bu ayetlerde geçen ziynet, kadının kendisi ile süslediği madeni takılar, elbise ve sadece kocanın göreceği gizli süslerdir.¹⁶¹ Ziynet, madeni olsun veya olmasın takı eşyaları için kullanılan, özellikle de kadınlara mahsus olan ve güzelleşmek amacıyla elde edilen nesnelere. Allah, insanın, özellikle de kadının göstermekten zevk alacağı takıların bir kısmını gizlemesini emretmiştir. Kur’ân da bunu ziynet olarak isimlendirmiştir. Kendisi ile güzelleşmenin hâsıl olduğu ziynet, fitrî ve müktesep olabilir; yüz, eller, boy vb. azalar yaratılıştan ziynet olurken elbise, takılar vb. mücevherler ise müktesep*

¹⁵² el-Bakara 2/221.

¹⁵³ el-Ahzâb 33/52.

¹⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/369, 370; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/264; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/412; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-Azim*, 1/584; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/250; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/345, 7/210; İbn Âşur, *Tahrîr*, 2/361.

¹⁵⁵ el-Bakara 2/221.

¹⁵⁶ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/251.

¹⁵⁷ el-Ahzâb 33/52.

¹⁵⁸ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 4/453.

¹⁵⁹ en-Nûr 24/31.

¹⁶⁰ en-Nûr 24/60.

¹⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/155-158, 218; Mâturîdî, *Te’vilât*, 7/ 544, 593; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/230, 255; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/363, 24/420; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-azîm*, 6/45, 84; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 4/31; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/141, 178; İbn Âşur, *Tahrîr ve’t-tenvîr*, 18/205, 298.

olur. Ziyet, kadının güzelliğini artıran aynı zamanda erkeklerin dikkatini de çekebilen bir nesnedir. Allah, kadınların ayak bileğine takılan ve izar sebebiyle görünmeyen halhali hissettirmek için ayaklarını sert bir şekilde yere vurmamasını emretmiştir.¹⁶²

Sûfiler ziyet, ahval, sır ve tevhit sırlarının hakikatine dair ilimler şeklinde açıklamışlardır. Özellikle de bu ilimlerin, manevî açıdan yeterli olmayan kimselere açıklanmasının uygun olmadığı ve anlatılanlar karşısında onların fitneye düşebileceklerini söylemişlerdir. Ama arınma, ihlas ve istiğna konularında kemâle eren evliya, fitneyi bertaraf ettiği için ahvalini ve ilimlerini izhar etmesinde bir beis yoktur.¹⁶³ Görüldüğü üzere süslenme evliyanın manevî konumu ve etrafındaki kimselerin bunu kaldıracabilecek manevîyata sahip olmamaları açısından soyut bir şekilde ifade edilerek irfânî tevili yansıtan bir örnek olmuştur.

Güzellikle ilişkili olarak Kur'ân'da bahsi geçen mal, servet vb. nesnelere hem somut hem de kemiyet açısından değerlendirilmiştir. Kur'ân, "Allah da sizi belirlenmiş bir süreye kadar dünya nimetlerinden güzelce yararlandırınsın..." Oysa onlardan önce de daha varlıklı ve daha ve " ¹⁶⁴ *بِمَتَّعَكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى* " ¹⁶⁵ *gösterişli olan nice nesiller helâk ettik...* " ¹⁶⁶ âyetlerinde genelde dünyada insanlara verilenlerin ve özelde ise verdiği eşyaları güzellekle nitelemektedir. Bu âyetlerde geçen esâs, ri'ye ve metâ' kelimelerine sıfat olan hsn kökü, eşya ve servetin gösterişe sahip olması, oran-orantı açısından uyumlu olması, eşyanın görünüşünün cezbetmesi, manzara, nimet, konfor, dünyevî fayda sağlaması, ziyetlerle rızıklandırılma gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca bu kelime fayda ile beraber kedere sebebiyet vermeyen eşya, cennet pınarı, ecelin takdir edilen zamana kadar ertelenmesi, memnuniyet verici bir yaşantı gibi anlamlara da gelmektedir.¹⁶⁶ Kur'ân'da somut olan güzellekle eşyanın görünüşü ve çokluğu izafî açıdandır. İnsanoğlu elinde bulunan güzelliklerin farkına varamayabilir. Ama bu güzellikleri verenin Allah olduğunu da hiçbir zaman unutmamalıdır.

İşârî özellikte eser tefsir eden müfessirler ilgili âyetlerde bahsedilen eşyanın ve hayatın maddî güzelliğinden ziyade manevî boyutu üzerinde yoğunlaşmışlardır. Dünyevî olarak daha fazla imkân ve gösterişe sahip olmak insana manevî

¹⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/364, 24/420; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/205-207, 298-299.

¹⁶³ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/607; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 4/33, 66.

¹⁶⁴ Hûd 11/3.

¹⁶⁵ Meryem 19/74.

¹⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/230, 18/240-242; Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/95, 7/254; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/378, 3/37-38; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/316, 21/561; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/257; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/91, 5/351.

kemâlatı kazandırmayacağından bu tür imkân ve gösterişe sahip olmanın yadırgandığı da olmuştur. Müfessirler âyetlerde bahse konu olan güzelliği, kanaat etme, mahlûkâtın içerisine çıkmama, gençliğinde zelleye düşmeme, Allah'a karşı gafil olmama, zorluk ve kolaylıklara rıza gösterme, rızık, reca ve rızaya nail olma ve hayırla dolu bir hayat şeklinde izah etmişlerdir. Kalp ehlinin eşyanın zâhirine değil ruha önem vermesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ama cahil, itibar düşkün ve keşf ehli olmayan ise eşyanın zâhiri ile övünmektedir.¹⁶⁷

Münafıkların servetlerinin ve evladının miktar açısından çok olması başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanların dikkatini çekmiştir. Bunun üzerinde Allah, Kur'ân'da "*Onların malları ve evlâtları seni imrendirmesin...*"¹⁶⁸ âyetiyle Hz. Peygamber nezdinde ümmete münafıkların servet ve evladın çokluğuna dikkat etmemeleri gerektiğini bildirmiştir. Bu âyette geçen a-c-b kökü, mal ve evladın çok olmasından ötürü şaşırma, nefsin ve kalbin mal ve evlatla meşgul olması, etkilenme ve beğenme anlamlarına gelmektedir.¹⁶⁹ Mâturîdî nifak ehlinin Müslümanlara kıyasla servet ve evlat çokluğuna sahip olmasının Mu'tezile'nin salah-aslah meselesine dair olan argümanlarını nakz ettiğini belirtir.¹⁷⁰ İnsan, servetinin ve aile fertlerinin çoğalmasından hoşnut olmaktadır. Nicelik açısından artan servetin ve neslin, insana kazandırdığı güç ve değer her zaman dikkat çekmektedir.

2.1.1.3. Hayvanlar ve Güzellik

İnsanoğlu yaşadığı çevrede etkin ve yaygın olan canlı türlerinden hoşlanmaktadır. Bu hoşlanma da hayvanların o kimseye maişet, fayda, işlevsellik ve mülkiyet sağlaması açısından olabilmektedir. Kur'ân'da "*Onları akşamleyin getirirken, sabahleyin salıverirken de sizin için bir güzellik (ve zevk) vardır...*"¹⁷¹ âyetinde hayvanların meraya gidişi ve dönüşü esnasında oluşturduğu semizlik farkı hem sahibi hem de halk tarafından güzel kabul edilmektedir. Bu âyette geçen cemil kavramı, hayvanların memelerinin sütle dolu olması, semiz hayvan, maslahat ve faydalarının süs olması, itibar kazandırması ve yaratılışının güzel olması anlamlarına gelmektedir.¹⁷² Sahibi açısından güzelliği ise bereketiyle sahibini sevindirmesi, zenginleştirmesi ve

¹⁶⁷ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/121-122; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 2/508-509, 3/355-356; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/351-352.

¹⁶⁸ et-Tevbe 9/85.

¹⁶⁹ Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, 14/410-411; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/51; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/117-118; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/481; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 10/286.

¹⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/441.

¹⁷¹ en-Nahl 16/6.

¹⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/170; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/594; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/176; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/557; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/111; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/7-8.

şöhret kazandırmasından ötürüdür. Aynı zamanda buradaki güzellik o hayvanların yününden halı, minder, elbise vb. eşyaların yapılmasıyla mekânlara da ihtişam katmasıdır.¹⁷³

Sûfi müfessirler bahse konu olan güzelliği, zengin ve fakirin sahip olduğu zâhiri ve bâtını hususiyetler açısından değerlendirmişlerdir. Zengin kimse, malı olan davarlarının dönüş ve gelişleri ile cemâle erişmektedir. Ama fakir ise tek başına olmakla ve sabah akşam Allah ile baş başa kalmakla cemâle erişmektedir. Hayvanlarının ağırlık ve güzelliklerini taşıyan zenginlere karşı fakirler de kalplerinde hakkı taşımaktadırlar.¹⁷⁴

Hayvanların fayda açısından güzelliğini ifade eden zeyn kökü, Kur'ân'da "*Hem binesiniz diye, hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı.*"¹⁷⁵ âyetinde hem binek olması hem de süs olması hakkında kullanılmaktadır. Bu hayvanların ziynet oluşu binek olmaları, süs olmaları ve sağladıkları fayda üzerinden değer görmektedir.¹⁷⁶ Ayrıca hayvanın süs olması, faydası açısından sahibinin yüzünde meydana getirdiği sevinç ve binekli kimsenin yaya olan kimseye karşı hissettiği güç ve makam açısından da olmaktadır.¹⁷⁷ Allah'ın hayvanı sadece bir maksatla yarattığını iddia etmek yetersiz bir değerlendirme olur. Çünkü sanatkâr olan Allah, yarattığı mahlûkata hikmeti ve sınırı tayin edilemeyecek düzeyde güzellikler işlemiş ve eklemiştir.¹⁷⁸ Netice itibarıyla Kur'ân, hayvanların insana işlevsellik ve fayda açısından destek olan ve hayatına güzellik katan canlılar olduğunu vurgulamıştır. Özellikle de erkekler için binek hayvanlarının gücü, hızı, görünüşü vb. vasıfları övünme ve mutluluk sebebidir. Günümüzde erkekler için otomobilin modifiye edilip kendi zevkine göre dizayn edilmesi makbul görülmektedir. İşte hem geçmişte hem de günümüzde binek için ister canlı ister de vasıta kullanılsın mutluluğun ve dikkat çekmenin ana unsuru olmuştur.

Kur'ân işlevsellik, fayda ve görsellik açısından da güzelliğe yaklaşım göstermektedir. Sanat kavramının da Kur'ân'ın güzellik anlayışı içerisinde kullanıldığı görülmektedir. Özellikle de sanatın, zanaat ve el sanatlarıyla olan ilişkisi üzerinden fayda ve işlevselliği zikredilmektedir. Harici güzelliği ifade etmek için Kur'ân, takı ve altın evden bahsetmektedir. Ayrıca Mısır halkının güzelleşmek için takılarını taktığı ziynet gününden de bahsetmektedir.

¹⁷³ Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/476.

¹⁷⁴ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/286; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/112.

¹⁷⁵ en-Nahl 16/8.

¹⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/172; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/177; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/111.

¹⁷⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/478; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/595.

¹⁷⁸ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/111.

2.1.1.4. Zanaat ve Güzellik

Düşünce ve ilmin hâkim olduğu ortamlarda sanat ve türevleri gelişmektedir. Kur'ân, bu gelişim zeminin oluşturulmasına katkıda bulunmuştur. Bu çerçevede “Bizim gözetimimiz altında ve öğrettiğimiz şekilde gemiyi yap.”¹⁷⁹, “Nûh gemiyi yaparken.”¹⁸⁰ ve “Bunun üzerine ona şöyle vahyettik: “Bizim gözetimimiz altında ve bildirdiğimiz şekilde gemiyi yap.”¹⁸¹ âyetlerinde Hz. Nûh'un gemiyi inşa sürecini ifade etmek için أصنع kökünü kullanmaktadır. Bizzat Allah, Hz. Nûh'a gemi inşa etmesini emretmektedir. Tabi ustanın çırağına bir şeyi yaptırırken kontrol etmesi gibi Allah da Hz. Nûh'a gemiyi inşa ettirirken kendi kontrolünde yaptırmıştır. Hz. Nûh'a emredilen geminin inşası için kullanılan sanat kavramı, geminin altının kuşun göğüs kafesine, üstünün tavan gibi ve içerisinin ev gibi sağlam inşa edildiğini gösterir.¹⁸² Mâturîdî ve Zemahşerî Allah'ın talim ve vahyi olmasaydı geminin nasıl yapılacağı ve nerede yüzeceğinin bilinemeyeceğini ifade etmiş,¹⁸³ ilâhî gözetimin inşa sürecindeki rolüne temas etmişlerdir. Bahse konu âyetlerde geçen sanat kavramını Kuşeyrî, gözetim altında olup, şuhûd, tahkik ve emrin ubudiyetle ifası şeklinde değerlendirirken¹⁸⁴ Bursevî ise ruhun korunması ve şeriat gemisinin inşa edilmesi¹⁸⁵ şeklinde belirtmektedir. Özetle geminin inşa sürecini ifade eden sanat kavramı, somut ve işlevsellik açısından güzelliği ifade etmektedir. Meseleye kelâmî açıdan yaklaşan müfessirler sanat için gereken talimin kaynağını tespit etmeye çalışmışlardır. Bâtını yönüyle yaklaşanlar ise şuhûd, ruh, şeriat vb. kavramlarla ifade edilen sanatı, metafizik boyutta bir güzellik anlayışı ile açıklamışlardır.

Toplumun ayakta kalması için sanat söz konusu olduğu gibi nesli düşman saldırganlarından koruyan silah aletleri için de gereklidir. Kur'ân, “Ona sizin için zırh yapmayı öğrettik ki savaş darbelerinden sizi korusun.”¹⁸⁶ âyetinde Allah'ın, Hz. Dâvûd'a zırh yapma sanatını öğrettiğinden bahsetmektedir. Hz. Dâvûd, demir halkalara ilk şekil veren, sonraki nesillere miras bırakan ve levhaları geniş olmayan halkalara dönüştürerek adeta bir elbiseyi örerek zırhı ören ilk

¹⁷⁹ Hûd 11/37.

¹⁸⁰ Hûd 11/38.

¹⁸¹ el-Mü'minûn 23/27.

¹⁸² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/308, 310-317, 19/26; Mâturidî, *Te'vilât*, 6/130; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/392, 393, 3/183; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/344-345, 23/272; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 4/319, 5/473; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 2/527-528, 3/571; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/67, 68, 16/17.

¹⁸³ Mâturidî, *Te'vilât*, 6/130; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/392, 393, 3/183.

¹⁸⁴ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/135.

¹⁸⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/123, 125, 6/79.

¹⁸⁶ el-Enbiyâ 21/80.

kimsedir.¹⁸⁷ Allah'ın zırh sanatını öğreten olarak kendisini ifade etmesi, kulluk ve ulûhiyet ilişkisinin sadece dini açıdan olmayıp insanın faydasına olacak hususlarda da vahiyle destek sağladığını da göstermektedir. Netice itibariyle Allah, Hz. Dâvûd'a savaş için gerekli olan aletlerin üretimini öğretmeyi ifade etmek için sanat kavramını kullanmıştır. Tabi sanat kavramı âyetin kapsamı itibariyle zırh üretmeyi ifade etmektedir. Bu kavramın kapsamı müfessirlerin geneli tarafından zanaat terimi olarak güzelliğin somut ve işlevsel yönünü yansıtmaktadır. Ayrıca Kur'ân'da sanat kavramı Firavun ve kavminin inşa ettiği bina, ekin deposu vb. şeyler için de kullanılmaktadır.¹⁸⁸ Şehir ve kırsal için gerekli olan yapıların inşa edilmesi hakkında sanat kavramının kullanılmasının amacı bu yapıların, özensiz değil de ustalıklı yapılmış eserler olduğunu bildirmek içindir.

Kur'ân insanın harici nesnelere süslenmesinden ve güzellikle olan ilişkisinden bahsetmektedir. Güzelliğin nişanelerinden olan takı için Kur'ân'da zeyn,¹⁸⁹ huliy,¹⁹⁰ zuhruf¹⁹¹ ve ziyinet günü¹⁹² olmak üzere birçok kavram kullanılmaktadır. İnsanın yaratılışından gelen güzelliğinin yanı sıra kendisine yakıştırdığı ve dikkatleri üzerine çeken elbise ve takıyla da güzelliğini dolaylı yoldan artırmaktadır. Bu kavramlar, ziyinet eşyası, değerli cevher, eritilen altın ve gümüş külçelerinin çerçöpten ayrıştırıldıktan sonra takı ve süs eşyasına dönüşmesi, elbise, denizden çıkarılan inci ve mercanın takı olarak kullanılması ve nimet anlamlarına gelmektedir.¹⁹³

Manalar denizinden takı amacıyla çıkarılan hikmetin, kalplere ve dillere süs olduğunu söyleyen İbn Acîbe, bu kimsenin marifet cennetlerine ve makamına

¹⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/480; Mâturidî, *Te'vilât*, 7/366; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/129; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/168; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 5/358; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/483; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/508; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/121.

¹⁸⁸ el-A'râf 7/137. Daha geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/78; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/149; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/349; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 3/446; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 2/253; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/224; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/78.

¹⁸⁹ el-A'râf 7/31, 32; Tâhâ 20/87; el-Kasas 28/79.

¹⁹⁰ el-A'râf 7/148; en-Nahl 16/14; el-Fâtır 35/12.

¹⁹¹ el-İsrâ 17/93; ez-Zuhrûf 43/35.

¹⁹² Tâhâ 20/59.

¹⁹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/180, 18/17, 594, 20/449-450, 471, 21/579-580; Mâturidî, *Te'vilât*, 5/41, 6/485-486, 7/403, 8/490, Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/289, Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/159, 598, 3/150, 604, 614; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15/367, 20/188, 21/461, 23/215, 26/228, 240, 27/640; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/475, 4/562, 5/156, 6/540, 7/223; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 2/261, 3/114, 4/526, Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/242, 5/19, 243, 6/20, 7/330, İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/109, 15/212, 17/232, 25/181.

nail olacağını beyan etmektedir.¹⁹⁴ Müfessir, maddî boyuttan ziyade bâtını açıdan hikmet ve makamlar üzerinden konuya yaklaşım göstermiştir.

Takı denince altın, gümüş, inci, vd. mücevherlerin akla gelmesi eksik bir bakış açısını yansıtmaktadır. Çünkü elbisenin kendisi de insana bir süstür. Hatta elbise olmazsa takıların hem ahlâk hem de dinî açıdan hiçbir ehemmiyeti bulunmamaktadır.¹⁹⁵ Müşrikler, Kureyş'ten olmayan hacıların, helal sayılan kazançlarıyla yeni bir elbise alamamaları durumunda ve kendilerinden olan birinden de ödünç elbise alamazlarsa Kâbe'yi çıplak tavaf etmelerini istemişlerdir. Bunun sebebi olarak müşrikler hacıları çıplak tavaf edilmesinin günahların temizlendiğine inandırmalardır. Ödünç elbise alamayan ve helal parayla elbise temin edemeyen erkekler gündüz vakti kadınlar da gece vakti çıplak bir şekilde tavaf etmişlerdir. Hâlbuki Allah'ın kulları için böyle bir emri bulunmamakta ve süs amacıyla giyilen elbiseyi de kendisinden başka kimsenin yasaklayamayacağını bildirmiştir.¹⁹⁶ Kısacası Allah fitrata müdahale edilmesine ve kendisine iftira atılmasını yermiştir. Özü itibarıyla müfessirler âyetlerde geçen ziynet eşyalarını güzelliği ifade eden elbise, takı ve binek olmak üzere insanın itibar ettiği nesnelere açıklanmışlar. Özellikle süs olan elbisenin ibadetlerdeki rolü ön plana çıkarılmaktadır. Bedenin süsü olan elbise, meşru olmasına rağmen inancı istismar eden kimseler tarafından ticari olarak nemalanmak için kullandıkları görülmektedir.

el-Kasas, 28/79 âyetinden hareketle Allah'ın varlığıyla karşılaşmak isteyen ziynetten alıkoymadığını dile getirmek ve esrarın ziynetine işaret eden bu âyeti huzurda bulunma ve şuhûd etme anlamında anlaşılabilir.¹⁹⁷ Ayrıca el-A'râf, 7/31 âyeti, huzuru ilâhiye çıkan kulun giyimi üzerinde durma şeklinde yorumlanabilir. Kral ve yöneticilerin huzuruna çıkıldığı vakit giyim kuşama dikkat edilmesi istendiği gibi Allah'ın huzuru sayılan namaz ve tavafta da elbiselerin güzel olması emredilmektedir. Muhabbetle tezyin olan bâtın, zâhir süsten evladır. Çünkü Allah'ın huzuruna zillet ve inkisar ile çıkmak kibir ve gösterişle çıkmaktan evladır. Allah'ın ziyneti kulları için çıkardığı marifet

¹⁹⁴ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/116, 4/527, 546.

¹⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/389, 391, 395, 18/353, C. 19, s. 527; Mâturîdî, *Te'vilât*, 4/404, 407, 7/300; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/472; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/100, 101, 3/82, 432; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/228, 230, 22/89, 25/16; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/405, 408, 5/310, 6/255; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 2/210, 212, 3/417, 4/277; Bursevî *Rûhu'l-beyân*, 3/153, 156, 5/415, 6/443; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/92, 16/285, 20/183.

¹⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/389, 391-392, 395; Mâturîdî, *Te'vilât*, 4/404-405, 407; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/100; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/228-229, 230-231, İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/405-406, 408; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/153-154, 156; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/92-96.

¹⁹⁷ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/530-531.

elbisesi ve tecelli nurudur.¹⁹⁸ Görüldüğü üzere sûfiler âyetleri, maddî boyuttan ziyade manevî hal ve ibadetleri ziynet mesabesinde değerlendirmişlerdir.

İnsanların süslediği günü bayram olarak kutladıkları vaki olmuştur. Kur'ân, "Buluşma zamanınız şenlik/ziynet günü..."¹⁹⁹ âyetinde Hz. Musa'nın Firavun'la randevulaşmak için ziynet günü deyimini kullandığından bahsetmektedir. Bu âyette geçen ziynet günü, Mısır halkının bayram günü, süslenilen gün, nevrüz günü, Âşurâ günü, insanların çalışmadığı gün ve insanların alışveriş için toplandığı gün olarak değerlendirilmektedir.²⁰⁰ Hz. Musa, insanların da toplanacağı ziynet gününü Firavun'la mücadele etmek için tayin etmiştir.²⁰¹ Çünkü bu günde Kıptiler, Tut ayında yani Eylül ayında ekinleri sulamak için Nil nehrinin suyunu tutan menfezleri açtığı günü ziynet bayramı diye isimlendirmişlerdir.²⁰²

2.1.1.5. Tabiat ve Güzellik

Kur'ân'ın maddî güzellikle ilişki kurduğu nesnelere biri olan toprak, hem kendisi hem de bitirdiği nebatat estetik bir değer içermektedir. Hayatın kendisiyle başladığı ve sona erdiği toprağın insana hissettirdiği orantı, fayda, işlevsellik gibi birçok açıdan güzellik yönü bulunmaktadır. Kur'ân, "Su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin).",²⁰³ "Su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin)",²⁰⁴ "Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar."²⁰⁵ ve "Rabbinizin bahşettiği rızıktan yiye ve O'na şükredin. Ne güzel bir belde, ne bağışlayıcı bir rab!"²⁰⁶ âyetlerinde toprağın temizliği ve güzelliğini ifade etmek için tyb kökünü kullanmıştır. Müfessirler toprağın tyb olmasını, teyemmüme uygun, faydalı, bitki bitirmeye elverişli, helal ve temiz olması şeklinde izah etmişlerdir.²⁰⁷ Kur'ân'ın bahsettiği tyb belde ise toprağı bereketli, suyu tatlı, meyvesi vaktinde yetişen, eziyet verici olan yılan, akrep, kötü hava ve hastalıktan âri ve

¹⁹⁸ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 2/211, 212; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/443.

¹⁹⁹ Tâhâ 20/59.

²⁰⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/223; Mâturîdî, *Te'vilât*, 7/288; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/464; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/71; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/64; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/300; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/397; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/399.

²⁰¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/324.

²⁰² İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/246.

²⁰³ en-Nisâ 4/43.

²⁰⁴ el-Mâide 5/6.

²⁰⁵ el-A'râf 7/58.

²⁰⁶ es-Sebe 34/15.

²⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/409-410, 10/84, 90; Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/14; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/515, 2/112; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/90, 11/314; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/318; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/213, 356; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/68.

nimet anlamlarına gelmektedir.²⁰⁸ Toprak ibadet için temiz ve ürün için bereketli olması sebebiyle güzel kabul edilmektedir. İbadetin icrası için su bulunmadığında temiz hükmünde olan toprakla teyemmüm alınması güzelliğin dini açıdan da olduğunu göstermektedir. Tabi toprağın güzel olması için fayda sağlaması gerekir.

Tyb toprak irfânî açıdan gayb suyunu bulamayan kimsenin toprağa ait hissi amellere yönelme veya suyu şeyhi olan kimseye ve toprağı ise şeyhi olmayan kimseye²⁰⁹ ve tyb beldeyi ise şuhûda eriştiren rububiyet cennetine²¹⁰ benzetilmektedir. Ayrıca güzel beldeyi iman ve salih amelle yeşeren hal şeklinde değerlendirmek mümkündür.²¹¹ İşârî yönden bereketli olan toprak, kalp, rububiyet cenneti ve hal şeklinde izah edilmiştir.

Toprağın kendisi güzel olduğu gibi bitirdiği nebatat da güzeldir. İnsan fıtratı da nebatatın her detayına karşı güzellik hissiyle doludur. Kur’ân, “Öte yandan yeryüzünü kupkuru ve cansız görürsün; üzerine yağmur indirdiğimizde ise (bir de bakarsın) canlanıp kabarr ve her cinsten güzel bitkiler çıkarır.” وَتَرَى الْأَرْضَ خَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجَ 212 âyetlerinde insanın bitki ve türevlerine karşı hissettiği zevk, çekicilik ve mutluluktan bahsetmektedir. Güzelliğin duygu boyutunu ifade eden bhc kökü, etrafı duvarlarla çevrili bostana bereketli bir yağmurun yağması sonucu her türden güzel bitkinin yeşermesi, görünüşü, şekli, kokusu güzel olan bitki, yetişen bitkinin sahibini hoşnut etmesi ve hoşnutluğun yüzde belirmesi anlamlarına gelmektedir.²¹³ Bitkinin vasfı olarak zikredilen hususlar somut, orantısız ve senkronize güzelliği beyan etmektedirler. Âyetler, tekil bir güzellikten ziyade bostan içerisindeki meyve ve sebzelerin senkronize güzelliğini ifade etmektedirler. Öte yandan ilkbaharda birbirinden farklı renklerde bitkilerin yeşermesiyle güzellik cümbüşü ortaya çıkmaktadır. Burada somut olan bitkilerin, senkronize bir şekilde insanı etkilemesi ve mutluluk duygusu uyandırması anlaşılmaktadır. Tabiat sadece maddî boyuttan ibaret olmayıp

²⁰⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/495, 20/377; Mâturîdî, *Te’vilât*, 8/437; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/576; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 25/200; İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azim*, 3/430, Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/181; İbn Âşur, *Tahrîr ve’t-tenvîr*, 22/167.

²⁰⁹ İbn Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 1/507-508, 2/13.

²¹⁰ İbn Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 2/227, 4/487.

²¹¹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/281-282.

²¹² el-Hacc 22/5; en-Neml 27/60; Kâf 50/7.

²¹³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 18/571, 19/483-484, 22/233; Mâturîdî, *Te’vilât*, 7/392-393, 8/127, 9/347; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/145, 376, 381; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 23/205, 24/563, 28/129; İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-azîm*, 5/396, 398, 6/202, 7/396; İbn Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 3/513, 4/207, 5/445; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 6/8, 361, 9/107; İbn Âşur, *Tahrîr ve’t-tenvîr*, 17/204, 20/11, 26/289.

insanın benliğinde oluşan manevî bir boyutu da mevcuttur. Kelime, sadece bitkilerin güzelliğini değil aynı zamanda insanda bıraktığı duygusal güzelliği de ifade etmektedir.

İşârî açıdan bitkilerin zâhiri yönünden ziyade kalbin nuru olan sırların hucb edilmesi, nefret ve töhmetle yok edilmesi²¹⁴ veya hayat suyu ile biten vâridat bitkisinden aklın hoşnut olması ve ilim ve hikmet meyvelerini vermesi²¹⁵ şeklinde beyan ederek meseleyi zâhir ve bâtin açısından değerlendirilebilir.

Kur'ân'da güzelliğin isnat edildiği bir diğer tabiat nesnesi de rüzgârdır. “*Gemide bulunduğunuzda, güzel bir rüzgârla gemiler onları kaydırıp götürdüğü...*”²¹⁶ هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَينَ بِهِمْ بَرِيحَ طَيِّبَةٍ...²¹⁶ âyetinde geçen ı-y-b, gemiyi yüzdürmek için eşlik eden güzel esinti ve insanı endişeye sevk etmeyen rüzgâr anlamlarına gelmektedir.²¹⁷ Burada rüzgârın güzellikle nitelenmesi insanlara sağladığı faydadan ötürüdür. Hayatı tehlikeye atmayan ve gemiyi güzelce yüzdüren rüzgârın fırtınaya dönüşmesi durumunda âyetin devamında da belirtildiği üzere insanda korku ve hoşnutsuzluk duygusu meydana gelmektedir. Kur'ân, yolcuları korkutmayan ve gemiyi de hareket ettiren rüzgârı güzellikle nitelemiştir. İşârî açıdan ise güzel rüzgârın *seyr-i sülûka*, denizin ruha ve geminin de fikre benzetilmesi²¹⁸ bu âyete irfânî tevilde bulunmakla müridin makamlar arasındaki yolculuğunu tasvir etmek mümkündür.

Genelde İslam'ın özelde Kur'ân'ın Rahmanî olan güzellik perspektifi, ne gökyüzünü ne de yıldızları bu anlayıştan yoksun bırakmıştır. Kur'ân, “*Andolsun biz gökte yıldız kümeleri oluşturduk ve seyredenler için ona güzel bir görünüm verdik.*”²¹⁹ “*Biz yakın semayı yıldızların güzelliğiyle bezedik.*”²²⁰ “*Üstlerindeki göğe bakmıyorlar mı? Hiçbir kusuru olmaksızın onu nasıl kurduk, nasıl süsledik.*”²²¹ ve “*Gerçek şu ki biz yakın göğü kandillerle süsledik.*”²²² âyetlerinde yıldızların göğe süs ve kandil olmasından bahsetmektedir. Bu âyetlerde yıldızların ziynet oluşu, göğe süs olmaları, ışık ve yön tayininde yardım sağlamaları, güzel bir şekle sahip olmaları, intizamlı ve ibret verecek ahenkte

²¹⁴ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/43.

²¹⁵ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/513, 4/ 207, 5/445.

²¹⁶ Yûnus 10/22.

²¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/50; Mâturidî, *Te'vilât*, 6/28; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/232; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 4/259; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 2/461; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/31; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/137.

²¹⁸ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 2/463.

²¹⁹ el-Hicr 15/16.

²²⁰ es-Saffât 37/6.

²²¹ Kâf 50/6.

²²² el-Mülk 67/5.

yaratılmış olmaları anlamlarına gelebilirler.²²³ Hiçbir şeyi boş yere yaratmayan Allah'ın yıldızları ziynet kılmasının bazı hikmet ve maksadı olabilir. Yaratıcının varlığına işaret etmesi, yıldızlar farklı şekillerde olsalar da ahenk ve düzene sahip olmaları, kervanlara yönlerini bulmalarında rehberlik yapmaları, insanlara seyir zevki vermesi, ışık ve nur yayması, mevsimlerin değişmesine etki etmesi ve şeytanlardan koruması gibi hikmetleri bulunmaktadır. Semaya nazar ile bakmak teemmülü ifade etmesi yönünden yıldızların insanı boş şeylere sürüklemek yerine fikir ve ufuk bahşetmesinin bir hikmeti olabilir. Ayrıca güzelliği ve mükemmelliği simgeleyen yıldızlar, insanın ziyneti olan bedeninden daha kâmilidir.²²⁴ Müfessirler, yıldızın süs olmasını fiziki ve somut olan yönleriyle değerlendirmekle insanlara hizmet sunan, ihtiyacı gideren özelliklerini ifade etmektedirler. Yıldız, yolculara pusula, yeryüzüne ışık ve seyredene haz veren bir güzellik şaheseri iken aynı zamanda manevî açıdan şeytanların gökte bulunan görevlileri dinlemesini engelleyen yıldızlar, bir kalkan olmakla insanların aldatılmasını engellemektedirler. Nitekim ilgili âyette şöyle buyrulmaktadır: “Andolsun biz, en yakın göğü kandillerle donattık. Onları şeytanlara atılan taşlar yaptık ve (ahirette de) onlara alevli ateş azabını hazırladık.”²²⁵

İşârî tefsirler âyetlerde geçen yıldızları, kalplerin marifet yıldızları olan akıl yıldızı, ilim ayı, tevhit güneşi vb. tasavvufî kavramlarla yıldızları nitelemişlerdir. Dünya seması yıldızlarla süslendiği gibi evliyanın kalbi de irfân ve ahvâl yıldızlarıyla süslenerek şeytanlardan korunmaktadır.²²⁶ Tefsirlerin ruh ve kalp seması olarak nitelenen gökyüzünü, marifet, ilim, vecd, hal vb. yıldızlarla süslendiğini sembolize etmeleri onu irfânî değerlendirmeye tabi tuttuklarının göstergesidir.

2.1.2. Manevî Güzellik

2.1.2.1. İnanç ve Güzellik

İnsan-ı kâmil olmanın yolu insanların yüzeysel anlayışlarını aşarak teolojik güzelliği gaye edinmekten geçmektedir. Bu gayeyi hedef gösteren Kur'an'ın

²²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/77, 21/10, 441, 22/232, 23/508; Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/427, 8/546, 10/108; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/448, 611; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/34, 577; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/129, 26/317, 28/128, 30/583; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/528, 7/6, 8/177; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/81, 4/445, 5/595, 7/93; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/448, 7/448, 9/106; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/29, 21/29, 26/286.

²²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/129, 26/317-318, 28/128, 30/583-584; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/448, 7/448, 9/106, 10/80-81.

²²⁵ el-Mülk 67/5.

²²⁶ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/265, 3/228, 448, 611; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 4/491, 5/446, 7/94; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/448, 7/448, 9/106, 10/80-81.

manevî güzelliğe bakışı, inanç, aile, amel, dünyanın faniliği, ahlâk ve söz gibi konulara ilişkindir. Kur'an, önerdiği ilahî emir ve yasakların tümünde ahlâki merkeze koymakta, ahlâktan soyutlanmış bir düzeni kabul etmemektedir.

İnanç soyut ve manevî olsa da insanın âleme ve kendisine bakışını değiştirebilen bir güce sahiptir. Güzeli gaye edinen ve kendisi de Kur'an'da güzellikle nitelenen inanç, "(Ey inkâr edenler!) Allah müminleri, pisi temizden ayırmadan bulunduğunuz hal üzere bırakacak değildir." مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ لِيْمِيرٍ ²²⁷ "Ta ki, Allah pisi temizden ayırsın." لِيْمِيرٍ ²²⁸ , Tybolmakla nitelenmiştir. tybâyetlerinde müminler ²²⁸ مِنَ الطَّيِّبِ ²²⁹ münafık, kafir veya facirin zıttı, ihlaslı ve imanı sadık olan mümin, saadet ehli, sabreden mü'min, mecazi anlamda nefsin kemâle ermesi ve Allah'ın ruhunu iman ve İslam ile temizlediği muttaki kimse anlamlarına gelmektedir. ²²⁹ Müminin tyb olması, dünyada imanlı, salih amel işleyen ve imanla ruhunu teslim eden ahirette ise bu imana yaraşır mükafatlara ulaşması demektir. ²³⁰ Netice itibarıyla mümin inancıyla tyb olurken buradaki güzelliği yansıtan doğru olana göre hareket etmesidir. İnanç soyut olsa da onun gereği olan salih ameller kalbin içerisini yansıtmaktadır. Bir şeyin görünüşü ziyade özü ve mahiyeti onun değerini belirlemektedir. Allah'ın belirlediği değere sahip olan iman ehli, tyb olarak nitelenerek hem bu dünyada hem de ahirette diğer insanlardan ayrışacaktır.

Sufi müfessirler ise tyb'e, hakikat ve mana açısından ayrışma, Allah'a yaraşan ilmin güzelliğine ve maslahatına şahitlik etme, himmeti Allah'a yöneltme, güzel murakabeden ötürü kalbin ve ruhun müşahedeyi tahkik etmesi şeklinde açıklamaktadırlar. ²³¹ İşârî açıdan iman ehlinin hal, makam, şuhut, arınma vb. niteliklerle tyb olduğunu ifade eden sûfiler, imandan ziyade iman sonrası haller üzerinden yaklaşım göstermişlerdir.

2.1.2.2. Aile, Evlilik ve Güzellik

Toplumun ana unsuru olan ailenin güzellikten mahrum olması son derece tehlikelidir. Çünkü toplumu oluşturan ve geleceği olan ailenin güzellikten

²²⁷ Âli İmrân 3/179.

²²⁸ el-En'âm 8/37.

²²⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/424-426, 13/534-535, 17/198; Mâturidî, *Te'vilât*, 2/541, 5/197, 6/499; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/445, 2/219, 603; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/441, 15/482, 20/202-203; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 2/173, İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/441, 2/329, 3/123, 125; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/131, 3/344, 5/31; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/177, 14/144.

²³⁰ Mâturidî, *Te'vilât*, 5/197,

²³¹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/299, 624, 2/295; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/441, 3/123, 125; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/31.

mahrum olması onu her türlü çirkinliğe karşı savunmasız bırakacaktır. Kur'ân'ın ebeveynlere karşı, evlilikte ve çocuk hususunda dinî ve ahlâkî güzellik anlayışı hâkimdir.

İnsanın sağlıklı bir ortamda yetişmesinin yolu, aileyi oluşturan ana unsurların gözetilmesinden geçmektedir. Ailenin ana omurgasını teşkil eden anne ve babanın rolü son derece baskın ve belirleyicidir. Anne ve babanın bu baskın rolüne karşı Kur'ân, evlatlara kendilerini yetiştiren ebeveyne ihsânla²³² muamele etmeyi emretmektedir. Ebeveyne ihsânla/güzellikle muamele, onlara şefkatli davranma, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma, hilmle karşılık verme, güzel söz söyleme, ikramda bulunma, maddî sorumluluklarını üstlenmektir. Evladın ebeveynine karşı takınması gereken ahlâkî ve dini sorumluluğu hatırlatan ihsân kavramı, somut güzelliğin dışında dini güzelliği de ifade etmektedir. Tabii ebeveyne karşı önce iyi davranma sonra da güzel söz söyleme gibi ihsânın iki boyutu bulunduğu görülmektedir. Diğer taraftan ebeveyn için kullanılan ihsân kavramını insan ile Rabbi arasında meydana gelen münasebetle karıştırmamak gerekir. Çünkü ebeveyne iyi davranmak Allah hakkı olup, O'nun hakkı da insana sorumluluk yüklemektedir. İhsânın ebeveynin dışındakilere yansıyan boyutu bazen zorunluluk gerektirmediği iddia edilse de güzel davranışın kendisinin vacip olduğu unutulmamalıdır.²³³ Ebeveyne güzel muamelenin sebepleri; evladını terbiye etmeleri, en büyük ve genel nimetlerden olmaları, Allah'tan sonra örfi varlık sebebi olmaları, ebeveynlik vazifesi için karşılık beklenmemeleri, Allah'ın zalim kullarının nefesini kesmediği gibi kötü evlatlarına karşı iyiliği bırakmamaları ve onlara iyiliğin Allah'a itaat olmasıdır.²³⁴

İşârî açıdan ebeveynden bahseden âyetlerin beşerî ve ruhânî ebeveyne işaret ettiğini ve nebevî terbiyeyi öğreten yani ruhânî ebeveynin beşerden önce geldiği söylenebilmektedir. Beşerî ebeveyn, fani ve değersiz dünyaya gelmeye vesile olurken ruhânî olan ise istirahat yeri olan cennete girmeye vesile olmaktadır.²³⁵ Bu değerlendirme, irşad vazifesinden ötürü nebilere ve evliyalara öncelik vermiştir.

Ailenin oluşumu için Allah, erkek ve kadının güzel bir akitle aynı çatı altında buluşmasını emretmiştir. Bu buyruğun dışında yapılacak olan durumun güzelliğe aykırı olacağı malumdur. Kur'ân, "Yetimlerin hakkına riayet

²³² el-Bakara 2/83; el-En'âm 6/151; el-Ankebût 29/8; el-Ahkâf 46/15.

²³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/292, 20/11; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/502-503, 8/210; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/442; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3/586-587, 5/31; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/371, 6/265; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/449; Elmalılı, *Hak Dini*, 1/397, 3/2092.

²³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/502-503, 8/210; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3/586-587, 5/31.

²³⁵ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/127-128.

edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz/güzel kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın.” وَأَنْ حِفْتُمْ إِلَّا نَفْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكُحُوا مَا ظَلَبَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَىٰ وَتَلَاتٍ وَزِيَاغٍ²³⁶ olanı murat *tybâyetinde* Müslüman erkeklere evliliklerinde etmeleri gerektiğini bildirmiştir. Bu âyette geçen *tyb* kökü, kadının fiziksel güzelliğinden etkilenme, evlenilmesi helal olan, mal ve miras için değil de gönülden evlenme, zinadan kaçınmak ve meşru nikâh anlamlarına gelmektedir.²³⁷ Âyetin siyaki yetimlerin haklarının korunmasını emrettiği gibi hem kadınlara hem de vasî olunanlara karşı hukukun gözetilmesini emretmektedir. Karşılıklı haklarının korunması, mübah ve helal olması kaydıyla zengin veya fakir kadınlarla evlenilmesinde bir mahsur yoktur.²³⁸

Eşlerin birbiriyle yaşayabilmesinin yolu Allah'ın yüklediği sorumlulukların farkında olmaktan geçmektedir. Aile olmanın gereği bireylerin sorumluluklarının bilincinde hareket etmesidir. Dünyanın değişmez gerçeği ailede bazen erkek bazen de kadından kaynaklı problemler baş gösterecektir. Bu problemlerle mücadele etmenin yolu da tarafların birbiriyle güzel geçinmesidir. Toplumun esas omurgasını oluşturan ailede problemlerin ortaya çıkması kadar doğal bir şey yoktur. Kur'an, bu problemlere güzelliğin zirvesi olan ihsânî²³⁹ çözüm olarak sunmuştur. Güzellik hayatın her anına yakışan bir ahlâkî meziyet olup, sorunları bununla çözme ve öğretme kulluğun gereğidir.

Ailede tek sorumluluk sahibi erkek değildir. Erkeğin ailenin geleceği ve faydası için verdiği maddî mücadeleye karşı kadının da imkânı varsa katkıda bulunması gerekir. Şayet erkek verdiği maddî mücadelede eşini ve desteğini yanında görürse zorluklar ve yoksunluklar kolaylaşacaktır. Kadının maddî imkânsızlıklar karşısında vermiş olduğu katkıyı Kur'an güzellikle²⁴⁰ nitelemektedir. Kadının kocasına gönül hoşnutluğu ile mihrinin tamamını veya bir kısmını kocasına hibe etmesi, helal kılması bu birlikteliğin güzelliğini yansıtmaktadır.²⁴¹ Buradaki güzellik kadının kocasına destek konusunda gönüllü olmasıdır. Zorluklarla karşılaşan aile bireyleri birbirlerini suçlamak yerine “ne yapabilirim?” diye çözüm aramalıdır. Kadının ailenin sorunlarına karşı gerek kendi mihriyle gerek el emeğiyle destek olması Kur'an açısından güzelliği sembolize etmektedir.

²³⁶ en-Nisâ 4/3.

²³⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/531-532, 539, 540, 542; Mâturidî, *Te'vilât*, 3/7; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/486; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 2/208; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/462; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/163; Elmalılı, *Hak Dini*, 2/1281; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/224.

²³⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/540.

²³⁹ en-Nisâ 4/128.

²⁴⁰ en-Nisâ 4/4.

²⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/555-556; Mâturidî, *Te'vilât*, 3/14; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/471; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/493; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 2/213; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi), 2/1291; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/232.

Ailenin temel dinamikleri olan sevgi, muhabbet, şefkat, empati, isar vb. meziyetler yok olunca eşler birbirinden ayrılmaktadır. Birbirlerinden ayrılışları dahi eşlerin birbirine güzellikle muamelesi esastır. Özellikle de erkeğin boşandığı eşine karşı güzeli ve *marufu* gözetmesi Kur'ân'da emredilmiştir.²⁴² Kur'ân, kocanın eşine karşı güzeli gözetmesi gerektiğini *maruf* kavramıyla ifade etmektedir. *Maruf*, aklen ve şer'en güzel olan muamele, boşanmış olan eski eşine karşı öfke, eziyet ve zulüm gibi gayri ahlâkî davranışlardan sakınma, talakın zarar vermek amacıyla kullanılmaması, boşanma durumunda kadının hukuki haklarına geciktirmeden riayet etme, eşlerin ayrıldıktan sonra bile birbirlerinin gıybetini yapmaması ve boşanmış olan kadına meşru sözler söyleme anlamlarına gelmektedir.²⁴³ Koca ve kadın arasındaki hukuku belirleyen marufun manası, Allah'ın Müslüman için belirlediği Rahmanî kıstastır.²⁴⁴ Netice itibarıyla kocanın ve kadının aile açısından çok önemli bir yeri vardır. Ailevi problemlerin çözümünde Rahmanî bakışı açısını yansıtan *maruf* kavramı iyice değerlendirilmeye tabi tutulmalıdır. Geçmiş dönemin ve güncel problemlerin çözümünde güzellikle hareket etme meydana gelen birçok ailevi ve toplumsal yaraya merhem olacaktır. Rahmanî bakış, ahlâkî olarak önce erkeğe sonra da kadına güzellikle muamele etme sorumluluğu yüklemektedir. Müslüman bireyin, ister evliliğin devamında ister sona ermesinde ahlâkî ve hukuki güzelliğe göre davranması gerekmektedir.

Evliliğin sona erdirilmesiyle ilgili olan ve güzelliğe vurgu yapan diğer kavram *cemâli*dir. Kur'ân eşlerin boşanması durumunda *cemâli* esas alması²⁴⁵ gerektiğini bildirmektedir. Çünkü *cemâli*, eşler arasında cereyan eden bütün olumsuzluklara rağmen birbirlerinden güzellikle ayrılmalarını, Allah'ın izin verdiği ölçüde boşanmayı, kadının vacip olan haklarından alıkoymamayı, kadına boşanma döneminde sözlü eziyet etmemeyi ve boşandıktan sonra da

²⁴² el-Bakara 2/228, 229, 231, 232, 234, 236, 240, 241; en-Nîsâ 4/19, 25; et-Talâk 65/2, 6.

²⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/531-532, 543, 544, 547-548, 5/7, 23, 93-94, 113, 115, 137, 264-265, 8/121-122, 192, 23/443, 461; Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/158, 163, 165, 170, 171, 174, 191, 215, 3/84, 123; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/181, 183, 185, 322; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/272, 273, 277, 278, 282, 285, 289, 491, 500, 4/555, 559; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/442-444, 452, 454, 456, 468, 477, 494, 10/12, 51, 30/564; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/609-610, 612, 629, 631, 638, 2/242, 261, 8/145, 153; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/257, 259, 260, 261, 263-265, 267, 268, 482, 490, 7/67, 68, 74; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/354, 356, 357, 360, 362, 367, 370, 375, 2/181, 182, 190, 10/30, 38; Elmalılı, *Hak Dini*, 2/786, 791, 817, 1320, 1331, 7/5058; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/400, 406-407, 422-423, 427, 473-474, 4/228, 28/308, 329.

²⁴⁴ İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/400.

²⁴⁵ el-Ahzâb 33/28, 49.

onu hayırla yâd etmeyi gerektirmektedir.²⁴⁶ Ailelerin temelleri erkekten veya kadından veyahut üçüncü kişilerden kaynaklanan problemlerden ötürü sarsılabilmektedir. Bu durumda ailevi problemlerin çözümünün olmadığı durumlarda takip edilmesi gerek üslubun ne olması gerektiğini bizzat Allah açıklamaktadır. Ahlâkî, erdemli ve insani ölçülere riayet ederek *cemâlin* ifade ettiği güzelliğin merkezde olduğu bir ayrılığın gerçekleşmesi gerekmektedir. Allah'ın bize öğrettiği ve emrettiği *cemâl* üslubu, her erkeğin ve kadının takınması gereken bir tavidir.

2.1.2.3. Salih Amel ve Güzellik

Güzelliğin manevî yönüyle ilişkisi olan salih amel, Kur'ân'da en yaygın kullanıma sahiptir. Salih amelin *hüsn* köküyle ifade edilmesi iyiliğin güzellik yönüne temas etmektedir. Kur'ân'da salih ameli ifade etmek için en çok kullanılan kelime *hüsn*'dir. Bu köke salih amel, iyilik yapma, Allah'a itaate etmek, hayır yapmak, beş vakit namaz kılmak, zikir çekmek, oruç tutma gibi amelleri işleme, dünyada afiyette olma ve insanların arasını düzeltmek için aracı olma gibi birçok anlam verilmektedir.²⁴⁷ H-s-n, dünyevî bütün hayırları ve salih amelleri kapsadığı gibi cennete nail olma, hesabın kolay olması, mahşerde güven içerisinde olma vb. uhrevî güzellikleri de kapsamaktadır. Haram ve şüpheli şeylerden sakınan kimse, şükreden kalbe, zikreden dile ve sabreden dile sahip olmakla hem dünya hem de ahiret güzelliklerini elde etmekte ve cehennemden sakınmış olmaktadır.²⁴⁸ *Hüsn* kökünün salih amelle ilişkisi fitrat ve akıl açısından güzel kabul edileni ve itaati sembolize etmektedir.²⁴⁹ Kısacası Kur'ân'da birçok anlamda kullanılan *hüsn* kökü, dünyevî ve uhrevî bütün güzellikleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Âyetlerde *hüsn* ve türevi kavramlar nekire olarak geldiğinde müfessirler tarafından farklı anlamlar verilmiştir. Ama âyetlerde herhangi bir davranış kastedilmemiş

²⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/251, 283; Mâturîdî, *Te'vilât*, 8/400; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/167; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/535, 549; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25/165, 175; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/403; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 4/425; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/164, 202; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/62.

²⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/109, 7/215, 8/360, 580, 12/573-574, 13/78, 152, 208, 14/290, 291-292; Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/97, 465, 3/265, 185, 279-280, 5/52, 6/193-194, 225, 290, 310, 332, 527-528, 7/137-138, 205, 213, 254; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/273, 575, 582, 2/161-162, 227; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/248, 407, 538, 543, 2/132, 165, 173, 208, 278; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/336-338, 8/343, 10/147-149, 158-159; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/305, 361-362, 368, 3/450, 498; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/400-401, 2/241, 265, 276-277, 315, 390-391, 578; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/319, 2/242, 3/251, 269, 4/9-100, 197-198, 237, 344, 366, 5/49, 59, 217, 293, 531; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/248, 4/68, 5/143, 9/18, 128, 158, 10/222, 224.

²⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/558,

²⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/321, 15/395, 28/21.

olması durumunda müminin, Allah'ın rızasına ve hikmetine uygun olanı talep etmesini kastetmektedir. Kelimenin nekire olarak kullanılması, kulun dünyevî ve uhrevî açıdan hayrına uygun olacak talepte bulunmasına karşılık takdirdi Allah'a bırakması da edebe ve inanca uygun olanı ifade etmektedir.²⁵⁰

Güzellik ve çirkinliğin Allah ile olan ilişkisi hiçbir zaman unutulmamalıdır. Allah, Nisâ suresinde²⁵¹ *hüsn*'ü kendisine isnat ederken *sy*e kavramını insana isnat etmektedir. İnsanın başına gelen nimet ve musibetlerin tamamı Allah tarafından yaratılmaktadır. Ama bu ayette insanın kötülük ve çirkinliği tercihinden ötürü doğan payına dikkat çekmektedir.²⁵² Güzel amel, kulun fiili olsa da Allah'ın kuluna kolaylaştırması ve lütfu olduğu unutulmamalıdır. Kula aynı seviyede olan ve kendi tercihi ile değer kazan güzelliği de çirkinliği de yaratan Allah, güzelliği teşvik ve talep etmekten ötürü onu kendisine isnat etmiştir.²⁵³

Sûfi yoruma göre ise salih amel manasına gelen *hüsn* kökü, Arif olmak, sırları müşâhede etmek, hizmete muvafık olmak, mihnet anında şükre muvafık olma, sabrın tahkiki, nefsin unutulması, vaktin gafletten arındırılmasının kolaylaştırılması, marifet, kalbin işaret ettiği, şuhûd anında kulun kendisini unutmaması ve hakikat nurlarının kalplere doğması anlamlarına gelmektedir.²⁵⁴ Bu değerlendirmeler bahse konu kavramların manevî ve fikri düzeydeki ibadetler için kullanıldığını göstermektedir.

Güzelliği sadece somuta, nesneye ve göze hapsedmek onu hem sınırlandırmak hem de derinliğini yok etmektir. Genelde İslam'ın özeldi Kur'ân'ın güzelliğe bakış yönlerinden biri de teolojik açıdandır. Kur'ân, "De ki: "habisin çokluğu sana ilginç gelse de *tayyib* ile *habis* bir değildir." *قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ*"²⁵⁵ özünde çokluğun değil keyfiyetin olduğunu ifade etmiştir. Âyette geçen *tyb* kökü, değerli olan, faydalı olan helal mal, salih kimse, Allah'ın âyetlerini akleden ve delilleri tanıyan kimse, doğru görüş, itaat eden ve iman eden

²⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/336-338, 8/343, 10/147-149, 158-159, 14/321, 15/395, 467, 16/66, 67.

²⁵¹ en-Nisâ 4/79.

²⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/558-559.

²⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/147-149.

²⁵⁴ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/168-169, 273, 334, 351, 575, 582, 601-602, 2/32, 34, 125, 161-162, 209, 227, 298-299, 306, 309, 327-328, 378, 587, 588, 651; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/231-232, 501, 533, 538, 540, 2/289, 390-391, 511-513, 578, 3/9-10, 22-23, 129-130, 142-143, 150, 172-173, 202, 248, 355-356, 597, 4/118, 201, 225-226, 5/178, 7/92; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/319, 2/242, 4/99-100, 197-198, 5/217, 6/104, 247-248, 448-449, 8/475, 10/76-77.

²⁵⁵ el-Mâide 5/100.

anlamlarına gelmektedir. Allah katında bu kimseler, nicelik olarak az da olsa kazanacaklardır. Çirkinlikle mukayese edilen tyb ile kastedilen ya az da olsa helal malı ya da az da olsa hayırlı ameli harama ve günaha tercih etmektir.²⁵⁶ Salih amelle ilişkisi olan ve güzelliğe vurgu yapan tyb kökü müfessirler tarafından kişi veya nesnenin keyfiyetini izah etmek için kullanılmıştır. Kişinin güzel olması inancının İslam'a uygunluğudur. Nesnenin güzelliği ise insanlar veya Allah tarafından bir değerinin olup olmamasına göredir.

Güzelliğin dinî ve ahlâkî yönünü ifade eden salih amelle ilişkili olarak Kur'ân'da muhsin kimse,²⁵⁷ infâk,²⁵⁸ helal yiyecek,²⁵⁹ yetime vasîlik,²⁶⁰ borç,²⁶¹ vasiyet²⁶² ve dünyanın fâni olması²⁶³ güzellikle nitelenmiştir. Görüldüğü üzere salih amelle ilişkisi olan bu hususlar dinin konusudur. Hem ibadet hem de ahlâkî yönü olan ameller hayatı ve ahireti ilgilendirmektedir. Ayrıca insanın yeryüzünde hoşuna gidebilecek birçok nesne mevcuttur. Ama ekinler ve bitkiler her dönemde en çok dikkat çeken nesnelere olmuştur. Sûs hükmünde olan birçok nesnenin yaratılış amacı insanın imtihan edilmesi içindir. İmtihan boyutu olan sùsleri amaç haline getiren insan, ahiretini kaybeder. Görüldüğü üzere insan için güzelliğin sembolü olan bitkinin geçiciliğine aldanmamalıdır.

2.1.2.4. Temsil ve Güzellik

Platon, Aristoteles, St. Thomas ve Shaftesbury gibi filozofların estetik ve güzel gibi değerlere yaklaşımı cüzi olmaktadır. Ama Kur'ân'ın güzelliğe bakışı bütüncül olduğu için ahlâkî erdemleri onun kapsamına almaması mümkün değildir. Kur'ân, ahlâkî güzelliği Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'in *üsve-i hasene* olması ve Hz. Yakub'un sabırla bizlere sunmaktadır. Nebvî ahlâkın kaynağının ilâhî olması da dikkat çeken bir husustur. Çünkü Allah, nebilerinin

²⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/96-97; Mâturidî, *Te'vilât*, 3/630-631; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/619; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 3/203; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/63.

²⁵⁷ el-Bakara 2/58, 112, 195; en-Nisâ 4/125; el-Mâide 5/93; el-En'âm 6/154; et-Tevbe 9/91; Yûnus 10/26; Yûsuf 12/22, 36, 56, 78, 90; en-Nahl 16/30, 128; el-İsrâ 17/7, 53; el-Kehf 18/30; en-Nûr 24/38; el-Ankebût 29/46, 69; Lokmân 31/3, 22; el-Ahzâb 33/29; ez-Zümer 39/10, 18, 35, 58; el-Ahkâf 46/12; ez-Zâriyât 51/16; en-Necm 53/31; el-Mürselât 77/44.

²⁵⁸ el-Bakara 2/267.

²⁵⁹ el-Bakara 2/57, 168, 172; el-Mâide 5/4, 5, 87, 88; el-A'râf 7/32, 157, 160; el-Enfâl 8/69; Yûnus 10/93; en-Nahl 16/114; el-İsrâ 17/70; et-Tâhâ 20/81; el-Mü'minûn 23/51; el-Mü'min 40/64; el-Câsiye 45/16; el-Ahkâf 46/20.

²⁶⁰ en-Nisâ 4/2, 6; el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34;

²⁶¹ el-Bakara 2/245; el-Mâide 5/12; el-Hadîd 57/11, 18; et-Teğâbûn 64/17; el-Müzemmil 73/20.

²⁶² el-Bakara 2/180.

²⁶³ el-Bakara 2/212; Âli İmrân 3/14; Yûnus 10/24, 88; Hûd 11/15; er-Râ'd 13/17; el-Kehf 18/7, 28, 46; el-Kasas 28/60; el-Fetih 48/29; el-Hadîd 57/20.

kendi gözetiminde yetişmesini sağladığı gibi onları güzel ahlâk için topluma örnek kılmıştır.

Toplumları birleştiren, ayakta tutan ve kriz dönemlerinde ayrışmasını engelleyen güçlü liderlerin en önemli özelliği nezaketin güzelliğini tebaasına yansıtmalarıdır. Kur'ân, "*Sen onlara sırf Allah'ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi...*" قَبِيْمًا رَحْمَةً مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ²⁶⁴ âyetinde davetin başarıya ulaşmasını Hz. Peygamberin güzel nezaketine bağlamıştır. Güzellikle ilişkisi olan lın, güzel konuşma, yumuşak davranma, merhametli olma, din hususundaki maslahatlarda tefrite düşmeme, emirleri kolaylaştırmak ve ahlâkî açıdan zayıf ve sabırsız olana nezaketle yaklaşmak anlamlarına gelmektedir.²⁶⁵

Güzellikle irtibatı olan bu kavram, Allah'ın Hz. Peygamber'i ümmetini yönetecek kabiliyette yaratması ve kendi muradına uygun bir şekilde şeriata yönlendirmesinin göstergesidir. Araplar kabalığı ile tanınan bir toplum olmalarına rağmen dine girmeleri için hoşgörü, affetme, güzel söz ve nezakete muhtaçtırlar.²⁶⁶ Zemahşerî güzellikle ilişkisi olan lın'ı akaidle ilişkilendirerek Allah'ın rıfk ve nezaketini tevfikine bağladığını söyleyerek²⁶⁷ konuya kelâmî bir mesele olarak yaklaşmaktadır. Hâlbuki Rahmanî destek olmadan ne Peygamberin ne de Müslümanların başarılı olamayacağı malumdur. Allah tarafından Hz. Musa'ya Firavun'u dine davet emri verilirken gözetmesi gereken üslubun²⁶⁸ *kavl-i leyyn* ile yaklaşmak olduğu bilinmektedir. Mecâzi olarak güzel muamele ve hoşgörü için kullanılan lın, hakka çağırmanın şiarı ve Hz. Musa'nın Firavun'u çağırma şeklini göstermektedir.

Kur'ân, Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber'i topluma ve özellikle de Müslümanlara hayatıyla ve ahlâkiyla örnek oluşunu güzellikle nitelemiştir. "*İçinizden Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır...*" لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ، "*İbrahim'de ve ona uyanlarda size*" كَثِيْرًا 269 *güzel bir örneklik vardır...*"²⁷⁰ ve "*Şüphe yok ki, içinizden Allah'ın lutfuna ve*

²⁶⁴ Âli İmrân 3/159.

²⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/341-342; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/514-515; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/431; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/405; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/148-149; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/426; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/115-117; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/144.

²⁶⁶ İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/144-1445.

²⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/431;

²⁶⁸ Tâhâ 20/44.

²⁶⁹ el-Ahzâb 33/21.

²⁷⁰ el-Mümtehine 60/4.

*âhiret gününe umut bağlayanlar için onlarda güzel bir örneklik vardır...*²⁷¹ âyetlerinde Kur'ân, her iki peygamberi *üsve-i hasene* yani güzel örnek olarak sunmuştur. Bu âyetlerde geçen ve güzellikle ilişkisi olan *üsve-i hasene*, en güzel örnek, güzel lider, salih örnek, nübüvetin başlangıcı itibariyle güzel ahlâkını örnek alma, Müslümanın nerede olursa olsun Hz. Peygamber ile beraber olması ve güvenilir olma anlamlarına gelmektedir.²⁷² Buradaki güzellik, istikametinin takip edilmesi ve insanlarla ve Allah ile olan muhabbetinin örnek olmasıdır. Hz. İbrahim tek başına başladığı davetinde diğer peygamberler gibi tevhid, ahlâk, sadakat, cesaret, adalet gibi birçok konuda Elmalılı'nın deyimleriyle *inkılâbât-ı beşeriye* gerçekleştirmiştir. Bu uğurda inancı konusunda tek başına kalsa da her Müslümanın da İbrahimî olması gerekir ve Allah'tan alıkoyan her şeyden uzak durmak bu güzel örneğin gereğidir.²⁷³

Sünetullahın değişmez kanunu gereği insan musibet ve felaketlerle karşılaşabilmektedir. Bu musibetlere karşı nasıl bir tavır takınmak gerektiğini Kur'ân'ın *sabr-ı cemîl*,²⁷⁴ *safh-ı cemîl*²⁷⁵ ve *hicr-i cemîl*²⁷⁶ deyimlerinden öğrenmek mümkündür. *Sabr-ı cemîl*, keder, korku ve şikâyet barındırmayan, affetme, kötülüğe karşılık merhameti gözetme, acele etmeden kurtuluşu beklemek ve her durumda sağlam bir iradeye sahip olmaktır.²⁷⁷ Kişinin sabr-ı cemîlin mahiyetine ait hususları önemsizleştirecek şeylerden uzak durması ve hakikatine aykırı olan şeylere karışmamasıdır. Bu öyle bir sabır ki mahlûka yapılmayan şikâyetle güzelleşen ve yaratıcıya yapılacak olan şikâyetle de kulluğun nişanesi olmaktadır.

Safh-ı cemil, hoş görme, güzel ahlak, hilmle muamele etme, affetme ve ahlâka aykırı bir şey içermeyen davranış ve söz demektir.²⁷⁸ Bu deymi sūfinin

²⁷¹ el-Mümtehine 60/6.

²⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/235, 23/317, 320; Mâturîdî, *Te'vilât*, 8/368; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/157, 571; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/531, 4/514; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/391; Elmalılı, *Hak Dini*, 8/5356; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/303, 28/144, 149.

²⁷³ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 7/22-23, 25; Elmalılı, *Hak Dini*, 6/3883, 7/4900.

²⁷⁴ Yûsuf 12/18, 83, el-Me'âric 70/5.

²⁷⁵ el-Hicr 15/85.

²⁷⁶ el-Müzzemmil 73/10.

²⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/584-585, 16/213, 23/603; Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/129, 10/199, 280; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/451; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/375; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 2/581, 7/135; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/227, 304, 10/159; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr* 12/239, 29/158.

²⁷⁸ Ebû Muhammed b. Sehl b. Abdullah b. Yûnus b. Refi' et-Tüsterî, *Tefiru't-Tüsterî* thk: Muhammed Bâsil (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423), 89; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/127; Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/461; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/587; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/158; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/556, 8/224; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/101; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/485; Elmalılı, *Hak Dini*, 5/3074.

kendisini karşı taraftan sorumlu tutma ve suç işlemeyen kimsenin suçlu yerine özür beyan etmesi²⁷⁹ şeklinde değerlendirmek yerinde bir tanımlamadır. Çünkü toplumda işlenen çirkinlikler ve suçlar konusunda mazlum ve mağdur olanın da güzellik ve iyilikler için mücadele etmesi ahlâkın zirvesini göstermektedir.

Hicr-i cemîl ise müşriklerin kötülük ve eziyetine sabretmek, yapılan kötülük ve tartışmalara karşı affetme ve karşılık vermeme, yapılanları Allah'a havale etme ve kalben yapılanlar tasvip edilmese de yapılanlara karşılık vermeme demektir.²⁸⁰ Ebû Derdâ'nın (ö. 32/652 [?]) "*kalbimiz dargın olsa da topluma gülümseriz*"²⁸¹ sözüyle ifade ettiği gibi bu deyim, tasvip edilmeyen davranışları kanıksayan toplumdan kopmamayı ve güzellikle mücadele etmeyi göstermektedir. Özü itibarıyla Kur'an'da güzellik sabra, hoşgörüyü ve uzaklaşmaya nitelik olmuştur. Ahlâkî açıdan yapılan çirkinlik ve kötülöklere karşı Allah'ın bizlerden beklentisi güzellikle mukabele etmektir. İnsanın imtihan durumunda *sabr-ı cemîli*, çirkin davranışa karşı *safh-ı cemîli* ve günah ortamında *hicr-i cemîlle* mukabelede bulunması gerekir. İşârî açıdan toplumun yanlışlarından kendi sorumluluğunu tespit ederek özür beyanında bulunmak güzel bir erdemdir.

İnsanın toplumla iletişimi kullandığı sözcüklerden geçmektedir. Bu sözcüklerin birbiriyle olan edebi uyumu güzellikle nitelenmektedir. Kur'an'ın insanın sözdaki güzellik arzusunun aykırı bir metin olması düşünülemez. Bu itibarla Kur'an, Allah'ın en güzel sözü,²⁸² tabi olunacakların en güzeli²⁸³ ve ondaki kıssalar içerisindeki *en güzel kasa*²⁸⁴ gibi genel olarak vahyin özelde ise Kur'an'ın güzel olması ifade edilmektedir. Allah, Kur'an'ı güzellikle nitelediği gibi Tevrat'ın hükümlerini de güzellikle²⁸⁵ vasıflamıştır.

Edebiyatın, şiirin, nesrin vb. konusu olan sözün verdiği mesajı kadar tınısı, lafızları, nazmı gibi birçok konuda güzellik rağbet görmektedir. Kur'an Arapların sözlü kültürüne görmezden gelmediği gibi birçok âyette sözün güzelliğinden bahsetmiştir.²⁸⁶ Sözün güzel olmasını gerektiren yönlerden biri de muhataba tesir edebilmesidir. Yoksa edebi açıdan güzel olup tesirinin ve

²⁷⁹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/279.

²⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/689; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/689; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 8/256; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 7/165; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/268-269.

²⁸¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/604.

²⁸² ez-Zümer 39/23.

²⁸³ ez-Zümer 39/55.

²⁸⁴ Yûsuf 12/3.

²⁸⁵ el-A'râf 7/145.

²⁸⁶ İbrahim 14/24; el-Hacc 22/24; en-Nûr 24/26.

etkisinin olmaması anlamsız ve gereksiz olmaktadır.²⁸⁷ Sadece sözün değil öğüdün, tartışmanın ve davetin de güzel olması gerekir.²⁸⁸ Kur'ân, ailenin devamı ve korunması için eşlerin birbirine karşı meşru ve maruf olan sözle mukabelede bulunması gerektiğini beyan ederek bir çözüm dili sunmuştur.²⁸⁹

2.2. Uhrevî Güzellik: Cennet

Kur'ân'ın güzelliğe bakışı hem dünyevî hem de uhrevî açıdandır. Sadece dünyayla kısıtlı bir güzelliği benimsemeyen Kur'ân, dünyada güzelliği talep eden Müslümana ahirette onu vaat olarak sunmaktadır. Bu âlemi aşan bir güzellik anlayışına sahip olan Kur'ân, cenneti ve içerisindekileri de estetik değerlerle nitellemektedir.

Kur'ân'ın genel üslubunda kavramların mukayeseli bir kullanımı bulunmaktadır. İman-küfür, güzel-çirkin, dünya-ahiret, cennet-cehennem gibi birçok kullanımın varlığı görülmektedir. Dünyevî açıdan güzelliği ifade eden Kur'ân aynı zamanda uhrevî açıdan da güzelliği birçok kavramla ifade etmektedir. Ahirette verilecek olan nimetler ve cennet için hsn kökü ve türevleri kullanılmaktadır.²⁹⁰ Müfessirler hsn köküne, cennet, cennet ehli için hazırlanan nimetler, cennet ehlinin oturacağı koltukların ve manzaranın güzel oluşu, dünyaya kıyasla cennetin ebedi olması, usandırıcı olmaması, dünyada yapılan amelden daha güzelinin verilmesi ve mükâfat anlamlarını vermişlerdir.²⁹¹ Güzelliğin tercih edilmesinin sebebini yansıtan hüsnâ, saadeti, sevapla müjdelenmeyi veya itaate muvafık olma anlamını ifade etmektedir. Hürmet ve hakikat açısından sevabın vaat edilmesi güzel olmakla beraber

²⁸⁷ en-Nîsâ 4/63.

²⁸⁸ el-Bakara 2/83; en-Nîsâ 4/86; en-Nahl 16/125; el-İsrâ 17/53; el-Fussilet 41/33

²⁸⁹ el-Bakara 2/235, 263; en-Nîsâ 4/5, 8; el-Ahzâb 33/32; Muhammed 47/21.

²⁹⁰ Âi İmrân, 3/148, 195; en-Nîsâ, 4/59, 69, 95; Tevbe, 9/121; er-Ra'd, 13/18; en-Nahl, 16/96, 97; el-İsrâ, 17/35; el-Kehf, 18/2, 31, 88; el-Enbiyâ, 21/101; el-Hacc, 22/58; el-Furkân, 25/76; el-Kasas, 28/61; el-Feth, 48/16; el-Hadîd, 57/10.

²⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/275, 490, 8/506-507, 532, 9/96, 14/565, 16/416, 17/289, 292, 445-446, 593, 18/18, 98-99, 538-541, 673, 19/258-259, 321, 604, 21/491, 22/221, 531, 23/177; Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/504, 3/234-235, 5/508, 6/32, 330, 567, 568, 7/45, 134, 379, 434, 8/47, 9/305, 429, 519, 10/551; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/284, 2/91, 3/736; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/425, 523, 531, 554, 2/83, 342, 524, 633, 665, 703, 744, 3/137, 275, 425, 4/117, 474, 762; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/382, 471, 10/119, 136, 11/194, 16/170, 17/240, 18/31, 20/267, 338; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/191, 346, 388, 4/449, 601, 5/74, 135, 156, 378, 447, 6/104-105, 133, 249; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/448, 454, 519, 2/440, 465, 3/19, 161, 198, 246, 302, 411; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/107, 152, 229, 234, 266, 4/361, 5/77, 156, 215, 293, 524, 6/52, 419, 8/84, 9/31, 241, 10/448; Elmalılı, *Hak Dini*, 4/2646, 2976; İbn Âşur, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/121, 205, 9/19, 11/57, 146, 13/123, 15/314.

adeta cennet güzellikle müşahhas kılınmıştır.²⁹² Ahiretteki güzellik Allah katında verilen her türlü zararlı şeyden arınmış olması, mükâfatın büyük olması ve dünyayla mukayese edildiğinde daha değerli olmasından ileri gelmektedir. Adeta ahirette verilecek olanlar, güzelliğin ta kendisidir. Allah ahirette amellere karşılık eşitliği ve denkliliği esas almak yerine ahsen ve hüsnâ kökünü kullanmakla onlardan daha güzel olanı fazlından ve lütfundan vereceğini ifade etmektedir.²⁹³ Ayrıca güzelliğin simgesi olan cennet, Kur'ân'da dönülecek güzel yer²⁹⁴ olarak da anlatılmaktadır.

Kur'ân cennette girmeyi bekleyen Müslümanın kalacağı yeri güzel²⁹⁵ olmakla nitelemektedir. Müfessirler, mahşerde hesabını verdikten sonra diğerlerini bekleyecek Müslümanın burada çeşitli güzelliklerle mükâfatlandırılacağını ifade etmektedirler.²⁹⁶ Sûfiler ise ahirette beklenilecek güzel yeri, kulun sevgisinin Allah tarafından kabul görmesi, rü'yetullah, Allah'ın huzuruna varmak ve ayanı marifet etmek şeklinde manevî açıdan değerlendirmişlerdir.²⁹⁷ Bursevî, arifin cennetinin temiz kalp ve Allah'ı marifet etmek olduğunu ve dünyada buna erişen kimsenin ahiretteki cenneti olmayacağını²⁹⁸ ifade etmekle dünyada hissedilen duygunun ahirettekiyle aynı olacağını beyan etmektedir.

İnsanın maddî, manevî, sağlık ve psikolojik açıdan birçok problemiyle sürdürülen bu dünya hayatı hem sınırlı hem de kısıtlıdır. Dünya hayatına karşılık ahirette de bir hayat sunan Kur'ân, orayı hem güzel hayat²⁹⁹ hem de meleklerin güzelliğiyle müjdelediği³⁰⁰ bir yer olarak nitelemektedir.

Kur'ân cenneti kazananlara maddî olan bazı nimetler sunmaktadır. Cennette Müslümana güzel ev,³⁰¹ güzel takı³⁰² ve güzel ağaç olan tûbâ³⁰³ ile maddî

²⁹² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/425, 523, 531, 554, 2/83, 342, 524, 633, 665, 703, 744, 3/137, 275, 425, 4/117, 474, 762.

²⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/382, 471, 19/31, 22/88, 189-190, 29/268.

²⁹⁴ Âli İmrân 3/14; er-Ra'd 13/29; Sa'd 38/25, 40, 49.

²⁹⁵ el-Furkân 25/24.

²⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/258-259; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/104-105; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 4/90; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/202; Elmalılı, *Hak Dini*, 5/3581.

²⁹⁷ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/91, 225, 376, 524, 2/91, 3/736; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/417-418, 2/466, 3/501-502, 547-548, 4/266, 5/59-60, 393-394, 510, 512, 7/312-314; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/357.

²⁹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/202.

²⁹⁹ en-Nahl 16/97

³⁰⁰ en-Nahl 16/32; ez-Zümer 39/73.

³⁰¹ Tevbe, 9/72.

³⁰² el-Kehf 18/31; el-Hacc 22/23; el-Fâtır 35/33; el-İnsân 76/21.

³⁰³ er-Ra'd 13/29.

nimetler bahşedilecektir. Dünya hayatında insan takı kullanarak güzelliğini artırmaktadır. Sadece dünyaya ait olmayan takı, ahirette cennet ehli tarafından da kullanılacaktır. Elmalılı “Sanat sahibi olmak altın bilezik gibidir” sözüyle desteklediği görüşünü Müslümanın dünyada yükselmesine sebebiyet veren elleriyle işlediği salih amellere karşılık ahirette hem altın bilezik hem de inci ile süsleneceklerini beyan etmektedir.³⁰⁴ Dünyada insan bütün iyilik ve kötülüklerini elleriyle yapmaktadır. Nasıl ki cehennemde eller azap çekerse cennette de eller taltif edilecektir. Adeta ellerdeki bilezikler dünyadaki gayretin ve ihlasın nişanesi olacaktır. Mükâfat olarak verilen gümüş ve altın bilezikler mertebeye işaret etse de bunlar ihlası temsil etmektedir. Gümüşün hizmetçilere ait olan takı olmasını savunan olsa da ahiretteki gümüş dünyadakine benzememektedir.³⁰⁵ Bu itibarla Allah'ın kullarına bahşedeceği zâhiri ve bâtını zevklerin inceliğine işaret etmekte olduğunu unutmamak gerekir. Özü itibarıyla cennet ehli amelini veya zevkine göre madeni takılarla süslenecektir.

Sonuç

Güzellik maddi-manevi, fizik-metafizik ve öznel-nesnel boyutu olan bir meffumdur. Bu çok boyutluluk güzelliğin kıymetini azaltmak yerine sürekli yeni meffum ve değerlerin oluşmasına katkı sağlamaktadır. İnsanın güzellik hakkında yeni şeyler öğrenmesi, konunun ne kadar derin ve karmaşık olduğunu da göstermektedir. Araştırma esnasında her araştırmacının güzelliği sadece kendine göre yorumladığı görülmektedir. Kişi açısından bu anlayış doğru olsa da başkasını buna zorlamak güzelliğin öznelliğine aykırıdır. Araştırmacının nesnel güzellik anlayışına ulaşmak için insanlığın ortak güzellik anlayışını hedeflemesi gerekmektedir.

Kur'ân güzellik meffumuna işaret edecek kavramları mukayeseli bir şekilde kullanmaktadır. Bu araştırmamızda h-s-n kavramının arızı, t-y-b'nin fitri, c-m-l'nin fiziki ve z-y-n'nin harici güzelliğe işaret ettiği müşahede edilmiştir. Kur'ân'ın bütüncül bir güzellik anlayışına sahip olduğunu bu kavramların araştırılması sonucunda anlamak mümkündür. Çünkü insan fitratı güzelliğe tek düze yaklaşmadığı gibi Kur'ân'da onu bütüncül bir şekilde benimsemiştir. Kur'ân insanın içerisinde bulunduğu realiteyi ve olması gereken idealliteyi estetik boyutlara da taşımakta ve realiteyle idealle arasındaki durumun estetik olarak nasıl görüldüğünü muhatabı olan insana göstermektedir.

Kur'ân'ın güzellik bakışı, Allah-mahlûk, nesne-canlı, erkek-kadın, doğruluk-iyilik, hakikat-idea, dünya-ahiret olmak üzere bütüncül bir yaklaşım

³⁰⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, 6/3994.

³⁰⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, 8/5509.

gözetmektedir. Güzelliğe bütüncül yaklaşan Kur'ân, bunun sonucunda nesnedeki oran, işlevsellik ve manayı görmezden gelememiştir. Ayrıca fitrat dini olan İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'ân'ın insanın ve mahlukâtın içinde bulunduğu ideayı ve realiteyi görmezden gelmesi mümkün değildir.

Kur'ân'ın güzelliği tüm yönleriyle kuşatmasına karşın ahlâkın konusu olan iyi üzerinde daha fazla durduğu görülmektedir. Ameli ve şer'î boyuta temas eden her âyetin ahlâk ile ilişkisi bulunmaktadır. İyiliği, güzelliğin referansı olarak kabul eden Kur'ân, güzeli ifade eden kavramlarla doğrudan ona işaret etmiştir.

Sûfi müfessirler, güzelliği teolojinin herhangi bir cüzü üzerinden temellendirmişlerdir. Bu bakış açısı filozoflar arasındaki güzellik arayışının sûfiler arasında da olduğunu göstermektedir. Çünkü sûfiler de güzelliği marifet, ihsân, şuhûd, tahkik, ayan, keşf gibi kavramlar üzerinden anlamlandırmışlardır. Tabi sûfinin kendi hissettiği makam, hal veya duyguyu yansıtması ve bir arayış içerisinde olması doğaldır. Onun somut, simetri ve dünyevî açıdan bir şeye bakmamasına karşın nesnenin, olayın veya durumun kendisine hissettirdiği makam ve halleri betimleme konusunda onları kullandığı görülmektedir.

Kur'ân güzelliğin neredeyse her yönüne temas edebilmektedir. Güzelliği ulûhiyetten başlatan ve O'nun kaynak olduğunu benimseyen Kur'ân güzelliğin ilâhî tarafını bizlere sunmuştur. İncanın, amelin ve ahlâkın güzellikle olan ilişkisi Kur'ân'ın güzelliğin teolojik yönüne işaret edebilir.

Kaynakça

- Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *Mu'cemü'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'âni'l-kerîm*. b.y. Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1945.
- Altuntaş, Halil. Muzaffer Şahin. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl Mihrân. *el-Furûku'l-lugâviyye*. Kâhire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl Mihrân. *Teshihu'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 2007.
- Bursevî, İsmail b. Mustafa Hakki. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arab*. thk. Ahmed Abdülğafur Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlm, 4. Basım, 1987.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 3. Basım, 1999.
- Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. Lübnan: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çalışkan, Adem. "İslâm Estetiği' Üzerine Bir Deneme". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/10 (Şubat 1998): 323-350.
- Çüçen, Abdulkadir. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 10. Basım, 2016.

- Demir, Eyyüp. *Eстетik*. Ankara: Orion Kitabevi, 2. Basım, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrût: el-Mektebu'l-Asriyye, ts.
- Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Nüzhetu'l-ayüni'-n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râzî. Lübnân: Müessetü'r-Risâle, 1984.
- Elmallı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzibü'l-luga*. thk. Muhammed Avs Mer'eb, Beyrût: Dâru İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhim es-Samerrâî. y.y. Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî. Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- Işık, Aydın. *Din ve Eстетik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 2013.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medid fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureyşî. Kâhire: Mektebetü'r-Risâle, 1419.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzi Münir. Beyrut: Dârü'l-İlm, 1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. b.y. Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kureyşî. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Dımaşk: Dârü's-Selâm-Dârü'l-Feyhâ, 2. Basım, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. b.y. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed Mükrem el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dârü's-Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İsfehânî, Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garibi'l Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin b. Abdulmelik. *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrâhim el-Besyûnî. Mısır: Hey'etü'l-Mısriyye, 3. Basım, ts.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. thk. Mecdi Bâsülüm. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2011.
- Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arab, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Şahin, İskender. *Kur'ân-ı Kerim ve Sâmi Dillerinde Ortak Sözcükler*. b.y. Gece Kitaplığı, 2020.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmi'ul'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y. Müessetü'r-Risâle, 1420.

- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Mevsû'atu keşşâfû ıstılâhâtu'l-fünûn ve'l-u'lûm*. thk. Ali Dahruc. Beyrût: Mektebü Lübnân, 1996.
- Timuçin, Afşar. *Estetik*. b.y. Bulut Yayıncılık, 10. Basım, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. b.y. Dârü'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1998.
- Tunalı, İsmail. *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 19. Basım, 2019.
- Tüsterî, Ebû Muhammed b. Sehl. *Tefsiru't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.
- Uyanık, Mevlüt. *Felsefî Düşünceye Çağrı*. Ankara: Elis Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serrî. *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuhu*. thk. Abdulcelil Abdehu Şelebî. Beyrût: Âlimü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsim. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütölmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımlıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

KURTARICILIK BAĞLAMINDA YAHUDİLİKTEKİ MESİH İNANCI İLE EHL-İ SÜNNETTEKİ MEHDİ İNANCININ KARŞILAŞTIRMALI OLARAK DEĞERLENDİRİLMESİ*

Yusuf Taşdemir** İsmail Başaran***

Öz

Genel olarak bakıldığında toplumların hayatında kurtarıcı inancı her dönem varlığını muhafaza ederek önemini korumuş ve günümüze kadar gelmiştir. Kurtarıcı kavramı kadim dinlerden biri olan Yahudilikte önemli bir inanç unsuru olmuştur. Yahudilikteki kurtarıcı inancı aynı coğrafyayı paylaşan diğer din ve inançlar üzerinde de etkiler bırakmıştır. Çalışmamızda üzerinde durulmak istenen konu Yahudilik ile İslam'ın önemli bir kolunu oluşturan Ehl-i Sünnet'in kurtarıcı meselesine nasıl yaklaşıtları, kurtarıcıya hangi anlamlar yükledikleri ile kurtarıcı inancının benzerlikleri, farklılıkları ve etkileşim alanlarıdır. Bundan dolayı bu iki inanca ait kurtarıcının özellikleri, tarihi süreç içerisinde kendini kurtarıcı olarak ilan eden şahıslar, kurtarıcıyla birlikte isimleri anılan diğer karakterler ve kurtarıcıyla ilgili önemli dini referans kaynaklar incelenecektir. Yahudilikteki kurtarıcı kavramı ile Ehl-i Sünnet'teki kurtarıcı kavramının benzer yönleri ile farklı yönleri karşılaştırıldığında benzer yönlerin daha fazla olduğu görülmüştür. Bununla beraber kurtarıcı kavramı dinin esasları bakımından incelendiğinde aralarında keskin farklılıklar bulunmaktadır. Gelecekle ilgili Yahudilerin maddi beklentiler içinde olduğu, Ehl-i Sünnet'in ise manevi beklentiler içinde olduğu görülmüştür. Ayrıca her iki inanç arasında bazı etkileşimlerin olduğu da görülmüştür. Yahudiliğe ve Ehl-i Sünnet'e mensup insanların geleceğe dair beklentileri kurtarıcı inancıyla ilgili düşüncelerini etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Kurtarıcı, Mesih, Mehdi, Yahudilik, Ehl-i Sünnet.

* Bu makale 2021 yılında hazırlanan *Yahudilerdeki Mesih İnanıcı ile Ehl-i Sünnetteki Mehdi İnanıcının Karşılaştırılması* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı.

e-mail: yusuftasdemir76@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-5925-7033>

*** Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

e-mail: ibasaran@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-4408-0842>

Atıf/Citation: Taşdemir, Yusuf - İsmail Başaran. "Kurtarıcılık Bağlamında Yahudilikteki Mesih İnanıcı ile Ehl-i Sünnetteki Mehdi İnanıcının Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi". *BAİD 17* (Haziran 2023), 189-213.

A COMPARATIVE EVALUATION OF THE BELIEF OF THE MESSIAH IN JUDAISM AND OF THE BELIEG IN THE MAHDI IN AHL AL-SUNNAH IN THE CONTEXT OF SAVIOR

Abstract

In general terms, the savior belief in the life of societies has preserved its importance by maintaining its existence in every period and has even survived to the present day. The “savior” purport has been an important belief factor in Judaism which is one of the ancient religions. The savior belief in Judaism has left impressions on the other beliefs and religions sharing the same habitat. What wanted to be discoursed in our study is to probe the savior belief’s similarities, differences and interection areas, what meanings they has attributed to the savior, how Ahl Al-Sunnah constituting of an important branch of both Judaism and Islam has approached to the savior belief. Hence, the characteristics of the savior of these two beliefs, the people who declared themselves as saviors in the historical process, the other characters whose names were mentioned with the savior and impotent religious reference sources about the savior will be examined. It has been seen that similar aspects are above when compared similarities and differences of the savior purport in Ahl Al-Sunnah and Judaism. Nevertheless, there are acute differences between them when analyzed in terms of belief basis. It has been seen that Ahl Al-Sunnah are in spiritual expectations about the future while Jew are in materialistic expectations. In addition, there has been interactions between them. The expectations of people who belong to Judaism and Ahl al-Sunnah about the future has affected the their opinions about the savior belief.

Keywords: History of Religions, Savior, Messiah, Mahdi, Judaism, Ahl al-Sunna.

Giriş

Kurtarıcı kavramı bazı istisnalar dışında yeryüzünde yaşamış hemen hemen bütün dinlerde ve toplumlarda görülmüştür. Bu inanç Yahudi ve Ehl-i Sünnet’e ait toplumlar içerisinde de kabul görmüş, günümüzde ise güncelliğini koruyan bir inanç olarak varlığını sürdürmüştür. Kurtarıcı kavramı Yahudilikte ve Ehl-i Sünnet’te birtakım temeller üzerine kurulmuştur. Bu temeli oluşturan ilk basamağın kutsal kaynaklar olduğu görülmüştür. Kurtarıcının varlığına inanan din adamları kutsal kaynakları dayanak göstererek kurtarıcının varlığını savunmuş ve kurtarıcıyla ilgili eserler ortaya koymuşlardır.

Yahudiler tarihi süreç içerisinde Babiller, Asurlar ve Romalılar ile diğer toplumların baskısına maruz kalmış ve yaşadıkları topraklardan sürülmüşlerdir. Yahudiler gittikleri yerlerde farklı toplumların egemenlikleri altında yaşamıştır. Yahudiler bu olumsuz durumları yaşamalarına rağmen tarih sahnesinden silinmemişlerdir. Bunun en önemli nedenleri arasında Mesih’i umut kaynağı olarak görmeleri sayılmıştır. Bir bakıma Yahudiler Mesih’i inançla varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşlerdir. Kurtarıcı kavramı Ehl-i Sünnet’te üzerinde durulan ve tartışılan konulardan olmuştur. Kurtarıcı inancı manevi anlamda ve toplumları yönlendirmede önemli bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Ehl-i

Sünnet'e bağlı birçok cemaatin kurtarıcı inancının varlığından beslendiği görülmüştür. Çünkü bu kişiler ile cemaatler kurtarıcı inancıyla geniş halk kitlelerine daha rahat ulaşmış ve daha fazla taraftar edinmişlerdir.¹

Geçmişten günümüze kurtarıcı olduğunu iddia eden birçok Yahudi ve Ehl-i Sünnet'e mensup insan çıkmıştır. Bu şahıslardan bir kısmı toplumları etkileyerek yönetimlere karşı büyük isyanlar çıkarmışlardır. Öyle ki bu şahıslar bazen devletler kurmuş veya devletlerin yıkılmasına sebep olmuşlardır. Kimileri ise kendilerine taraftar bulamamış ve yalnız kalmışlardır. Bu mesihi hareketlerin sonucunda toplumlara acı olaylar yaşatan şahıslar da çıkmıştır.²

1. Yahudilikte Mesih İnancı

Tarihe bakıldığında Yahudiliğin MÖ. XIII. ile XV. yüzyıllar arasında ortaya çıktığı görülmektedir. Yahudilik temelde Tanrı, Tevrat ve İsrail kavramları üzerine kurulmuş bir dindir. Seçilmişlik ve kurtuluş inançları bakımından Hristiyanlıkla benzerlikleri bulunurken tek Tanrı inancı bakımından İslam'la benzerlikleri bulunmaktadır. Bu kavramlara ek olarak Mesih inancı da Yahudilikte önemli bir yere sahip olmuştur. Kurtarıcı kavramı içinde bulunan dönemin kötü durumu karşısında geleceğin umutla beklenilmesini içeren İsariloğullarının dini ve siyasi bağımsızlığını sağlayacak Mesih-kral düşüncesini ifade etmektedir.³ Özellikle de Babiller tarafından Yahudi Krallığı'na son verilmesi Yahudiler açısından çok önemlidir. Bu olayın sonucunda Süleyman Mabedi yıkılmış, Yahudiler sürgüne gönderilmiştir. Sürgündeki Yahudiler farklı toplumların egemenliğine girmiş, baskılar görmüş ve büyük acılar yaşamışlardır.⁴ Yaşanan bütün olumsuz durumlara rağmen Mesih inancı Yahudileri bir arada tutmuş ve Yahudilerin geleceğe ümitle bakmalarını sağlamıştır. Bundan dolayı Yahudilerde Mesih'in geleceği ümidi her zaman önemli bir yer tutmuştur.⁵

¹ Mustafa Öztürk, "Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnancının Günümüze Yansımalarına Genel Bir Bakış", *Beklenen Kurtarıcı İnancı Sempozyumu* (İstanbul: 2017), 370.

² Arif Gezer, "Mehdi Mefhumu", *Beklenen Kurtarıcı İnancı Sempozyumu* (İstanbul: 2017), 399.

³ Fadıl Aygün, "Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri: Mesih/Mehdi Tasavvuruna İlişkin Bir Analiz", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 227-228.

⁴ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/187-190.

⁵ İsmail Başaran, *Muhafazakâr Yahudilik* (İstanbul, Arı Sanat Yayınevi, 2017), 127-128.

Mesih sözcüğü İbranice ve Aramicede “maşah” olarak geçmektedir. Bu sözcüğün “*el sürmek, elle sıvazlamak, boyutunu anlamak için bir şeyin üzerine koymak, yağ sürmek, yağla mesh etmek*” anlamlarına geldiği belirtilmiştir. Mesih kelimesi terim olarak “*yağ sürülmüş, yani yağla mesh etmek amacıyla bir işe adanmış, dini bir görevi ifaya elverişli hale getirilmiş, Tanrı’nın bir görevi vermek üzere el koyduğu kişi.*” anlamında kullanılmıştır.⁶ Levilerde ise “maşiah” sözcüğü “*yağla kutsanmış kâhinler*” anlamında kullanılmıştır. Mesih sözcüğü ilk zamanlar kâhinler, peygamberler ve krallar için kullanılan bir sözcükken daha sonraki dönemlerde Kral Davut için kullanılan bir unvan olmuştur. Bu sözcük ilerleyen dönemlerde Davut soyundan gelecek olan kurtarıcı şahıs için kullanılmıştır.⁷

Yahudiliğin kutsal kitabı olan Tanah’ta Mesih inancıyla ilgili bilgiler bulunmaktadır. Mesih’le ilgili olarak “hükümdarlığın onun omuzlarında olacağı, harika bir öğütçü”⁸ olduğu şeklinde tasvirler bulunurken Daniel bölümünde “insanoğluna benzer” birinin gökten bulutlarla beraber gelip ebedi saltanatı kuracağı şeklinde bilgiler bulunmaktadır.⁹ Özellikle de Tanah’ın içerisinde yer alan İşaya kitabında Mesih’le ilgili detaylı bilgilere yer verilmiştir. Yahudilerin diğer dini kaynakları olan Talmud ve Midraş’ta Mesih’le ilgili rivayetler bulunmaktadır. Dini kaynaklarda yer alan Mesih inancı ayrıca Yahudiliğin amentüsüne de girmiştir.¹⁰

Yahudilikteki inanişaya göre Tanrı, Yahudileri üstün bir millet olarak yaratmıştır.¹¹ Ayrıca seçilmiş olan bu millete Tanrı kutsal toprakları¹² da vermiştir. Hz. Davut ise Kudüs’ü alarak Tanrı’nın onlara verdiği bu kutsal topraklarda Yahudi

⁶ Jacques Waardenburg, “Mesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/306.

⁷ Yusuf Besalel, “Mesianizm”, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001), 2/398.

⁸ İşaya 9/6.

⁹ Daniel 7/13-14

¹⁰ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvurları* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 2017), 13.

¹¹ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 119-126.

¹² O gün RAB Avram’la antlaşma yaparak ona şöyle dedi: “Mısır Irmağı’ndan büyük Fırat Irmağı’na kadar uzanan bu toprakları –Ken, Keniz, Kadmon, Hitit, Periz, Refa, Amor, Kenan, Girgaş ve Yevus topraklarını– senin soyuna vereceğim.” Yaratılış, 15/18-21 Bir yabancı olarak yaşadığın toprakları, bütün Kenan ülkesini sonsuza dek mülkünüz olmak üzere sana ve soyuna vereceğim. Onların Tanrısı olacağım.” b kz. Yaratılış, 17/8

Devleti'ni kurmuştur. Kurulan bu devlette Yahudiler rahatça ibadet etmiş ve ihtişamlı bir yaşam sürmüşlerdir.¹³ Bu güzel günlerin devamı olan Hz. Süleyman döneminde kutsal mabedin yapımı bitmiş, Yahudiler kurban ibadetini ve diğer ibadetlerini mabette yapmıştır. Yaşanan bu günler Yahudilerin hafızasındaki en güzel günler olarak kalmıştır. Yahudiler bu dönemden o kadar çok etkilenmişler ki Hz. Davut tarafından kurulan bu ülkenin sonsuza kadar yaşayacağına inanmışlardır.¹⁴

Hz. Süleyman'ın ölümünden sonraki dönemde Yahudi Devleti ikiye ayrılmıştır. Komşu devletler olan Babiller ve Asurlular tarafından bu devletler yıkılmıştır. Yaşanan bu gelişmeler Yahudiler için kötü günlerin başlangıcı olmuştur. Özellikle de Babiller tarafından kutsal mabedin yıkılması, Yahudilerin topraklarından uzaklaştırılmaları bu insanları derinden etkilemiştir.¹⁵ Yahudiler için mabetlerinden uzak, acı ve çile dolu bir yaşam başlamıştır. Yaşanılan sıkıntılar karşısında Yahudilerin birbirlerine olan bağlılıkları daha da artmıştır. Yahudiler, çile dolu yaşantılarını ancak Hz. Davut soyundan birinin gelip düzeltereğine inanmıştır. Bu inanın nedeni daha önce de bahsedildiği gibi Hz. Davut'un Yahudilerin şimdiye kadar gördüğü en büyük ve ihtişamlı devleti kurmasıdır. Yahudilere göre, Hz. Davut'un soyundan gelecek olan şahıs da Hz. Davut gibi olacak ve onların arzu ettiği devleti kuracaktır. Hz. Davut soyundan bir kurtarıcının geleceği inancı aynı zamanda Hz. Davut'tan sonra gelen peygamberlerde de görülmüş ve Yahudi kaynaklarında yer almıştır.¹⁶ Bu durum Mesih inancının Yahudilikte tamamen yer edindiğini göstermiştir. Özellikle de Yahudi peygamberlerinin kurtarıcı kavramını teyit etmeleri bu durumun açık bir örneğini oluşturmaktadır.

Mesih'in kurtarıcı yönü Yahudiler için çok önemlidir. Hz. Davut soyundan gelecek olan Mesih, yeryüzünün farklı yönlerine dağılmış olan Yahudileri bir araya getirecektir. Ardından Yahudileri, Tanrı tarafından onlara verilmiş olan kutsal topraklara geri götürecektir. Mesih, kutsal topraklarda Hz. Süleyman tarafından yaptırılan ama diğer topluluklar tarafından yıkılan mabedi

¹³ Fuat Aydın, *Yahudilik* (İstanbul, Mahya Yayıncılık, 2018), 37.

¹⁴ Yılmaz Çapa, *Yahudilikte Mesih İnancı; Hıristiyan ve İslam Kültürüne Etkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2018), 37-38.

¹⁵ Ahmet Güç, "Mabed ve İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 43/208.

¹⁶ Yasin Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 147.

tekrardan inşa edecektir. En önemlisi Mesih, Yahudilerin arzu ettiği, Hz. Davut dönemindekine benzer ihtişamlı büyük bir devlet kuracaktır.¹⁷ Yahudilikteki kurtarıcı inancına göre Mesih'in gelmesiyle Yahudiler, dünya üzerindeki bütün toplumlara hâkim olacaktır. Yahudiler bu insanlara efendilik yapacaktır. Buna benzer düşüncelere ulaşmak için Yahudiler Mesih'i büyük bir arzuyla beklemişlerdir. Yahudilerin gelecekle ilgili düşüncelerine ve beklentilerine Mesih inancının sürekli kaynaklık ettiği görülmüştür.¹⁸

Yahudilerin önemli kaynaklarından olan Midraşlardaki rivayetlere göre Davut soylu Mesih'le birlikte Yusuf soylu Mesih de bulunmaktadır. Yusuf soylu Mesih, Davut soylu Mesih'ten daha önce gelerek bir bakıma Davut soylu Mesih'in gelmesine ortam hazırlayacaktır.¹⁹ Yahudilikte, Mesih'in birtakım nitelikleri bulunmaktadır. Yahudilikteki genel kanaate göre Mesih "Beytlehem"de dünyaya gelecektir.²⁰ Mesih'in adı ise Tanrı bizimle olacak anlamına gelen İmmanuel'dir.²¹ Yahudilikteki inanca göre Mesih doğaüstü güçlere sahip olacaktır. Mesih'e doğaüstü güçle birlikte gaip yaşama, nefesi ile Deccal'ı öldürme gibi yetenekler de verilmiştir.²² Yağla kutsanmış olan, bir bakıma Tanrı'dan kut alan Mesih, ilahi yönüyle Tanrı'nın gücüne sahip ve beşerî yönüyle Hz. Davut'un soyundan olacak büyük bir kral olarak tasvir edilmiştir.²³

Yahudilerin, Mesih'ten beklentileri genel olarak şu şekilde sıralanmıştır: Öncelikle yeryüzünün her bir noktasına yayılmış Yahudileri bir araya toplayacak, vaat edilmiş kutsal topraklara götürecektir, kutsal topraklara döndükten sonra kutsal mabetleri tekrardan onlara takdis edecek ve Yahudilerin düşmanlarını cezalandıracaktır. Mesih geldikten sonra dünya üzerinde yaşayan insanlar tek Tanrılı inancı kabul edecektir. Ayrıca Yahudilikteki inanışa göre Mesih döneminde olağanüstü durumlar da yaşanacaktır.²⁴

¹⁷ Sami Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü* (Konya: Yediveren Yayınları, 2002), 42-44.

¹⁸ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvurları*, 92-93.

¹⁹ Yasin Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 29.

²⁰ İşaya: 7/14 -16; Mika, 5/2.

²¹ Abdurrahman Küçük, *Dönemler Tarihi* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005), 118.

²² Besalel, "Mesianizm", 2/399.

²³ Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 121-122.

²⁴ Küçük, *Dönemler Tarihi*, 121.

Yahudilikte, Mesih kavramıyla birlikte Armilus ve Gog-Magog kavramları da kullanılmıştır. Armilus “Deccalı” sembolize etmiştir.²⁵ Gog-Magog ise “Yecüc ve Mecücü” sembolize etmek için kullanılmıştır. Armilus, Mesih tarafından öldürülürken, Gog-Magog bizzat Tanrı tarafından yok edilen bir kavim olacaktır. Mesih’in gelişinden önce yaşanacak hadiselerin içinde Gog ve Magog savaşları bulunmaktadır.²⁶

Mesih inancını Yahudiliğin iman esasları içerisinde gösteren Yahudi âlimleri olmuştur. Yahudiler için çağının en önemli âlimlerinden sayılan Musa b. Meymûn (ö. 1204) on üç maddelik iman esaslarını ortaya koyarken iman esaslarının on ikinci maddesinde Mesih inancına yer vermiştir. Mesih’e iman ve Mesih’i bekleme Yahudilikte dinin esasları arasında sayılmıştır.²⁷ Dini oluşturan birden çok faktör vardır. İman esasları bu faktörlerden bir tanesidir. Yahudiliği kurtarıcı inancı bakımından diğer dinlerden ayıran en önemli özellik de Mesih’in iman esasları arasında yer almasıdır.

Yahudi kaynaklarında, Mesih gelmeden önce yaşanacak olaylar, Mesih geldiği an yaşanacak olaylar ve Mesih’in yaşadığı dönem yaşanacak olaylar detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Mesih gelmeden önce yaşanacak alametlere bakıldığında şunlar görülmektedir: Yahudilere göre örf, adet ve ahlaki değerler bozulacaktır. Baştaki yöneticiler kötü olacak, şiddet ve baskılar artacak, Kudüs’e saldırılar olacaktır. Kudüs yabancı hayvanların gezdiği, yıkılmış bir yer olacaktır.²⁸ Mesih geldiği zaman yeryüzüne dağılmış Yahudileri birleştirecek, ölüleri yeniden diriltecek, kutsal mabedi yeniden inşa edecektir. Mesihî dönemde Yahudiler uzun süre yaşayacaktır. Tanrı kendini Yahudilere gösterecek ve Yahudilerin kötü huylarını güzel huylara çevirecektir.²⁹

Yahudilerin yaşadığı baskı, sıkıntı ve siyasi sorunları fırsat bilen kimi şahıslar kendilerini Mesih olarak ilan etmiştir. Bu sahte Mesihler bazı vaatlerde bulunmuşlardır. Bu vaatler genelde Yahudileri sürgünden kurtarma, kutsal topraklara tekrar dönme ve ihtişamlı bir yaşam sürme gibi beklentileri

²⁵ Kürşat Demirci, “Deccal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 9/67.

²⁶ Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MihelNihal Yayınları, 2021), 124-126.

²⁷ Besalel, “Mesianizm”, 2/374.

²⁸ İşaya 32/14.

²⁹ Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 250-256.

içermektedir.³⁰ Tarihe bakıldığında kendini Mesih olarak ilan edip bu durumu kullanmak isteyen şahıslardan bazıları şunlardır: Yahudilerden kendini ilk Mesih olarak ilan eden şahıs peygamberlik iddiası ile ortaya çıkan Theudas'dır. Yahudi tarihinde adından çok söz ettirmiş olan diğer sahte Mesih Bar Kohba'dır. Bar Kohba ve onun taraftarlarının başlattığı isyanı Romalılar çok ağır bir şekilde bastırmıştır. Yahudiler bu isyanın sonucunda büyük sıkıntılar yaşamış ve uzun bir süre hafızalarından yaşadıkları bu olumsuz olayları silememişlerdir. Kendini Mesih ilan eden diğer bir şahıs ise Giritli Moşe (ö. 1565)'dir. Giritli Moşe'de vaatleriyle Yahudileri etkilemiş, insanların denize atlamasını sağlamış ve birçok insanın ölmesine sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nde yaşayan Sabatay Sevi (ö. 1676)'de dönemin savaş ve siyasi ortamından yararlanarak kendini Mesih olarak ilan etmiştir. Devlet yetkilileri tarafından yakalanıp yargılanan Sabatay Sevi sorgulama sırasında Müslüman olduğunu söyleyip ismini Mehmet olarak değiştirmiştir.³¹ Yahudiler sürekli Mesih'i bekledikleri için bu inancı kullanmak isteyen birçok insan çıkmış, kendini Mesih olarak ilan etmiş ve etrafına taraftar toplamaya çalışmıştır.

Yahudiler sürgündeki yaşantılarında farklı milletlerle tanışmış, onlarla yaşamış ve etkileşime geçmişlerdir. Bunun sonucunda Yahudilerde bazı değişimler yaşanmıştır. Sürgünden dönen ve mabedlerini yeniden inşa eden Yahudilerin birlikte hareket edecekleri düşünülmüştür. Bu beklentinin aksine yaşanan kültürel değişimler nedeniyle kendi aralarında ayrılıklara düşmüşlerdir. Haşmonaim döneminde yaşanan sıkıntıların sonucunda siyasi ve dini gelişmeler yaşanmıştır. Bu olayların sonucunda yeni Yahudi mezhepleri ortaya çıkmıştır.³² Yahudi mezheplerine bakıldığında ilk dönem mezheplerinden Ferisiler, Esseniler, Zelotlar ve Samirîler Mesih'e inanmış, materyalist bir bakış açısı olan Sadukiler Mesih'e inanmamışlardır.³³ Orta çağ döneminde ise Yahudiler, Romalılara karşı verdikleri mücadelede başarısız olmuşlardır. Bu durumun etkisiyle ilk dönem Yahudi mezhepleri ortadan kalkmış ve yeni

³⁰ İsmail Taşpınar, *Tarihten Günümüze İnançlar ve Dini Hareketler* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 17.

³¹ Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 245-254.

³² Ömer Faruk Harman, "Mezhepler ve Dini Gruplar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/214.

³³ İlknur Daşbadem, *Geçmişten Günümüze Yahudi Mezheplerinin Mesih Anlayışı ve Mesihî Hareketler* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 34.

mezhepler ortaya çıkmıştır. Ferisilerin yerini Rabbaniler almıştır. Rabbaniler, Yahudi geleneğini olduğu gibi almıştır. Rabhani Yahudilikte güçlü bir Mesih inancı bulunmaktadır. Karailerde de Mesih inancı bulunmaktadır. Karailere göre Mesih topraklarından sürülen, baskı gören Yahudileri kurtaracaktır. Mesih Kudüs'teki mabedi yeniden inşa edecektir.³⁴ Kabalacılar ise Mesih inancını mistik düşünceler kapsamında ele alarak inanmıştır. Bu dönemin devamında ortaya çıkan Hasidizm ise Yahudi mistik düşünceleri benimsemiş, Kabalacıların görüşlerini devam ettirmiştir. Hasidizm, dindar ve mistik düşüncelere sahip bir mezhep olmuştur. Hasidizm diğer Yahudi mezheplerine göre mistikçi ve mesihçi olma özelliği ile ön plana çıkmıştır.³⁵ 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında modern dönemde toplumlara etkileyen büyük değişimler yaşanmıştır. Batı dünyasındaki bu gelişmelere Avrupa aydınlanması denilmiştir. Avrupa'da yaşayan Yahudiler de bu aydınlanma hareketlerinden etkilenmişlerdir. Yahudilerde oluşan bu yöndeki değişim yeni akımların ve mezheplerin ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur.³⁶ Ayrıca bu değişim Yahudilerdeki Mesih inancını da etkilemiştir. Bu dönemde ortaya çıkan Yahudi mezheplerine bakıldığında Yahudi geleneğini temsil eden Ortodokslar diğer Yahudi mezheplerine göre daha çok Mesih'e inanmışlardır. Mesih'in erken gelmesi için Ortodokslar güzel davranışlar içinde bulunup sürekli tövbe edip ibadet etmişlerdir.³⁷ Muhafazakârlar da Ortodokslar gibi Yahudi geleneğinin doğruluğuna inanmıştır. Muhafazakârlar, Ortodokslardan farklı olarak zamanın koşullarına göre Yahudi geleneğinde bazı değişikliklerin yapılabileceğini savunmuşlardır. Muhafazakârlarda Mesih inancı bulunmakla birlikte Mesih dönemiyle ilgili klasik kaynaklarda yazılanların makul olmadığını belirtenler de olmuştur.³⁸ Muhafazakârlar, Mesih'in bir an önce gelmesini arzu etmektedirler. Bundan dolayı ahlaki yönden iyi bir yaşam sürmeleri gerektiğini düşünmektedirler.³⁹ Avrupa aydınlanmasının etkisiyle ortaya çıkan

³⁴ Aydın, *Yahudilik*, 53.

³⁵ Kürşat Demirci, "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 8-12.

³⁶ Yusuf Besalel, "Mesianizm", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001), 1/79.

³⁷ Ramazan Adıbelli, "İsa'nın "Maişiah"a Dönüşümü: Mesihî Yahudilikte Mesihlik Fenomeni", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 245-246.

³⁸ Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 359.

³⁹ Daşbadem, *Geçmişten Günümüze Yahudi Mezheplerinin Mesih Anlayışı ve Mesihî Hareketler*, 85.

Reformistler ise Tora'yı vahiy kaynaklı kutsal bir kitap olarak görmemişlerdir. Bunun sonucu olarak şabat yasaklarını, koşer kurallarını yok saymışlardır. Reformistlerin Avrupa aydınlanmasından dolayı gelecekle ilgili düşünceleri değiştiğinden Mesih inancını kabul etmemişlerdir. Reformistlerin bu şekilde düşünmelerinin bir diğer sebebi ise bu tür inançların Yahudileri diğer milletlerden soyutladığını düşünmelerindedir.⁴⁰ Diğer bir Yahudi mezhebi olan Yeniden Yapılanmacılar da Yahudiliği bir din değil de daha çok Yahudilerin meydana getirdiği bir medeniyet olarak görmüşlerdir. Bundan dolayı bu mezhepte Mesih inancı bulunmamaktadır.⁴¹ Yahudi mezheplerinin birçoğunda Mesih'e iman ve Mesih'i bekleme olayının bulunduğu görülmektedir. Bu mezheplerden bazıları Mesih inancından beslenerek varlıklarını devam ettirmiştir.

Genel olarak bakıldığında bazı mezhep ve grupların dışında Yahudi geleneğine sahip insanlarda Mesih inancı güncel bir şekilde yaşamaktadır. Yahudiler, kurtarıcı olarak bekledikleri Mesih'e ilahi yönden bazı özellikler yüklemişlerdir. Bunun sebebine bakacak olursak normal bir insan Yahudilerin isteklerini karşılamayabilir. Ancak ilahi yönü olan ve bu güçlerini kullanabilen bir şahıs Yahudilerin beklentilerini karşılayabilir. Yahudilikteki kaynakları inceleyip din adamlarının çalışmalarına baktığımızda Mesih inancının Yahudiler için çok önemli olduğunu görüyoruz. Bu inanç öyle bir önem kazanmıştır ki dinin temel esasları içerisine girmiş, Yahudilerin sürgün yıllarında gördükleri baskılar karşısında geleceğe dair ümitli kalmalarını sağlamış ve Yahudileri ayakta tutan bir unsur olmuştur.

2. Ehl-i Sünnet'te Mehdi İnancı

Kurtarıcı inancı diğer dinlerde görüldüğü gibi İslamiyet'te de görülen bir inanç olmuştur. Diğer dinlerdeki kurtarıcı kavramı ile İslam dinindeki kurtarıcı kavramı arasında ortak yönler olduğu gibi farklılıklar da bulunmaktadır. Birçok dinde olduğu gibi İslam dininde de kurtarıcının kendine has özellikleri bulunmaktadır. İslam'ın içerisinde yer alan mezheplerde kurtarıcı düşüncesi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ehl-i Sünnet kurtarıcıyı kıyamet kopmadan

⁴⁰ Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2008), 155-156

⁴¹ İbrahim Etem Aydın, İskender Oymak, "Yeniden Yapılanmacı Yahudilik Hareketinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Hedefleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2021), 152.

önce ahir zamanda gelecek olan ve dünyada adil düzeni kuracak olan şahıs olarak görmüştür.⁴²

Mehdi kelimesi hüda “hedy, hidayet” kelimelerinden türetilerek “*hidayete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi*” anlamında kullanılmıştır.⁴³ Ehl-i Sünnet’in ilk yıllarında Mehdi’yle ilgili bilgiler akait ve kalam literatüründe konu edilmemişken II. yüzyıldan sonra konu edilmiştir. Tam anlamıyla V. yüzyılda Sünni âlimler arasında Mehdi konusu tartışılıp konuşulmuştur. Özellikle de Ehl-i Sünnet’te Mehdi konusu VIII. yüzyıldan itibaren ferî bir konu olarak kalam kitaplarında yer almıştır.⁴⁴

Ehl-i Sünnet’te Mehdi inancı İslam’ın şartları arasında yer almamış ama inanılan bir husus olmuştur. Ehl-i Sünnet içerisinde İbn Kesir (ö. 1373)⁴⁵, İmam-ı Rabbani (ö. 1624)⁴⁶, İbn Arabi (ö.1240)⁴⁷ gibi Mehdi’yle ilgili hadisleri doğru kabul eden önemli âlimler bulunmaktadır. Bu âlimlerden bazıları kitaplarında Mehdi’yle ilgili hadis ve rivayetlere yer vermiş, kimisi ise Mehdi’yle ilgili kitaplar yazmıştır.⁴⁸

Ehl-i Sünnet âlimlerinden Kur’an-ı Kerim’de Mehdi’yi anlatan veya işaret eden ayetlerin olduğunu belirtenler olmuştur. Genellikle şu ayetleri örnek göstermişlerdir: “*Dünyada rezillik onlarıdır, ahirette büyük azap da onlarıdır.*”⁴⁹ İmam Kurutabil (ö. 1272) bu ayetle ilgili olarak Sudi (ö. 744/1343) ve Kadre’den (ö. 735/1334) naklettiği tefsire göre onların dünyadaki rezillikleri, Mehdi’nin çıkması ile Amudiye, Konstantiniye, Roma ve diğer şehirlerin fethedilmesini anlatmaktadır. İbn Kesir bu konuyla ilgili olarak Sudi ve

⁴² Yusuf Şevki Yavuz, “İslam İnancında Mehdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/371-372.

⁴³ Ekrem Sarıkçıoğlu, “Mehdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/369.

⁴⁴ Derya Yörük Kesik, *Said Nursi’nin Risalelerinde Mehdilik Telakisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2007), 9.

⁴⁵ Kesik, *Said Nursi’nin Risalelerinde Mehdilik Telakisi*, 37.

⁴⁶ İmam-ı Rabbani, *Mektubat-ı Rabbani*, çev., Abdulkadir Akççek, 1/413. https://vdocuments.mx/imami-rabbani-mektubat-abdulkadir-akccek.html_02/09/2020

⁴⁷ Muhammed Ali Yıldız, “İrfani Gelenekte Mehdilik Tasavvuru ve Mehdilik Kavramının İzdüşümü Olarak Kutup Kavramı”, *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri* (Sivas: 2018), 474-475.

⁴⁸ Muhammed Ahmet İsmail El-Mukaddem, *Hurafe Değil Gerçek Mehdi*, çev. Mustafa Öztürk (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2011), 75-86.

⁴⁹ Bakara 2/114.

Kerime'nin (ö. 725/1324) *"Onların dünyadaki rezillikleri"* ayetinin Mehdi'nin çıkmasıyla gerçekleşecek olan rezillikler şeklinde tefsir ettiğini belirtmiştir. İmam Şevkini (ö. 1834) bu ayeti Fetha-l Kadir adlı tefsir kitabında Mehdi'nin zuhur etmesi ile Konstantiniye'yi fethetmesi ve ardından onları öldürmesi şeklinde anlatmıştır. Şeyh Seyyid Şiblinci eseri olan Nurul Ebsar adlı kitapta *"O, kıyametin kopacağını bilir."*⁵⁰ ayetiyle ilgi olarak Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ve kimi müfessirler⁵¹ bu ayetin Mehdi'yi anlattığını belirtmiştir.⁵² *"Birde senden acele azap istiyorlar. Hâlbuki Allah asla vadinden caymaz. Şüphesiz Rabbi'nin nezlinde bir gün, sizin saydığınız bin yıl gibidir."*⁵³ ayetiyle *"O, hevasından konuşmaz, (konuştukları) vahyin kendisinden başka bir şey değildir."*⁵⁴ ayetlerini İbn Arabi ve Şarani (ö. 973/1565) birinci ayeti Mehdi'nin geleceği şeklinde açıklamışlardır. İkinci ayetiye Mehdi'nin vereceği hükümleri ve bu hükmün vahiy meleği aracılığıyla olacağı şeklinde açıklamışlardır.⁵⁵

Ehl-i Sünnet âlimleri Mehdi inancına kaynak olarak Kur'an-ı Kerim'le birlikte hadisleri de kaynak göstermişlerdir. Özellikle de Ehl-i Sünnet âlimlerinin güvenilir saydıkları altı hadis kitabından oluşan Kütüb-i Sitte'yi⁵⁶ kaynak olarak göstermişlerdir. Kütüb-i Sitte'nin içerisinde yer alan Tirmizi'nin (ö. 279/892), Ebu Davut'un (ö. 316/929) ve İbn Mace'nin (ö. 273/887) hadis kitaplarında Mehdi ismi olduğu gibi geçerken, Buhari (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve Nesei'nin (ö. 303/915) hadis kitaplarında "İmam, Halife, Kahtani" isimleri kullanılmıştır.⁵⁷ Tirmizi'nin es- Sünen'inde üç, Ebu Davut'un es- Sünen'inde on üç, İbn Mace'nin es- Sünen'inde Mehdi'yle ilgili yedi tane rivayet

⁵⁰ Zuhuf 43/61.

⁵¹ Müfessir: Kur'an'ı yorumlayan tefsir ile uğraşan ilahiyatçılara verilen isim. Bkz. <https://sozluk.gov.tr/> (erişim: 15/07/2020)

⁵² Muhammed Ahmet İsmail El-Mukaddem, *Ehl-i Sünnet'te Beklenen Mehdi*, çev. Uğur Pekcan (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2010), 134-135.

⁵³ Hac 22/27.

⁵⁴ Necm 53/3-4.

⁵⁵ Salam, *İskender Evrenosoğlu ve Mehdiilik İddiası*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2020), 14-15.

⁵⁶ M. Yaşar Kandemir, *"Kütüb-i Sitte"*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 17/6.

⁵⁷ Ayni İlhan, *"Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdiilik"*, *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (1992), 115-123.

bulunmaktadır. Bununla beraber Ehl-i Sünnet'in diğer hadis kitaplarında Mehdi'yle ilgili iki yüz elli yedi tane rivayetin olduğu belirtilmiştir.⁵⁸

Mehdi'yi anlatan hadisleri zayıf görüp kabul etmeyen Ehl-i Sünnet âlimleri de bulunmaktadır. Bu âlimler genellikle Kur'an-ı Kerim'de Mehdi'yi anlatan ayetlerin olmadığını, Buhari ve Müslim'in hadis kitaplarında Mehdi isminin geçmediğini belirterek bu inancı reddetmişlerdir.⁵⁹

Ehl-i Sünnete göre Mehdi, Hz. Muhammed'in (sav) Ehl-i Beyti'nden olacaktır. Mehdi fiziki yapısı itibarıyla alnı geniş, burnu kavisli ve dişleri aralıklı olacaktır. Mehdi geldikten sonra Kostantiniyeyi ve Deylem dağıni fethedecek, zulmü ortadan kaldıracak, dünyaya adaleti yayacak, insanlar arasında malları eşit paylaşılacak, bütün insanların Müslüman olmasını sağlayacaktır. Mehdi zuhur ettikten sonra Hz. İsa gelecek ve Mehdi'nin arkasında namaz kılacaktır.⁶⁰ Mehdi'ye insanlar Kâbe'deki Hacerul Esved ile Makamı İbrahim arasında biat edecektir.⁶¹ Mehdi döneminde Deccal ortaya çıkacak ve Mehdi, Deccal'ı öldürebilmek için Hz. İsa'dan yardım isteyecektir.⁶² Mehdi'nin gelmesiyle dünya bütün nimetlerini insanlara sunacak, her yerde bolluk ve bereket olacaktır.⁶³ Mehdi yaradılış bakımından sıradan bir insan olacak ama ahlak bakımından Hz. Muhammed'e (sav) benzeyecektir.⁶⁴ Ehl-i Sünnet'teki Mehdi tasvirlerine bakıldığında birebir aynı olmasa da Yahudilikteki anlatımları çağrıştırdığı görülmektedir. Özellikle de Mehdi'yle ilgili alametler kısmı dikkat çekici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ehl-i Sünnet'te, Mehdi'nin zuhurunun yakınlığı gösteren alametlerle ilgili inançlar da bulunmaktadır. Bu alametler doğal afetlerin çok olduğu, anlaşmazlıkların arttığı, isyanların yaşandığı, savaşların olduğu, hacıların

⁵⁸ Ahmet Yücel, "Mehdi Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı", *Beklenen Kurtarıcı İnanç Sempozyumu*, (İstanbul: 2017), 142-143.

⁵⁹ Hend Mustafa el-Zalintî, *İslam Akaidinde Mehdilik Fikri* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2017), 41.

⁶⁰ Alperen Çelik, *Sünni Dünyada Belli Başlı Mehdilik Hareketleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2005), 24.

⁶¹ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvurları*, 65.

⁶² Gülay Kunduracı, *İslam Kültüründe Mehdinin Gelişiminin Tarihlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2019), 60.

⁶³ Ali Bin Hüsameddin El Muttaki, *Ahir Zaman Mehdi'sinin Alametleri* (İstanbul: Güneş Yayıncılık, 1986), 14.

⁶⁴ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvurları*, 80.

soyulacağı ve kanlarının akıtılacağı bir dönem olarak tasvir edilmiştir. Mehdi'nin zuhuruyla ilgili diğer alametler de şu şekilde sıralanmıştır: Fırat nehri ikiye bölünecek, içinden bir dağ çıkacaktır. Bu dağdan etrafa altınlar dökülecektir. Ramazan ayında iki kez ay tutulacaktır. Ayrıca Ramazan ayının birinci gecesinde ay tutulması, on beşinci gecesinde ise güneş tutulması yaşanacaktır. Kuyruklu bir yıldız doğacak ve her yeri aydınlatacaktır. Doğu tarafında üç gün veya yedi gün art arda büyük bir ateş görülecektir. Gökyüzü bilinen kızılıktan farklı bir kızılığa bürünecektir. Gökten Mehdi'yi çağıran bir ses duyulacaktır. Bu sesi doğudan batıya herkes duyacaktır. Bu sesi duyan insanlardan uyuyanlar uykusundan uyanacak, ayakta olanlar oturacak, oturanlar ise ayağa kalkacaktır.⁶⁵

Tarihi süreç içerisinde Ehl-i Sünnet'e mensup birçok kişinin kendini Mehdi olarak ilan ettiği görülmüştür. Ehl-i Sünnet âlimlerinden olan İbn Tûmert de (ö. 1130) kendini Mehdi ilan eden şahıslardandır. Toplumda var olan Mehdi inancını İbn Tûmert kendi hedefine ulaşabilmek için kullanmıştır. İbn Tûmert, Muvahhidler Devleti'nin kurulmasına öncülük ederek başarılı olmuştur.⁶⁶ Sudan Mehdi'si Muhammed Ahmed el- Mehdi (ö. 1842-1844) kendini Mehdi olarak ilan etmiş şahıslardandır.⁶⁷ Muhammed kendine ait özellikleri ve dönemin koşullarını başarılı bir şekilde kullanmıştır. Sömürgeci devletlere karşı yaptığı mücadele sonucunda Sudan'da ilk defa bağımsız bir devletin kurulmasını sağlamıştır. Muhammed bu süreçte kendini Mehdi olarak görmüş ve bu iş için görevlendirildiğine inanmıştır. Ehl-i Sünnet'e mensup olan şahıslardan kendini Mehdi olarak görenler veya eserlerinde kendini Mehdi olarak anlatanlardan bazıları şunlardır: Muhammed b. Yusuf el-Hasan el-Cunburi el-Mütemehdi (ö. 910), Mehdi olduğunu birçok bölgeye yaymaya çalışmış, hatta bu iddiasını Hindistan'a kadar ulaştırmıştır.⁶⁸ Kendisini Mehdi olarak ilan eden Şeyh Bedreddin (ö.1420), Osmanlı döneminde yaşamıştır. Kalender Şah (ö.1527), Mehdi olduğunu ilan etmiş ve ayaklanmalar çıkarmıştır. Molla Kâbız (ö.1527), kendini Mehdi olarak görmüştür. Molla Kâbız'a göre Hz. İsa tekrar gelecektir. Kendisi de Mehdi olarak onu beklemektedir. Bünyamin Ayaşi (ö.1520), kendini "Kutub" veya "Mehdi" olarak görmüştür. Niyazi Mısrı

⁶⁵ Hayrettin Gümüşel, *Beklenen Mehdi* (İstanbul: Ekmel Yayıncılık, 2003), 35.

⁶⁶ Adnan Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler Kuruluş Dönemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 56-62.

⁶⁷ Adil Doğru, *Sudan Dosyası* (İstanbul: Akabe Yayınlar, 1986), 60.

⁶⁸ el-Zalntı, *İslam Akaidinde Mehdilik Fikri*, 73-76.

(ö. 1694), ayet, hadis ve sūfilerin sözlerini yorumlayarak kendisinin Mehdi olduğunu iddia etmiştir. Diyarbakırlı Şeyh Seyyid Abdullah'ın oğlu olan Muhammed (Mehmet) (ö. 1675), Mehdi olduğunu söylemiş ve etrafına topladığı insanlarla birlikte yönetime karşı ayaklanmıştır. Şeyh Ahmet (ö. 1638), Mehdi olduğunu iddia etmiş ve taraftarı olan yedi-sekiz bin kişiyle birlikte yönetime karşı ayaklanmıştır. Yukarıda bilgilerimizi verdiğimiz şahısların dışında isimlerine ve bilgilerine yer veremediğimiz birçok Ehl-i Sünnet'e mensup şahıs kendini Mehdi olarak ilan etmiştir.⁶⁹

İslam tarihi boyunca dini- siyasi gruplar tarafından ele alınıp tartışılan Mehdi inancının birçok sonucu olmuştur. Bu inanç insanları olumlu veya olumsuz etkilemiştir. Ehl-i Sünnet'in hadis külliyatında Mehdi'yle ilgili çok ciddi sayıda hadis bulunmaktadır. Bundan dolayı Mehdi inancı Ehl-i Sünnet içerisinde çok basit bir inanç olarak görülmemelidir. Günümüzde dahi kendini Mehdi olarak gören şahıslar ve bu şahısları takip eden cemaatler bulunmaktadır. Bu inancın daha iyi bir şekilde anlaşılması için Yahudilikteki ve Ehl-i Sünnet'teki kurtarıcı inancın menşeinin, özelliklerinin ve kültürel etkileşimlerinin çok iyi bir şekilde anlaşılması gerekmektedir.

3. Yahudilikteki Mesih İnancıyla Ehl-i Sünnetteki Mehdi İnancının Karşılaştırılması

3.1. Benzer Yönleri

Yahudi mezheplerinden ve din adamlarından Mesih'in varlığına inanlar bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet'te de benzer şekilde Mehdi'nin varlığına inanan âlimlerin ve dini hareketlerin olduğu görülmektedir.⁷⁰ Yahudiler Mesih'in varlığını İşaya, Talmud ve Midraş gibi kutsal kaynaklara dayandırmıştır.⁷¹ Ehl-i Sünnet'te de benzer şekilde kurtarıcı düşüncesini savunan âlimler Mehdi'nin varlığını Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetler⁷² ile Ehl-i Sünnet'in geneli tarafından kabul gören Kütüb-i Sitte gibi hadis kaynaklarına dayandırmışlardır.⁷³

⁶⁹ Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 347-441.

⁷⁰ Muhammed Ahmet İsmail El-Mukaddem, *Hurafe Değil Gerçek Mehdi*, çev. Mustafa Öztürk, 75-86.

⁷¹ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvurları* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 2017), 13-14.

⁷² Muhammed Ahmet İsmail el-Mukaddem, *Hurafe Değil Gerçek Mehdi*, çev. Mustafa Öztürk, 134-135.

⁷³ İlhan, "Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdilik", 115-123.

Yahudilikte ve Ehl-i Sünnet'te kurtarıcılar benzer şekilde tarihte önemli görülen şahısların soyundan gelecektir. Yahudilikteki inanışa göre en önemli soy Hz. Davut'un soyudur. Bundan dolayı Mesih'in Hz. Davut'un soyundan geleceği düşüncesi bulunmaktadır.⁷⁴ Ehl-i Sünnet'e göre ise en temiz soy son peygamber olan Hz. Muhammed'in (sav) soyudur. Bu düşünce çerçevesinde Mehdi bu temiz soydan gelecektir.⁷⁵

Benzerliklerle ilgili bir diğer inanç ise kurtarıcının gelme koşullarıdır. Yahudilere göre Mesih daha dünyaya gelmemiştir. Mesih toplum içerisinde sıkıntıların arttığı, hayatın yaşanılmaz derecede kötüleştiği zamanda gelecektir. Ehl-i Sünnet'e göre de Mehdi daha dünyaya gelmemiştir. Mehdi sıkıntıların arttığı ahir zamanda gelecektir. Her iki inançta da kurtarıcı geçmişte veya günümüzde yaşamamış, zuhur etmesi beklenen kişi olarak görülmektedir.⁷⁶ Bu düşünceyle paralel olarak Yahudilikteki birtakım görüşe göre Davut oğlu Mesih zuhur etmeden önce Yusuf oğlu Mesih dünyaya gelecektir. Yusuf oğlu Mesih yardımcı karakter olarak bir bakıma Davut oğlu Mesih'in zuhur etmesine ortam hazırlayacaktır.⁷⁷ Aynı şekilde Ehl-i Sünnet'te de Hz. İsa'nın yardımcı karakter olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Mehdi'nin zuhurundan sonra Hz. İsa'nın geleceği ve Mehdi'ye yardım edeceği düşüncesi bulunmaktadır.⁷⁸ Her iki inançta da kurtarıcıyla beraber yardımcı karakterler bulunmaktadır.

Yahudilikteki ve Ehl-i Sünnet'teki kurtarıcı kavramına genel olarak bakıldığında zaman kurtarıcının karşısında olan ve onu yok etmeye çalışan kötü karakterlerde de benzerliklerin olduğu görülmektedir. Yahudilikte kötü karakteri Armilus temsil etmiştir. Armilus'un insanlara kötülük yapacağı ve Mesih'le savaşacağına inanılmıştır.⁷⁹ Armilus'un akıbetinin nasıl olacağıyla ilgili anlatımlar da bulunmaktadır. Bununla ilgili olarak Mesih'in nefesini Armilus'a üflemesiyle öleceği şeklinde anlatılmıştır.⁸⁰ Ehl-i Sünnet'te de benzer şekilde kötülüğü Deccal'ın temsil ettiği görülmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre Deccal etrafına kötülükler yayacak, insanları doğru yoldan saptırmaya çalışacaktır.

⁷⁴ Ramazan Adıbelli, "İsa'nın "Maişiah"a Dönüşümü: Mesihî Yahudilikte Mesihlik Fenomeni", 248-251.

⁷⁵ Avni İlhan, *Mehdilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 155.

⁷⁶ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi* (Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2011), 360-361.

⁷⁷ Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 29-31.

⁷⁸ Kunduracı, *İslam Kültüründe Mehdinin Gelişiminin Tarihlendirilmesi*, 20.

⁷⁹ Daniel 8/1-14.

⁸⁰ Besalel, "Mesianizm", 2/399.

Mehdi, Hz. İsa'dan yardım isteyecek ve Hz. İsa'nın yardımıyla Deccal'ı öldürecektir.⁸¹ Her iki inançta da kurtarıcıyla beraber kötü karakterli şahıslar ve onlarla yapılan mücadeleler bulunmaktadır.

Yahudilerin, Mesih'ten beklentilerine bakıldığında yeryüzünün birçok noktasına dağılmış Yahudileri birleştirmesi, onları vaat edilmiş kutsal topraklara götürmesi, yıkılmış kutsal mabedi yeniden yapması, tek Tanrılı inancı hâkim kılması ve dünyada yeniden adaletli bir yönetim kurması şeklindedir.⁸² Ehl-i Sünnet'te de benzer şekilde insanların Mehdi'den bazı beklentileri bulunmaktadır. Mehdi'nin öncelikle zalim iktidarlarla savaşmasını, yapılan kötülöklere son vermesini, dünyaya adaleti getirmesini, yeryüzüne barışı hâkim kılması ve bütün insanların Müslüman olmasını beklemektedirler.⁸³

Yahudilikteki ve Ehl-i Sünnet'teki diğeri bir benzerlik ise kutsal mekânlardır. Yahudiliğe göre Mesih kutsal yer olan Kudüs'ü kendisine başkent yapacak ve buradan ülkesini yönetecektir. Ehl-i Sünnet'te de benzer şekilde Mehdi Müslümanlar tarafından kutsal olarak kabul edilen Mekke'de görevine başlayacaktır.⁸⁴ Her iki inançta da kurtarıcının dini olarak kutsal kabul edilen mekânlarda göreve başlayacağı düşüncesi bulunmaktadır.

Kurtarıcının zuhuru öncesi meydana gelecek alametlerde birçok benzerlik bulunmaktadır. Yahudilere göre savaşlar olacak, hastalıklar artacak, dünya kıtlığa doğru ilerleyecek, pahalılık artacak, dünyada ahlaksızlık artacak ve Kudüs tahrip edilecektir.⁸⁵ Ehl-i Sünnet'te de Mehdi öncesi dönemde sıkıntının artacağı, baskı ve şiddetin çoğalacağı; yeryüzünde çok fazla doğal affetin olacağı, savaşların çıkacağı, isyan ve küfrün artacağı şeklinde birçok alamet sıralanmıştır.⁸⁶ Kurtarıcının zuhuru öncesinde olduğu gibi kurtarıcının gelmesiyle oluşacak ortam bakımından da birçok benzerlik bulunmaktadır. Yahudiliğe göre Mesih döneminde savaşlar olmayacak aksine iyiliklerin,

⁸¹ Arif Arslan, *Kıyametin Üç Büyük Habercisi Deccal, Mehdi ve Mesih* (İstanbul: Anatoliakültür Yayınları, 2015), 56-62.

⁸² Sami Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 63-64.

⁸³ el-Muttaki, *Ahir Zaman Mehdi'sinin Alametleri*, 14-17.

⁸⁴ Sarıkçioğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvurları*, 64-66.

⁸⁵ İşıya, 32/14.

⁸⁶ Sarıkçioğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvurları*, 37-38.

güzelliklerin ve ihtişamın olduğu bir dönem olacaktır.⁸⁷ Mesihî dönemde yeryüzü her şeyi ile bereketlenecek, çöllerden sular çıkacak, çöller Aden bahçeleri gibi olacak, tepelerden sütler akacaktır.⁸⁸ Ehl-i Sünnet'e göre de Mehdi döneminde zulüm sona erecektir. Bu dönemde ortam güzelleşecek, her yerde selamet, adalet ve iyilik olacaktır. Ayrıca dünya bütün zenginliklerini insanlara sunacak, bolluk ve bereketin olduğu bir dönem olacaktır.⁸⁹

Kurtarıcı kavramıyla ilgili benzerlikler konusunda özellikle de kendini kurtarıcı olarak ilan eden kişiler dikkat çekmektedir. Yahudilerden, Theudas, Bar Kohba, Sabatay Sevi ve Giritli Moşe gibi birçok kişi kendini kurtarıcı olarak görmüş ve Mesihliğini ilan etmiştir.⁹⁰ Ehl-i Sünnet'te de benzer şekilde İbn Tûmert⁹¹, Gulâm Ahmed, Muhammed bin Abdullah El Kahtani, Muhammed Ahmed el-Mehdi ve İskender Erol Evrenosoğlu⁹² gibi birçok kişi ya kendini Mehdi olarak ilan etmiş ya da eserlerinde bu imada bulunmuşlardır.⁹³ Yahudilerin tarihine bakıldığında bazı istisnalar hariç kendini Mesih olarak ilan eden şahısların yaptıkları icraatlar Yahudilerin çok büyük sıkıntılar yaşamalarına sebep olmuştur. Bu durum Yahudileri öyle etkilemiştir ki aradan asırlar geçmesine rağmen bu travmayı atlatamamışlardır.⁹⁴ Ehl-i Sünnet'te de benzer şekilde Mehdi olduklarını iddia eden şahıslar devletlerin huzurunu bozmuş ve yer yer ayaklanmaların çıkmasına sebep olmuşlardır.⁹⁵ Ehl-i Sünnet'te Mehdi inancı bazen olumlu yönde yabancı, sömürgeci güçlere karşı da kullanıldığı olmuştur. Özellikle de Sudan ve Somali gibi coğrafyalarda sömürgeci devletlere karşı başarılar elde edilmiştir.⁹⁶ Genel olarak kendilerini kurtarıcı olarak ilan eden şahısların toplumlari olumsuz yönde etkiledikleri de görülmüştür.

Yahudilikteki ve Ehl-i Sünnet'teki kurtarıcı inancının benzer yönleriyle ilgili yaptığımız karşılaştırmalarda yakın benzerliklerin olduğu görülmektedir. Özellikle de şu hususlar dikkat çekicidir. Mesih ve Mehdi Yahudilikte ve Ehl-i

⁸⁷ Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 133-135.

⁸⁸ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvurları*, 50-51.

⁸⁹ Muhammed Cihat Oruç, *Mehdilik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması*, 22-23.

⁹⁰ Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, 245-254.

⁹¹ Adıgüzel, *El-Mehdi Muhammed İbn Tûmert ve Muvahhidler Devleti'nin Kuruluşu*, 67-68.

⁹² Salam, *İskender Evrenosoğlu ve Mehdilik İddiası*, 46-47.

⁹³ Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, 553-556.

⁹⁴ Taşpınar, *Tarihten Günümüze İnançlar ve Dini Hareketler*, 17.

⁹⁵ Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, 347-441.

⁹⁶ İlhan, *Mehdilik*, 168-175.

Sünnet'te kutsal kaynaklara dayandırılmıştır. Her iki inançta da din içerisinde önemli görülen şahısların soylarından kurtarıcıların geleceğine inanılmıştır. İnsanlar gelecekle ilgili beklentilerinden dolayı kurtarıcılarını birtakım özel görevler yüklemişlerdir. Her iki inançta da benzer şekilde iyiliği Mesih ve Mehdi kavramları sembolize etmiş, kötülüğü ise Armilus ve Deccal temsil etmiştir. Yine benzer şekilde kurtarıcı gelmeden önce, geldiği an ve yaşadığı dönemlerle ilgili bazı alametlerin yaşanacağına inanılmış ve bu alametlerle ilgili detaylı bilgilere yer verilmiştir. Her iki inançta da kurtarıcının gelmesiyle birlikte oluşacak ortam, bu inanca sahip toplumların beklentileriyle paralel olmuştur. Yahudilikte ve Ehl-i Sünnet'te kurtarıcı inancıyla ilgili benzerliklerin bu kadar birbirine yakın ve fazla olması üzerinde düşünülmesi gereken bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2. Farklı Yönleri

Yahudilikte ve Ehl-i Sünnet'te kurtarıcı inancıyla ilgili farklılar da bulunmaktadır. Yahudilikte, Mesih ilahi boyutu ile Tanrı'nın gücüne sahip olacak ve beşerî bakımdan ise Hz. Davut'un soyundan olacaktır.⁹⁷ Ehl-i Sünnet'in genel kanaatine göre Mehdi yaradılış ve ahlaki yönden Hz. Muhammed'e (sav) benzeyecek ve ümmetin yetiştirdiği takva ve ilim sahibi bir insan olacaktır.⁹⁸ Yahudilikte, Mesih iman esasları içerisinde sayılmışken⁹⁹ Ehl-i Sünnet'te Mehdi iman esasları içerisinde yer almamıştır.¹⁰⁰ Kurtarıcının iman esasları arasında yer alması bakımından her iki inançta da büyük farklılıklar olduğu görülmektedir.

Dinlerin ve inançların bütün insanları kapsamı önemli bir husustur. Bu durum kurtarıcı kavramını da etkilemektedir. Yahudilere göre Mesih yalnızca İsrailoğullarını kurtaracaktır. Bu düşünceden dolayı Yahudilikteki kurtarıcı inancı ırk temelli ve dar kapsamlıdır.¹⁰¹ Ehl-i Sünnet'te ise Mehdi insanlar arasında hiçbir ayırım yapmayacaktır. Mehdi dünyada yaşayan bütün insanların kurtuluşuna ermesine ve Müslüman olmasına yardımcı olacaktır. Bundan dolayı

⁹⁷ Jacques Waardenburg, "Mesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/307.

⁹⁸ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvurları*, 80.

⁹⁹ Ayğın, "Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri: Mesih/Mehdi Tasavvuruna İlişkin Bir Analiz", 227.

¹⁰⁰ Muhammed Cihat Oruç, *Mehdilik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2016), 41.

¹⁰¹ Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 235-237.

Ehl-i Sünnet'teki kurtarıcı düşüncesinin daha geniş kapsamlı olduğu görülmektedir.¹⁰²

Kurtarıcıyla ilgili olarak dikkatleri çeken ve merak uyandıran diğer bir husus ise kurtarıcının şu an ki durumudur. Yahudilikte, Mesih'in dünyaya gelip görevine başlayacağı zamana kadar Roma'da gaip (gizli) bir hayat yaşayacağı inancı bulunmaktadır.¹⁰³ Ehl-i Sünnet'te ise kurtarıcının gaipliği yani gizli bir yaşam süreci yoktur. Mehdi şu an dünyaya gelmemiştir. Kıyametten önce zuhur edecek ve görevine hemen başlayacaktır.¹⁰⁴

Farklılıklara bakıldığında üzerinde durulması gereken diğer bir durum ise kurtarıcının beklenen zamandan önce veya geç gelebilme konusudur. Yahudilikte, Mesih'in erken gelmesi veya geç gelmesi gibi durumlar bulunmaktadır. Bu durumlar da bazı şartlara bağlanmıştır. Mesih'in bir an önce gelip Yahudileri kurtarması için insanların birtakım görevleri yerine getirmesi gerekmektedir. Aksi halde Mesih'in gelmesi gecikecektir.¹⁰⁵ Ehl-i Sünnet'te ise Mehdi'nin daha erken gelmesi veya gecikmesi gibi bir durum yoktur. Mehdi'nin belirlenen zamanda yani kıyametten önce geleceği ve düzeni değiştireceğine inanılmaktadır. Ayrıca bu düşünceye göre Mehdi geldiği zaman insanlar sürünerek de olsa ona ulaşmalı ve onun etrafında birleşmelidir.¹⁰⁶

Bir diğer husus ise yardımcı karakterler ile kötü karakterli şahısların sonlarının nasıl olacağıdır. Yahudiliğe göre Armilus'un (Deccal), Yusuf oğlu Mesih'i öldüreceği ve Armilus'u ise Davut oğlu Mesih'in öldüreceğidir.¹⁰⁷ Ehl-i Sünnet'te ise tam tersine Deccal'ı Mehdi'ye yardım için gelen Hz. İsa öldürecektir. Hz. İsa'nın sonunun nasıl olacağıyla ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁰⁸ Kurtarıcıya yardımcı olacak karakterler ile kötü karakterli şahısların ölümlerinin her iki inançta da farklı olduğu görülmektedir.

¹⁰² Çelik, *Sünni Dünyada Belli Başlı Mehdilik Hareketleri*, 24.

¹⁰³ Besalel, "Mesianizm", 2/ 399.

¹⁰⁴ Azmi Çetin, *Türkiye'de Yaşayan Cemaatlerin Mehdilik Algısı (İsmailağa Cemaati Örneği)* (Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2019), 9.

¹⁰⁵ Küçük, *Dönemler Tarihi*, 128-129.

¹⁰⁶ İbn Mace, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi, Fiten, Mehdi'nin Çıkması Babı*, Hadis No:4082, terc., Haydar Hatipoğlu, İstanbul, Ravza Yayınları, 2012, 10/446.

¹⁰⁷ Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 125-126.

¹⁰⁸ Mahmut Aydın, "Hz. İsa'nın Akıbeti Sorunu, Mesih ve Mehdi Tartışmaları", *Samsun'da Kur'an Günleri XI. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Risalet* (Samsun, 2008), 237.

Yahudilik ile Ehl-i Sünnet arasındaki farklılıklara baktığımızda özellikle şu hususlar dikkat çekmektedir. İman esasları dinler arasındaki kesin ayrılıkları da ortaya koymaktadır. Yahudilikte kurtarıcı inancı dinin iman esasları içerisinde yer almış, Mesih'in hem ilahi hem de beşerî boyutlu olduğuna inanılmıştır. Ehl-i Sünnet'te ise Mehdi iman esasları içerisinde yer almamış ama kabul edilip inanılan bir inanç olmuştur. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda iman esasları ve kurtarıcının ilahi boyutluluğu gibi önemli kavramlar bu iki inancın birbirinden ayrılma noktasını oluşturmuştur.

Sonuç

İnançlar arası ilişkiler toplumların olumlu veya olumsuz, planlı veya plansız gerçekleştirdikleri etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Tarih boyunca insanlar inanç ve kültür bakımından sürekli bir etkileşim içerisinde olmuştur. Dinler arası etkileşimlerin ne derecede olduğu üzerine araştırmalar yapılırken, kurtarıcı kavramı da ne kadar etkilenmiştir, sorusuna cevaplar aranmıştır. Bu bağlamda Yahudilik ile Ehl-i Sünnet'in etkileşimine baktığımızda şu hususlar karşımıza çıkmıştır. Öncelikle bu iki inançta kurtarıcı kavramıyla ilgi çok fazla benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerliklerin ortaya çıkmasında üç ihtimal olabilir. Birincisi bu benzerliklerin birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkmış olabileceği, ikinci ihtimal ise bu iki inancın birbirini doğrudan etkilemiş olabileceği ve bir diğer ihtimal ise dolaylı olarak birbirlerini etkileyebilecekleridir. Her ne kadar üç tane ihtimal bulunsa da görünürdeki gerçek bu inançlardaki kurtarıcı kavramının önemli benzerlikler içerdiğidir. Bu benzerliklerin tesadüfen olacağı ihtimali çok zayıf görünmektedir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'dan daha önce tarih sahnesine çıkmış, bu dinler ile aynı coğrafyayı paylaşmış ve etkin kurtarıcı inancına sahip bir dindir. Bundan dolayı Yahudiliğin bu dinler ile etkileşim içerisinde olmaması düşük bir ihtimaldir.

Yahudilik ile Ehl-i Sünnet arasındaki kurtarıcı kavramındaki benzerliklere rağmen aralarında birbirlerinden tamamen farklı inançlar da bulunmaktadır. Özellikle de bu iki inancı birbirinden ayıran iman esasları, kurtarıcının ilahi boyutu, maddi beklentiler, üstün millet gibi hususlar dikkat çekicidir. Bu iki inanç arasındaki farklılık sayıca az olmasına rağmen bu farklılıklar dinin temel hususlarını teşkil için daha önemli bir durum oluşturmaktadır. Sonuç olarak Yahudilikte, Mesih'in manevi yönü geri planda kalmış, daha çok maddi olarak kazandıracakları ön plana çıkarılmıştır. Mesih'i dünyada maddi imkânların en güzelini sunacak olan ilahi boyutlu bir şahıs olarak görmüşlerdir. Ehl-i

Sünnet'te ise manevi unsurlar daha fazla ön planda tutulmuş, maddi unsurlar ise sadece Mehdi'nin zuhur alametleri arasında sayılmıştır. Ehl-i Sünnet, Mehdi'yi Hz. Peygamberin ahlakına sahip, ilim sahibi bir insan olarak görmüştür. Ehl-i Sünnet'e göre Mehdi, insanların kendisine en çok ihtiyaç duyduğu, insanlarda iman olarak zayıflamanın arttığı dönem gelecektir. Bu dönemde gelen Mehdi'nin dini ihya edeceğine, insanlara rehberlik edeceğine ve insanları manevi kurtuluşa erdireceğine inanılmıştır.

Kaynakça

- Adıbelli, Ramazan. "İsa'nın "Maişiah"a Dönüşümü: Mesihî Yahudilikte Mesihlik Fenomeni". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 245-246.
- Adıgüzel, Adnan. *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler Kuruluş Dönemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Akççek, Abdulkadir. *İmam-ı Rabbani, Mektubat-ı Rabbani*. <https://vdocuments.mx/imami-rabbani-mektubat-abdulkadir-akcicek.html> (02/09/2020)
- Arslan, Arif. *Kıyametin Üç Büyük Habercisi Deccal, Mehdi ve Mesih*. İstanbul: Anatoliakültür Yayınları, 2. Basım 2015.
- Aydın, İbrahim Etem, İskender Oymak. "Yeniden Yapılanmacı Yahudilik Hareketinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Hedefleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2021), 152.
- Aydın, Fuat. *Yahudilik*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Ayğın, Fadil. "Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri: Mesih/Mehdi Tasavvuruna İlişkin Bir Analiz". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 227-228.
- Başaran, İsmail. *Muhafazakâr Yahudilik*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Baybal, Sami. *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*. Konya: Yediveren Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Besalel, Yusuf. "Hasidizm". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 1/286. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 1. Basım 2001.
- Besalel, Yusuf. "Mesianizm". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/546. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 1. Basım 2001.
- Çapa, Yılmaz. *Yahudilikte Mesih İnancı; Hristiyan ve İslam Kültürüne Etkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çelik, Alperen. *Sünni Dünyada Belli Başlı Mehdilik Hareketleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Çetin, Azmi. *Türkiye'de Yaşayan Cemaatlerin Mehdilik Algısı (İsmailağa Cemaati Örneği)*, Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Daşbadem, İlknur. *Geçmişten Günümüze Yahudi Mezheplerinin Mesih Anlayışı ve Mesihî Hareketler*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Demirci, Kürşat. "Deccal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9/67, Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Doğru, Adil. *Sudan Dosyası*. İstanbul: Akabe Yayınlar, 1. Basım, 1986.

- El-Mukaddem, Muhammed Ahmet İsmail. *Hurafe Değil Gerçek Mehdi*. çev. Mustafa Öztürk, İstanbul: Guraba Yayıncılık, 1. Basım, 2011.
- El-Mukaddem, Muhammed Ahmet İsmail. *Ehl-i Sünnet'te Beklenen Mehdi*. çev. Uğur Pekcan, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2010.
- El Muttaki, Ali Bin Hüsameddin. *Ahir Zaman Mehdi'sinin Alametleri*. İstanbul: Güneş Yayıncılık, 1. Basım, 1986.
- El-Zalintı, Hend Mustafa. *İslam Akaidinde Mehdilik Fikri. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.*
- Gezer, Arif. Mehdi Mefhumu. İstanbul: *Beklenen Kurtarıcı İnancı Sempozyumu*, 2017.
- Güç, Ahmet. "Mabed ve İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43/208 İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Gümüşel, Hayrettin. *Beklenen Mehdi*. İstanbul: Ekmel Yayıncılık, 1. Basım, 2003.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43/187-190 İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Gürkan, Salime Leyla, "Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları". *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2008), 147-159
- Harman, Ömer Faruk. "Mezhepler ve Dini Gruplar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43/214, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- İbn Mace, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi, Fiten, Mehdi'nin Çıkması Babı*. Terc., Haydar Hatipoğlu. 10/652 İstanbul: Ravza Yayınları, 2012
- İlhan, Avni. "Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdilik". *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi 7* (1992), 101-124.
- İlhan, Avni. *Mehdilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kütüb-i Sitte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17/6-8 Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kutluay, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Kunduracı, Gülay. *İslam Kültüründe Mehdinin Gelişiminin Tarihlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Küçük, Abdurrahman. *Dönmeler Tarihi*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 7. Basım, 2005.
- Meral, Yasin. *Yahudilerin Ahir Zamanı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım 2019.
- Meral, Yasin. *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MihelNihal Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Oruç, Muhammed Cihat. *Mehdilik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Öztürk, Mustafa. Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnancının Günümüze Yansımalarına Genel Bir Bakış. İstanbul: *Beklenen Kurtarıcı İnancı Sempozyumu*, 2017.
- Salam, Habibullah Mohammad. *İskender Evrenosoğlu ve Mehdilik İddiası*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. "Mehdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/369 İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

- Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*. İstanbul: Düşünce Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi*. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Taşpınar, İsmail. *Tarihten Günümüze İnançlar ve Dini Hareketler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat F. Yayınları, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslam İnancında Mehdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28/371-372, İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yıldız, Muhammed Ali. "İrfani Gelenekte Mehdilik Tasavvuru ve Mehdilik Kavramının İzdüşümü Olarak Kutup Kavramı". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd., 1/465-482. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Yörük Kesik, Derya. *Said Nursi'nin Risalelerinde Mehdilik Telakisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yücel, Ahmet. Mehdi Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı. İstanbul: *Beklenen Kurtarıcı İnancı Sempozyumu*, 2017.
- Waardenburg, Jacques. "Mesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 19/590 İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Yusuf Taşdemir (%50) – İsmail Başaran (%50)

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi”
kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and
Publication Ethics Directive” were followed

MÜFESSİR İBNÜ'L-ARABİ'NİN İLİM YOLCULUĞU VE İZLENİMLERİ

Müslüm Yıldırım*

Öz

Bu makalede, Endülüs/İşbiliye'de (Sevilla) 468/1076 yılında doğan ve 543/1148 yılında vefat eden müfessir, fakih, Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî'nin kendi anlatımları esas alınarak yaklaşık on yıl süren ilim yolculuğuna yer verilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ün İşbiliye şehriden başlayan ve Doğu'da pek çok ilim merkezine uzanan ilim yolculuğunu Endülüs'ten Mısır'a kadar olan devre yanında Kudüs, Dımaşk, Hicaz ve Bağdat devresi olarak bir sınıflandırmaya tabi tutmak mümkündür. İbnü'l-Arabî, eğitim hayatı boyunca başta Kudüs olmak üzere Bağdat ve diğer ilim merkezlerindeki pek çok hocadan ders aldığı gibi pek çok yer gezmiş, ilmî münazaralara katılmış, gördüğü yerler ile yaşadığı olaylar hakkındaki gözlemlerini aktararak önemli bilgiler sunmuştur. Yaşadığı dönemin ilmî, sosyal ve siyasal olaylarına bizzat yer veren İbnü'l-Arabî, ilim yolculuğuna, maalesef hepsi elimizde olmayan Tertibü'r-rihle li't-terğîbi fi'l-mille adlı eserinde yer verdiği gibi Âhkâmü'l-Kur'ân ve diğer bazı çalışmalarında da zaman zaman yer vermektedir. Dolayısıyla Endülüslü bir âlimin binlerce kilometrelik yolculuğunda uğradığı yerler hakkında bilgiler vermesi, ayrıca uzun bir zaman alacak olan yolculuğunu memleketinden çıkışından dönüşüne kadar anlatması, tarihe kayıt düşmek açısından son derece önem arz etmektedir. Memleketinde bir ara kadılık görevi de yapan İbnü'l-Arabî, tefsir dışında ulûmu'l-Kur'ân, hadîs, fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, gramer, ahlak gibi farklı konularda pek çok eser telif eden ansiklopedik bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tarih, Rihle, Anlatı, İbnü'l-Arabî, Endülüs, Kudüs, Bağdat.

THE SCIENTIFIC JOURNEY AND THE IMPRESSIONS OF MUFASSIR IBN AL-ARABI

Abstract

In this article, the journey of knowledge that lasted for about ten years based on the own narratives of Qadi Abu Bakr Muhammad b Abdallâh b. Muhammad al-Ma'âfirî, Ibn al-Arabi who was a mufassir and a fakih, who was born in 468/1076 in al-Andalus/Ishbiliyah (Seville) and died in 543/1148, is discussed. It is possible to classify Ibn al-Arabi's scientific journey, which starts from the city of Ishbiliyah in Andalus and extends to many science centers in the East, as the period from Andalus to Egypt, as well as the period of Jerusalem,

* Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Vaiz.

e-mail: m_yildirim295@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-9316-1097>

Atıf/Citation: Yıldırım, Müslüm. "Müfessir İbnü'l-Arabî'nin İlim Yolculuğu ve İzlenimleri". *BAİD* 17 (Haziran 2023), 215-250.

Damascus, Hijâz and Baghdad. During his education, Ibn al-Arabi not only took lessons from many teachers in Jerusalem, Baghdad and other science centers, but also traveled to many places, participated in scientific debates and conveyed his observations about the places he saw and the events he experienced. Ibn al-Arabi, who personally included the scientific, social and political events of the period in which he lived during his scientific journey in his work called *Tartib al-rohla li al-tarhib fi al-millah*, which unfortunately is not all in our hands, as well as in *Ahkâm al-Qur'ân* and some other of his works. Therefore, it is historically extremely important for an Andalusian scholar to give information about the places he visited on his journey of thousands of kilometers and to tell about his journey, which took a long time, from his departure from his hometown until his return. Ibn al-Arabi, who also served as a qadi in his country for a while, is a very important scholar who wrote many works on different subjects apart from tafsir such as ulûm al-Qur'ân, hadith, fiqh, fiqh method, kalâm, grammar and morality.

Keywords: Tafsir, History, Rihla, Narrative, al-Andalus, Ibn al-Arabi, Jerusalem, Baghdad.

Giriş

Müslümanlar, Kur'an'ın nüzûl tarihi olan 610 yılından itibaren yüz yıl içerisinde doğuda Çin Seddi'ne batıda ise Pireneler'i aşarak Fransa içlerine kadar ulaşmışlardır. Pirene sıradağlarını aşarak Avrupa üzerinden İstanbul'u fethetme ve oradan Suriye'ye uzanma fikri Müslümanların Hz. Osman (ö. 35/656) zamanından beri takip ettikleri bir askerî strateji idi.¹ Endülüs toprakları 92/711 yılında, Mûsâ b. Nusayr'ın (ö. 98/717) azatlısı Târik b. Ziyâd (ö. 102/720) tarafından fethedilmiş ve Müslümanların buradaki sekiz asra yaklaşan hâkimiyetleri 1492 yılında sona ermiştir.² Endülüs, diğer bir ifadeyle "firdevsü'l-mefkûd/kayıp cennet",³ büyük bir medeniyetin kurulduğu bereketli bir coğrafyadır. Zengin bir kültür ve sanatla yoğrulan bu topraklarda Müslümanlar, inşa ettikleri şehirler yanında miras bıraktıkları saraylar, hamamlar, çeşmeler, cami ve medreselerle de büyük bir medeniyet kurmuşlardır. Endülüs topraklarında farklı bilim dallarında pek çok fakih, kadı, müfessir, doktor, veteriner, astronom, matematikçi, filozof, şair ve musikişinas yetişmiş, bilim ve sanata önemli katkılarda bulunmuşlardır. Şunu da hemen belirtelim ki, tarihi süreçte Bağdat, Kudüs, Dımaşk, Kahire ve Kayrevan gibi ilim merkezleri, Endülüs coğrafyasını bilim, kültür, sanat ve düşünce olarak besleyen şehirler olmuşlardır. Ayrıca hac mevsiminde bir buluşma yeri olan

¹ Abdülkerim Özeydin, "Belâtüşşühedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/391.

² Hasan İbrâhîm Hasan, *Târîhü'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Ciyl-Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1411/1991), 1/255 vd.; Mehmet Özdemir, "İspanya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/211, 216.

³ Endülüs ismi hakkında bk. el-Emîr Şekîb Arslan, *el-Hulelî's-sündüsiyye fi'l-ahbâr ve'l-âsâri'l-Endelüsiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.), 1/32 vd.

Mekke ve Medine de Endülüslü bilginlerin eğitim almak üzere ilim yolculuğuna çıktıkları iki önemli merkez idi.

Aşağıda adlarına yer vereceğimiz bilginler için fakih, muhaddis vb. nitelemeler kullansak da aslında onların birden fazla vasfa sahip, ansiklopedik şahsiyetler oldukları da bilinen bir gerçek olarak önümüze çıkmaktadır. Endülüs'te yetişen fakihler arasında İbn Rüşd olarak meşhur olan Kurtubalı filozof, fakih ve hekim Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198) başta olmak üzere, yine ansiklopedik bir kişiliğe sahip usûlcü, fakih, muhaddis, tarihçi, edip ve şair Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), İbn Ebû Rendeka olarak da bilinen ve aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin de hocası olan fakih ve muhaddis Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtûşî (ö. 520/1126), Mâlikî kadısı, hadis, fıkıh ve dil bilgini Kâdî İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149), Ebû Saîd Ferec b. Kâsım b. Ahmed b. Lüb (Leys) el-Gırnâtî (ö. 782/1381) ve *El-Muvâfakât* adlı eseriyle tanınan Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî (ö. 790/1388) gibi isimleri sayabiliriz.

Müsned'iyle meşhur Ebû Abdırrahmân Bakî b. Mahled b. Yezîd el-Kurtubî (ö. 276/889) başta olmak üzere, muhaddis Ebû Muhammed Kâsım b. Muhammed b. Kâsım el-Ümevî el-Beyyânî el-Kurtubî (ö. 276/890), Endülüs'te hadis öğretimini başlatan iki hadis hâfızından biri olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Vaddâh b. Bezî' el-Kurtubî (ö. 287/900), hadis hâfızı ve lugat âlimi Ebü'l-Kâsım Sâbit b. Hazm b. Abdırrahmân es-Sarakustî el-Endelüsî (ö. 313/925), sûfi, hadis hâfızı ve kıraat âlimi Ebû Muhammed Atıyye b. Saîd b. Abdillâh el-Endelüsî (ö. 407/1016), Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî (ö. 474/1081), Kütüb-i Sitte'yi bir araya getirme düşüncesini ilk gerçekleştiren, Endülüslü muhaddis Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî (ö. 535/1140), hadis hâfızı, kıraat ve Arap dili âlimi Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî (ö. 575/1179), hadis âlimi, edip, şair, tarihçi ve kâtip Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdırrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî (ö. 658/1260) İbnü'l-Ebbâr adlarını sayabileceğimiz hadisçilerden sadece bazılarıdır.

Endülüs'te yetişen pek çok müfessir arasında başta Ebü'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdırrahmân İbn Berrecân (ö. 536/1142) olmak üzere, İbn Atıyye Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî (ö. 541/1147), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), Ebü'l-Kâsım

Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Girnâtî İbn Cüzey (ö. 741/1340) ve Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) isimlerini saymak mümkündür.

Endülüs coğrafyasında kıraat alanında da son derece meşhur bilginler yetişmiştir ki en şöhretlileri arasında Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî (ö. 444/1053) başta olmak üzere, Ebû Tâhir İsmâîl b. Halef b. Saîd es-Sarakustî (ö. 455/1063), Kâsım b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtıbî (ö. 590/1194), hadis ve kıraat âlimi Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Gâfikî eş-Şârî es-Sebtî (ö. 649/1251) gibi bilginlerin isimlerini zikredebiliriz.

Endülüslü filozoflara gelince, Sarakustalı (Zaragoza) filozof Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ b. Bâcce et-Tücîbî es-Sarakustî (ö. 533/1139), filozof ve hekim Ebû Bekr Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî (ö. 581/1185), sufi kimliğiyle öne çıkan Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî (ö. 638/1240), sûfî filozof İbn Seb'în Ebû Muhammed Kutbüddîn Abdülhak b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed el-Akkî el-Gâfikî el-Mürsî er-Rakûtî'nin (ö. 669/1270) isimlerini sayabiliriz.

Endülüs'te dil, edebiyat, tarih, siyer ve biyografi yazıcılığı alanında da pek çok bilgin yetişmiştir. *el-İkdü'l-ferîd* adlı eseriyle tanınan âlim ve şair Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî (ö. 328/940), İbnü'l-Faradî olarak bilinen tarihçi, edip, fakih ve hadis hâfızı Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî (ö. 403/1013), muhaddis, tarihçi Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071), dil ve edebiyat âlimi Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî (ö. 521/1127), edip ve biyografi yazarı Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân b. Abdillâh el-Kaysî el-İşbîlî (ö. 529/1135), tarihçi, fakih, muhaddis ve aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin öğrencileri arasında yer alan Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşküvâl (ö. 578/1183), yine İbnü'l-Arabî'nin öğrencilerinden *er-Ravzü'l-ünûf* adlı eseriyle tanınan Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî el-Mâlekî (Malaga) (ö. 581/1185), edip ve şair Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed b. Abdillâh el-Belevî el-Mâlekî el-İşbîlî (ö. 604/1208), tarihçi ve hadis âlimi Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî (ö. 599/1203), edip ve tarihçi Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Muhammed b. İbrâhîm el-Ensârî el-Beyyâsî (ö. 653/1255), Arap dili ve

edebiyatı âlimi, şair Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Sebtî el-Girnâtî (ö. 760/1359) Endülüs'te yetişen bilginler arasındadır.

Astronomi ve matematik alanında Endülüs'te yetişen bilginler arasında ilk uçuş denemeleri gerçekleştiren Abbâs b. Firnâs (ö. 274/887), matematikçi ve astronomi âlimi Ebü'l-Kâsım Mesleme b. Ahmed el-Farazî el-Mecrîtî (ö. 398/1007), XII. yüzyılda yaşayan astronomi âlimi Ebû İshâk Nûrüddîn el-Bitrûcî el-İşbîlî, kadı, tarihçi, matematikçi ve astronomi bilgini Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Endelüsî el-Kurtubî et-Tuleytîlî (ö. 462/1070), astronom Ebû İshâk İbrâhîm b. Yahyâ en-Nakkâş et-Tuleytûlî el-Kurtubî (ö. 493/1100) İbnü'z-Zerkâle olarak da tanınan Ebû İshâk İbrâhîm b. Yahyâ en-Nakkâş et-Tuleytûlî el-Kurtubî (ö. 493/1100), astronom, Ebû Alî el-Hasen b. Alî b. Halef el-Hatîb el-Endelüsî el-Ümevî el-Kurtubî (ö. 602/1205), matematikçi ve tabip Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Muhammed b. Alî el-Evsî el-Mürsî İbnü'r-Rakkâm'ın (ö. 715/1315) isimlerini sayabiliriz.

Tıp, eczacılık, botanik ve ziraat alanında yetişen Endülüslü bilginlere gelince, hekim, tıp ve felsefe tarihçisi Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân b. Cülcül el-Endelüsî (ö. 384/994), cerrahî alanında getirdiği yeniliklerle meşhur olan tıp bilgini Ebü'l-Kâsım Halef b. Abbâs ez-Zehrâvî (ö. 404/1013), ziraat bilgini, veteriner Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Haccâc el-İşbîlî (ö. 466/1073), *Kitâbü'l-Filâha* adlı eseriyle tanınan Ebü'l-Hayr eş-Şeccâr el-İşbîlî (V/XI. yüzyıl), Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Bassâl et-Tuleytîlî (V/XI. yüzyıl), botanik âlimi, hekim ve eczacı Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Seyyid el-Gâfikî (ö. 560/1165) ve göz hekimi Muhammed b. Kassûm b. Eslem el-Gâfikî (VII/XIII. yüzyıl) gibi isimleri saymak mümkündür.

Endülüs'te yetişen önemli şahsiyetlerden biri de musikîşinas kimliği yanında aynı zamanda tarih, edebiyat, astronomi ve coğrafya dallarında söz sahibi olan Ebü'l-Hasen Alî b. Nâfi Ziryâb'tır (ö. 238/852).⁴ Seyyah olarak ismini literatüre yazdıranlar arasında ise Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr el-

⁴ Fazlı Arslan-Fatih Erkoçoğlu, "Ziryâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/464-465; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sadır, 1388/1968), 3/122.

Belensî (ö. 614/1217) ile aynı zamanda kadı ve şair olan Ebü'l-Bekâ Alemüddîn Hâlid b. İsâ b. Ahmed el-Belevî'nin (ö. 780/1378) isimlerini sayabiliriz.⁵

1. Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî

İbnü'l-Arabî deyince akla ilk olarak ömrünü Dımaşk'ta tamamlayan aynı zamanda kendisi de bir Endülüslü olan sûfî Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) ismi gelse de bu çalışmada hayatından bazı kesitlere ve ilim yolculuğuna yer vereceğimiz şahsiyet, Malikî mezhebinin önemli temsilcilerinden ve savunucularından müfessir, muhaddis, hâfız, fakih, usûlcü, zâhid, âbid, şair ve zamanının önde gelen bilgini Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî olacaktır.⁶

⁵ Yukarıda adlarını verdiğimiz Endülüslü bilginler hakkında başta İbnü'l-Arabî'nin bazı eserleri olmak üzere diğer kaynaklar için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris b. Esed el-Huşenî el-Kayrevânî, *Kudâtü Kurtuba*; Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî İbnü'l-Faradî, *Kitâbü'l-Mevsûl fî târihu ulemâi'l-Endelüs*; Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî târihi ulemâi'l-Endelüs*; Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân el-İşbîlî, *Kalâidü'l-ikyân ve mehâsini'l-a'yân*; Kâdî İyâz, *el-Ğunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asakir, *Tarihu Medîneti Dımaşk*; Ebû Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehresetü mâ revâhu an şüyûhihî mine'd-devâvîni'l-musannefe fî durûbi'l-ilm ve envâi'l-maârif*; Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla fî târihi eimmeti'l-Endelüs*; Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekir b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik el-Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*; Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*; Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz fî ahhâri iyâz*; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*; Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahlûf el-Münestîrî, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*. Endülüslü bilginler hakkında burada adlarını zikredemediğimiz başka kaynakların olduğunu ayrıca belirtmekte fayda vardır.

⁶ İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-Ğunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*, thk. Mâhir Zühayr Cerrâr (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 66 vd.; Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Mısri, 1410/1989), 1/125; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beirut:

Endülüs/İşbîliye-Sevilla'da 468/1076 yılında dünyaya gelen İbnü'l-Arabî, ilk bilgilerini başta babası ve dayısı olmak üzere memleketindeki önde gelen bilginlerden almıştır. On altı yaşına geldiğinde Endülüslü pek çok bilgin gibi o da ilim tahsili için babasıyla birlikte Doğu'ya yaklaşık olarak on yıl kadar sürecek olan ilim yolculuğuna çıkmıştır. Kuzey Afrika üzerinden babasıyla birlikte gerçekleştirdiği bu yolculuk esnasında farklı şehirlere uğrayan İbnü'l-Arabî, uğradığı şehirlerdeki pek çok bilginden istifade etme imkânı bulmuş ve onlardan dersler almıştır.

İbnü'l-Arabî'nin 485/1092 yılında Rebülevvel ayında Endülüs'ten başlayan ilim yolculuğu, 493/1099 yılında babasının İskenderiye'de vefatından sonra 495/1001 yılında sona ermiştir.⁷ Buradan memleketine dönen İbnü'l-Arabî, bir ara kadılık görevi yapmış ancak çok geçmeden bu görevinden istifa ederek öğrenci yetiştirmek ve kitap yazmakla meşgul olmuştur. İbnü'l-Arabî, bir vesileyle gittiği Fas'ta 543/1148 yılında yetmiş beş yaşında iken vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.⁸

2. Eserleri

Tefsir, tefsir usûlü, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, gramer, seyahat gibi farklı alanlarda önemli eserler kaleme alan İbnü'l-Arabî'nin ilim yolculuğuna geçmeden önce ekseriyetle *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı tefsirinden ve diğer bazı kaynaklardan tespit ettiğimiz çalışmalarından bazılarının isimleri şöyledir.⁹

Mektebetü'l-maârif, 1410/1990), 12/228; Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî ulemâ'i'l-mezheb* (Kahire: Dârü't-Türâs, ts.), 2/253 vd.; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/25 vd.

⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 2/253.

⁸ Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1406/1986-1414/1993), 6/232. Endülüs'ten Doğu'ya ilim öğrenmek için yolculuk yapan bilginlerin isimleri hakkında bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/5-704.

⁹ İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnû't-te'vîl, en-Nâsîh ve'l-mensûh, el-Mesâlik fî Muvatta Mâlik, El-Kabes fî şerhi Muvattâi Mâlik b. Enes, Maa'l-Kâdî Ebî Bekr b. el-Arabî* başlığı altında neşredilen *Tertîbü'r-rihle li't-terğîbi fi'l-mille* adlı eserlerinin neşrini gerçekleştiren zevat, İbnü'l-Arabî'nin hayatı, hocaları, eserleri ve öğrencileri hakkında son derece geniş bilgilere çalışmalarının giriş kısmında yer vermişlerdir. Ayrıca eserleri hakkında bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1410/1990), 2/90.

2.1. Matbu Olanlar

1. *Ahkâmü'l-Kur'ân*.¹⁰
2. *el-Ahkâmü'l-Kur'ân es-suğrâ*.¹¹
3. *Ârizetü'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî*.¹²
4. *el-Mesâlik fî şerhi Muvattai Mâlik*.
5. *el-Emedü'l-aksâ fî ma'rifeti esmâi'l-hüsnâ ve ef'âlihi Teâlâ*.
6. *Kânûnü't-te'vîl*.
7. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*.
8. *el-Kabes fî şerhi Muvattâi Mâlik b. Enes*.
9. *Tertîbü'r-rihle li't-terğîbi fi'l-mille*.
10. *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*.
11. *Sirâcü'l-mürîdîn*.
12. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*.
13. İbnü'l-Arabî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'e ithaf ettiği *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, adlı eserini Gâzzalî'den rivâyet etmiş ve kitap bu şekilde günümüze ulaşmıştır.¹³

2.2. Yazma Halinde Bulunanlar

14. *Envârü'l-fecr fî mecâlisî'z-zikr*.¹⁴

¹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrût: Dârü'l-Fıkr, 1410/1990), 1/20; *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın tanıtımı hakkında bk. Müslüm Yıldırım, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Fırat İlahiyat Dergisi* 24/1 (2019), 191-196.

¹¹ *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın muhtasarı olan çalışmadır. İbnü'l-Arabî, *el-Ahkâmü'l-Kur'ân es-suğrâ*, thk. Saîd Ahmed A'râb (Fas: ISESCO, 1412/1991), 1/31. (Naşirin mukaddimesi). Kitabın, Ahmed Ferîd el-Mezîdî'nin neşri dışında üçüncü bir baskısı bulunmaktadır. Bk. a.mlf. *el-Ahkâmü'l-Kur'ân es-suğrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006/1427), 3 vd. (Muhakkikin mukaddimesi).

¹² Tirmizî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin İbn Asâkir ile birlikte iki önemli râvisinden biri İbnü'l-Arabî'dir. Bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı-Cengiz Tomar, "İbn Asakir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/322-323.

¹³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992), 3.

¹⁴ İbnü'l-Arabî'nin yirmi yılda seksen bin varak olarak yazdığı *Envârü'l-Fecr* adlı tefsirin insanların elinde dağınık halde bulunduğu ifade edilmekle birlikte bazı kaynaklar eserin tamamının seksen cilt halinde Merînî hükümdarı Ebû İnân el-Merînî'nin (1348-1358) özel kütüphanesinde bulunduğunu söylemektedir. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/254-255. Son devir bilginlerinden Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Envârü'l-Fecr*'in seksen bin varak

15. *Mecâlisü'l-envâri'l-fecr.*
16. *Kitâbü'l-müşkileyn.*
17. *Mülcietü'l-mütefekkihîn ilâ ma'rifeti gavâmizi'n-nahviyyin.*
18. *el-Muksit fî şerhi'l-Mütevassıt.*
19. *ed-Devâhî ve'n-nevâhî fî'r-red alâ İbn Hazm ez-Zâhirî.¹⁵*
20. *et-Takassî an uhdeti't-takassî limâ fî'l-Muvattai mine'l-âsâr.¹⁶*
21. *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf.*
22. *Kitâbü'n-Neyyireyn fî şerhi's-sahihayn.*
23. *Telhîsu't-tarîkateyn el-İrâkıyye ve'l-Horasâniyye.*
24. *İlcâü'l-fukahâ ilâ ma'rifeti ğavâmizi'l-üdebâ.*
25. *Risâletü'l-müstebsır.*
26. *Sirâcü'l-mühtedîn.*
27. *el-Mutavassıt fî'l-itikâd.*
28. *el-Vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl.*

3. Eğitim Hayatına Başlaması

İbnü'l-Arabî'nin ilim için çıktığı yolculuğunu anlattığı *Tertîbü'r-rihle li't-terğîbi'l-mille* adlı eseri, kendisi henüz hayatta iken maalesef kaybolmuştur. *Kânûnü't-te'vîl* adlı kitabının başında yer alan ve günümüze ulaşan kısmını yeniden yazmak zorunda kalmıştır. Bugün elde mevcut olan kısım, özet mahiyetinde olup *Kânûnü't-te'vîl*'le birlikte neşredildiği gibi müstakil olarak da yayınlanmıştır. Söz konusu baskılardan biri Muhammed es-Süleymânî tarafından *Kânûnü't-Te'vîl* ile birlikte (Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1406/1986), diğeri Saîd A'râb tarafından müstakil olarak *Maa'l-Kâdî Ebî Bekr b. el-Arabî* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987), adıyla yapılmıştır.¹⁷ Başta her iki matbu nüsha olmak üzere, *Ahkâmü'l-Kur'ân*¹⁸ ve diğeri bazı eserlerinden

olduğunu belirttikten sonra kitabın Türkiye'de mevcut olduğunu ancak bütün araştırmalarına rağmen ona ulaşamadığını söylemektedir. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlât* (Kahire, ts.) 403.

¹⁵ Kitabın Arapça ismi الدواهي والنواهي في الرد على ابن حزم الظاهري şeklindedir.

¹⁶ Kitabın Arapça ismi عن عهدة التقصي لما في الموطأ من الأخبار والآثار şeklindedir.

¹⁷ İbnü'l-Arabî'nin eserini referans gösterirken Süleymânî'nin neşrini *Kânûnü't-Te'vîl*, Saîd A'râb baskısını ise *Maa'l-Kâdî Ebî Bekr b. el-Arabî* yerine *Tertîbü'r-rihle li't-terğîbi'l-mille* olarak verdik.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserini *el-Ahkâmü'l-Kur'ân es-suğrâ* adıyla ihtisar etmiş ve bazı izlenimlerine orada da ufak değişikliklerle yer vermiştir. Biz ise, tekrar olmasın diye, *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserini referans göstermekle yetindik.

faydalanarak İbnü'l-Arabî'nin on altı yaşında¹⁹ iken babasıyla birlikte çıktığı ilim yolculuğunu vermeye çalışacağız.

İlim yolculuğuna çıkmadan önce İspanya'da ilk eğitimini babasından ve dayısı Ebü'l-Kâsım el-Hasan b. Ömer b. el-Hasen el-Hevzenî'den (ö. 512/1118) alan İbnü'l-Arabî,²⁰ ayrıca Ebû Abdullah es-Sarakustî, Ebû Abdullah b. Manzûr, Ebû Muhammed b. Hazrec, Kurtuba'da (Cordoba) Ebû Abdullah Muhammed b. Attâb ve Ebu Mervân b. Serâc gibi hocalardan da dersler almıştır.²¹ İbnü'l-Arabî, ilim öğrenmeye başlama sürecini babasının kendisi için Kur'an öğretmeni tutmasıyla başlatmaktadır. Dokuz yaşında iken Kur'an'ı iyice öğrenen İbnü'l-Arabî, ilerleyen zamanlarda üç farklı hocadan ders almıştır. Hocalardan ilki, Kur'an'ı yedi kıraat üzere okutmak, ikincisi Arapça öğretmek, üçüncüsü ise matematik ve hesap öğretmekle görevliydi. On altı yaşına geldiğinde Kur'an'ı on harf üzere okumayı öğrenen İbnü'l-Arabî, Arapça'da farklı ilim ve sanatları öğrenerek ilgili bazı kitapları okumuştur.²² Şiir, lugat, matematik, muamelat, miras ve cebir gibi konularda kitaplar okuyan İbnü'l-Arabî, Öklid'in (MÖ III. yüzyıl) eserini, astronomi cetvelleri ve usturlap hakkında kitaplar okuduğunu haber vermektedir.²³

Hocalarının sabah namazından başlamak üzere ikinci namazına kadar kendisiyle sırayla ilgilendiklerini söyleyen İbnü'l-Arabî, ikindiden sonra diğer günün sabahına kadar istirahat çekildiğini, mütalaa ve müzakere yaparak dersleri tekrar etmeden duramadığını söylemektedir.²⁴

4. İlme Başlarken Okuduğu Kitaplar

İbnü'l-Arabî, memleketinde gördüğü eğitim sürecinde Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî'nin (ö. 379/989) *Kitabü'l-Vâzih/el-Vâzih fî ilmi'l-Arabiyye*, Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. İshak en-Nihâvendî ez-Zeccâcî'nin (ö. 337/949) *el-Cümel*, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdîn fî sebîli'd-dîn*, thk. Abdullah et-Tevrâtî (Mağrib: Dârü'l-Hadîs el-Kettâniyye, 1438/2017), 4/424 vd.

²⁰ Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 1/325.

²¹ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-Ğunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*, thk. Mâhir Züheyr Cerrâr (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 66.; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/28.

²² İbnü'l-Arabî, *Maa'l-Kâdî Ebî Bekr b. el-Arabî -Tertîbü'r-rihle li't-terğîbi fi'l-mille-*, thk. Saîd A'râb (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987), 187 vd.

²³ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 187 vd.; a.mlf., *Kânûnü't-te'vil*, 414 vd.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 190; a.mlf., *Kânûnü't-te'vil*, 419.

Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-İzâh*, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) kitabını,²⁵ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) *el-Usûl*, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî'nin (ö. 286/900) *el-Muktedab* ve bunun dışında bazı kitapları okuduğunu söylemektedir.²⁶

Yazarımız, dille ilgili olarak, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshak b. es-Sikkît'in (ö. 244/858) *İslâhu'l-mantık*, adını zikrettiği Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî Sa'leb (ö. 291/904), Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Kâlî el-Bağdâdî'nin (ö. 356/967) *el-Emâlî* ve diğer bazı eserleri okumuştur.²⁷ Şiir olarak, İmru'ül-Kays b. Hucr (ö. 540), Nâbiga ez-Zübeynî (ö. 604), Alkame Abede (ö. 3/625), Antere b. Şeddâd (ö. 614), Zübeyr, Tarafe b. Abd (ö. 564) gibi altı şiir yanında, Ebû Temmâm Habîb b. Evs (ö. 231/846), el-Cu'fî ve eski ve yeni pek çok şairin şiirini okuduğunu söylemektedir.²⁸

5. Endülüs'ten Ayrılış

Endülüs'te baş gösteren iç huzursuzluk, Abbâdî hânedanının yıkılması ve bölgenin 484/1091 yılında Murâbitlar'ın hâkimiyetine girmesiyle birlikte başlayan gelişmeler, gerek ilim yolculuğuna çıkma niyetinde olan İbnü'l-Arabî için gerek oğlunun iyi bir eğitim almasını isteyen ve bu arada hac ibadetini de yerine getirmek düşüncesinde olan babası için bir fırsat olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin babası, İşbiliye (Sevilla) ve çevresinde hüküm süren Abbâdîler'in vezirlerinden ve bölgenin önde gelen ilim adamlarından Ebû Muhammed İbnü'l-Arabî'dir (ö. 493/1099).²⁹

İbnü'l-Arabî, Endülüs'te yaşananları ve ilim yolculuğuna çıkışını şöyle özetlemektedir. Murâbitların 484/1091 yılında beldelerine gelmeleriyle

²⁵ Yazarımız, sadece Nehhâs'ın kitabını okuduğunu söylemekte, hangi kitabı olduğunu ise belirtmemektedir. Ayrıca, Saîd A'râb'ın neşrettiği *Tertîbü'r-rihle* baskısında كتاب النحاس (s. 185) ifadesi kullanılırken, *Kânûnü't-te'vîl*'le birlikte gerçekleştirilen baskıda ise كتاب النحاس (s. 416) ifadesi kullanılmaktadır. Okuduğu kitap, *Şerhu ebyâti Sibeyhi* olsa gerekir. Bk. *Kânûnü't-te'vîl*, 417 (Neşredeninin notu).

²⁶ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 187 vd.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 189.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 188 vd.

²⁹ Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh, *Kalâidü'l-ikyân ve mehâsini'l-a'yân* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1409/1989), 3/692; Kâdî İyâz, *Ğunye*, 66; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/252.

içerisinde buldukları mevcut durum değişmiş, bölgelerinde fitne ve kargaşa ortaya çıkmış, birlik dağılmış, dirlik ve düzen bozulmuş dolayısıyla da kendi memleketlerinde durmak artık zor bir hale gelmiştir. Bir zorunluluktan ötürü ilim yolculuğuna çıktığını söyleyen³⁰ İbnü'l-Arabî, memleketlerinde saygın ve itibarlı kimseler iken, istemeden korku içinde adeta koşarak yola düştüklerini söylemektedir.³¹ Düşmanlarının şamatasından dolayı memleketinden çıktığı günden daha acayip bir gün yaşamadığını söyleyen yazarımız, diğer taraftan mal ve makamın elden gitmesi, aileden uzak kalma gibi durumların ilimle karşılaştırıldığında ilmin daha kazançlı olduğunu ifade etmektedir.³² İbnü'l-Arabî, ilim yolculuğuna çıkma isteğini, bütün yaşadıklarına rağmen, ayrıca ilim aşkına bağlamaktadır.³³ Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkûvâl (ö. 578/1183), 516/1122 yılında İşbîliye'de İbnü'l-Arabî ile olan buluşmasında İbnü'l-Arabî'nin kendisine babasıyla birlikte 485/1092 yılında Rebîülevvel ayında ilim yolculuğuna çıktığını aktarmaktadır.³⁴

6. İlim Yolculuğuna Çıkış

İspanya topraklarından başlayan ve Kuzey Afrika üzerinden gerçekleştirilen yolculukta ilk olarak 485/1092 yılında³⁵ babasıyla birlikte Endülüs topraklarında Mâleka'ya (Malaga) uğradıklarını ifade eden İbnü'l-Arabî, daha sonra Gırnata'dan (Granada) yine İspanya'da bir sahil kenti olan ve Müslümanların kurduğu el-Meriye (Almeria) şehrine geçtiklerini söylemektedir. el-Meriye'de bir gemiye binerek Cezayir'de liman şehri Bicâye'ye geçen İbnü'l-Arabî,³⁶ uğradıkları yerlerde karşılaştığı bilginler, ilim meclisleri ve izlenimleri hakkında bilgiler sunmaktadır. Deniz yoluyla Bone'ye, oradan Tunus'a ulaşan İbnü'l-Arabî, Tunus'ta Sûse, el-Mehdiyye ve Kayrevan şehirlerine uğramış oralardaki bilginlerle buluşmalar gerçekleştirmiş,³⁷

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Tertibü'r-rihle*, 191; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 419 vd.

³¹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, 422.

³² İbnü'l-Arabî, *Tertibü'r-rihle*, 191 vd.; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 420.

³³ İbnü'l-Arabî, *Tertibü'r-rihle*, 192 vd.

³⁴ Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla fi târîhi eimmeti'l-Endelüs*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri, 1410/1989), 2/856.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdîn*, 3/264.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Tertibü'r-rihle*, 193 vd.; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 423 vd.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Tertibü'r-rihle*, 196 vd.; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 426 vd.

Bicâye'de Ebû Abdullah Muhammed b. Ammâr el-Mayorkî el-Külâî'den (الكلاعي), el-Mehdiye'de Ebû'l-Hasen İbnü'l-Haddâd el-Havlânî'den dersler almıştır.³⁸

7. İbnü'l-Arabî Mısır'da/İskenderiye-Kahire

Hicaz'a gitmek üzere deniz yoluyla yolculuklarına devam eden İbnü'l-Arabî ve babası Mısır'a ulaşmışlardır. Yüzlerce kilometrelik mesafeyi aşip önce İskenderiye'ye sonrasında Kahire'ye giden İbnü'l-Arabî, babasıyla İskenderiye emirine üç gün misafir olmuşlardır.³⁹ Kahire'ye 485/1092 senesinde gelen ve Mısır'daki ilmî durumdan çok da memnun olmadığı anlaşılan İbnü'l-Arabî, oradaki bazı bilginlerden dersler aldığı gibi farklı mezhep mensuplarıyla da münazaralarda bulunmuştur.⁴⁰ O sırada Mısır'da hâkim olan Fâtımîler'in Sünnî düşüncüyü baskı altında tutmaları sebebiyle burada sadece sekiz ay kalıp Kudüs'e (486/1093) geçmiştir.⁴¹ Mısır'da Kadı Ebü'l-Hasen el-Hılâî (الخلي), Ebü'l-Hasen b. Müşrif ve Muhammed b. Abdullah b. Dâvûd el-Fârisî'den dersler alan İbnü'l-Arabî, İskenderiye'de el-Enmâtî'den dersler almıştır.⁴²

İbnü'l-Arabî, Kahire hatıraları bağlamında Kur'an'ı güzel sesle okuma sadedinde Amr b. Âs Camii ve Karâfe'de (Kahire'de) kurrânın Kur'an okuyuşunu dinlerken sanki âyetleri yeni dinliyormuş gibi bir hisse kapıldığını söylemektedir.⁴³ Sebe sûresi 13. âyetin tefsirinde İskenderiye'deki izlenimlerini aktaran yazar,⁴⁴ Müzzemmil sûresinin tefsirinde orada başından geçen başka bir olaya yer vermektedir.⁴⁵ İbnü'l-Arabî, Kur'an'ı güzel okumayla ilgili olarak Bağdat'taki hatırasına da yer vermekte, orada bulunduğu sırada Basra kurrânının şeyhinden Burûc sûresini dinlediğinde adeta eyvânın üzerlerine çöktüğünü aktarmaktadır.⁴⁶

³⁸ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 194, 197; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/28.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 198 vd.; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 428.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 202; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 432.

⁴¹ Ahmet Baltacı, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/488-491.

⁴² Kâdî İyâz, *Ğunye*, 66 vd.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/4.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/9.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/325.

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/5.

8. Kudüs'e Varış

Hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî'nin ilim yolculuğunda Kudüs'ün bambaşka bir yeri vardır. Kahire'den Şam diyarına doğru yola çıkan İbnü'l-Arabî, mukaddes topraklara yani Mescid-i Aksâ'ya ulaşınca bilginin dolunay haliyle kendisine görüldüğünü ve üç yıldan fazla bir zaman onun ışığıyla aydınlandığını söylemektedir. Mescid-i Aksâ'ya girdiğinde kıldığı namazdan sonra Bâbülesbât'taki Şâfiî medresesine gittiğini ifade eden İbnü'l-Arabî, bu gidişinin Şâfiî bilginlerinin toplanma gününe denk geldiğini ve ilim talebelerinin hocalarının huzurunda aralarında gerçekleştirdikleri geleneksel münazaraya katıldığını söylemektedir.⁴⁷

Kudüs'e yerleşen İbnü'l-Arabî, babasına, hacca gitmek istiyorsa gidebileceğini, kendisinin ise Kudüs'te kalarak buradaki bilginlerden ders almak istediğini, öğrendiklerini kendisine prensip edinerek ilimde yükselişe vesile kılmak düşüncesinde olduğunu söylemiştir.⁴⁸ Babası, oğlunun Kudüs'te ilim öğrenme arzusunu Turtûşî'ye anlatıp ondan da olumlu cevap alınca baba oğul Kudüs'te kalmaya karar vermişlerdir.⁴⁹ Kendisi gibi Endülüslü olan ve İbn Ebû Rendeka olarak bilinen hocası Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtûşî (ö. 520/1126)⁵⁰ ile görüşen İbnü'l-Arabî, hocasının Mescid-i Aksâ'da el-Ğuveyr denilen yerde sürekli ikamet ettiğini ve burasının Esbat Kapısı ile Zekeriya Mihrabı arasında bir yer olduğunu ifade etmektedir. Turtûşî'nin konuşmalarını dinleyen ve onun yaşantısına şahit olan İbnü'l-Arabî, kalbinin son derece tatmin olduğunu söylemektedir.⁵¹

İbnü'l-Arabî, ilim yolunda bütün kapıların hocası Turtûşî'nin vesilesiyle kendisine açıldığını, ilim ve amel açısından Allah'ın kendisini ondan faydalandırdığını ve onun eliyle en büyük dileğini kolaylaştırdığını söylemektedir. Mescid-i Aksâ'yı kendine sığınak edinen İbnü'l-Arabî, dünyaya aldirmeden, insanlarla fazla muhatap olmadan gece gündüz durmaksızın Kubbetüssilsile'de ders çalıştığını söylemektedir. İçerisinde bulunduğu durumdan memnun olan İbnü'l-Arabî, kendisi için hem güneşin hem de

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 203; a.mlf., *Kânûnü't-te'vil*, 433.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 204; a.mlf., *Kânûnü't-te'vil*, 434.

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 205; a.mlf., *Kânûnü't-te'vil*, 435.

⁵⁰ Muharrem Kılıç, "Turtûşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/430-431.

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 205; a.mlf., *Kânûnü't-te'vil*, 435.

dolunayın Zeytindağı ve Dâvûd Mihrabı gibi iki değerli mekân üzerinde doğup battığını söylemektedir.⁵² Kudüs'te geçen zamanı ve durumunu bu sözlerle özetleyen İbnü'l-Arabî, Kudüs'te ders aldığı hocasından *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde sıklıkla söz etmektedir.⁵³

9. Kudüs'te Nizâmiye Medreseleri

İbnü'l-Arabî'nin ilim tahsili için bulunduğu sırada Kudüs, Selçukluların yönetiminde bulunmaktaydı. Pek çok yerde olduğu gibi Kudüs'te medreseler açılmış, bilginlere büyük değer verilmiştir. Bir eğitim seferberliği başlatan büyük Selçuklu veziri Ebû Alî Kıvâmüddîn Hasen b. Alî b. İshak et-Tûsî Nizâmülmülk (ö. 485/1092), Irak ve Horasan bölgelerinde en ücra yerlere kadar pek çok medrese açmış, büyük paralar harcamıştır.⁵⁴ Bazıları tarafından, harcanan paralarla askerın Konstantiniyye'nin surlarına bayrak dikebileceği söylenince, Nizâmülmülk: "Ben, Allah ordusu denilen bir ordu kurdum. Senin askerlerin gece uyurken, gecenin askerleri ayakta Rablerinin huzurunda saf saf durur, gözyaşlarını akıtırlar. Sana ve askerlerine dilleriyle dua ederler. Sen ve askerlerin onların himayesinde yaşıyor, dualarıyla uykuya dalıyor ve onların bereketiyle yağmur görüyor ve rızıklanıyorsunuz" diye cevap vermiştir.⁵⁵

10. Bereketli Kudüs Günlerinde İlim Tahsili

İbnü'l-Arabî'nin önemli eseri *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı tefsirini diğerlerinden ayıran özelliklerden biri de yazarın zaman zaman özellikle de Endülüs'ten çok ilim tahsili sırasında Kudüs, Dımaşk ve Bağdat gibi yerlerde yaşamış olduğu bazı hatıralara yer vermesidir. Yazarın Endülüs'ten Kudüs'e ve gezip gördüğü

⁵² İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 205; a.mlf., *Kânûnü't-te'vil*, 435 vd.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/228, 551.

⁵⁴ Selçuklular'ın Kudüs'e hâkim oldukları yirmi beş yıl içerisinde Şâfiî âlimlerinden Nasr b. İbrâhîm el-Makdisî, Nasriye Medresesi'ni kurmuş, ardından bir Hanefî medresesi kurulmuştur. Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî, Hanbelî mezhebi doğrultusunda dersler vermiştir. Bu dönemde İslâm dünyasının çeşitli yörelerinden çok sayıda meşhur âlim Kudüs'e gelmeye başlamıştır. Bunlar arasında Endülüs'ten İbn Ebû Rendeke et-Turtûşî, Tus'tan Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve İşbiliye'den (Sevilla) Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de bulunmaktaydı. 486'da (1093) Kudüs'ü ziyaret eden İbnü'l-Arabî burada üç yıl süreyle ilim tahsili için kalmıştır. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî ve İbnü'l-Kayserânî'yi de Kudüslü meşhur âlimler arasında zikretmek gerekir. Casim Avcı, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/329.

⁵⁵ Corcî Zeydân'ın *Târihü't-temeddüni'l-İslâmî* adlı eserinden bu bilgiyi aktaran Zekî Mübarek, Zeydân'ın *Siracül-Mülûk*'tan naklettiğini söylemektedir. Zekî Mübarek, *el-Ahlâk inde'l-Gazâlî* (Mısır: Matabaatu'r-Rahmaniyye, ts.), 16-17.

diğer önemli mekânlar hakkında bilgiler sunması yaşadığı döneme ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Üç yılını geçirdiği Kudüs hakkındaki izlenimlerine de eserlerinde yer veren yazar, katıldığı ilim meclisleri, hocaları, ders esnasında yaşananlar, görüştüğü bilginlerle arasında geçen konuşmalar, bilginlerin bizzat kendilerinin yaşadıkları hatıralara yer verdiği gibi Kudüs'te bulunan bazı peygamberlerin kabirlerinin yanı sıra Dâvûd Mihrabı gibi mekânlar hakkında da bilgiler vermiştir.

Kudüs, İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde bilginlerin görüşlerini rahatlıkla dile getirdikleri, farklı din ve mezheplere mensup insanların bir araya gelip fikir alışverişinde buldukları ve ilmî münazaraların yapıldığı bir ilim merkeziydi. Kudüs'te, İbnü'l-Arabî'nin aktardığına göre, Hanefî ve Şâfiî diye isimlendirilen iki medrese ve ekol bulunmaktaydı. İlimin son derece canlı tutulduğu bu medreselerde ilmî tartışmalar yapılmakta, fikir alışverişinde bulunulmaktaydı. Bu çerçevede ilim öğrenmek için her gün Hanefî ve Şâfiî medreselerine uğradığını söyleyen İbnü'l Arabî, bilginler arasında gerçekleşen münazaralara iştirak etmekte, Kudüs'te ilim öğrenmeye başlamasının beşinci veya altıncı ayında tartışılan konulara kendisi de katılmak suretiyle düşüncelerini ortaya koymaya çalışmaktaydı.⁵⁶ İbnü'l-Arabî, bu bağlamda Bakara sûresi 227. âyetin tefsirinde münazara yoluyla konuyu anlamak için önce Tâciye sonra da aynı amaçla Nizâmiye Medresesi'nde⁵⁷ kaldığını söylemektedir.⁵⁸

İbnü'l-Arabî, zaman içerisinde kendisinin de dâhil olduğu bir mesele hakkında ortaya koyduğu görüşlerini hocası Fihri'nin⁵⁹ beğendiğini ve yanında bulunan Atâ isimli şahsa: "Bizim civciv kabuklarını kırdı.", dediğini aktarmakta, Atâ isimli

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Tertibü'r-rihle*, 205 vd.; a. mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 436.

⁵⁷ Her ne kadar Selçukluların hâkimiyetinde bulunan "Kudüs, Halep, Dımaşk, Konya ve Hârizm bölgesinde de Nizâmiye Medreselerinin bulunduğu rivayet edilirse de haklarında yeterli bilgi yoktur. Bunların bir kısmının Nizâmülmülk'ün ölümünden sonra kurulduğu ve Nizâmiye medreseleri örnek alınarak yapıldığı için bu adla anıldığı söylenebilir", Abdülkerim Özyayın "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007) 33/190 vd., denilse de yukarıda görüldüğü üzere, İbnü'l-Arabî, Kudüs'te Nizâmiye Medreselerinden bahsetmektedir. Yine İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre, yüksek düzeyde dinî eğitim veren birçok ders halkasının yanında Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre eğitim veren iki Nizâmiye Medresesinin varlığından bahsedilmektedir. Baltacı, "İbnü'l-Arabî", 20/488-491.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/247.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde Mescid-i Aksâ'da ders aldığı hocasından sıkça bahsetmektedir. 2/228, 551.

şahsın ise: “Hatta uçtu.”, diye karşılık verdiğini haber vermektedir. İbnü’l-Arabî, Kerrâmiyye, Mu’tezile ve Müşebbihe mensuplarıyla buluşmalar gerçekleştirdiği gibi Yahudi bilginlerle de görüşmeler yapmıştır.⁶⁰ O, bu bağlamda hocası Fihri ile et-Tüsterî adlı Yahudî bilgin arasında geçen tartışmaya kitabında yer vermektedir.⁶¹

11. Kudüs’te Türkler

İbnü’l-Arabî, Kudüs’teki izlenim ve hatıralarından birine İhlâs sûresinin tefsirinde yer vermektedir. O, Asr-ı saâdette her rek’atta İhlâs sûresini okuyan kişinin durumunu anlatan ilgili rivayete kitabında yer verdikten sonra benzer bir örnek olarak Bâbülesbât’ta şahit olduğu uygulamayı nakletmektedir. İbnü’l-Arabî, Mescid-i Aksâ’da sayıları yirmi sekizi bulan imam bulunduğunu ve bunlardan birinin Ramazan ayında Türklere teravîh namazı kıldırıldığını ve her rek’atta Fâtiha ve İhlâs sûresini okuduğunu, bunun da onlara bir kolaylık ve teravîhin faziletine teşvik için yapıldığını söylemektedir.⁶²

İbnü’l-Arabî’nin Kudüs anılarından biri de şöyledir: İbnü’l-Arabî, Beytülmakdis’te Babülahdar ile Hıttâ Kapısı arasında hocaları Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Mağribî ez-Zâhid ile birlikte namaz kıldıklarını, namazı bitirip selam verdiklerinde ise hocalarının sağında duran iki kişinin namazı güzel kılma hususunda tartıştıklarını aktarmaktadır. Kendi aralarında tartışırken biri diğerine: “Sen namazda hata yaptın, karganın gagalaması gibi namaz kıldın.”, derken diğeri: “Tam aksine güzel kıldım.”, şeklinde cevap verdi. Bu sefer itiraz eden kişi, Ebû Abdullah’a: “Yanında değil miydi? Namazı nasıl kıldı?” diye sorunca, Ebû Abdullah: “Bilгим yok, ben insanlar ve kıldıkları namazlarıyla değil de kendi namazımla ilgileniyordum.”, cevabını verdi. Bunun üzerine o kişi mahcup oldu. Orada hazır bulunanlar verilen cevap karşısında şaşkınlıklarını gizleyemediler.⁶³

İbnü’l-Arabî, Kudüs’te yaşadığı diğer bir hatırasına Hicr sûresi doksan sekizinci âyetin tefsirinde yer vermektedir. Buna göre, Beytülmakdis’te Zekeriya Mihrabında Ramazan ayında teravîh kılarken söz konusu âyeti okuyunca

⁶⁰ İbnü’l-Arabî, *Tertîbü’r-rihle*, 205 vd.; a.mlf., *Kânûnü’t-te’vîl*, 437.

⁶¹ İbnü’l-Arabî, *Tertîbü’r-rihle*, 207; a.mlf. *Kânûnü’t-te’vîl*, 438.

⁶² İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/467.

⁶³ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/313 vd.

imamın secdeye gittiğini ve kendisinin de imamla birlikte secde yaptığını aktarmaktadır.⁶⁴

12. Horasan'dan Kudüs'e Ziyarete Gelen Bilginler

İbnü'l-Arabî, 487/1094 yılında Horasan'dan bazı bilginlerin Hz. İbrâhîm'in kabrini ziyaret etmek ve Mescid-i Aksâ'da namaz kılmak için Kudüs'e geldiklerini aktarmakta, isimlerine yer verdiği bilginlerin üstün derecelere sahip olduklarına şahit olduğunu da ayrıca belirtmektedir.⁶⁵ İbnü'l-Arabî'nin aktardığına göre, Kudüs'e gelen bilginlerden biri de Hanefî mezhebinin önde gelen büyüklerinden Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin ez-Zevzenî'dir. İbnü'l-Arabî, es-Sahra'nın haremindedir oranın âlimlerinin de hazır bulunduğu mecliste onunla görüştüğünü aktarmaktadır.⁶⁶

13. Beytülmakdis ve Beytullahim İzlenimlerinden

İbnü'l-Arabî, üç yıl kaldığını söylediği Beytülmakdis'te cuma günlerinde icâbet saatini gözleyen ve orada ibadet eden birisi olduğunu haber vermektedir. Söz konusu şahıs, örneğin o gün cuma ise fecir vaktinden kuşluk vaktine kadar Rabbiyle baş başa kalır, sonra oradan ayrılıp giderdi. İkinci cumada bu sefer kuşluk vaktinden zeval vaktine kadar, üçüncü cumada zevalden ikindi vaktine kadar, dördüncü cumada ikindi vaktinden gün batımına kadar Rabbiyle baş başa kalırdı. Böylece dört cuma gününde icâbet saatini yakalamış olurdu ki insanlar, onun bu yaptığını hoş karşılardı.⁶⁷

İbnü'l-Arabî, 485/1092 tarihinde Beytullahim'e gittiğini, orada Hıristiyanların mabetlerinde içinde kurumuş bir kütük bulunan mağara gördüğünü aktarmaktadır. Ruhbanlar, bu kütüğün ittifakla Meryem'e ait kütük olduğunu söylemektedirler. İbnü'l-Arabî, 492/1099 yılında Muharrem ayında Rumların istilalarından altı ay önce Beytullahim'e tekrar gittiğinde ise kütüğün yerinde olmadığını ve mağaranın boş olduğunu söylemektedir. Ruhbanlara durumu

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/115.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Tertibü'r-rihle*, 208; a.mlf., *Kânûnü't-te'vil*, 438 vd.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî'nin vefat yılı 486/1093 olarak verilse de bu tarih, İbnü'l-Arabî'nin verdiği tarihle çelişmektedir. Bk. Ahmet Özel, "Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/312-313. Ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/90.

⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/172.

sorduğunda, kütüğün çürüyüp düştüğü, cevabını aldığını aktarmaktadır. Kütük ortadan kaybolana kadar insanlar şifa maksadıyla onu kesiyorlardı.⁶⁸

14. Kudüs'te Önemli Bazı Mekânlar

14.1. Peygamber Kabirleri

İbnü'l-Arabî, Beytülmakdis ve civarında bulunan yerler arasında Hz. Yûsuf'un kabrini zikretmektedir. Hz. Yûsuf'un kabrini, 487/1094 yılında Ceyrun/Hebron/Halîl köyünde ziyaret ettiğini orada huzurlu günler geçirdiğini, münazara ve mukabele yöntemiyle ders çalıştığını söylemektedir. Hz. Yûsuf'un kabrinin bulunduğu köyün İbrâhîm Halîl'e ait Ceyrûn köyü olduğunu ve Mescid-i Aksâ'ya altı fersah uzaklıkta bulunduğunu beyan eden yazarımız, dağın tepesinde Hz. İbrâhîm'in ibadetini yaptığı Beytü Râme adlı mekânın bulunduğunu söylemektedir.⁶⁹ İbnü'l-Arabî'nin naklettiğine göre, köyün ortasında surlarla çevrili sağlam binalar, tam ortasında da bir mescid bulunmaktadır. Batı yönünde kibleye gelen tarafta Hz. İshak, yine aynı yönde Hz. İbrâhîm Halîl, batı yönündeki el-Cevvânî denilen tarafta benzer şekilde Hz. Ya'kûb'un kabri bulunmaktadır. Bunların karşısında doğu tarafında eşit bir şekilde eşlerinin kabirleri gelmektedir. Her kabrin üzerinde uzunluk, en ve derinliği bulunan büyük bir taş bulunmaktadır. Her ne kadar yazar, *Tertîbü'r-rihle* adlı eserinde ilgili yerler hakkında detaylı bilgiler verdiğini söylese de bu bilgiler kitabın elimizde mevcut olan kısmında bulunmamaktadır.⁷⁰

İbnü'l-Arabî, Halîl şehrindeki avlunun dışında kalan kısmın ön tarafında tek başına Hz. Yûsuf'un kabrinin bulunduğunu, burada annesiyle birlikte sırayla hizmet eden bir görevlinin olduğunu da ayrıca ifade etmektedir. Hz. Yûsuf'un kabrinin şekil bakımından diğer kabirlere benzediğini ifade eden yazar, Mâlik'in kavlinden dolayı bu konuda söylenen en sahih bilginin bu olduğunu söylemektedir. Zira o, kendisinin gördüklerine benzer şeyler anlatmıştır.⁷¹ İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği diğer bir kabir ise, Hz. Yûnus'un kabridir. Hz. Yûnus'un kabrini Mescid-i Aksâ'dan Hz. İbrâhîm'in kabrine giderken Celcûn/Celcûl (Halhul) köyünde sayamayacak kadar defalarca ziyaret ettiğini

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/250.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, bir taraftan burada gece gündüz konakladığını, itikâfa girip Allah'ın adını açık gizli zikrettiğini, namaz kılp Kur'an okuduğunu söylerken diğer taraftan buradan ayrılırken yaşadığı hüznü de ayrıca dile getirmektedir. İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdîn*, 4/315 vd.

⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/73 vd.

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/74.

söyleyen İbnü'l-Arabî, orada gecelediğini, onun muhabbetiyle Allah'a takarrüpte bulunduğunu, onun kabrinin yanında çokça ders çalıştığını ifade etmektedir.⁷²

14.2. Dâvûd Mihrabı

İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında hakkında bilgi verdiği mekânlardan biri de Dâvûd Mihrabı'dır. Söz konusu mihrabı Beytül-Makdis'te gördüğünü söyleyen İbnü'l-Arabî, büyük bir yapı olmasının yanı sıra kazma işlemez son derece sert taşlardan yapıldığını da ayrıca belirtmekte, mihrap ve çevresindeki yapılar hakkında da geniş bilgiler sunmaktadır.⁷³

14.3. Mâide Taşı

İbnü'l-Arabî, Kudüs'te Tûr-ı Zeytâ/Zeytindağı'nda bulunan "Mâide"yi defalarca gördüğünü ve üzerinde gece gündüz yemek yediğini, orada gizli ve açık Allah'ı zikrettiğini söylemektedir. Yüksekliğinin insan boyundan bir karış kısa olduğunu belirten yazar, taşın son derece sert ve kazma işlemez olduğunu belirtmektedir. Yazarımız, halk arasında, burada bulunanların maymun ve domuz mesh olduklarında taşın da mesh olduğu düşüncesinin olduğunu aktarmaktadır. Ancak o, bu konudaki kendi düşüncesini açıklarken onun yerden alınan bir kaya parçası olduğunu ve gökten inen sofraya için kesilip hazırlandığını söylemektedir. Etrafındaki bütün taşlar da benzer taşlardır.⁷⁴

15. Nabluslu Kadınlar

İbnü'l-Arabî, Ahzâb sûresi 32-33. âyetlerin tefsirinde, birkaç ay kaldığı ve Hz. İbrâhîm'in ateşe atıldığı yer olduğunu söylediği Nablus'la ilgili şu izlenimlerine yer vermektedir. Taşrada bin kadar köy ziyaret ettiğini söyleyen yazar, Nabluslu kadınlar kadar ailelerine sahip çıkan ve aynı zamanda onlardan daha iffetli kadınlar görmediğini söylemektedir. Nabluslu kadınları gündüz vakti yollarda asla görmediğini, sadece cuma günleri dışarı çıktıklarını, caminin onlarla dolduğunu, namaz bitince evlerine döndüklerini, diğer cumaya kadar hiçbirisinin dışarıda görünmediğini söylemektedir. Diğer köylerde ise kadınların ziynetleriyle dışarı çıkıp gezdiklerini söyleyen yazar, Mescid-i

⁷² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/35 vd.

⁷³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/6, 243.

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/4.

Aksâ'da itikâflarından şehit olana kadar oradan çıkmayan iffetli kadınlar gördüğünü de ayrıca aktarmaktadır.⁷⁵

16. Kudüs'e Veda Dımaşk'a Yolculuk

Kudüs'te üç yıl boyunca gece gündüz demeden ilim tahsil eden İbnü'l-Arabî,⁷⁶ Kudüs dışında Filistin topraklarındaki diğer bazı şehirlerde de bulunmuştur. Askalân şehrinde altı ay kadar bir zaman geçiren ancak oradaki durumdan pek memnun olmayan yazar, zaten burada kalmak istemeyen babasının yanına gelerek artık ayrılma vakitlerinin geldiğini söylemiş, baba oğul Askalân'dan ayrılarak deniz yoluyla sahil şehri Akkâ'ya, Akkâ üzerinden Dımaşk'a 137 km uzaklıktaki Filistin/Taberiye'ye sonrasında ise Havrân'a geçerek oradan Dımaşk'a varmışlardır.⁷⁷

17. İbnü'l-Arabî'nin Gözüyle Dımaşk

Babasıyla birlikte Dımaşk'a gelip yerleşen İbnü'l-Arabî, Dımaşk'a hayran kalmıştır. Bu hayranlığını Fecr sûresi 6 ve 7. âyetlerin tefsirinde "sütunlarla dolu İrem" in neresi olduğu sadedinde şunları söylemektedir: "Onun Dımaşk ve İskenderiye olduğu söylenmiştir ki, doğrusu onun Dımaşk olduğudur. Ülkelerde onun bir benzeri yoktur. Meryem ona sığınmış, Âdem orada yaşamıştır. Dağın batı tarafında taşın üzerinde Habil'in kanı vardır. Aradan geçen zaman onu etkilememiş ve kaybolmamıştır. İçi dışı gibidir. Biri en yukarıda diğeri en aşağıda olmak üzere dokuz akarsuyun ayırdığı iki şehir vardır. Kasabanın bir⁷⁸, caminin bir akarsuyu⁷⁹ vardır. Kalanları beldeye aittir. Yerin üstünden nehirler aktığı gibi yerin altında da akarsular vardır. Yerin altında yapılmış olan kanal/kizâme, yol, ev, çarşı ve hamamlarda gece gündüz demeden sürekli ve devamlı olarak sular akar durur. Mekân sahipleri su vesilesiyle gelen bolluğu değerlendirmişlerdir. Hatta ocaklarının üzerinde su dolabı vardır. Şöyle ki: yemek piştiği zaman bir tabağa konulur ve dolaba gönderilir. Oradan insanların

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/569; a.mlf., *Sirâcü'l-mürîdîn*, 4/319 vd.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, otuz ay boyunca, Mescid-i Aksâ'da ibadet edenler, itikâfa girenler ve âlimlerle - ki bunlardan bilinenlerden üç bini bir sabah vakti kılıçlarla biçilmiştir- birlikte ibadet ettiğini söylemekte ve bütün olanlardan sonra hangi hayatın tadının olacağını ve hangi emelin yeniden başlayacağını üzümlere ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdîn*, 1/19 vd., 4/432.

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Tertibü'r-rihle*, 213 vd.; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 443 vd.

⁷⁸ وللقصبة نهر

⁷⁹ وللجامع نهر

oturdukları yere gider ve böylece sofraya konulurdu. Sonra tabak diğer taraftan boş olan fırına gönderilirdi. Sonra diğeri dolu bir halde gönderilirdi. Yemek tamamlanana kadar bu böyle devam ederdi. Yollarda toz artmaya başlayınca su işlerine bakan görevli, akarsuyun çarşılara ve koyun ağıllarına yönlendirilmesini emreder ve yerler sulanırdı. Hatta çarşı ve yollarda bulunan insanlar dükkânlara girmek zorunda kalırlardı. Tozlar temizlenince sucu kanalların ağzını kapatırdı. Serin havası ve temiz toprağı üzerinde yollarında yürüdüm. (Dimaşk'ta) Ceyrûn b. Sa'd b. Âd/Ubâde kapısı vardır.⁸⁰ Yanında ise büyük bir kubbe ve zamanı bilmek için vakitleri gösteren saatler vardır. Onun üzerinde dünyada benzeri olmayan el-Ferâdis kapısı vardır ki orası yalnızlıktan kendisine kaçtığım, tek başıma ders çalışmak ve okumak için kaldığım yerdir. Dimaşk şehrinde meyvelerin toplandığı, arzulanen Gûta denilen yer vardır. Orada sular akar, ondan meyveler devşirilir. İskenderiye'de iç ve dış olarak sütunlar üzerine yapılmış fener gibi acayip yapılar olsa da onun benzerleri vardır. Oysa Dimaşk'ın bir benzeri yoktur.”⁸¹

İbnü'l-Arabî, Mü'minûn sûresi 50. âyetin tefsirinde Meryem'in sığındığı yer bağlamında insanlar arasında yaygın olarak gördüğü ve kesin olarak belirledikleri yerin Dimaşk olduğunu aktarmaktadır. Dimaşk'ın batı tarafındaki dağın başında içe doğru meyilli yüksek bir yer vardır ki oradan büyük akarsular çıkmaktadır. Her çeşit güzel meyvenin yetiştiği bu yerde ziyaret edilip ibadet edilen bir mescid yapılmıştır. İbnü'l-Arabî, Hz. İsa'nın, daha önce de belirttiği üzere, Beytullahim'de doğduğunu, kütüğü de orada gördüğünü söylemektedir.⁸²

İbnü'l-Arabî, Tevbe sûresi 28. âyetin tefsirinde Dimaşk'ta gördüğü şu ilginç vakıaya yer vermektedir: “Dimaşk'ta bulunan Emeviyye Camii'nin birisi doğu-Ceyrûn kapısı, diğeri de batı olmak üzere iki kapısı vardı. İnsanlar, ihtiyaç duyduklarında bütün gün boyu iki kapıyı geçiş yolu olarak kullanırlardı. Zimmî birisi buradan geçmek istediğinde ise kapıda durarak bir Müslümanın geçmesini beklerdi. Müslüman birisi geçince zimmî ona: “Seninle geçmeme

⁸⁰ İbnü'l-Arabî, Babu Ceyrûn'da Ebû Muhammed Abdürrezzâk b. Fudayk ed-Dimaşkî'den ders aldığını söylemektedir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/504.

⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/391 vd. Yazar, *Tertibü'r-rihle*'de Dimaşk hakkında bilgiler verdiğini söylese de kitabın elimize ulaşan kısmında söz konusu bilgilere maalesef rastlayamamaktayız.

⁸² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/320.

izin verir misin?” diye ricada bulunurdu. Müslüman da: “Evet”, cevabını verince, zimmî onunla beraber camiye girerdi. Üzerinde zimmet ehlinin alameti el-ğiyâr bulunan zimmîyi camideki görevli görünce: “Geri dön, geri dön”, diye seslenirdi. Müslüman: “Ben ona izin verdim”, deyince de görevli geçmesine izin verir, ona karışmazdı.”⁸³

18. Dımaşk'ta Ders Aldığı Hocalar

İlim merkezlerinden biri olan Dımaşk'ta pek çok âlimin olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, başta zamanının bilgini Şâfiî fakihî ve muhaddis Nasr b. İbrâhîm el-Makdisî en-Nablusî'nin (ö. 490/1096) ismini vermektedir ki Buhârî'nin kitabını ondan dinlemiştir. İbnü'l-Arabî, Ümmü Zer' hadisini aldığı diğer ulemânın isimlerine de hatıralarında yer vermektedir.⁸⁴ Ayrıca Ebü'l-Berekât b. Tâvûs, Ebû Saîd ez-Zencânî, Ebü's-Sâid er-Rehâvî, Ebü'l-Kâsım b. Ebi'l-Hasen el-Makdisî, Ebû Muhammed Hibetullah b. Muhammed el-Ekfânî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdîrrezzâk, Ebü'l-Kâsım en-Nesîb, İbrâhîm b. es-Sakîl, Abdullâh b. Ahmed b. Sâbır, Ahmed b. Selâme b. Yahyâ el-Abbâr, Abdurrahman b. Ahmed b. Sâbır, Abdurrahman b. el-Hinâî, Ebu Abdullâh b. Ebi'l-Alâ, Ebü'l-Fazl İbnü'l-Firât gibi hocalardan dersler almıştır.⁸⁵

19. Dımaşk'tan Bağdat'a Uzanan Yol

İbnü'l-Arabî, ilim yolculuğuna Şam'dan sonra hayatında ayrı bir yere sahip olan Irak'la devam etmiştir. Karşısında hayranlığını gizleyemediği Dımaşk'tan ayrılıp Bağdat'a diğer adıyla Medînetüsselâm'a doğru yola çıkan İbnü'l-Arabî, Dımaşk yakınlarında Dumeyra denilen yere vardıklarında dinlendiklerini daha sonra da 489/1096 yılında Şaban ayında Semâve'den geçtiklerini söylemektedir. el-Atvâ denilen yere vardıklarında ise Ramazan hilalinin görüldüğünü ve babasının insanlarla birlikte tekbir getirdiğini aktaran İbnü'l-Arabî, kendisinin arzusu olan doğuya duyduğu şevkten dolayı batı tarafına bakmak istemediğini söylemektedir.⁸⁶

Babasıyla birlikte 489/1096 yılında Bağdat'a gelen İbnü'l-Arabî, şehirde cuma namazını kıldıktan sonra Nizâmiye Medresesi naibi Hüseyin et-Taberî'nin (ö. 498) ders halkasına katıldığını söylemektedir. Bağdat'ta pek çok ilim meclisine

⁸³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/470 vd.

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 214 vd.; amlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 444 vd.

⁸⁵ Kâdî İyâz, *Ğunye*, 66.

⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 215 vd.; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 446 vd.

katılan İbnü'l-Arabî, orada karşılaştığı bilginlerin isimlerini vermekle birlikte şahit olduğu tartışmalı fikhî meseleler hakkında da önemli bilgiler sunmaktadır.⁸⁷ Özellikle Ebû Bekr Fahrü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî el-Fârikî (ö. 507/1114)⁸⁸ ve diğer âlimlerle konuşup meclislerine devam etmesi neticesinde kendisi için “şemsü'l-mearif”in doğduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, aradığı şeyin bu, beklediği vaktin de bu vakit olduğunu söylemektedir. O, öğrendiklerini kayda geçirdiği gibi, dinlediklerini de anlamıştır.⁸⁹

İbnü'l-Arabî, ilim öğrenme aşkı hakkında Bağdat'ta yaşayıp gördükleri arasında Maide sûresi 89. âyetin tefsirinde⁹⁰ şöyle bir nükte zikretmektedir: “Ebü'l-Fazl el-Merâğî adlı bilgin Bağdat'ta ilim öğrenmekteydi. Memleketinden kendisine mektuplar geliyor, o ise, içlerinde kendisini rahatsız edecek bir durum veya ilim öğrenme isteğine mani olacak bir şey olur diye mektuplardan hiçbirini okumadan bir sandığa bırakıyordu. Aradan beş yıl geçip ilim olarak istediğine ulaşıncaya memleketine dönmek için hazırlıklara başlar. Kitaplarını orta yere koyduktan sonra kendisine gelen mektupları çıkartıp bazılarını okur. Mektupları okuyunca anlar ki, eğer onları kendisine ulaştıklarında hemen açıp baksaydı ilimden tek harf bile öğrenemeyecekti. Bunun üzerine Allah'a şükreder. Eşyalarını hazırladıktan sonra Horasan yoluna çıkmak için el-Halebe kapısına gider. Bu arada kervancı başı kervanın önüne geçer. Kendisi de yanına alacağı eşyaları almak için bakkalın yanında durur. Bakkaldan alışveriş yaparken diğer bir bakkalın şöyle seslendiğini işitir. Vaizin dediğini duydun mu? İbn Abbas aradan bir sene geçse de “inşaallah” demek suretiyle istisnâyı caiz görüyormuş.⁹¹ Bunu duyduğumdan beri aklım hep bununla meşgul ve hala bu konu üzerinde düşünmeye devam ediyorum. Eğer bu doğru olsaydı, Allah Teâlâ, Eyyûb'a *ولا تحنن به* *وخذ بيدك ضعفا فاضرب به* “*Eline bir demet sap al da onunla vur, yeminini böyle yerine getir*” (Sâd 38/44) demezdi. Zira istisna ifade eden “inşaallah de” demekten O'nu kim alıkoymalıydı. Ebü'l-Fazl Merâğî, bu konuşmayı duyduğunda, ilim yönünden bakkalları bile bu seviyede olan bir memleketi bırakıp Merâğa'ya dönüyorum? Bunu asla yapmayacağım, diyerek

⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 216 vd.; a.mlf., *Kânûnü't-te'vil*, 447 vd.

⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/217.

⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 218 vd.; a.mlf., *Kânûnü't-te'vil*, 449.

⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/154.

⁹¹ Buradaki mesele, yeminin “inşaallah” ihtimali bir şarta bağlanması ile ilgilidir.

bineğini kervandan çözüp geri çevirdi. Ebü'l-Fazl Merâğî vefat edene kadar Bağdat'ta kalmıştır. Allah rahmet eylesin.”⁹²

20. Büyük Bilge Gazzâlî ile Buluşma

İbnü'l-Arabî, Bağdat'ta bulunduğu sırada Danişmend olarak adını andığı Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Allah'a yönelmiş, dünyaya sırtını dönmüş bir halde Nizâmiye Medresesinin karşısında bulunan Ebû Said Ribâtına (zâviyesine) geldiğini söylemektedir. Gazzâlî'nin yanına vararak büyük bilgine talebini ileten İbnü'l-Arabî, aradığı yitiğin, yol gösterecek imamın Gazzâlî olduğunu ifade ettikten sonra onunla bir marifet buluşması gerçekleştirdiğini söylemektedir. Gazzâlî'nin anlatılanın çok ötesinde bir şahsiyet olduğuna dikkat çeken İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'den son derece övgüyle bahsetmekte, sabah akşam onun derslerine devam ettiğini ifade etmektedir.⁹³ İbnü'l-Arabî, bereketli Şam diyarında bilginler arasında bulunmasının Allah'ın güzel bir işi olduğunu ayrıca belirtmektedir.⁹⁴

Ömer b. Ali b. Osman b. Ömer b. Sâlih es-Sayrafi ed-Dımaşkî'den nakledildiğine göre, İbnü'l-Arabî, Gazzâlî⁹⁵ ile bir buluşması hakkında şunları aktarmaktadır: “Ben, İmâm Gazzâlî'ye bir sahrada rastladım. Üzerinde yamalı bir elbise, elinde

⁹² İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdîn*, 4/438 vd.

⁹³ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 219; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 450 vd.

⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 220; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 451.

⁹⁵ Gazzâlî, 484/1091 yılında Bağdat Nizâmiye Medresesi müderrisliğine tayin edilmiş ve orada dört yıl hocalık yapmıştır. 488/1095 yılında Mekke'ye gitmeye karar veren Gazzâlî, 488 yılının Zilkade ayında (Kasım 1095) Bağdat'tan ayrılmıştır. *Münkız*'daki açıklamalara göre, Gazzâlî, Bağdat'tan Şam'a gitmiş ve iki yıla yakın bir süre orada kalmıştır. Kudüs'e de giden Gazzâlî, bir süre de orada inzivâ hayatı yaşamış, *İhyâ ulûmi'd-dîn*'in bir bölümü olan *er-Risâletü'l-kudsiyye-Kavâidü'l-akâid*'i (İhyâ, 1/107-148) buranın insanları için yazmıştır. Ardından hac farızasını yerine getirmek, Mekke ve Medine'nin bereketinden nasibini almak ve Resûlullah'ı ziyaret etmek düşüncesiyle Hicaz'a giden Gazzâlî, daha sonra vatan hasreti ve çocuklarının daveti üzerine memleketine dönmüştür. *Münkız*'daki açıklamalara daha yakın olan ise, onun Kudüs ve Hicaz seyahatiyle Bağdat ve Horasan'a dönüşü iki yıla yakın bir süre içinde vuku bulmuş olmalıdır. Gazzâlî, 488 yılının (1095) son bir veya iki ayı ile 489 (1096) yılını ve 490'ın (1097) ilk birkaç ayını Suriye-Filistin'de (Şam) geçirdi. Kendisinin “yaklaşık iki yıl” dediği bu süre olmalıdır. Daha sonra Hicaz'a giden Gazzâlî; ardından Bağdat'a döndü. Nitekim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî Cemâziyelâhir 490'da (Mayıs-Haziran 1097) onunla burada karşılaştı. Gazzâlî Zilkade 499'da (Temmuz 1106) Nişâbur'a döndü ve buradaki Nizâmiye Medresesi'nde tekrar öğretim görevine başladı. Gazzâlî'nin Bağdat'tan ayrılışı, ardından Kudüs, Şam ve Mekke'ye gidişi hakkındaki farklı tarih ve bilgiler için bk. Mustafa Çağrırcı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/492 vd.

ucu demirli bir asa, omuzunda deriden bir su tulumu vardı. Hâlbuki ben onu evvelce Bağdat'ta görmüştüm ki, dersinde büyük fazilet sahiplerinden dört yüz kadar kişi hazır bulunmakta idi. Kendisine yanaştım, selam verdim ve dedim ki: 'Ey İmâm! Senin için Bağdat'ta ders ve araştırma ile meşgul olmak bu halden daha hayırlı değil midir?' Bana göz ucu ile hiddetli bir tarzda baktı ve: 'Vakıa ki irade semasında saadet bedri doğunca, visâl güneşi vuslat mağriplerine meyledince', deyip şu şiiri okudu:

ترکت هوی لیلی وسعدی بمعزل وعدت إلى تصحيح أول منزل
ونادت بي الأشواق مهلاً فهذه منازل من تهوى رويدك فأنزل
غزلت لهم غزلاً دقيقاً فلم أجد لغزلي نساجاً فكسرت مغزلي

Ben Leylâ'nın da Sa'dâ'nın da hevasını bırakıp uzaklaştım

İlk menzilin -azimet noktasının- düzeltilmesi için geriye döndüm

Şevk ve aşk bana nidâ ederek: "Dur! İşte

Sevdiğinin menzilleridir, yavaş ol, aşağıya iniver", dedi

Ben onlara -O Bağdat'taki tâliplere- ince bir iplik büktüm

Fakat bu ipliğime bir dokuyucu bulamadım çıkırğımı kırıp attım."⁹⁶

21. Bağdat'ta Devlet Ricaliyle Görüşme

İbnü'l-Arabî, daha önce kendilerini Endülüs'te iken 483 yılında ticaret maksadıyla ziyaret eden Ebü'l-Hasen el-Mübârek b. Saîd el-Bağdâdî'yi (ö. 490/1097) yanlarında iyi bir şekilde ağırladıklarını, Bağdat'a geldikten birkaç gün sonra Ebü'l-Hasen b. el-Haşşâb'ı er-Reyyâhîn çarşısında gördüklerini söylemektedir. İbnü'l-Arabî, babasıyla arasında geçen konuşmadan sonra durumlarını Amîdüdevle b. Cüheyr'e bildirdiğini söylemektedir. İbnü'l-Arabî, Dımaşk'tan bazı ileri gelenlerin ve kendilerini tezkiye eden ve konumlarını gösteren Dımaşk kadısının mektubunu vezir Amidüdevle'ye (ö. 493/110) getirdiklerini ifade etmektedir. Babasıyla birlikte vezirin huzuruna kabul edilen İbnü'l-Arabî, başta vezir olmak üzere oradakilerin kendilerine gösterdikleri ilgi ve alakadan övgüyle bahsetmektedir.⁹⁷

⁹⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/22; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2/446.

⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 222 vd.; a.mlf., *Kânûnü't-te'vil*, 453 vd.

22. Bağdat'ta Ders Aldığı Hocalar

Bağdat'ta başta Gazzâlî olmak üzere Tırâd b. Muhammed ez-Zeynebî, Ebû Abdullah en-Niâîlî, Ebü'l-Hasen Ali b. Eyyûb el-Bezzâz, Ebû Bekir Muhammed b. Tarhân, Ebû Âmir Muhammed b. Sa'dûn, Ebü'l-Hattâb b. el-Batir, Ca'fer es-Serrâc ve Ebü'l-Hasen el-Mübârek b. Abdilcebbâr es-Sayrafi İbnü't-Tuyûr'dan ders almıştır. Ayrıca Ebû Bekir eş-Şâşî ve Ebü Zekeriyya et-Tebrîzî'den dersler almıştır.⁹⁸

23. Hac Yolculuğu

İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle* adlı eserinde hac yolculuğundan bahsetmemektedir. Daha çok *Ârizatü'l-ahvezî*⁹⁹ ve *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserlerinde bazı bilgilere yer vermektedir. 489/1096 yılının Ramazan ayında Bağdat'a gelen İbnü'l-Arabî, 489¹⁰⁰ yılında Zilkade ayının sonlarına doğru babasıyla birlikte Hicaz'a doğru yola çıkmıştır. Şam üzerinden Mekke'ye gelen İbnü'l-Arabî, Mekke'de pek çok bilginle karşılaşmıştır.¹⁰¹ Mekke'de Hüseyin b. Ali et-Taberî, Ebû Nasr Muhammed b. Hibetullah el-Bendenîcî'den, İbn Talha ve İbn Bûndâr'dan dersler almıştır. Hac ibadetini yerine getirdikten sonra tekrar Bağdat'a dönen İbnü'l-Arabî, iki yıla yakın Gazzâlî ile beraber olduktan sonra 491'de (1098) artık Bağdat'tan ayrılmaya karar vermiştir.¹⁰²

Hicri 489 yılı Zilhicce ayında Mekke'de mukim olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, orada yaşadıklarını özetle şöyle aktarmaktadır: O, Mekke'de iken Zemzem suyunu çokça içtiğini ve her defasında ilim ve imana niyet ettiğini, Allah'ın kendisine zemzem bereketiyle kolaylaştırdığı ilmin kapısını açtığını söylemektedir. Amel için içmeyi unuttuğunu dile getiren yazar, "Keşke hem ilim hem de amel için içseydim.", diye pişmanlığını ayrıca dile getirmektedir. Allah'ın her ikisini kismadan kendisine açmasını dileyen İbnü'l-Arabî, kendisinin ilme yönelmesinin amele göre daha fazla olduğunu söylemekte ve "Allah'tan, O'nun rahmetiyle koruma ve başarı diliyoruz.", diye sözünü

⁹⁸ Kâdî İyâz, *Ğunye*, 67; Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, 1/125 vd.

⁹⁹ Bk. İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî fi şerhi't-Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/49, 110, 153.

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/98; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 82 vd.

¹⁰¹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 2/253.

¹⁰² İbn Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 2/856; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/28.

tamamlamaktadır.¹⁰³ İbnü'l-Arabî, Mekke'de "Makâm-ı İbrâhîm" olduğu söylenen taş eski bir sandık içerisinde gördüğünü ifade etmektedir.¹⁰⁴

24. Mekke'de Matematikçinin Uyguladığı Yöntem

Mekke'deki bazı gözlemlerine yer veren İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde Vâkıa sûresi 16. âyetin بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعَجَلَ بِهٖ تَفْسİRİNDE Müzemmil sûresi 4. âyeti وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا şahit göstererek telkin edilen kişinin yani alıcının diliyle değil de telkin edene kalbiyle yönelmesi gerekir ki anlam dil ile kalp ile gerçekleşsin demektedir. İbnü'l-Arabî, şöyle demektedir: "Mekke'de iken matematik hocasının yanına giderdim. Saymayı yeni öğrenen öğrencilere, ağızları suyla dolu iken, sayıları söyledim. Saymayı bitirip: 'Ne anladınız?' diye sorunca da öğrenciler ağızlarındaki suyu boşaltır ve ne anladıklarını söylerlerdi." Matematikçinin bu yöneme başvurmasındaki amaç, İbnü'l-Arabî'ye göre, dinleme yoluyla öğrenme esnasında buna engel olabilecek olan dile mani olmaya alışmaları içindi.¹⁰⁵

Yukarıdaki bilgilerden sonra İbnü'l-Arabî, şöyle devam etmektedir: "Öğrenme konusunda Mekkelilerin eşsiz yöntemleri vardır. Mekkeliler, çocukları akletmeye başladığında mektebe gönderirler. Çocuk, mektebi geçtiğinde yazı, hesap ve Arapçayı öğrenmeye başlar. Hepsini iyice veya kendisine yetecek kadar öğrendiğinde Kur'an hocasının yanına gider ve Kur'an öğrenirdi. Günlük olarak Kur'an'dan çeyrek, yarım veya tam hizip ezberlerdi. Kur'an'ı ezberlediğinde Allah dilediği kadar ilim öğrenmeye devam eder veya bırakırdı. Onlardan bazıları -ki çoğunluktur-, Kur'an ezberlemeyi erteler ve Allah'ın dilediği kadar fıkıh ve hadis öğrenirdi. Bazen imam olan kişi bile onu ezberlemezdi. İbnü'l-Arabî, Kur'an'ı ezberleyen bir imam görmediği gibi iki kişi dışında da onu ezberleyen fakih görmedim." demektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre, bu uygulamadaki amaç, esas olanın Kur'an'ın harfleri değil, ilkeleri olduğunun bilinmesi içindir. Resûlullah'ın emrine aykırı olarak bugün kalpler harflere takılıp kalmış, hadler zayıf edilmiştir.¹⁰⁶

¹⁰³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/98.

¹⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/59; a.mlf., *Ârizatü'l-ahvezi*, 11/80.

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/349.

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/349.

25. İlimle Endülüs'e Dönüş

Hac dönüşü Bağdat'ta Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh (ö. 512/1118) ile görüşme fırsatı elde eden İbnü'l-Arabî, burada başta Gazzâlî olmak üzere Ebû Bekir eş-Şâfi gibi bilginlerden dersler almaya ve kendisini yetiştirmeye devam etmiştir. Daha sonra İskenderiye ve Mısır'a giderek oradaki bilginlerden istifade etmiştir.¹⁰⁷ *Ârizatü'l-ahvezî* adlı *Sünenü't-Tirmizî* şerhini bu sırada telif etmiştir.¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî'nin babası, kaynakların zikrettiğine göre, 493 yılında İskenderiye¹⁰⁹ veya Kudüs'te vefat etmiştir.¹¹⁰ Babasının vefatından sonra Endülüs'e dönen İbnü'l-Arabî, İbn Ferhûn'un dediği gibi ondan önce hiç kimsenin dönmediği kadar bir ilimle 495/1001 yılında vatanına geri dönmüştür.¹¹¹ Belirli bir süre kadılık¹¹² görevinde bulunan İbnü'l-Arabî, daha sonra bu görevden ayrılarak talebe yetiştirmek ve kitap telif etmekle meşgul olmuştur. İbnü'l-Arabî, 543 yılında Fas'ta vefat etmiştir.¹¹³

26. İbnü'l-Arabî'ye Göre İlim Elde Etmenin Gayesi

"İlme ulaşmanın amacı marifetullahtır" diyen İbnü'l-Arabî, bu konuda kısaca şunları söylemektedir: "Âleme bakarken onun sağlam ve büyük bir yapısı var ve manzarası güzel diye bakmıyoruz. Ona, Allah'ın yarattığı bir varlık olarak bakıyoruz. Hz. Peygamber'e de baktığımızda ona sadece Kureyşli, güzel endamlı bir insan olarak değil bir peygamber olarak bakıyoruz. Amellerimize de fayda sağlayan veya zararı gideren hareketler olarak bakmıyor, onlara Allah'a hizmet veya Allah'ın emrine aykırılıklar olarak bakıyoruz. Her düşüncenin, her söz ve fiilin maksudu yüce olan Allah'tır. Yol aydınlandı, bana

¹⁰⁷ İbn Beşkuvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 2/856.

¹⁰⁸ Baltacı, "İbnü'l-Arabî", 20/489.

¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdîn*, 1/375 vd.; Kâdî İyâz, *Ğunye*, 67; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/234.

¹¹⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/199.

¹¹¹ Kâdî İyâz, *Ğunye*, 68; İbn Ferhûn, *Dîbâcü'l-müzheb*, 253; İbn Beşkuvâl, İbnü'l-Arabî'nin 493 yılında Endülüs'e döndüğünü (*Kitâbü's-Sıla*, 2/855) söylemektedir. Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1421/2001), 1/567.

¹¹² Kadılık görevini kabul ediş nedenini *Sirâcü'l-mürîdîn* adlı eserinde açıklamaktadır. 1/26 vd.; a.mlf., *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/95, 100.

¹¹³ Kâdî İyâz, *Ğunye*, 68. İbn Beşkuvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 2/857.

yolun doğrusu göründü ve bende Allah'ın kitabının yol gösteren olduğu ortaya çıktı.”¹¹⁴

27. Okuduğu ve Endülüs'e Götürdüğü Bazı Kitaplar

İbnü'l-Arabî, yukarıda zikrettiğimiz ve eğitim hayatının başında okuduğu eserler yanında hatıralarının sonunda ifade ettiği üzere pek çok tefsir kitabı okuyup Hz. Peygamber'in hadisini anladığını söylemektedir. Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbûrî'nin (ö. 427/1035) tefsirine ait “Kutsal Kaya” denilen yere vakfedilen nüshası yanında Turtûşî'nin bazen eklemeler bazen de çıkarmalar yaptığı nüshayı da okuduğunu söylemektedir.¹¹⁵

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) tefsirini, Ebû Yahyâ Muhammed b. Sumâdîh et-Tücbî (ö. 419/1028) tarafından yapılan Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirin muhatamasını, Taberî'nin tefsirinden daha kısa ancak bilgi olarak daha fazla ve tahkik olarak daha güzel olan ve Ebü'l-Hasen el-Eşarî'nin (ö. 324/935-36) beş yüz ciltte¹¹⁶ topladığı tefsirden izler taşıyan İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) tefsirini, içerisinde pek çok faydasız malumatın bulunduğu Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed en-Nakkâş'ın (ö. 351/962) tefsirini okuduğunu söylemektedir.¹¹⁷

İbnü'l-Arabî, muhalif olarak zikrettiği kitaplar arasında Abdülcebbar el-Hemedânî'nin (ö. 415/1025) yüz sifr olarak yazdığı ve Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde bulunan *el-Muhît* adlı tefsirini ve Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî'nin (ö. 384/994) on ciltlik kitabını okuduğunu belirtmektedir.¹¹⁸

¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Tertibü'r-rihle*, 223 vd.; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 454 vd.

¹¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Tertibü'r-rihle*, 224 vd.

¹¹⁶ İbnü'l-Arabî'nin kullandığı “cilt” ve “sifr” gibi ifadeleri o dönemin şartlarına göre anlamak gerekmektedir.

¹¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Tertibü'r-rihle*, 225; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 455 vd.; a.mlf., *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî (Kahire: Dârü't-Türâs, ts.), 72.

¹¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Tertibü'r-rihle*, 226; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 456; a.mlf., *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 72.

Sûfîlerin yolunda da bir hayli zaman geçirdiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, gittiği yerlerde ileri gelenleriyle bir araya gelmiş, adını duyduğu ve parmakla gösterilenleri uzak olsun yakın olsun ziyaret etmiştir.¹¹⁹

İbnü'l-Arabî, telif çalışmaları yanında öğrenci yetiştirmeye de önem vermiştir. Öğrencileri arasında Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân, Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Girnâtî (ö. 540/1145), Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, hadis hâfızı, kıraat ve Arap dili âlimi olan Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî,¹²⁰ Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkûvâl, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli el-Mâlekî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Ensârî el-Endelüsî (ö. 584/1188), Ebü'l-Abbâs es-Sakr,¹²¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed b. Madâ' el-Kurtubî'nin (ö. 592/1196) isimlerini sayabiliriz.

Sonuç

Endülüs, büyük bir kültür ve medeniyete ev sahipliği yapmış, binlerce bilginin yetiştiği coğrafyanın adıdır. Bu makalemizde yer verdiğimiz ve 468/1076 yılında İspanya/İşbîliye'de (Sevilla) doğan ve 543/1148 Fas'ta vefat eden Endülüslü bilgin, müfessir, muhaddis, fakih, kadı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, geride bırakmış olduğu eserlerle haklı bir üne kavuşmuş olan bilginlerden biridir. İbnü'l-Arabî, hicri 485 yılında başlayıp 495 yılında sona eren ve on yıl kadar süren Doğu'ya bir ilim yolculuğu yapmıştır. Son derece verimli geçtiği anlaşılan bu yolculuk, İşbîliye'den (Sevilla) başlamış Cezayir, Tunus ve Mısır gibi Kuzey Afrika üzerinden Kudüs, Dimaşk, Bağdat, Mekke ve Medine gibi ilim merkezleri olan şehirlere kadar uzanmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendisinin anlatım ve izlenimlerinden yola çıkarak vermeye çalıştığımız ilim yolculuğunun sonunda görülmektedir ki, ilim öğrenmeye son derece meraklı olan ve gittiği her yerde gece gündüz demeden ilim tahsil eden İbnü'l-Arabî'nin yetişmesinde ve bu şöhreti kazanmasında bu

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Tertîbü'r-rihle*, 226-227; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl*, 457.

¹²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehresetü mâ revâhu an şüyûhihî mine'd-devâvîni'l-musannefe fî durûbi'l-ilm ve envâi'l-mâarif*, nşr. Francisco Codera y Zaidin-Julian Ribera y Tarrago (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1417/1997), 54, 59.

¹²¹ Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahlûf el-Münestîrî, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1349), 136. Öğrencilerinin listesi için bk. Saîd A'râb, *Maa'l-Kâdî Ebî Bekr İbnü'l-Arabî*, 91-111.

yolculuğun büyük bir etkisi olmuştur. Hiç şüphesiz Gazzâlî, Şâşî ve Turtûşî gibi büyük üstatlardan dersler alıp onlara öğrencilik yapmasının yetişmesinde önemli bir rolü olduğu gibi, başta Kudüs ve Bağdat olmak üzere diğer şehirlerdeki özellikle Nizâmiye Medreselerinin ve diğer hocalarının büyük bir payı vardır.

İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde özellikle Kudüs ve Bağdat, düşüncelerin özgürce ve rahatlıkla dile getirildiği, ilmî tartışmaların yapıldığı, dünyanın dört bir yanından insanların ilim öğrenmek için geldikleri son derece canlı yerler idi. Yazarımız da gittiği her yerde farklı düşüncelerin rahatlıkla ifade edildiği ve özgürce tartışıldığı ilim meclislerine devam etmiş ve maksimum düzeyde istifade etmeye çalışmıştır. Özellikle Kudüs yılları onun için oldukça verimli geçmiş, Bağdat'ta Gazzâlî'den iki yıl boyunca dersler alması da onun eğitim hayatında adeta bir dönüm noktası olmuştur.

Son derece kuvvetli bir gözlem gücüne sahip olduğu kadar güçlü ve akıcı bir kaleme de sahip olan İbnü'l-Arabî, on yıl süren ilim yolculuğunu *Tertîbü'r-rihle* adlı müstakil bir çalışmada anlatmış ayrıca izlenimlerini *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve diğer bazı eserlerine de zaman zaman yansıtmıştır. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde katıldığı ilim meclisleri, hocalarının isimleri, müntesibi bulunduğu Mâlikî mezhebi başta olmak üzere farklı mezheplerin görüşleri, eğitim sistemi, katıldığı münazaralar hakkında bilgilere yer vermiş, eğitim hayatı süresince kaldığı şehirlerle ilgili betimlemeler yapmış, gezip gördüğü yerler hakkında akıcı bir dille önemli bilgiler vererek gözlem gücünü göstermiştir.

İbnü'l-Arabî, gençlik yıllarında çıkmış olduğu ilim yolculuğu ve yaşadıkları hakkında bilgiler verdiği gibi hayatının geriye kalan devrelerinde de görüp yaşadıklarını kitaplarında anlatmaya, sosyo-kültürel hayat hakkında bilgiler vermeye ve izlenimlerini aktarmaya devam etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin kitapları, zengin bir birikim sundukları gibi bu yönleriyle de benzer çalışmalardan farklılık arz etmektedirler.

Doğu'da kaldığı süre içerisinde günlerini son derece verimli bir şekilde ilim öğrenerek geçiren İbnü'l-Arabî, ilim tahsili sonunda memleketine dönerken kendisinden önce hiç kimsenin dönmediği kadar bir bilgi ve birikimle Endülüs'e dönmüştür. İbnü'l-Arabî, beraberinde getirdiği kitaplar, Endülüs'e taşıdığı

fikirler, Kâdî İyâz, İbn Beşkûvâl ve Süheylî gibi yetiştirdiği öğrenciler, yazmış olduğu eserler ve tecrübeleriyle bilim dünyasına önemli katkılar sunmuştur.

Sonuç olarak, bir taraftan Gazzâlî gibi büyük bir bilgeye öğrencilik yapan diğer taraftan pek çok âlime hocalık yapan büyük bilgin ve usta kalem İbnü'l-Arabî'nin, ilim öğrenmeye başladığı andan itibaren vefatına kadar geçen süreçte eserlerinde başta ilim yolculuğu olmak üzere detaylı bir biçimde gözlemlerine yer vermiş olması yaşadığı çağın, başta Bağdat, Kudüs, Dimaşk olmak üzere bulunduğu şehirlerin hasılı kelim buralardan Endülü's'e kadar uzanan son derece geniş bir coğrafyanın eğitim, bilim, kültür ve sanat hayatı yanında sosyal ve siyasi hayatına ışık tutması açısından son derece önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Arslan, el-Emîr Şekîb. *el-Hulelü's-sündüsiyye fi'l-ahbâr ve'l-âsârî'l-Endelüsiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.
- Arslan, el-Emîr Şekîb. *Hulâsatü târihi'l-Endelüs ilâ sukûti Gırnâta*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1403/1983.
- Arslan, Fazlı-Erkoçoğlu, Fatih. "Ziryâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/464-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Avcı, Casim. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/327-329. (Ankara: TDV Yayınları, 2002).
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-müfessirîn*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1402/1982.
- Baltacı, Ahmet. "İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/488-491. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992.
- Çağrıncı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre. *Bugyetü'l-mültemis*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1410/1989.
- Feth b. Hâkân, Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Kalâidü'l-ikyân ve mehâsini'l-â'yân*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1409/1989.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî. *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfsıh ani'l-ahvâl -ve'l-mûsıl ilâ zi'l-izzeti ve'l-celâl-*. thk. Cemîl Salîbâ-Kâmil İyâd. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, ts.

- Hasan, İbrâhîm Hasan. *Târîhü'l-İslâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîyl-Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıryye, 12. Basım. 1411/1991.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- İbnü'l-Arabî. *el-Ahkâmü'l-Kur'ân es-suğrâ*. thk. Saîd Ahmed A'râb. 2 Cilt. Fas: ISESCO, 1412/1991.
- İbnü'l-Arabî. *Kânûnü't-Te'vîl*. thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Müessesetü Ulûmî'l-Kur'ân, 1406/1986.
- İbnü'l-Arabî. *Ârizatü'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Arabî. *el-Emedü'l-aksâ fî ma'rifeti esmâi'l-hüsnâ ve sıfâtihi'l-ulâ (ef'âlihî Teâlâ)*. thk. Abdullah et-Tevratî-Ahmed Arrûbî. Mağrib: Dârü'l-Hadîs el-Kettâniyye, 1436/2015.
- İbnü'l-Arabî. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. thk. Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, ts.
- İbnü'l-Arabî. *el-Kabes fî şerhi Muvattâi Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdullah Vüld Kerîm. 3 Cilt. Beyrut: Dârü Garbî'l-İslâmî, 1992.
- İbnü'l-Arabî. *el-Mesâlik fî şerhi Muvattai Mâlik*. thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî-Âişe b. el-Hüseyn es-Süleymânî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Garbî'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Arabî. *Maa'l-Kâdî Ebî Bekr b. el-Arabî/Tertîbü'r-rihle fî't-terğîbi mille*. thk. Saîd A'râb. Beyrut: Dârü Garbî'l-İslâmî, 1407/1987.
- İbnü'l-Arabî. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*. thk. Ammâr Tâlibî. Kahire: Dârü't-Türâs, ts.
- İbnü'l-Arabî. *Sîrâcü'l-mürîdîn fî sebîli'd-dîn*. thk. Abdullah et-Tevrâtî. Mağrib: Dârü'l-Hadîs el-Kettâniyye, 1438/2017.
- İbn Asakir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkı. *Tarihu Medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Ömerî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 4 Cilt. Tunus: Dârü Garbî'l-İslâmî, 2011.
- İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkuvâl el-Endelüsî. *Kitâbü's-Sıla fî târihi eimmeti'l-Endelüs*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1410/1989.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebü İshak) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*. Kahire: Dârü't-Türâs, ts.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1421/2001.
- İbn Hayr, Ebü Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî. *Fehresetü mâ revâhu an şüyühîhî mine'd-devâvîni'l-musanefe fî durûbi'l-ilm ve envâi'l-maârif*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1417/1997.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1406/1986-1414/1993).
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1410/1990.

- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *el-Ğunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*. thk. Mâhir Züheyr Cerrâr. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrût: Dârü'l-Fıkr, 1402/1982.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlât*. Kahire: ts.
- Kılıç, Muharrem. "Turtûş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/430-431. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri-Tomar, Cengiz. "İbn Asakir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/322-323. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Mahlûf el-Münestîrî, Muhammed b. Muhammed b. Ömer. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1349.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sadır, 1388/1968.
- Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz fî ahbâri iyâz*. thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrâhim Ebyârî-Abdülhafız Şelebî. 3 Cilt. Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme, 1358-1361/1939-1942.
- Mübârek, Zeki. *el-Ahlâk inde'l-Gazâlî*. Mısır: Matabaatu'r-Rahmaniyye, ts.
- Özaydın, Abdülkerim. "Belâtüşşühedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/391-392. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Özdemir, Mehmet. "İspanya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özel, Ahmet. "Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Müslüm. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Fırat İlahiyat Dergisi* 24/1 (2019), 191-196.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Naîm el-Urkûsî. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 11. Basım, 1417/1996.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

KÂSÂNÎ'YE GÖRE ARZ METODU ÇERÇEVESİNDE KAYNAK DEĞERİ AÇISINDAN HABER-İ VÂHİDLER (BEDÂIU'S-SANÂÎ' ÖZELİNDE)*

Sümeyra Keleş Yıldırım**

Öz

Makalenin temel amacı hicri altıncı asırda yaşamış, Hanefî mezhebinin önde gelen furû-i fikh âlimlerinden Kâsânî'nin (ö. 587/1191) Bedâiu's-Sanâî' isimli eserinde, haber-i vâhidleri delil kabul etmede uyguladığı yöntemleri tespit etmektir. Genelde İslam fikh literatüründe, özelde ise Hanefî mezhebinde önemli yere sahip olan Bedâî', hadis içeriği açısından oldukça zengindir. Bu bağlamda makalemizde Kâsânî'nin Bedâî''de naklettiği haber-i vâhidleri delil alırken uyguladığı arz metodu üzerinde durulmuş, müellifin konuyla ilgili uygulamaları tespit edilmeye çalışılmıştır. İlk olarak haber-i vâhidlerin Kur'ân'a arzı incelenmiş, bu kısım Kur'ân'a arzla vacip ya da sünnet olarak kabul ettiği ve Kur'ân'a muhalif olarak geldiği için reddettiği haberi vâhidler başlığı altında açıklanmaya çalışılmıştır. Daha sonra Kâsânî'nin haber-i vâhidleri mütevâtir-meşhur sünnete, icmâya ve umûmü'l-belvâya arzı konusunda yaptığı açıklamalara değinilmiştir. Son olarak müellifin haber-i vâhidlerin kıyasa muhalif gelmesi durumunda rivayeti tercih durumu incelenmiştir. Aynı zamanda çalışmamızda Kâsânî'nin haber-i vâhidleri delil almada Hanefî mezhebine tâbi olduğu ya da varsa ondan ayrıldığı durumlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak Kâsânî'nin haber-i vâhidleri delil almada Hanefî mezhebinin genel görüşüne riayet ettiği, bu konuda mezhebi çizgisinden ayrılmadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kâsânî, Bedâiu's-Sanâî', Hanefî, Hadis Usûlü, Haber-i Vâhid.

ACCORDING TO QASANI, HABER AL-VAHIDS IN TERMS OF SOURCE VALUE IN THE FRAMEWORK OF ARD METHOD (IN THE SPECIAL OF BEDAI AL-SANAI)

Abstract

The main purpose of the article is to determine the methods applied by Qasani (d. 587/1191), one of the leading scholars of the Hanafi school of fiqh, who lived in the sixth century AH, in accepting khabar al-wahid as evidence in his book Bedai al-Sanii. Bedai', which has an important place in Islamic fiqh literature in

* Bu makale yazım aşamasında olan *Kâsânî (v. 587/1191) ve Bedâiu's-Sanâî Adlı Eserinin Hadis İlimleri ve Muhtelifü'l-Hadis Açısından İncelenmesi* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı.

e-mail: sumeyra4231@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-1807-502X>

Atıf/Citation: Keleş Yıldırım, Sümeyra. "Kâsânî'ye Göre Arz Metodu Çerçevesinde Kaynak Değeri Açısından Haber-i Vâhidler (Bedâiu's-Sanâî' Özelinde)". *BAİD* 17 (Haziran 2023), 251-277.

general and Hanafi sect in particular, is very rich in hadith content. khabar al-wâhid also took their place in the content of this rich hadith. In this context, the article focuses on the method of submission that Kâsânî used while taking such news as evidence, and the practices of the author on the subject were tried to be identified. First of all, the presentation of haber-i-wahids to the Qur'an was examined. In this part, the news that he accepted as wajib or sunnah on the Qur'an and rejected it because it was contrary to the Qur'an was tried to be explained under the title of wahids. Then, the explanations of Qasani about the mutawatir-famous sunnah, consensus and the presentation of the news to the public are mentioned. Finally, it has been examined whether the author prefers the narration when the news of the revelations contradicts the qiyas. At the same time, in our study, it has been tried to determine the cases in which Qasani followed the Hanafi sect in obtaining evidence from the khabar al-wahid or, if any, separated from it. As a result, it has been seen that Qasani complied with the general view of the Hanafi sect in taking the khabar al-wâhid as evidence, and did not depart from the sectarian line in this regard.

Keywords: Hadith, Qasani, Bedai al-Sanai, Hanafi, Hadith Method, Khabar al-wahid.

Giriş

Hadis ve fıkıh ilimlerinde tanımı açısından farklılık arz eden haber-i vâhidlerin kaynak değeri, geçmiş asırlardan beri üzerinde tartışılan bir konu olmuştur. Haber-i vâhid -âhâd haber- hadis âlimleri tarafından mütevâtir şartlarını taşımayan, mütevâtir seviyesine ulaşmamış haber olarak tarif edilirken¹, Hanefîler mütevâtir ve meşhur seviyesine ulaşmayan her haberi haber-i vâhid olarak değerlendirmişlerdir.² Bunun neticesinde Hanefîler tarafından hüküm koymada delil kabul edilen meşhur haber, Hanefî fıkıh usulünde ayrı başlık altında incelenirken, hadis istilâhında âhâd haberin alt başlıkları arasında zikredilmiştir. Âhâd haberi, meşhur haberden ayrı olarak değerlendiren Ebû Hanîfe'nin bu tür haberleri delil almada çok dikkatli davrandığı bilinmektedir.³ Onun bu tavrı hadis ilmi ve hadisle amel konusunda tenkide uğramasına sebep olmuştur.⁴ Fakat yaşadığı bölge dikkate alındığı zaman haklı gerekçelerinin olduğu anlaşılmaktadır. Kûfe, hicri II. y.y'da siyasi çalkantıların ve hadis uydurma faaliyetlerinin yoğun olduğu yerlerdendir.⁵ Bölgenin bu özelliği, Ebû Hanîfe'nin rivayetlerin sahihini sakîminden ayırmak için bir takım tedbirler almasına sebep olmuştur. Haber-i vâhidleri delil almada bir takım şartlar ileri

¹ Bkz. Ebu'l-Fadl Ahmed ibn Ali ibn Muhammed ibn Ahmed ibn Hacer el-Askalânî, *Nüzhëtü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Nureddin Itr (Dimeşk: Matbaatü's-Sabah, 2. Baskı, 2000), 51.

² Bkz. Ebû Bekr Muhammed ibn Ebû Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Marife) 1/292-294.

³ Bkz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-İrâk ve Hadîsühüm*, thk. Abdülfettah ibn Muhammed Ebû Gudde (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, trs.) 36-38.

⁴ Tenkidler için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed ibn Amr Ukaylî, *Kitabü'd-Du'afâ'i'l-Kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1984) 4/268-285.

⁵ Bkz. Muhammed Acâc, *es-Sünne kable't-Tedvîn* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 3. Baskı, 1980) 194.

sürmesi aldığı bu tedbirlerdendir. Ali Osman Koçkuzu, Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidlerle amel etmek için ileri sürdüğü şartları şöyle ifade etmiştir.

1. Şeriatin bütün kaynakları araştırılmalı ve haber-i vâhid bunlardan hiçbirine muhalif olmamalıdır.
2. Haber-i vâhidler Kur'ân'ın genel hükümlerine aykırı hüküm taşımamalıdır.
3. Bunlar ister kavî, ister fi'lî olsun hiçbir sünnetle çatışmamalıdır.
4. Hiçbir memleket tahsîsî yapmaksızın sahâbe ve tâbiûndan an'ane şeklinde miras kalan amele aykırı olmamalıdır.
5. Râvî hatırlayamadığı hususlarda yazısından istifade etmemeli, hafızasını esas olarak almalıdır.
6. Râvî bizzat kendisi rivayet ettiği hadisin aksine bir uygulama ve davranış içinde olmamalıdır.
7. Sahâbî tarafından rivayet edilen birbirine muhalif hükme sahip iki ayrı haberden birisini tercih edip diğerini bırakmamalıdır.
8. Rivayet edilen haber metin veya senedde bir fazlalık taşıyarak emsali rivayetler arasında münferit kalmamalıdır.
9. Rivayet edilmekte olan haber-i vâhid belvây-ı âmm nev'inden bir konu ile ilgili olmamalıdır.⁶

Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidler konusunda ortaya koyduğu bu şartlar diğer Hanefî fakihlerince de dikkate alınmıştır. Çalışmamızda da Hanefî mezhebi mensubu olarak bilinen, h. VI. asırda yaşamış Türk asıllı fıkıh âlimi Kâsânî'nin⁷ (ö. 587/1191) haber-i vâhidleri delil almada getirdiği şartlar arz metodu özelinde değerlendirilecek, bu bağlamda araştırmamıza Hanefî mezhebi içinde önemli bir yere sahip olan müellifin *Bedâiu's-Sanâi'* isimli eseri esas teşkil

⁶ Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşrî Yönlerinden Değeri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2014) 175; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisûn* (Mısır: Matbaatü Mısır Şirketü Müsâhemetü Mısriyye, 1. Baskı, 1958) 281; Serahsî, *Usûl*, 1/333.

⁷ Tam adı Alâüddîn Ebû Bekr ibn Mes'ud ibn Ahmed el-Kâsânî'dir. Bkz. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir ibn Muhammed ibn Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, trs.) 28; Ebu'l-Fidâ' Zeynüddîn Kasım ibn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcîm*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Dimeşk: Dâru'l-Kâ', 1996) 62; Mustafa ibn Abdullah Hacı Halife Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Beyrut: Dâru-Fikr, 1994) 371; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, trs.) 53.

edecektir. Müellifin haber-i vâhidlerin kabulü konusunda belirlediği esaslar arz metodu özelinde tespit edilerek bu konuda mezhebinin çizgisinden farklı bir yol takip edip etmediği üzerinde durulacaktır.

Kâsânî'ye Göre Haber-i Vâhidler'in Kaynak Değeri

İslam hukukunda genel olarak haber-i vâhidler, zannî delil kabul edilmiştir. İbn Âbidîn de delâletin kat'îliği ve zannîliği arasındaki farkın hükümlere etkisini şöyle açıklamıştır. 'Sübûtu kat'î olan Kur'ân ayetleri ve mütevâtir-meşhur sünnet ile farz ve haram hükmü belirlenir. Sübûtu zannî, delâleti kat'î tek manaya delâlet eden âhâd haberlerle vâcib ve tahrîmen mekruh hükümleri sabit olur. Sübûtu ve delâleti zannî birçok manaya gelen âhâd haberlerle de sünnet ve müstehap hükümleri sabit olur.'⁸ İbn Âbidîn'in zannî delil olarak bahsettiği haber-i vâhidlerden Kâsânî, *Bedâi'*de sıkça bahsetmektedir. Genellikle haber-i vâhidleri neden delil almadığını izah ederken bazen de delil alma sebebini açıklamaktadır. Fakat delil alma sebebi ile ilgili açıklama yaptığı yerler oldukça azdır. Esasında eserinde Ebû Hanîfe'nin ileri sürdüğü şartlarla ilgili genel olarak açıklama bulunmamakla beraber, müellifin haber-i vâhidlerle ilgili bazı şartları yer yer zikrettiği de görülmektedir. Mesela Kâsânî'nin haber-i vâhid-i delil olarak kabulde zikrettiği şartlardan biri adil râviden rivayet edilmiş olmasıdır. O, ibadet konularında adil râviden nakledilen haber-i vâhidleri delil kabul etmiştir.⁹ *Canlı olarak doğan çocuğun yıkanıp cenaze ona namazı kılınacağı, onun mirasçı olacağı, çocuğun canlı doğmaması durumunda yıkanmayacağı, cenaze namazının kılınmayacağı ve mirasçı olmayacağı*¹⁰ ile ilgili nakledilen ve haber-i vâhid hükmünde olan rivayeti, adil râviden rivayet edilmesi sebebiyle delil olarak kabul etmiştir. Adil râviden nakledilen haberi delil kabul etmenin yanında esasında Kâsânî'nin haber-i vâhidlerle ilgili en çok üzerinde durduğu konu haber-i vâhidlerin arzı meselesidir. O, haber-i vâhidleri, Kur'ân'a, mütevâtir ve meşhur sünnete, sahâbenin icmâsına, umûmü'l-

⁸ Bkz. Muhammed Emîn ibn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1992) 4/223.

⁹ Bkz. Alâüddîn Ebû Bekr ibn Mes'ûd ibn Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, thk. Muhammed Muhammed Tamir, Muhammed es-Saîd ez-Zeynî, Vecih Muhammed Ali, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005)1/253; 2/311.

¹⁰ Rivayeti farklı lafızlarla ve yıkanma lafızları olmaksızın Dârimî ve Tirmizî nakletmiştir. Ebû Muhammed ibn Abdurrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, (Suudi Arabistan: Dâru'l-Müğnî, 1. Baskı, 2000) 4/2008 (No: 3174); Ebû İshâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981) "Cenâiz", 43.

belvâ'ya arz etmiş, bunlara muhalif durumda gelen haber-i vâhidleri kabul etmemiştir. Kıyasa muhalif olan haberi vâhidlerde ise tercihini rivayetler oluşturmuştur. Kâsânî'nin haber-i vâhidlerin Kur'ân'a arzıyla ilgili değerlendirmeleri ise şöyledir.

1. Haber-i Vâhidlerin Kur'ân'a Arzı

Hanefîlere göre haber-i vâhidlerin delil değerinin tespitinde arz konusunda başvuru ilk yol rivayetlerin Kur'ân'a arz edilmesidir. Hadislerin Kur'ân'a arz meselesini sahâbeye kadar dayandıranlar bulunsa da Kamil Çakın böyle olmadığını ifade etmiştir. Ona göre sahâbe arz metodunu genel olarak uygulamamış, ancak belirli şartlar dâhilinde diğer tenkit kriterleriyle birlikte başvurmuştur. Çakın bu durumu, sahâbîlerin kendi ictihâdî ve şahsî tutumu olarak değerlendirmiştir. Tabiîn dönemine bakıldığında ise Ebû Hanîfe'nin hadislerin Kur'ân'a uygunluğunu, âhâd haberleri değerlendirmede dikkate aldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe, Rasûlüllah'tan (a.s.) Kur'ân'a aykırı rivayette bulunan kimseyi reddetmek gerektiğini, bunun Rasûlüllah'ı (a.s.) yalanlama olmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu, batıl rivayette bulunan kimseyi red anlamına gelmektedir. Çünkü Hz. Peygamber (a.s.) Kur'ân'a muhalif bir şey söylemez, Kur'ân'a muhalif söylenen bir söz de Rasûlüllah'a (a.s.) ait olamaz.¹¹ Mezhep imamlarından Ebû Yusuf da fukahânın bilmediği rivayetlerin çoğaldığını, Kur'ân'a muhalif olarak nakledilenlerin kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.¹² Bu metod daha sonra gelen Hanefî usulcüler tarafından da uygulanagelmıştır.

Kâsânî de arz metodunu uygulayan Hanefî fukahası arasındadır. Onun, *Bedâi'*'de naklettiği ve mütevâtir ya da meşhur olarak nitelendirdiği hadisleri Kur'ân'a arz etmezken, haber-i vâhidleri arz ettiğini görmekteyiz. Ayrıca müellif, Kur'ân ayetlerini nesheden ya da ayetlere muhalif olan veya Kur'ân'ın mutlakını takyîd eden haber-i vâhidleri kabul etmemiştir. Haber-i vâhidin ziyade hükmünün farziyet ifade etmediği, ancak vacip ya da sünnet olacağı kanaatindedir. Müellifin Kur'ân'a arz ettiği haber-i vâhidleri Kur'ân'a arzla vacip olarak kabul edilen haber-i vâhidler, Kur'ân'a arzla sünnet olarak kabul

¹¹ Bkz. Ebû Hanîfe Nu'man ibn Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, thk. Zâhid el-Kevserî, (Kâhire: Matbaatü'l-Envâr, 1368) 25; Kamil Çakın, "Hadislerin Kur'ân'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (Nisan, 1995) 240-241.

¹² Bkz. Ebû Yusuf Yakub ibn İbrahim el-Ensârî, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Hindistan: Lecnetü İhyai'l-Maarifi'n-Nu'maniyye, trs.) 31.

edilenler, Kur'ân'ın aslına muhalif olduğu için reddedilen ve Kur'ân'a ziyade hüküm gerektirdiği için reddedilen haber-i vâhidler şeklinde bölümlere ayırmaktadır. Burada müellifin ayırdığı bu bölümler biraz daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

1.1. Kur'ân'a Arzla Vacip ya da Sünnet Olarak Kabul Edilen Haber-i Vâhidler

Daha önce belirttiğimiz üzere müellifin Kur'ân'a arz ederek kabul ettiği, fakat farz değil de vacip ya da sünnet hükmünü verdiği haber-i vâhidler bulunmaktadır. Bu hükümler ibadetle ilgili konulardadır. Bu sebeple biz de ibadetler konusunda müellifin haber-i vâhidlere verdiği hükümleri Kur'ân'a arz ederek, vacip olarak değerlendirdiği haber-i vâhidler ve Kur'ân'a arzla sünnet olarak değerlendirdiği haber-i vâhidler olmak üzere iki başlık altında inceleyeceğiz. Esasında eserde bu ayırım yapılırken neden vacip ya da neden sünnet olarak değerlendirildiği ile ilgili açıklama görülmemektedir. Fakat müellifin vacip olarak kabul etmesini Rasûlüllâh'ın (a.s.) o işi sürekli yapmasına bağladığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda müellifin Kur'ân'a arzla vacip olarak kabul ettiği haber-i vâhidler şöyle özetlenebilir.

1.1.1. Vacip Olarak Değerlendirilen Haber-i Vâhidler

Kâsânî vacibi, farziyeti kat'i delille sabit olmayan şeyler olarak tarif etmiştir.¹³ O, haber-i vâhidleri Kur'ân'a arz ederek vacip kabul etmesini ise 'Kur'ân'ın delâleti kat'îdir. Hâlbuki haber-i vâhidlerin delâleti zannîdir' şeklinde açıklar. Bu sebeple Kâsânî, haber-i vâhidle nassa yapılan ziyadenin nassı nesh edeceği kanaatindedir. Bu şekilde bir neshin kabul edilemeyeceğini ifade eden müellif, Rasûlüllâh'ın (a.s.) devamlı şekilde bu fiilleri uygulamasının o işin vacipliğine delil olacağını ifade etmiş, bundan dolayı haber-i vâhidle sabit olan hükmün, vacip olduğunu söylemiştir.¹⁴

¹³ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 3/117.

¹⁴ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 1/ 504.

Müellifin Kur'ân'a arzla vacip olarak kabul ettiği hükümlerden biri namazda Fâtiha suresinin okunmasıdır. '*Fâtiha Suresi okumadan namazın olmayacağı*'¹⁵ konusunda nakledilen rivayetin haber-i vâhid olduğunu ifade eden müellif namazda Fâtiha suresini okumayı farz olarak değerlendirmenin mutlak olarak gelen '*Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun*'¹⁶ ayetini nesh anlamına geleceğini ifade etmiştir. Ona göre böyle bir nesh caiz değildir fakat Rasûlullah'ın (a.s.) namazda Fâtiha Suresini sürekli okunması, okumanın vacipliğine delildir. Dolayısıyla müellif, namazda Fâtiha suresinin okunmasını farz olarak kabul eden Şâfiî ve Mâlikîlerin görüşlerini isabetli bulmamaktadır.¹⁷

*Bedâi'*de Kur'ân'a arzla vacip kabul edilen hükümlere, tavaf yaparken abdestli olma ve hacc-umre yaparken yapılan sa'y da örnek gösterilebilir. Müellif, tavaf yaparken abdestin gerekliliği konusunda nakledilen '*Tavafin namaz olduğu ve Allah'ın tavaf yaparken konuşmayı mübah kıldığı*'¹⁸ ile ilgili rivayetten hareketle Şâfiîlerin tavafta abdesti şart koşmalarını doğru bulmamaktadır. O, '*Beyt-i Atik'i tavaf etsinler*'¹⁹ ayetinin mutlak olarak gelmiş olduğunu, haber-i vâhidle takyîd edilemeyeceğini ifade eder. Bu sebeple tavaf yaparken abdestli olmayı farz olarak kabul etmemiş, vacip mesabesinde değerlendirmiştir.²⁰ Say meselesine gelince, müellife göre Hanefî dışındaki mezhepler sa'y etmeyi haccın rükünlerinden kabul etmiştir. Onlar Rasûlullah'tan (a.s.) '*Allah'ın*

¹⁵ Ebû Abdullâh Ahmed ibn Muhammed İbn Hanbel, *el-Mevsûâtü'l-Hadîsiyye Müsnedü'l-İmam Ahmed ibn Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Muhammed, Naîm Araksûsî, İbrahim ez-Zeybek, Muhammed Rıdvan Araksûsî (Beyrut: 1. Baskı, 2001) 37, 351(No:22677); Dârimî, *es-Sünen*, 2, 790 (No: 1278); Ebû Abdullah Muhammed ibn İsmail el-Buhârî (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981) "Ezan" 95; Ebu'l-Hüseyn Müslim ibn el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981) "Salât" 13; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981) "İkâmetü's-Salât", 10; Tirmizî, "Salât", 183; Ebû Abdurrahman Ahmed ibn Şuayb ibn Ali en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981) "İftitâh" 24.

¹⁶ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009) Müzzemmil, 73/20.

¹⁷ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 1/504.

¹⁸ Tirmizî, "Hacc", 112; Ebû Bekr Muhammed ibn İshak ibn Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1996) 4/222(No:2739); Ebû Abdullah el-Hâkim Muhammed ibn Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, tlhs. Zehebî, thk. Mustafa Abdülkadir (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1990) 1/630 (No: 1686).

¹⁹ Hac, 22/29.

²⁰ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 3/62.

*müminlere sa'y etmeyi farz kıldığı (yazdığı)*²¹ ile ilgili nakledilen rivayeti delil getirmişlerdir. Hanefîlere göre bu rivayet haber-i vâhidlerdendir. *'Kim (Safa ve Merve'yi) tavaf ederse ona günah yoktur*²² ayetinden sa'y etmenin farz olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple haber-i vâhid türü bir rivayetle farz kabul edilmez. Ancak vacip olarak değerlendirilir.²³

Sonuç olarak Hanefî mezhebinin Kur'ân'a arzla vacip olarak kabul edilen hükümleri Kâsânî'nin de vacip olarak kabul ettiği görülmektedir. Müellifin hüküm verirken niçin böyle davrandığı ile ilgili açıklamalarda bulunması, hem konunun anlaşılmasını kolaylaştırmış, hem de müellifin takip ettiği sistematığı anlama noktasında bize yol göstermiştir.

1.1.2. Sünnet Olarak Değerlendirilen Haber-i Vâhidler

Kâsânî'nin haber-i vâhidler konusunda Kur'ân'a arzla vacip kabul ettiği durumların yanı sıra sünnet hükmü verdiği durumlar da bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere O, haber-i vâhidle kitabın neshedilemeyeceği kanaatindedir. Haber-i vâhidin kitabın mutlakını takyîd edemeyeceğini söyleyen müellifin, bazı durumlarda haber-i vâhidi ihmal etmek istemediği görülmektedir. Bu durumda o, imkân ölçüsünde her ikisiyle de amel etmek gerektiğini ifade etmiş, hükmünü de sünnet olarak değerlendirmiştir.

Müellifin Kur'ân'a arzla sünnet kabul ettiği hükümlere abdest alırken besmele çekilmesi konusu örnek verilebilir. *'Besmele çekmeyen abdestinin olmayacağı'*²⁴ ile ilgili nakledilen rivayetten dolayı İmam Mâlik, bismelenin abdestin farzlarından olduğuna hükmetmiştir. Kâsânî'ye göre abdest ayetinin²⁵ Kur'ân'da besmele şartı zikredilmeksizin mutlak olarak gelmesi sebebiyle, ayetin âhad haberle takyîd edilmesi caiz değildir. O, besmelesiz abdestin

²¹ Benzer manayı ifade eden farklı lafızlarla; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 45/367 (No:27368); İbn Huzeyme, *es-Sahih*, 4/232 (No:2764); Ebu'l-Kâsım Süleyman ibn Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemül-Kebîr*, thrc. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Mektebetü İbn Teymiyye, trs.) 24/206 (No:529); Ali ibn Ömer ed- Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Hasan ibn Abdü'l-Mun'im, Saîd el-Lehâm (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 2004) 3/291 (No: 2585); Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/75 (No:6944)

²² Bakara, 2/158.

²³ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 3/76.

²⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 17/464 (11370); Dârimî, *es-Sünen*, 1/542 (No: 718); İbn Mâce, "Tahâret", 40; Tirmizî, "Tahâret", 20.

²⁵ Maide, 5/5.

makbul olmayacağı konusunda Rasûlüllah'tan (a.s.) nakledilen rivayeti ise abdestin kemalinin noksanlığına hamletmeyi uygun bulmuştur.²⁶

Diğer bir örnek de secdenin hangi uzuvlar üzerine yapılması gerektiğiyle ilgilidir. Şâfîler, Rasûlüllah'tan (a.s.) nakledilen 'Yedi uzuv üzerine secde etmek gerektiği'²⁷ ile ilgili rivayetten hareketle yedi uzuv üzerine secde etmenin farz olduğunu söylemişlerdir. Kâsânî'ye göre ise 'Ey İman edenler! Rükû edin, secde edin'²⁸ ayetindeki emir uzuv belirtmeksizin mutlak olarak gelmiştir. O, bu emrin yüzün bir kısmı olduğu konusunda icmâ olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla kitabın mutlakının haber-i vâhidle takyîd edilemeyeceği görülmektedir. Kâsânî, bu açıklamalardan sonra iki delille de amel etme açısından yedi uzuv üzere secde etmeye sünnet hükmünü vermiştir.

Sonuç olarak Kâsânî'nin hadisle amel etme imkânı olduğu zaman bunu uyguladığını görmekteyiz. Hanefî çizgiden ayrılmayan müellifin imkân dâhilinde haber-i vâhidlerle amel etmesi sünnete bağlılığının bir ifadesi olarak görülebilir. Müellif Kur'ân'a arzla haber-i vâhidlere vacip ya da sünnet hükmünü neye göre verdiğiyle ilgili bir açıklama yapmasa da kanaatimizce onun Hanefî mezhebi çizgisinde sübûtu zannî delâleti kat'î haber-i vâhidleri vacip, sübûtu da delâleti de zannî haber-i vâhidleri sünnet kabul ettiğini söylemek mümkündür.

1.2. Kur'ân'a Arzla Delil Kabul Etmediği Haber-i Vâhidler

Kâsânî'nin haber-i vâhidleri Kur'ân'a arz ederek vacip veya sünnet hükmünde kabul ettiği durumlar yanında yine Kur'ân'a arzla haber-i vâhidleri reddettiği durumlar da söz konusu olmuştur. Burada müellif Kur'ân'a muhalif olarak gelen veya Kur'ân'a ziyade hüküm gerektiren, Kur'ân'ın mutlakını takyîd eden haber-i vâhidleri kabul etmediğini söylemiştir.

1.2.1. Kur'ân'ın Aslına Muhalif Haber-i Vâhidi Reddetmesi

Kâsânî, Kur'ân'ın aslına muhalif olarak gelmiş olan veya Kur'ân'ı neshedici durumda bulunan haber-i vâhidleri delil olarak kabul etmemiştir. Kur'ân'da hüküm bulunan bir konuda muhalif olarak nakledilen haberi vâhidleri

²⁶ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 1/85-86.

²⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 4/320, (No:2527); Dârimî, *es-Sünen*, 2/832 (1358); Buhârî, "Ezan", 133; Müslim, "Salât", 44; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 19; Tirmizî, "Salât", 203, Nesâî, "Tatbîk", 40.

²⁸ Hac, 22/77.

reddederek kitabın, haber-i vâhidle veya kıyasla neshinin caiz olmayacağını söylemiştir.²⁹ Kâsânî'nin Kur'ân'a muhalif olarak naklettiği ve kabul etmediği haber-i vâhidlerden bir kaçına şöyle örnek verilebilir.

Hatîm'in³⁰ Kâbe'nin içinden sayılıp sayılmaması konusunda müellif, Rasûlüllah'ın (a.s.) Âişe'ye *'Kavminin geçim şartlarının zorlaşması sebebiyle, (yeniden inşa ederken) Kâbe'yi İbrahim'in yaptığı yerden küçülttüklerini, Hatim esasında Kâbe'nin içinden olduğu halde onu dışarıda bıraktıklarını söylediğini'* nakletmiştir. Devamla Rasûlüllah (a.s.) *'Beyti İbrahim'in yaptığı hale çevirip ona doğuda ve batıda olmak üzere iki kapı yapmak istediğini fakat insanların müslümanlıkta yeni olması sebebiyle bunu yapmadığını'* ifade etmiştir.³¹ Kâsânî, Hatîm eğer Kâbe'den ise namazda oraya yönelmek niçin caiz değildir, sorusunu sorarak şu cevabı vermiştir: "Hatîm'in Kâbe'den kabul edilişi haber-i vâhidle sâbit olmuştur. Kâbe'ye yönelmek ise kitabın nassıyla sabittir, *'Yüzünü mescidi Haram yönüne çevir, nerede olursanız olun yüzünüzü hep onun yönüne çevirin'*³² ayeti sebebiyle haber-i vâhid-i delil almak ve böylece kitabın nassıyla amel etmeyi terk etmek caiz olmaz." Bu değerlendirmelerin sonunda müellif, tavafı Hatîm'in arkasından yapmakla Kâbe'ye de yönelmiş olunacağını böylece her iki delille amel edileceğini söylemiştir.³³

Bir diğer örnek mehir meselesiyle ilgilidir. Rasûlüllah'ın, (a.s.) *'Bir kadın için Kur'ân ayetlerini ezberlemeyi mehir olarak kabul ettiği'*³⁴ haberi nakledilmiştir. Kâsânî, bu hadise göre ezberde bulunan ayetlerin mehir olarak kabul edilmesinin caiz olacağını, hâlbuki Hanefîlerin *'Onlardan faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin.'*³⁵ ayeti sebebiyle mehrin mal olması gerektiğini kabul ettiklerini söylemiştir. Hanefîlerle aynı görüşte olan Kâsânî'ye göre mal olmayan şeyin mehir olarak isimlendirilmesi

²⁹ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 6/391.

³⁰ Hicrin sınırını gösteren Hatîm (terkedilmiş, bırakılmış), iki ucu da Kâbe duvarına bitişmeyen yarım daire şeklinde bir duvardır. İçi, dışı ve üstü mermerle kaplı olup üzerinde biri ortada, diğerleri uçlarda yer alan şamdan biçimi kaideli ve silindirik fanuslu üç adet lamba bulunmaktadır. (Fuat Günel, "Hicr", *DİA* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1998) 17/456-457.

³¹ Dârimî, *es-Sünen*, 2/1188 (No: 1911); Buhârî, "Hacc", 42; Müslim, "Hacc", 70.

³² Bakara, 2/144.

³³ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 3/70-71.

³⁴ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 21; Müslim, "Nikâh", 13; Süleyman ibn el-Eş'as ibn İshak Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981) "Nikâh", 31; Tirmizî, "Nikâh", 23; İbn Mâce, "Nikâh", 17; Nesâî, "Nikâh", 69.

³⁵ Nisa, 4/24

mümkün değildir. Çünkü *‘Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır’*³⁶ ayetinden ödenen şeyin yarısı olabilmesi için mal olması gerektiği anlaşılmaktadır. Nakledilen hadisin âhad derecesinde haber olması sebebiyle kitabın nassını âhad haberle terk edilmesi caiz değildir.³⁷

Müellif zina yapan kişiye verilecek ceza konusunda *‘Râsûlullah’ın (a.s.) bekarla bekarın zina etmesi durumunda, onlara yüz değnek vurulması ve bir yıl süreyle sürgüne gönderilmesi gerektiği’*³⁸ rivayetini nakletmiş, *‘Zina eden kadına da erkeğe de yüz değnek vurun’*³⁹ ayetine muhalif gelmiş haber-i vâhid olması sebebiyle kabul etmemiştir.⁴⁰

Alışveriş konusunda *‘Rasûlullah (a.s.) alıcı ve satıcının birbirinden ayrılmadığı sürece muhayyer olduklarını’*⁴¹ söylemiştir. Kâsânî, bu rivayeti *‘Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin ancak karşılıklı rızaya dayanan ticaret böyle değildir.’*⁴² ayetine muhalif haber-i vâhid olduğu için kabul etmemiştir. Bu sebeple alışveriş yaparken icap ve kabulden sonra muhayyerliğin kalkacağı kanaatindedir.⁴³

Netice itibarıyla delil olarak Kur’ân’ı ilk sıraya koyan Kâsânî’nin zannî bilgi ifade eden haber-i vâhidlerin Kur’ân’a muhalif olması durumunda kabul edilmemesi görüşünde olduğunu görüyoruz. Bu durumun onun Kur’ân’a muhalif olan haber-i vâhidlerin Rasûlullah’a (a.s.) ait olmayacağı düşüncesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

1.2.2. Kur’ân’a Ziyade Hüküm Gerektiren Haber-i Vâhid-i Reddetmesi

Hanefîlere göre Kur’ân ayetleri ister hâs olsun ister âmm olsun sübutu kat’îdir. Onlar âmm lafzın içinde bulunduğu delil kat’î ise onu tahsîs eden delilinde ancak kendi kuvvetinde kat’î bir delil olmasını şart koşmuşlardır. Bu kuralın sonucu olarak sübûtu kat’î olan Kur’ân ve maruf (mütevâtir, meşhur) sünnetin, zannî olan haber-i vâhidle ve kıyasla tahsîs edilemeyeceğini ve böyle bir

³⁶ Bakara, 2/237.

³⁷ Kâsânî, *Bedâi’*, 3/459-460.

³⁸ Buhârî, “Hudûd, 33; Müslim, “Hudûd”, 3; İbn Mâce, “Hudûd”, 7; Ebû Dâvûd, “Hudûd, 23.

³⁹ Nur, 24/2.

⁴⁰ Bkz. Kâsânî, *Bedâi’*, 9/182.

⁴¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1/455 (No: 393); Ebû Dâvûd, “İcâre”, 17; Nesâî, “Buyû’”, 9.

⁴² Nisa, 4/29.

⁴³ Bkz. Kâsânî, *Bedâi’*, 7/155, 156.

tahsîsin kabul edilmesinin nassa ziyade olacağını ifade etmişlerdir. Zira Kur'ân her ne kadar âmm da olsa da hem sübûtu hem de delâleti kesindir. Haber-i vâhid olan hadis ise hâs da olsa sübûtu zannîdir. Zannî olan delil, kat'i olan delilin önünde duramaz. Bu yüzden rey fukahası Kur'ân'ın âmmalarını umum üzerine bırakmış, onu haberi vâhidle tahsîs etmemişlerdir.⁴⁴ İlaveten Hanefîler, nass üzerine yapılan ziyadenin nesh olacağı kanaatindedir. Onlar, Kur'ân nassını ancak kendi kuvvetinde bir nassın neshedebileceğini, haber-i vâhidle Kur'ân'a ziyade yapılamayacağını ve bununla Kur'ân hükmünün neshedilemeyeceğini belirtmişlerdir. Onlara göre takyîd de nassa ziyade niteliği taşır ve manen nesh anlamına gelir. Bu sebeple onlar haber-i vâhid ve kıyasla Kur'ân ve mütevâtir sünnetin mutlakını takyîd etmeyi caiz görmemişlerdir. Kur'ân'da geçen bir lafzı takyîd edecek bir delilin en az onun kuvvetinde olmasını şart koşmuşlardır. Çünkü nassa ziyade olan takyîd nesih sayılır ve zannînin kat'iyi neshi caiz değildir.⁴⁵

Bu kural üzere Kâsânî de mutlak olan Kur'ân ayetlerinin haber-i vâhidle takyîd edilemeyeceğini, âmm lafzın tahsîs edilemeyeceğini söylemiştir. Hanefîlerin görüşü üzere bunun nassı nesh anlamına geleceği kanaatindedir. Ancak bu tür haber-i vâhidleri daha önce açıkladığımız üzere ibadetler konusunda sünnet veya vacip olarak kabul edebildiğini görmekteyiz.

Müellifin, ibadetler dışında Kur'ân'ın mutlakını takyîd niteliği taşıdığı için reddettiği haber-i vâhidlere şu örnekleri verebiliriz. Hür ile kölenin boşanmasında talâk sayısının, kadına mı erkeğe mi bağlı olduğu hususunda Şafiîler '*Talâkın erkeğe, iddetin kadına*' ait olduğu ve '*Köle erkeğin boşama hakkının iki, cariye'nin iddetinin ise iki hayız süresi*'⁴⁶ olduğu ile ilgili rivayetleri delil getirerek bunun erkeğin durumuna bağlı olduğunu söylemişlerdir. Yani onlar erkek köle ise boşama hakkının iki, eğer hür ise üç olarak kabul edileceği

⁴⁴ Bkz. Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöglü (Ankara: DİB. Yayınları, 2, 1997) 313.

⁴⁵ Bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 313.

⁴⁶ Ebû Bekr Abdurrezzak ibn Hemmam ibn Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef fi'l-Hadîs*, thk. Habîb er-Rahman el-A'zamî, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1973) 7/236 (No:12951); Ebû Bekr Abdullah ibn Muhammed ibn Ebû Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr* (Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekafiyye, 1. Baskı, 1989) 4/101 (No:18249); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 9/337 (No:9679); Ahmed ibn Hüseyin ibn Ali ibn Musa el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2003) 7/604 (No: 15163, 15164)

görüşündedir. Hanefîler ise *'Talâk ikidir. Erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helal olmaz'*⁴⁷ ayetinde, hükmün kadınların helalliği konusunda mutlak olarak geldiğini, haber-i vâhid türünden olan hadislerle takyîd edilemeyeceğini, dolayısıyla boşamanın kadının durumuna göre belirleneceğini söylemişlerdir.⁴⁸

Müellif, gayrimenkullerin kabz öncesi satışıyla ilgili nakledilen *'Rasûlullah'ın (a.s.) kabzedilmeyen şeyin satışını'*⁴⁹ yasakladığı rivayetini, haber-i vâhid olması sebebiyle kabul etmemiştir. Çünkü *'Allah alışverişi helal kılmıştır'*⁵⁰ ayeti mutlak olarak gelmiştir. Ayetin haber-i vâhidle tahsisi caiz değildir.⁵¹

Netice olarak Kâsânî ibadetler konusunda Kur'ân'a ziyade gerektiren haber-i vâhidleri delil alıp diğerlerini delil almamış, bunun sebebiyle ilgili bir açıklamada da bulunmamıştır.

2. Mütevâtir-Meşhur Sünnete Arzla Haber-i Vâhidi Reddetmesi

Hanefîlerin haber-i vâhidler konusunda Kur'ân'a arzdan sonra uyguladığı bir diğer yöntem haber-i vâhidlerin sünnete arz edilmesidir. Buradaki sünnetten kasıt mütevâtir veya meşhur haberlerdir. Aynı metodu Kâsânî de uygulamıştır. Onun âhâd haberleri bu tür sünnete arz etmesini, bunları ka'ti haber olarak kabul etmesiyle ilişkilendirmek mümkündür. Bu sebeple haber-i vâhidleri zannî delil olarak kabul eden Kâsânî, onların haber-i vâhiden üstün olduğunu ifade ettiği⁵² meşhur ve mütevâtir sünnete arz etmiştir.

2.1. Mütevâtir Sünnete Arzla Haber-i Vâhidi Reddetmesi

Mütevâtir haber hadis usulcülerine göre, adil ve yalan üzerinde birleşmeleri düşünülmeyen kalabalık bir topluluk tarafından Hz. Peygamber'den bize kadar muttasıl bir isnadla ondan görülmüş ya da işitilmiş gibi rivayet ettikleri haberdür.⁵³ Hanefî fakihî Kasânî ise mütevâtiri lafzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ona göre Lafzen/rivayetle mütevâtir, yalan üzerinde

⁴⁷ Bakara, 229-230.

⁴⁸ Bkn. Kâsânî, *Bedâi'*, 4/ 261, 262, 264.

⁴⁹ İbn Mâce, "Ticârât", 20; Ebû Dâvûd, "Buyû", 68; Tirmizî, "Buyû", 19.

⁵⁰ Bakara, 2/275

⁵¹ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 7/38

⁵² Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 6/ 197.

⁵³ Bkz. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Van: Bilge Adamlar, 2008) 85-86.

birleşmeleri mümkün olmayan bir grubun naklettiği ettiği haberdur. Manen mütevâtir ise, inkita ve inkâr olmaksızın bir işin asırdan asıra aktarılarak uygulanmasıdır. Çünkü bir amelin nesilden nesile aktarılması ve uygulanması rivayetinden daha önemlidir. Amelin yaygınlaşmasıyla fetvalar da ihtilafsız olarak ortaya çıkmıştır. Netice itibariyle bu rivayetlerle kesin olarak amel etmek gerekmektedir.⁵⁴ Bu tanımda ifade ettiği üzere, mütevâtiri kat'i delil olarak gören müellifin, sübûtu zannî olan haber-i vâhidleri mütevâtire arz ettiğini, mütevâtir sünnete aykırı olan ya da onula ameli iptal eden haber-i vâhidleri kabul etmediğini görmekteyiz. Onun mütevâtir sünnete arz ettiğini söylediği hadisler eserde çok bulunmamakla birlikte aşağıdaki örnekleri bu konuda zikredebiliriz.

Müellifin naklettiğine göre İbn Abbas'ın ve İbn Ömer'in '*Rasûlüllah'ın (a.s.) Arafat'ta ikinci ile öğleyi cemettiği, müzdelifede ise akşam ve ikindiye cemettiğiyle*'⁵⁵ ilgili rivayeti sebebiyle Şafiîler, yağmurlu günlerde namazların bu şekilde cemedilmesini caiz görmüşlerdir. Kâsânî ise Rasûlüllah 'ın (a.s.) *İki namazı bir vakitte cem edenin büyük günah kapısını açmış olacağını*'⁵⁶ buyurduğunu, namazın vakitlerinin kitapla, mütevâtir sünnetle ve icmâ ile sabit olması sebebiyle, muarız şekilde gelen haber-i vâhidle vaktinin değiştirilemeyeceğini ifade etmiştir.⁵⁷

Yine ezanın kelimeleri/lafızlarıyla ilgili Kâsânî, ezanın bugünkü şekliyle okunuşunun mütevâtir sünnetle sabit olduğunu, Malik'in ezanın başında ve sonunda Allahu Ekber lafzı vardır, dediğini, bu şekilde gelen farklı rivayetlerin garib olması ve umûmü'l-belvâ içeren konularda gelmesi sebebiyle kabul edilemeyeceğini söylemiştir.⁵⁸

Kâsânî'nin mütevâtirle ilgili verdiği örnekler tarafında de belirttiği üzere Müslümanların bildiği ve nesilden nesile uyguladığı haber olma niteliği taşımaktadır. Onun bu şekilde uygulamasını sabit sünneti muhafaza çabası olarak görmek mümkündür.

⁵⁴ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 10/500.

⁵⁵ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 8/496 (No: 4894); Buhârî, "Hacc", 96; Müslim, "Hacc", 47; Nesâî, "Menâsikü'l-Hacc", 207.

⁵⁶ Tirmizî, "Salât", 138; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/409 (No:1020); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/241 (No:5561)

⁵⁷ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 1/407.

⁵⁸ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 1/462.

2.2. Meşhur Sünnete Arzla Haber-i Vâhidi Reddetmesi

Hanefî mezhebinin mütevâtir sünnete arzdan sonra uyguladığı bir diğer arz yöntemi haber-i vâhidlerin meşhur haberlere arz edilmesidir.⁵⁹ Kâsânî, Hanefî mezhebinin kabulü üzere ilk üç dönemde meşhur olan âhâd hadisleri, haber-i vâhid ile mütevâtir arasında bir yere koymaktadır. Ona göre meşhur haber Kur'ân'a arz edilmeye ihtiyaç duyulmaksızın delil olarak kabul edilir. Bu sebeple de haber-i vâhidleri de meşhur hadislerle arz etmiş, meşhur hadislerle amelî engelleyen haber-i vâhidleri kabul etmemiştir. O, meşhur haberi, meşhur olmayana üstün kabul ederek meşhur haberi almanın daha evla olacağını söylemiştir.⁶⁰

Örneğin Kâsânî'ye göre Mâlik, meshin süresi konusunda '*Rasûlüllah'ın (a.s.) meshinin yedi güne vardığıyla*'⁶¹ ilgili rivayetle ihticac etmiştir. Hanefîler'e göre mest üzerine meshin süresinin yedi gün olduğu haber-i garib bir haberdir. Kâsânî, Rasûlüllah'tan (a.s.) nakledilen '*Mukimin bir gün ve bir gece mesh edeceği, yolcunun ise üç gün ve üç gece mesh edeceği*'⁶² hadisinin meşhur olması sebebiyle, meşhur haberin garib haberle terk edilemeyeceğini söylemiştir. İlaveten o, yolcunun üç gün meshettiği rivayetinin müttefekun aleyh olması sebebiyle tercih edilmesi gerektiği kanaatinde.⁶³

Kâsânî'nin naklettiği bir diğer örnek sebze ve meyvelerin zekâtıyla ilgilidir. O, Rasûlüllah'tan (a.s.) nakledilen '*Sebze meyvelerde zekâtın olmadığı*'⁶⁴ rivayetinin meşhura muhalif olarak geldiğini söylemiştir. Meşhur haberde ise '*Göğün suladığından onda bir kovayla sulananlardan ise yirmide bir zekât*

⁵⁹ Bkz. Abdülmecid Türkânî, *Hanefî Hadis Usûlüne Giriş*, çev. Semih Özdemir (İstanbul: Tahlil Yay., 2. Baskı, 2020) 200.

⁶⁰ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 4/197.

⁶¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/289 (No:461); İbn Mâce, "Tahâret", 87; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/360, 361 (No:756); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/421 (No:1332).

⁶² İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/163 (No:1878); İbn Hanbel, *el-Müsned*, 36/170 (No: 21851); İbn Mâce, "Tahâret" 86; Nesâî, "Tahâret", 99; İbn Huzeyme, *es-Sahih*, 1/97 (No:194); Ebû Hâtîm Muhammed ibn Hibbân ibn Ahmed el-Bustî, *Sahîhu ibn Hibbân*, thrc. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1997) 4/157 (No:1327); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 4/95 (No: 3762); Ebû Ya'lâ Ahmed ibn Ali ibn el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevslî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 2. Baskı, 1992) 1/229 (No:264).

⁶³ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 1/38, 39.

⁶⁴ Tirmizî, "Zekât", 13; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/481 (1916).

verilmesi gerektiği⁶⁵ ifade edilmesinden dolayı, meşhurun garip hadisle tahsîsinin caiz olmadığını ifade etmiştir.⁶⁶

Yine müellife göre haber-i vâhidde 'Rasûlüllah'ın (a.s.) bir yemin ve bir şahitle hüküm verdiği⁶⁷ nakledilmiştir. Halbuki meşhur hadiste 'Rasûlüllah (a.s.) Delil getirmek davacıya, yemin etmek ise davalıya gerekir'⁶⁸ buyurmuştur. Kâsânî meşhura muhalif olan bu haber-i vâhidi kabul etmemiştir.⁶⁹

Son olarak da mekruh vakitlerle ilgili nakledilen rivayetler zikredilebilir. Kâsânî, 'Rasûlüllah'ın (a.s.) Cuma günü hariç zeval vaktinde ve Mekke hariç mekruh vakitlerde namaz kılmayı yasakladığıyla⁷⁰ ilgili rivayetleri nakletmiş, daha sonra 'Rasûlüllah'ın (a.s.) üç vakitte namaz kılmayı ve ölülere defnetmeyi yasakladığını, bu vakitlerin güneş doğup yükselene kadar, zeval vakti ve güneş batarken olduğunu⁷¹ ve Rasûlüllah'ın (a.s.) güneş doğarken ve batarken namaz kılmayı yasaklamış olduğunu, bunun sebebini de güneşin şeytanın boynuzları arasında doğup batması olarak açıkladığını' söylemiştir.⁷² Kâsânî devamla Rasûlüllah'ın (a.s.) bu vakitlerde ayırım yapmaksızın genel olarak namaz kılmayı yasaklamış olduğunu, bunu güneşe tapanlara benzememek için nehyettiğini ifade etmiştir. Bu mananın namaz kılanların tümünü kapsadığını, burada tahsîs manasının olmadığını söyleyen Kâsânî, Mekke dışındaki yerlerde nehyedilmesi hadisinin şaz olup, meşhura muarız olduğu için kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Cuma gününün istisna edilmesi hadisinin ise garip olması sebebiyle meşhurun garip hadisle tahsîsinin caiz olmayacağını ifade etmiştir.⁷³

⁶⁵ Buhârî, "Zekât", 55; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 12/278 (No:13109); Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/43 (No:2232).

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/531.

⁶⁷ İbn Mâce, "Ahkâm", 7; Tirmizî, "Ahkâm", 12

⁶⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 5/120 (No: 2967); Müslim, "Akdiye", 2; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 21.

⁶⁹ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 8/422.

⁷⁰ Ebû Abdullah Muhammed ibn İdris ibn Ahmed eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, h.1400) 63; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/652 (4123).

⁷¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 28/608 (No:17382); Dârimî, *es-Sünen*, 2/898 (No:1472); Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 51; Tirmizî, "Cenâiz", 41; İbn Mâce, "Cenâiz", 30; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 54; Nesâî, "Mevâkîf", 31.

⁷² İbn Hanbel, *el-Müsned*, 10/91 (No: 5835); İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 148; Ebû Avâne Yakub ibn İshak ibn İbrahimel-İsferâyîni, *el-Müstahrec*, thk. Eymen ibn Ârif ed-Dımeşkî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1998) 1/319 (No: 1132); İbn Hibbân, *es-Sahih*, 4/436 (No:1569).

⁷³ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/292-293.

Görüldüğü üzere Kâsânî meşhur hadise muhalif durumda olan ya da meşhur hadisi tahsîs etme niteliği taşıyan haber-i vâhidleri kabul etmemiştir. Ona göre hadisin ilk üç asırda yaygınlık kazanmış olması tercihin o hadis yönünde olması için önemlidir. Onun bu tercihi aynı zamanda Hanefî mezhebinin de görüşüdür.

2.3. İcmâya Arzla Haber-i Vâhidleri Reddetmesi

Bilindiği gibi icmâ fıkıh usulünde kitap ve sünnet gibi İslam hukukunun asli delillerinden kabul edilmiştir. Kâsânî üç çeşit icmâdan bahsetmektedir. İlk zikrettiği icmâ sahâbenin sözlü olarak görüş birliği içinde olmalarıdır. Diğer, bir olayın sahâbenin huzurunda meydana gelmesi ve hiçbir sahâbenin buna itiraz etmemiş olması, sonuncusu ise ümmetin bir konu hakkında görüş birliğinin oluşmasıdır.⁷⁴

Sahâbenin icmâya dönüşmüş sözlerini, itiraz olmaksızın aralarında yaygınlık kazanmış uygulamalarını ve ümmetin konu üzerinde görüş birliği içinde olduğu hükümleri delil olarak kabul eden Kâsânî, haber-i vâhidleri bu tür icmâya arz etmiştir. İcmâya muhalif hükümler içeren haber-i vâhidleri ve garib haberleri delil olarak kabul etmemiş ve bunu ‘haber-i vâhidler sahâbilerin icmâsına aykırı olduğu zaman kabul edilemez’⁷⁵ sözüyle ifade etmiştir. Sahâbenin sözlü icmâsına arz ettiği haber-i vâhidlerden birkaçı şöyledir.

Kâsânî’ye göre mest üzerine mesh etmek konusunda sahâbenin ve fukahanın icmâsı vardır. İbn Abbas’ın naklettiği ‘*Rasûlüllah’ın (a.s.) mest üzerine mesh yapmadığı*’ haberi sahâbenin icmâsına aykırı olması sebebiyle Kâsânî, İbn Abbas’ın rivayetini kabul etmemiştir.⁷⁶ Diğer bir örnek de babanın ve dedenin velâyeti konusundadır. Kâsânî’ye göre Osman el-Betti ve İbn Şübrüme ‘Babanın ve dedenin evlendirme velayetinin olmadığı’ kanaatindedir.⁷⁷ Kâsânî, babanın ve dedenin velayeti olduğu konusunda sahâbenin icmâsı olduğunu söylemiş, bu sebeple yukarıda geçen haberi kabul etmemiştir.⁷⁸

Sahâbenin huzurunda olan ve hiçbirinin itiraz etmemesiyle oluşan icmâ ile ilgili örneklerden bazılarını da şöyle zikredebiliriz.

⁷⁴ Bkz. Kâsânî, *Bedâi’*, 1/251, 252, 33-36; 3/363, 363, 571, 573.

⁷⁵ Bkz. Kâsânî, *Bedâi’*, 1/252.

⁷⁶ Bkz. Kâsânî, *Bedâi’*, 1/33-36.

⁷⁷ Bu haberi bulamadık.

⁷⁸ Bkz. Kâsânî, *Bedâi’*, 3/363, 364.

Kâsânî, Şâfiî'den '*Suyun iki kulleye ulaştığı zaman pislik taşımayacağını*'⁷⁹ hadisini rivayet etmiştir. fakat bu rivayeti delil kabul etmemiştir. Ona göre İbn Abbas ve İbn Zübeyr *zemzem kuyusuna siyahi bir köle düştüğü zaman kuyunun temizlenmesi için tamamının boşaltılmasına hükmedildiğini*⁸⁰ rivayet etmişlerdir. Bu olay sahâbenin huzurunda olmuş ve kimse de buna itiraz etmemiştir. Bu durumda konu hakkında sahâbenin icmâsının meydana geldiğini ifade eden Kâsânî, Şafiî'nin rivayet ettiği haberin hem sabit olmadığını, hem de haber-i vâhid olduğunu söylemiştir. O, böyle bir icmâyâ muhalif olarak hüküm koyan haber-i vâhidlerin kabul edilemeyeceği kanaatindedir.⁸¹ Bir başka örnek de iktidarsız erkekle evlilik hususundadır. İktidarsız erkekle evlilik konusunda Kâsânî, Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin ve İbn Mesud'un iktidarsızlara bir sene mühlet verdiği, bu süre zarfında düzelmezlerse kadınların mehrin tamamını almalarına ve boşanmalarına hükmettiğini nakletmiştir.⁸² Ona göre bu olaylar sahâbenin huzurunda olmuş, kabul etmeyen kimse çıkmamış, böylece konu hakkında icmâ oluşmuştur. Abdullah ibn Nevfel ise *bu sürenin on ay olduğunu* söylemiştir.⁸³ Fakat Kâsânî bunu kabul etmemiş, sebebini sahâbenin icmâsına muhalif olmasıyla açıklamıştır. Ayrıca ona göre Abdullah b. Nevfel'in sahâbî mi tabîi mi olduğu konusunda ihtilaf vardır ki sahâbe olsa bile onun görüşünün farklı olması icmâyı etkilemeyecektir.⁸⁴

Kâsânî icmâ konusunda sahâbe dışında fukahanın icmâsından bahsetse de böyle durumlarda konu hakkında sahâbe icmâsı olduğunu da belirtmiştir. Bu sebeple kanaatimizce Kâsânî'nin icmâ ile kastı özellikle sahâbe icmâsıdır. Haber-i vâhidleri sahâbenin veya diğer fukahanın icmâsına arz etmesinden onları delil kabul ettiğini ve haber-i vâhidlerden daha üst bir konumda gördüğünü söylemek mümkündür.

⁷⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/133 (1525); İbn Hanbel, *el-Müsned*, 8/211 (No: 4605); Dârimî, *es-Sünen*, 1/569 (No: 758); İbn Mâce, "Tahâret", 75; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/18 (No:17); Hâkim, *el-Müstedrek*, 1, 224 (No:458).

⁸⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/150 (No:1721); Darekutnî, *es-Sünen*, 1/40 (No: 65); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/401 (1262).

⁸¹ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 1/251, 252.

⁸² Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, 141 (No:642); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/503, 504 (No:16490); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 9/342, 343; Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/471 (No: 3816); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/368, 370 (No:14289).

⁸³ Rivayeti bulamadık.

⁸⁴ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 3/ 571, 573.

2.4. Umûmü'l-Belvâ'ya Arzla Haber-i Vâhidleri Reddetmesi

Kâsânî'nin haber-i vâhidleri arz ettiği bir diğer delil ise umûmü'l-belvâdır. Belvâ kelimesinin aslı olan belâ sözlükte tecrübe etmek, denemek, müptela olmak gibi anlamlara gelir. İsmail Hakkı Ünal umûmü'l-belvâyla ilgili şunları söylemiştir.

“Umûmü'l-belvâ insanların devamlı karşılaşa geldikleri veya belli aralıklarla sürekli yapageldikleri iş ve amellerdir ki bu gibi amellere terettüp eden hükmün herkes tarafından bilinmesi tabiidir. Dolayısıyla bu gibi herkes tarafından bilinmesi gereken amellerin hükmü sadedinde gelen haber-i vâhid Hanefî mezhebince makbul sayılmamıştır. Çünkü herkesin yaptığı bir işin hükmüne medar olan haber bir kişi tarafından değil birçok kişi tarafından meşhur veya mütevâtir olarak nakledilmiş olmalıdır.”⁸⁵

Serahsî (ö. 483/1090 [?]), bu konuda şunları söylemiştir. ‘Rasûlullah (a.s.) insanlara ihtiyaç duydukları şeyleri açıklamakla görevlidir. Rasûlüllâh (a.s.) insanlara da kendilerinden sonra gelenlere bunları aktarmalarını emretmiştir. Şayet hadis umûmü'l-belvâ içeren bir konuda varid olmuşsa Rasûlullah'ın (a.s.) onu insanlara açıklaması ve öğretmesi, onların da kendisinden sonrakilere aktarması gerekir. Eğer onlardan nakledilen bir rivayet şöhrete ulaşmamışsa o zaman ya hata yapılmış ya da neshedilmiş olarak kabul edilir’. Serahsî, böyle bir haberin sabit olması durumunda yaygınlaşacağını, herkesin bilebileceği bir konuda tek kalınamayacağını söylemiştir.⁸⁶ Kâsânî de mezhebinin görüşü üzere⁸⁷ umûmü'l-belvâda nakledilen haber-i vâhidleri kabul etmemiştir. O da rivayetin sabit olması durumunda meşhur hale gelmesi gerektiği kanaatindedir⁸⁸. Kâsânî'nin umûmü'l-belvâya arzla reddettiği haber-i vâhidlerden birkaçını şöyle zikredebiliriz.

Kâsânî, yağmur namazı konusunda İbn Abbas'tan ‘*Rasûlullah'ın (a.s.) cemaatle iki rekât istiskâ namazı kıldığı*⁸⁹ rivayet edildiğini söylemiştir. Ona göre meşhur rivayetlerde Rasûlullah'ın (a.s.) yağmur duası yapacağı zaman, namaz kıldığı rivayeti nakledilmemiştir. Ancak ‘*Rasûlullah (a.s.) Cuma namazından sonra bir*

⁸⁵ Bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*, (Ankara: DİB Yayınları, 1994) 154.

⁸⁶ Bkz. Serahsî, *Usûl*, 1/ 368.

⁸⁷ Bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 313-314.

⁸⁸ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/ 257, 258; 6/209.

⁸⁹ Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 258; Tirmizî, “*Salât*”, 395; İbn Mâce, “*İkâmetü's-Salât*”, 153.

*adamın isteği üzerine dua etmiştir.*⁹⁰ Hz. Ali'den ve Ömer'den yağmur duasına çıktıkları fakat namaz kılmadıkları rivayetleri bulunmaktadır. Bu sebeple Kâsânî, Rasûlüllah'ın (a.s.) cemaatle namaz kıldığı rivayetinin, şöhret mahallinde geldiği için şaz olduğunu ifade etmiştir. O, bu gibi durumlarda nakledilen hadislerin hatalı olmasının doğruluğuna, vehminin zabtına tercih edileceğini söylemiş, herkesin bilebileceği umumu belvâ içeren hususlarda haber-i vâhidleri kabul etmemiştir.⁹¹

Müellif vasiyet konusunda 'Rasûlüllâh'ın ⁹² buyurduğunu fakat bunun umûmü'l-belvâya aykırı olması sebebiyle kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁹³

Diğer bir örnek kurbanın karnından, ölmüş fakat uzuvları tam olarak olarak çıkan cenin konusundadır. Şafîî, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed 'Ceninin kesilmesinin annesinin kesilmesiyle olduğunu'⁹⁴ ifade eden rivayet sebebiyle ceninin yenilebileceğini söylemiştir. Ebû Hanîfe'nin ise böyle bir ceninin yenilemeyeceğini hükmüne vardığını söyleyen Kâsânî, bu rivayetin umûmü'l-belvâ içermesi sebebiyle sabit olmadığı kanaatindedir. Ona göre böyle bir rivayetin sabit olması durumunda meşhur olması gerekir. Böylece müellif, Ebû Hanîfe'nin hükmünü tercih etmiş olmaktadır.⁹⁵

Son olarak da Kâsânî'nin 'Ateşin değdiği'⁹⁶ ve *deve etinden dolayı abdest alın, koyun etinden dolayı abdest almayın*⁹⁷ rivayetleri ile ilgili değerlendirmelerine değinmek yerinde olacaktır. Ona göre bu rivayetler umûmü'l-belvâ içeren konular hakkında gelmiştir ve umûmü'l-belvâya arzla

⁹⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 19/76 (No:12019); Buhârî, "İstiskâ", 7; Müslim, "Salâtü'l-İstiskâ", 2; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 154; Nesâî, "İstikâ", 9;

⁹¹ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/ 257, 258.

⁹² Buhârî, "Vesâyâ", 1"; Müslim, "Vesâyâ", 1; İbn Mâce, "Vesâyâ", 2; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 1; Tirmizî, "Cenâiz", 5.

⁹³ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 10/499.

⁹⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 17/442 (No:11343); Dârimî, *es-Sünen*, 2/1260 (No:2022); İbn Mâce, "Zebâih", 15; Ebû Dâvûd, "Dahâyâ", 18; Tirmizî, "Et'ime", 2; İbn Hibbân, *es-Sahih*, 13/207 (No:5889); Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/494 (No: 4735); Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/127 (No:7108).

⁹⁵ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 6/209.

⁹⁶ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 15/318 (No:9520); Dârimî, *es-Sünen*, 1/ 565 (No:753); Müslim, "Hayz", 23; İbn Mâce, "Tahâret", 65; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 76;Tirmizî, "Tahâret", 58; Nesâî, "Tahâret", 122.

⁹⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 30/631 (18703); Müslim, "Hayz", 25; İbn Mâce, "Tahâret", 67; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 72; Timizî, "Tahâret", 60.

reddedilen haber örnekleri arasındadır. Hanefîlere göre abdest vücuda giren şeylerden değil çıkan şeylerdendir. Dolayısıyla bu hadisler sabitse bile abdest alma değil el yıkama şeklinde düşünülmelidir.⁹⁸

Verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere umûmü'l-belvâ da Kâsânî'nin hüküm koymada başvurduğu deliller arasındadır. Umûmü'l-belvâyı haber-i vâhidlere tercih eden müellif ona muarız gelen haber-i vâhidler konusunda hassas davranmış ve bu tür haberleri delil olarak almamıştır.

2.3.5. Haber-i Vâhid ve Kıyas

Kâsânî'nin haber-i vâhidlerin arzı konusunda bir diğer yöntemi kıyasa başvurmasıdır. Haber-i vâhidlerin kıyasa arzı meselesinde Hanefîler, bu tür haberlerin kıyasa takdim edilmesi gerektiği kanaatindedir. Serahsî, sahâbenin ve daha sonraki fukahânın haber-i vâhidi esas almak suretiyle kıyası terk etmelerinin yaygın bir uygulama olduğu kanaatindedir.⁹⁹ Kâsânî'nin konu hakkındaki görüşünün de aynı doğrultuda olduğu uygulamalarından anlaşılmaktadır. Bununla birlikte O, Rasûlullah'tan (a.s.) nakledilen rivayetleri kıyasa takdim ederek, rivayeti tercih ettiğini ifade ettiği etmekte, fakat bu rivayetlerin haber-i vâhid olup olmadığı ile ilgili açıklama yapmamaktadır. Bu sebeple burada haber-i kıyasa tercih ettiği konulardan bahsedilecektir.

Konuyla ilgili ilk örnek kişi öldükten sonra onun adına kurban kesilmesi konusundadır. Kâsânî, kıyasa göre ölen kişiden kurban ibadetinin sakıt olması gerektiğini söylemiştir. Ona göre kıyası delil alındığı zaman varisleri, ölen kişinin yerine kurban kesemezler, çünkü mevta için kurban kesmek caiz olmaz. Kesildiği takdirde mevtanın böyle bir kurbandan payına düşen ancak et olacaktır, bu yüzden geride kalanların mevta için kurban kesmeleri caiz değildir. Kâsânî, kıyası terk ederek '*Rasûlullah'ın (a.s.) biri kendi için diğeri kurban kesmeyen ümmeti için olmak üzere iki kurban kestiği*'¹⁰⁰ haberini tercih etmiştir. O, ölümün insanı Allah'a yaklaştıracak işlerin yapılmasını engellemeyeceği kanaatindedir. Bunun için mevtanın arkasından sadaka verilebilir, kurban kesmeden vefat etmiş olanlar olabileceği için de kurban kesilebilir. Kurban ibadetlerini yerine getirmiş olmaları durumunda onlar için

⁹⁸ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 1/ 130, 131.

⁹⁹ Serahsi, *Usûl*, 1/ 339

¹⁰⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 45/168 (No:27190); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 3/182 (No:3959); Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/ 425 (No:3478); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9/ 449 (No:19049).

sadaka olur. Bu sebeple Kâsânî, mevta için kurban kesmenin caiz olacağını ifade etmiştir.¹⁰¹

Diğer örnek oruçluyken unutarak yiyip içen kişi konusundadır. Kâsânî, böyle bir kişinin kıyasa göre orucunu kaza etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Fakat bu konuda Rasûlullah'ın (a.s.) '*Oruçluyken unutarak yiyen veya içenin orucunu tamamlamasını emrettiği*'¹⁰² nakledilmiştir. Ona göre bu durumda kıyası terk edip hadise uymak daha evladır. Hz. Ali'nin, Ebû Hureyre'nin ve İbn Ömer'in böyle hüküm verdiğini ifade eden müellif tercihini bu şeklide desteklemiştir.¹⁰³

Son örneğimiz de Arafat'ta vakfenin zamanı konusuyla ilgilidir. Kâsânî "İnsanların Zilhicce hilali konusunda şüphelendiği zaman, Zilkade'yi otuza tamamlayıp Arafat'ta vakfe yaptıktan sonra Vakfe yaptıkları günün kurban günü olduğunu anlaşılrsa kıyasa göre bu vakfe geçerli olmaz. Ama biz '*Orucunuz oruç tuttuğunuz gündür, kurbanınız kurban kestiğiniz gündür, hacciniz hacca gittiğiniz gündür*'¹⁰⁴ hadisi sebebiyle kıyası terk ederiz" demiştir.¹⁰⁵

Netice olarak üç Hanefî imamının haberin, kıyastan öncelikli delil olarak kullanılması konusunda hem fikir oldukları söylenebilir.¹⁰⁶ Bazı eserlerde¹⁰⁷ Hanefîlerde kıyasın habere takdim edildiği zikredilse de Kâsânî bu haberleri başka sebeplerle reddetmiş, kıyastan bahsetmemiştir.¹⁰⁸ Bu sebeple söylenebilir ki Kâsânî haberi kıyasa takdim etmiştir.

Sonuç

Hanefîlerde haber-i vâhidlerin kullanımının hicri beşinci asırda telif edilmiş olan *Bedâi'* de nasıl vücud bulduğunun tespiti ile ilgili yaptığımız çalışma neticesinde Kâsânî'nin genel olarak Hanefî mezhebinin usullerinden ayrılmayan bir tutum

¹⁰¹ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 6/292.

¹⁰² İbn Hanbel, *el-Müsned*, 15/296 (No:9489); Dârimî, *es-Sahih*, 2/1077 (No:1767) Buhârî, "Savm", 26; Müslim, "Sıyâm", 33; İbn Mâce, "Sıyâm", 15; İbn Huzeyme, *es-Sahih*, 3/ 238 (No:1989); Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 2/197 (No:2835); İbn Hibbân, *es-Sahih*, 8/286 (No:3519); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/386 (No:8071).

¹⁰³ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/618.

¹⁰⁴ Dârekutnî, *es-Sahih*, 3/113 (No:2177); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/421 (No:8206); 5/286 (No:9826).

¹⁰⁵ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 3/55.

¹⁰⁶ Bkz. Ünal, İmam *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 17.

¹⁰⁷ Bkz. Recep Tuzcu, *Hanefî Usulünde Hadis*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Birinci Baskı, 2014) 259.

¹⁰⁸ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 1/290, 291(Köpeğin yaladığı kabin yedi kez yıkanması konusu).

sergilediğini görmekteyiz. Bu bağlamda Kâsânî'nin hadisleri delil alırken bir hadis âliminden daha ziyade mezhebinin prensiplerini önceleyen bir fıkıh âlimi kimliği sergilediğini söylemek mümkündür. Kâsânî haber-i vâhidleri Hanefî usûlünde olduğu üzere meşhur haberden ayrı tutmuş, kabulünde bir takım şartlar ileri sürmüştür. Esasında böyle bir yol takip etmesi onun haber-i vâhidleri zannî delil olarak kabul etmesinin neticesidir. Onun öne sürdüğü en önemli şart haber-i vâhidlerin arzı olmuştur.

Hanefîlerde uygulanan yöntemde olduğu gibi Kâsânî de ilk olarak haber-i vâhidleri Kur'ân'a arz etmiştir. Ayetlere muhalif olarak gelen, onları neshedici, takyîd ya da tahsîs edici durumda olan haber-i vâhidleri delil olarak kabul etmemiştir. O, Kur'ân'a ziyade hüküm gerektiren haber-i vâhidin hükmünün farz olamayacağı ancak vacip ya da sünnet olabileceği kanaatindedir. Hz. Peygamber'in bir işi devamlı yapmasının o hükmün vacipliğine işaret ettiğini söylemiştir. Haber-i vâhid hem kendisiyle hem de Kur'ân'la amel etme imkânı veriyorsa bunları sünnet olarak kabul etmiştir. Esasında Kâsânî bu şekilde bir yol takip ederken net açıklamalarda bulunmamıştır. Bu sebeple tam olarak vacip-sünnet ayrımında nasıl bir yol izlediği ile ilgili net bir cevaba ulaşmak mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Hanefî mezhebindeki kabul üzere delâleti kat'î olan haber-i vâhidleri vacip, zannî olanları ise sünnet kabul ettiği şeklinde bir izlenim verdiğini ifade edebiliriz. Netice olarak onun haber-i vâhidlerin Kur'ân'a arzı konusunda Kur'ân'a muhalif olan ya da neshedici durumdaki haberleri Hz. Peygamber'e ait olmayacağı düşüncesiyle kabul etmediğini söylemek mümkündür.

Kâsânî, Kur'ân'dan sonra haberi vâhidleri, kat'î delil kabul edilen meşhur-mütevâtir sünnete arz etmiş, bu tür sünnetleri haber-i vâhidten üstün tutmuştur. Bu sebeple de mütevâtir ya da meşhur sünnetle ameli iptal ettiren ya da tahsîs niteliği taşıyan haber-i vâhidleri kabul etmemiştir. Onun bu tavrı hadislerin ilk üç asırda yaygınlık kazanmasını önemsemesiyle ilişkilendirilebilir.

Kâsânî'nin bir diğer yöntemi haber-i vâhidleri arz etmesidir. Ona göre bir konuda sahâbenin ister kavli ister sukûtî olsun icmâsının olması, delil olması için yeterlidir. Nakledilen haber-i vâhidin sabit olması durumunda sahâbeden mutlaka itiraz edenin olacağı kanaatinde olan Kâsânî, sahâbenin icmâsına aykırı gelen bu tür haberleri kabul etmemiştir.

Kâsânî son olarak haber-i vâhidleri umûmü'l-belvâya arz etmiştir. Herkesin bilmesi kaçınılmaz olan hallerde haberin sabit olması durumunda meşhur olmasının kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Görüldüğü üzere Kâsânî Kur'ân'a ek olarak sabit sünneti, icmâyı ve umûmü'l-belvâyı haber-i vâhidlerden öncelikli kabul etmiştir. Onun bu tavrı hadis uydurma faaliyetlerin son derece ilerlediği Kufe'de sabit sünneti korumaya çalışan Ebû Hanîfe'nin çizgisinden ayrılmadığını göstermektedir. Kâsânî'nin arz yönteminde uyguladığı haber-i vâhidleri geri planda bırakmayı kıyasa uygulamadığını görüyoruz. Kıyas karşısında haber-i vâhidleri önceleyen müellif bu konuda da Hanefîlerin metodunu uygulamış ve haber-i vâhidleri kıyasa tercih etmiştir. Onun genel tavrı bu yöndedir.

Müellif eserde tespit edebildiğimiz kadarıyla yaklaşık atmış konuda arz yöntemini haber-i vâhidlere uygulamıştır. Bunların takriben on beşini Kur'ân'a muhalif olduğu için reddedilen haber-i vâhidler, on tanesini Kur'ân'a arzla vacip yada sünnet kabul edilenler, on üçünü mütevâtir/meşhur sünnete arzla reddedilenler, yedisini ise icmâyâ, yedisini umûmü'l-belvaya arzla reddedilenler oluşturmuştur. Yaklaşık, sekiz tane de kıyasa arz ederek kabul ettiği haber-i vâhid bulunmaktadır. Eserde haber- vâhidlerin kullanımı bununla sınırlı değildir. Fakat burada sadece arz meselesiyle ilgili olanlar ifade edilmiştir.

Sonuç olarak Kâsânî'nin haber-i vâhidleri delil almada en çok arz yöntemine başvurduğunu söylemek mümkündür. Haber-i vâhidlerin kabulü konusunda diğer şartlardan pek bahsetmese de uygulamalarından konu hakkında Hanefîlerin görüşünden ayrılmadığı anlaşılmaktadır. Böylece onun mezhebine bağlı, Hanefî çizgiden ayrılmayan bir fıkıh âlimi olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abdurrezzak, Ebû Bekr ibn Hemmam ibn Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef fi'l-Hadis*. thk. Habîb er-Rahman el-A'zamî. 1-11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1973.
- Acâc, Muhammed. *es-Sünnetü kable't-Tedvîn*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 3. Baskı, 1980.
- Beyhakî, Ahmed ibn Hüseyin ibn Ali ibn Musa el-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir. 1-10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed ibn İsmail el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. 1-8 Cilt. İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.

- Çakın, Kamil. "Hadislerin Kur'ân'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34/1, Nisan, 1995.
- Dârekutnî, Ali ibn Ömer ed-. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut, Hasan ibn Abdü'l-Mun'im, Seid el-Lehâm. 1-5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed ibn Abdurrahman ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 1-4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1. Baskı, 2000.
- Ebû Avâne Yakub ibn İshak ibn İbrahim el-İsferâyînî. *el-Müstahrec*. thk. Eymen ibn Ârif ed-Dimeşkî. 1-5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman ibn el-Eş'as ibn İshak ibn Beşîr es-Sicistânî. *es-Sünen*. 1-5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed ibn Ali ibn el-Müsennâ et-Temimî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 1-13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l Me'mûn li't-Türâs. 1. Baskı, 1984.
- Ebû Hanîfe, Nu'man ibn Sâbit ibn Zûtâ ibn Mâh. *el-Âlim ve'l-Müteallim*. thk. Zâhid el-Kevserî. Kâhire: Matbaatü'l-Envâr, 1368.
- Ebû Yusuf, Yakub ibn İbrahim el-Ensârî. *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Hindistan: Lecnetü İhyai'l-Maârifî'n-Nu'maniyye, trs.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöğlü. Ankara: DİB. Yayınları, 2. Baskı, 1997.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadis ve'l-Muhaddisûn*. Mısır: Matbaatü Mısır, Şirketü Müsâhemetü Mısıriyye, 1. Baskı, 1958.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed ibn Abdullah el-. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, ths. Zehebî, thk. Mustafa Abdülkadir. 1-4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1990.
- Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 1-6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1992.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah ibn Muhammed. *el-Musannef fi'l-Ehadîs ve'l-Âsâr*. 1-7 Cilt. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekafiyye, 1. Baskı, 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed ibn Ali ibn Muhammed ibn Ahmed. *Nüzhetu'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*. thk. Nureddin İtr. Dimeşk: Matbaatü's-Sabah, 2. Baskı, 2000.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed ibn Muhammed. *el-Mevsûâtü'l-Hadîsiyye Müsnedü'l-İmam Ahmed ibn Hanbel*. thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Naîm Araksûsî, İbrahim ez-Zeybek, Muhammed Rıdvan Araksûsî. 1-50 Cilt. Beyrut: 1. Baskı, 2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed ibn Hibbân ibn Ahmed el-Bustî. *Sahîhu ibn Hibbân*. thrc. Şuayb Arnavut. 1-18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1997.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed ibn İshak. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 1-4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1996.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ' Zeynüddîn Kasım. *Tâcü't-Terâcîm*. thk. Muhammed Hayr, Ramazan Yusuf. Dimeşk: Dâru'l-Kâ', 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed ibn Yezîd. *es-Sünen*. 1-2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr ibn Mesud ibn Ahmed el-. *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*. thk. Muhammed Muhammed Tamir, Muhammed es-Saîd ez-Zeynî, Vecîh Muhammed Ali. 1-10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.

- Kâtip Çelebî, Mustafa ibn Abdullah Hacı Halife. *Keşfü'z-Zünûn ani'l-Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. 1-2 Cilt. Beyrut: Dâru-Fikr, 1994.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşrî Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar Yay., 2. Basım, 2014.
- Keveserî, Muhammed Zâhid el-. *Fikhu Ehli'l-Irak ve Hadîsühüm*. thk. Abdülfettah ibn Muhammed Ebû Gudde. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, trs.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, 2009.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir ibn Muhammed ibn Muhammed el-. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed. 1-2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, trs.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-. *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Cilt. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, trs.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn ibn el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki. 1-2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed ibn Şuayb ibn Ali en-. *es-Sünen*. 1-7 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed ibn Ebû Sehl Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 1-2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, trs.
- Şâfiî, *el-Müsned*, Ebû Abdullah Muhammed ibn İdris ibn Ahmed eş-. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h.1400.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman ibn Ahmed et-. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thrc. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi. 1-25 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, Mektebetü ibn Teymiyye, trs.
- Tuzcu, Recep. *Hanefî Usulünde Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Baskı, 2014.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed ibn İsa ibn Sevre et-. *el-Câmiu's-Sahîh*. 1-5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed ibn Amr. *Kitabü'd-Du'afâi'l-Kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî. 1-4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, trs.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 1994.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 23. Baskı, 2016.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

İSLAM HUKUKUNDA YASAMA YOLUYLA HAKİKAT DAYATMASININ İMKÂNI MESELESİ*

Remzi Akyel**

Öz

İslam hukukunda devlet fonksiyonlarını ele alan birçok kişi, şeriatte yegâne hüküm koyucunun Allah olması hasebiyle, yasama yetkisinin de şer'î hükümleri keşfetme ehliyetine sahip sivil fukahaya ait olması gerektiğini savunmaktadır. Zira onlara göre fukaha, tıpkı bilim adamlarının tabiat kanunlarını keşfetmeleri gibi, Allah tarafından konmuş olan kanunları yani dinî hükümleri vahiy kaynağına başvurup içtihat yoluyla ortaya çıkarmaktadır ve bu sebeple ancak onların belirlediği hükümler kanun olarak uygulanabilir. Yasa yoluyla ilahî hükümlerin kanunlaştırıldığını ileri süren bu yaklaşımın, her ne kadar sivillik vurgusu yapsa da nihai noktada mutlakçı ve dayatmacı bir yapıyı intaç ettiği ve böylece yasama fonksiyonuna dogmatik bir boyut kattığı söylenebilir. Aynı şekilde bu yaklaşımın, eleştirel düşüncenin hâkim olduğu modern dünyada, İslam hukukunun anlam ve işlev kazanmasına engel olduğu da ileri sürülebilir. Bu itibarla böyle bir konuyu ele almanın ne denli önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. İslam hukukunda yasa yoluyla hakikat icbarının mümkün olup olmadığını tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmada kavramsal çerçeve verildikten sonra eleştiri konusu kılınacak iddia tasvir edilmiş, devamında da içtihatla isabet ve hata tartışmalarında ileri sürülen temel üç görüş üzerinden mezkûr iddianın imkânı kritik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Yasama, İchtihat, Hakikatin Keşfi, Dayatma.

THE QUESTION OF POSSIBILITY OF COERCE OF TRUTH THROUGH LAGISLATION IN ISLAMIC LAW

Abstract

Many people who consider state functions in Islamic law argue that since God is the sole ruler in the shari'a, legislative power should belong to the civil jurists who have the capacity to discover shari'a provisions. Because, according to them, juts as jurists discover the laws of nature, they discover the laws set by God,

* Bu çalışma, İslam Hukukunda Yasama Yetkisi ve Şer'î Cevaz Düşüncesiyle İlişkisi başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

e-mail: akyelremzi@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-5684-6043>

Atıf/Citation: Akyel, Remzi. "İslam Hukukunda Yasama Yoluyla Hakikat Dayatmasının İmkânı Meselesi". *BAİD* 17 (Haziran 2023), 279-303

that is, religious provisions, through ijtihād by referring to the source of revelation, and for this reason, only the provisions determined by them can be applied as law. It can be said that this approach, which asserts that divine provisions are enacted through legislation, although it emphasizes civility, ultimately results in an absolutist and imposing structure, and therefore adds a dogmatic dimension to the legislative function. In the same way, it can be argued that this approach prevents Islamic law from gaining meaning and function in the modern world where critical thinking is accepted as essential. In this respect, it turns out that it is very important to address such an issue. In this study, which aims to determine whether it is possible to impose truth through legislation in Islamic law, the conceptual framework has been determined. Then, the claim that would be the subject of criticism has been described. Finally, the possibility of the aforementioned claim has been criticized over the three main views put forward in the discussion of işābe and khatā' in the jurisprudence.

Keywords: Islamic Law, Legislation, Ijtihād, Discovery of Truth, Coerce.

Giriş

Devletin egemenlik unsurundan kaynaklanan ve pozitif düzenlemeyi ifade eden yasama yetkisinin, hukukta kamu otoritesine ait olduğu kabul edilmektedir. Fakat İslam Hukuku özelinde farklı bir iddia söz konusudur. Bu iddiaya göre yasama içtihat ve istinbattan ibarettir ve bu sebeple yasama yetkisi, her ne kadar sair hukuk sistemlerinde anayasanın belirleyip yetki verdiği bir heyete ait olsa da İslam hukukunda ilmî otoriteye aittir; zira yasamada pozitif yetkinlik değil, ilmî yeterlilik esastır. Mezkûr iddianın temel referansı fıkıh usulünde ifadesini bulan *hüküm-hâkim anlayışı*dır. Bu anlayışa göre İslam'da yegâne hüküm koyucu Allah'tır. Bunun yasama faaliyetine ve yetkisine uyarlanması şu şekildedir: İslam'da tek hâkim Allah olduğuna göre kanun koyma hakkı da Allah'a ait olup bu hususta başkalarının yasama salahiyeti yoktur. İnsanların kanun yapmadaki fonksiyonları, tıpkı bilim adamlarının tabiat kanunlarını keşfetmeleri gibi, Allah tarafından konmuş olan kanunları yani dinî hükümleri vahiy kaynağına başvurup içtihat yoluyla ortaya çıkarmaktır.

Yukarıda zikredilen iddianın, insan aklını mutlak otorite haline getiren modern düşünceye karşı tepkisel bir yön barındırdığı söylenebilir. Böyle bir tepkiyi barındırması bakımından kendi içerisinde bir anlam ve değer taşısa da bu yaklaşımın, nihai noktada karşı çıktığı modern yapıya benzer bir yapıyı sonuç vermesi de kuvvetle muhtemeldir. Şöyle ki: Zaygmunt Bauman'ın tespitiyle modern yasa koyucular, kendilerinin sair insanların ulaşamadıkları hakikatlere ulaştıklarını ve bu hakikat sayesinde sıradan insanları kültürlü birer vatandaş yapma hakkına sahip olduklarını düşünmektedirler.¹ Tıpkı bunun gibi İslam hukukunda yasama yetkisinin sivil fukahaya ait olması gerektiğini savunan bazı kişilerin de, ilerde görüleceği üzere, fukahanın sıradan insanların

¹ Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 7-13.

ulaşamadıkları ilahî hakikatleri keşfedebildiklerini ve bunların, hakikat olmak bakımından, devlet başkanı dâhil herkes için bağlayıcı olduğunu başka bir ifadeyle icbar edilebileceğini düşündükleri söylenebilir.

Bu bağlamda başından sonuna kadar içtihadî bir gayretten ibaret olan yasama faaliyetinde hakikatin keşfedilmesinden ve keşfedilen bu hakikatin, hakikat olmak bakımından, bağlayıcı olduğundan bahsedilecekse -ve elbette ki bu İslam hukuk düşüncesinin imkânları dâhilinde olacaksa- bu durumda öncelikle içtihadta isabet ve hata tartışmalarına bakılması gerekir. Zira söz konusu tartışmada içtihadtan evvel Allah katında bir hakikatin olup olmadığı, eğer varsa bu hakikatin tek olup olmadığı ve eğer tekse her bir içtihadın bu tek hakikate isabet edip etmediği soruları ele alınmıştır. Bu ve benzeri sorulara verilen cevaplar, İslam hukukunda yasamaya konu kılınacak herhangi bir mesele hakkında keşfedilen mutlak bir hakikatten değil, sadece itibarî hakikatlerden bahsedilebileceğini göstermektedir. İtibarî hakikatlerin ise, hakikat olmak bakımından, herkesi bağlayacak şekilde yürürlüğe sokulmasını gerektirecek usulî bir temelin olmadığı söylenebilir.²

İslam hukukunda hakikatin yasa yoluyla keşfedilmesinin ve böylece herkesi bağlayacak şekilde yürürlüğe sokulmasının imkân dâhilinde olmadığını göstermeyi amaçlayan bu çalışmada kavramsal çerçeve tespit edildikten sonra eleştiri konusu kılınacak iddia tasvir edilmiş, devamında da içtihadta isabet ve hata tartışmalarında ileri sürülen temel üç görüş üzerinden mezkûr iddianın imkânı ele alınmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

Kelimeler realitelerin, olay ve olguların yahut ihtiyaçların ifade edilmesinde kullanılan işaretlerdir. Bunların manası, işarete buldukları gerçeklik ve ihtiyaçlara göre değişkenlik arz edebilir. Başka bir deyişle kelimelerin bir zamandaki manası ile başka bir zamandaki manası ve içeriği aynı olmayabilir. Bu sebeple kelimelerin lafız olarak ifade ettiğine değil, aksine işaret ettiği gerçekliğe odaklanmak gerekmektedir. Zira “hakikat dilde değil, dilin delâlet ettiği varlıktadır.”³ O halde evelemirde yapılması gereken şey, ele aldığımız kelimenin işarete bulunduğu gerçekliği, yani onun anlam dünyasını ortaya koymaktır. Bu sayede İslam hukuku bağlamında yasamanın mahiyetinin ve buna ilişkin ileri sürülen iddiaların keyfiyetinin daha iyi anlaşılması sağlanmış olacaktır.

² Farklı bağlamlarda aynı noktaya işaret eden iki çalışma için bk. İbrahim Kafi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 1/1 (Haziran 2004), 35-48; Adnan Koşum, “İctihadta Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 5/5 (Haziran 2006), 5-32.

³ Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 127.

Sözlükte “genel, soyut, objektif ve sürekli nitelikte kural koyma”⁴ anlamına gelen yasama, kök itibarıyla “yasa” kelimesinden türetilmiştir.⁵ Yasa ise Türkçe asıllı bir kelime olup yasağ, yasak, idare-i siyaset, kanun ve nizam gibi anlamlara gelmektedir.⁶ Moğol hukuk dilinde hükümdar tarafından sâdir olmuş emir ve kanunlara yasa dendiği bilinmektedir.⁷ Harezmi Türkçesinde “Padişah hükmü, Cengiz kanunu, kanun” anlamlarında kullanılan yasa, Anadolu Türkçesinde, Osmanlı'nın son dönemlerinde bu anlamda kullanılmakla birlikte yazı dilinde büyük oranda kullanımdan düşmüştür.⁸ Cumhuriyet döneminde ise dilde sadeleştirme hareketleriyle birlikte hukukî bir terim olarak yeniden yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Söz konusu dönemde yasama, devletin kanun koyma faaliyetini ifade edecek şekilde kullanılmıştır.⁹ O halde kanun kavramının anlamı tespit edildiğinde yasama kavramının anlam dünyası da netleşecektir. Bu noktada Anayasa hukuku üzerine önemli çalışmaları bulunan Ordinaryüs Prof. Dr. Ali Fuad Başgil'in değerlendirmelerinden istifade edilebilir.

Hukukta kanunun yetkili organ aracılığıyla usulüne uygun olarak vazedilmiş sosyal disiplin ve tesanüt kuralları anlamına geldiğini belirten Başgil'e göre bu kurallar, bir milletin yazılı hukukunu teşkil eder ve birtakım özelliklerle diğer sosyal kurallardan ayrılır. Bu özelliklerin başında genellik ilkesi gelmektedir. Bu özelliğiyle kanun, herhangi bir şahıs veyahut şahsî durum gözetmeksizin soyut ve objektif bir kural koyar. Kanunun diğer bir özelliği ise sabit ve sürekli olmasıdır. Bu sayede kanun, usulüne uygun bir şekilde yürürlükten kaldırılmadığı müddetçe uygulanmaya devam eder ve tıpkı mekân içinde olduğu gibi aynı şekilde zaman içinde de genelliğini sürdürmeye devam eder. Son bir özellik ise kanunun herkes için eşit seviyede bağlayıcı olması ve dolayısıyla herkes hakkında gereğinin devlet otoritesiyle temin ve teyit edilmesidir.¹⁰

Yukarıda kanun hakkında zikredilen özellikler bir kavram olarak yasamanın anlam dünyasını resmetmektedir. Buna göre yasama, “siyasal toplumda maddi bakımdan soyut, daimî ve ilzam edici nitelikte genel kural koyma faaliyeti”

⁴ Türk Dil Kurumu Sözlükleri (TDK Sözlükleri), “Yasama” (Erişim 29 Ekim 2022).

⁵ Kubbealtı Vakfı Kültür ve Sanat Vakfı Kubbealtı Lugatı (Kubbealtı Lugatı), “Yasamak” (Erişim 18 Ekim 2018).

⁶ Bk. Çağdaş Sözlük (Çağdaş S.), “Türkçe-Osmanlıca Sözlük Yasa” Erişim 11 Ocak 2021; Çağdaş Sözlük (Çağdaş S.), “Lehce-i Osmanî Yasa” (Erişim 11 Ocak 2021).

⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 236.

⁸ Nişanyan Sözlük, “Yasa” (Erişim 18 Ekim 2018).

⁹ Bk. Kemal Gözler, *Türkiye Anayasaları* (Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 1999), 73-79.

¹⁰ Ali Fuat Başgil, *Konferanslar* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2017), 294-296.

olarak tanımlanabilir.¹¹ Tanımda özellikle altı çizilmesi gereken husus, yasamanın devlet fonksiyonu olmasıdır. Altı çizilmesi gereken bir başka husus ise şudur: Yasama faaliyetiyle ortaya konan kanunlar, devlete tâbi olan her bir vatandaş için bağlayıcıdır ve bunun gereği olarak, bu bağlayıcılık vasfı devlet tarafından cebir yoluyla temin edilir.¹² Bu bağlamda yasamanın, çeşitli hukuk ve devlet telakkilerine bağlı olarak muhtelif uygulamalarla tezahür etmekle birlikte, mezkûr iki vasfını her zaman koruduğu söylenebilir.¹³ Dolayısıyla mezkûr iki vasfı haiz olmayan herhangi bir kural koyma faaliyetini yasama olarak nitelemenin doğru olmayacağı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İslam hukukunda yasama yetkisinin sivil fukahaya ait olduğunu ileri süren iddianın yerinde bir iddia olmadığı belirtilmelidir. Zira sivil fukahanın ortaya koyduğu içtihadî hükümler, kendinde bağlayıcılık vasfı taşımamaktadırlar.¹⁴

2. İslam Hukukunda Yasamanın Mahiyeti

Klasik fıkıh kitaplarında, bir devlet fonksiyonu olan yasamanın ne olduğuna ilişkin izah bulmak oldukça zordur. Çünkü devlet yönetimiyle doğrudan teması bulunmayan sivil hukukçuların inşa ettiği bir disiplin olması itibarıyla fıkıh ilminde, devlet fonksiyonlarının keyfiyeti gibi devlet yapısının işleyişiyle ilgili konuların fıkıhçıları yeterince meşgul etmediği görülmektedir.¹⁵ Bu konular, genellikle siyaset-i şer'iyye ve ahkâm-ı sultaniye eserlerinde incelenmiştir.¹⁶ Söz konusu eserlerde ise "siyasî yapıların mahiyetleri ve doğası gibi 'kurum merkezli' tartışmalara neredeyse hiç rastlanmaz. Bunun yerine insan (mükellef) merkeze alınır ve onun amel ve vasıflarını incelemek amaç edinilir."¹⁷ Mezkûr konular bugünkü anlamda incelenmez.¹⁸ Klasik fıkıh geleneğinde, özellikle yasama konusunda, devlet başkanının yetkisini tespit etmenin dışında herhangi bir ayrıntıya girilmediği, buna bağlı olarak yaşamaya yönelik doğrudan bir açıklama getirilmediği söylenebilir.¹⁹ Bu durumun

¹¹ Bk. Talip Türcan, "İslâm Hukukunda Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), s. 145; Mustafa Erdoğan, *Anayasa Hukukuna Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2004), s. 16.

¹² Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 167-168.

¹³ Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 170.

¹⁴ Bk. Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 171.

¹⁵ Fıkıh ilminin teşekkül keyfiyeti ve kamu hukukuyla ilişkisi hakkında bk. Adnan Koşum, "İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 0/18 (Ocak 2008) 123-132, 131.

¹⁶ Koşum, "İslam Kamu Hukuku", 124-127.

¹⁷ Bk. Bedreddin İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 19.

¹⁸ Bk. Koşum, "İslam Kamu Hukuku", 127.

¹⁹ Benzer bir tespit için bk. Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 170.

muhtemel bir sonucu olarak; modern dönemde İslam hukuku bağlamında yasama konusunu ele alan kişiler, çoğunlukla mezkûr dönemde ortaya atılan teşrîf tanımını merkeze almışlardır.

Ulaşıldığı kadarıyla yasama anlamında kullanılan teşrîf kavramını ilk tanımlayanlardan birisi Reşid Rıza'dır (ö.1935). Reşid Rıza 1922 yılında *Menâr* dergisinde yayınladığı imametle ilgili makalelerinde İslamî diye nitelediği yasamanın ne şekilde olması gerektiğini incelemiş ve bir tanım getirmiştir. Her ne kadar kendisi teşrîf yerine iştirâ'ı lafzını kullansa da bunun aynı anlama geldiğini ifade ederek şu tanımları vermiştir:

İştirâ' hükümetin insanlar arasında adaleti temin etmek, güvenlik ve nizamı muhafaza etmek, ülkeleri korumak, ümmetin maslahatları ve bu maslahatlarda bir bozulmanın önünü kesmek için ihtiyaç duyduğu kanunları vazetmesidir.²⁰

Mezkûr tanım, bir önceki başlıkta altı çizilen temel iki vasfı içermektedir. Dolayısıyla bu tanım, İslam hukukunda da yasamanın bir devlet fonksiyonu olup bağlayıcı kaide/kural koyma anlamına geldiğini göstermesi itibarıyla önemlidir. Fakat Reşid Rıza'nın, genel yaklaşımı dikkate alındığında, yasama ile geleneksel anlamdaki istinbat ve içtihadı özdeşleştirdiği belirtilmelidir. Bu durumun yasama fonksiyonunu nass merkezli bir içtihad faaliyetine indirmediği söylenebilir. Zaten Reşid Rıza'nın yasama fonksiyonuna yaklaşımı da esas itibarıyla bu şekildedir. O yasamayı nassı merkeze alan bir içtihad faaliyeti olarak değerlendirdiği için, yasamada bulunabilmek için nassların yani şer'î metinlerin diline vâkıf olmayı şart koşar. Bu sebeple Araplar ve Türklerin bir araya gelerek inşa edecekleri muhtemel bir İslam Devletinde (kendisinin de içinde bulunduğu) Arapların yasama sorumluluğunu; Türklerin ise yasalari, bilek güçlerini kullanarak, yürütme sorumluluğunu üstlenmeleri gerektiğini ima eder. Zira ona göre Türkler şer'î metinleri anlamada Araplar kadar yetkin değildir.²¹

²⁰ Muhammed Reşid Rıza, "Hilafet yahut İmamet-i Uzmâ", çev. Suat Mertoğlu, *Hilafet Risâleleri 5. Cilt Cumhuriyet Devri*, ed. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 471.

²¹ Bk. Reşid Rıza, "Hilafet yahut İmamet", 448-452. Ayrıca bk. Suat Mertoğlu, "Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi: Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi", *Hilafet Risaleleri 5. Cilt Cumhuriyet Devri*, ed. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 56. Mertoğlu'nun değerlendirmesi şu şekildedir: "Hilafetin ihyasında, tarihî tecrübe ve müesseseleşme itibarıyla Türklere özel bir misyon yükleyen Reşid Rıza, onların kabul etmeyeceği bir halifenin başarı şansının olmayacağını, bu itibarla bilhassa Arapların ve Türklerin bu işte işbirliğine ihtiyaç olduğunu düşünür. Böylece bu iki halk birbirinin eksikliğini tamamlayacaktır; Türkler maddî güç ve nizam (bilhassa askerî nizam), Araplar ise dini anlama ve uygulama, Arapça ve kutsal mekânlar açısından daha avantajlı durumdadırlar."

1936'da *Mecelletü'l-kânûn ve'l-iktisâd* isimli dergide klasik dönem İslam hukukunda "yasama, yürütme ve yargı" fonksiyonlarını konu edinen Abdulvehhâb Hallâf (ö. 1956) da yasama ve şer'î içtihadı birbiriyle özdeşleştiren bir tanım yapmıştır. Söz konusu dergideki makaleler, sonrasında *es-Sultâtu's-selâs: et-teşrî' el-kadâ et-tenfîz* başlığı altında kitaplaştırılmıştır. Hallâf'ın bahsi geçen tanımı şu şekildedir:

Teşrî' denildiği zaman iki manadan biri kastedilmektedir. Birinci anlamı, ibtidaen yeni bir şeriat vazetmektir. İkinci anlamı, mevcut şeriatın gerektirdiği bir hükmü açıklamaktır. İslam'a göre birinci manada teşrî', Allah'a mahsustur... Mevcut şeriatın gerektirdiği bir hükmü açıklama anlamındaki ikinci manasıyla teşrî' ise Peygamber'den sonra halifelerinden sahabe âlimlerin, tabiin fakihlerin ve etba-ı tabiinden müçtehit imamların üzerlerine aldıkları görevden ibarettir.²²

Hallâf, ilkinin ilahî teşrî' diğerrinin ise vaz'î teşrî' olduğunu ifade etmektedir.²³ Ona göre vaz'î teşrî' ya mansûs olan konularda ya da gayr-i mansûs konularda cari olacaktır. Birincisinde teşrî' faaliyeti, nassı idrak etmek ve delalet ettiği hükümleri açıklamaktan ibarettir. İkincilerinde ise kıyas, içtihat ve istinbattan ibarettir.²⁴

Anlaşıldığı üzere Hallâf da yasama faaliyetini istinbat ve içtihattan ibaret görmektedir. Bu itibarla Reşid Rızanın söylemiyle örtüşen Hallaf bu faaliyetin mahiyetiyle ilgili ifadeleriyle ondan ayrılır. Reşid Rıza yasamayı resmî bir faaliyet olarak sunarken Hallâf İslam hukukunda yasamanın resmî değil sivil bir faaliyet olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre İslam'da yasama faaliyetinde bulunan fakihler, söz konusu yetkiyi halifenin vermesiyle yahut ümmetin seçimiyle değil şeriat hakkındaki kavrayışları sebebiyle kazanmışlardır.²⁵

İslam hukukunda devlet fonksiyonlarını ele alan araştırmacılar nezdinde, Hallâf'ın teşrî' tarifinin genel kabul gördüğü söylenebilir. Nitekim birçok araştırmacının bu tanımı esas alarak yasama fonksiyonunun içtihat ve istinbat faaliyetinden ibaret olduğu yahut olması gerektiği iddiasını sürdürdükleri görülmektedir.²⁶ Bu nedenle, Muhammed Faruk Nebhân'ın tespitiyle, İslam

²² Abdulvehhâb Hallâf, *es-Sultatu's-selâs: et-teşrî' el-kadâ et-tenfîz* (b.y.: Daru'l-Kalem, 1980), 81.

²³ Abdulvehhâb Hallâf, *Hulâsatu târihi't-teşrî'i'l-İslâmî* (b.y.: Dâru'l-Kalem, ts.), 7.

²⁴ Abdulvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye ev nizâmu'd-devleti'l-İslâmiyye fi's-şu'ûni'd-dustûriyyeti ve'l-hâriciyyeti ve'l-mâlîyyeti* (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977), 43.

²⁵ Hallâf, *es-Sultâtu's-selâse*, 87.

²⁶ Süleyman Muhammed Tamâvi, *es-Sultâtu's-selâs fi'd-desâtîri'l-arabiyyeti'l-muâsıra ve fi'l-fikri's-siyâsiyyi'l-İslâmî* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1996), 331-350; Muhammed Faruk

hukukunda yasama yetkisini ele alan çoğu müellif konuyu şer'î içtihadın tarihi bağlamında ele almışlardır.²⁷ Bu araştırmacıların neden böyle bir yönelime sahip olduklarını açıklamak meselenin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Hallâf'ın aşağıdaki ifadeleri bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir:

Mevcut anayasal hükümetlerde teşrî' yetkisini parlamento üyeleri üstlenmektedirler. Bunlar, zamanın ihtiyaçlarının ve insanların maslahatlarının gerektirdiği kanun ve hükümleri vazedeler ve bunların yürütülmesini denetlerler. İslam devletinde ise yasama yetkisini üstlenenler müçtehitler ve müftülerdir. Bunların yetkileri şu iki durumla sınırlıdır. Onlar, hakkında nass olan konularda nassı anlarlar ve nassın delalet ettiği hükmü beyan ederler. Hakkında nass olmayan konularda ise bunu nassa kıyas ederler ve/ya içtihat vasıtasıyla hükmünü istinbat ederler...²⁸

Bu söylemin yahut zihniyet yapısının Hallâf'a mahsus olmadığını belirtmekte fayda vardır. Özellikle modern devlet yapısıyla İslam devlet teşkilatını karşılaştırmayı ve bu arada İslamî yasama diye ifade ettikleri şeyin modern yasama faaliyetlerinden farklı olduğunu daha doğru bir ifadeyle üstün olduğunu göstermeyi hedefleyen hemen her yazarda bu zihniyet yapısını görmek mümkündür. Bu zihniyet yapısını biraz daha belirgin hale getirebilmek için meseleyi bu aşamadan sonra İslamcı yazar Said Halim Paşa'nın söylemleri üzerinden ele almak istiyoruz.

Yasama fonksiyonunun devlet başkanı, hükümet erkânı ve milleti temsil eden umumî meclis tarafından yürütülmesini gerektiren Kânûn-i Esâsî'nin Müslümanların siyasî, toplumsal ve manevî durumuna asla uymadığını ve onların inanç ve geleneklerini yansıtmadığını düşünen Said Halim Paşa, Kânûn-i Esâsî esas alınarak ortaya konacak siyasî teşkilatı Osmanlı Devleti'nin millî varlığı için ciddi bir tehlike olarak görür. Çünkü Paşa'ya göre Kânûn-i Esâsî'nin savunduğu "millî iradenin hâkimiyeti" ilkesinin, "şeriatın mutlak hâkimiyeti" esası üzerine kurulan İslam toplumunda herhangi bir karşılığı yoktur. Batıda bu son çıkan ve her derde deva olduğu ileri sürülen millî iradenin hâkimiyeti ilkesi, daha önce yine Batıda çıkan her derde deva sair görüşler kadar yanlıştır. Zira millî irade sun'îdir ve gerçekte bütün bir milletin iradesini değil, aksine çoğunluğun iradesini temsil eder. Buna göre çoğunluğun aldığı karar kanundur

Nebhan, *Nizâmu'l-hükûm fi'l-İslâm* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 371-397; Dav Miftah Gamak, *es-Sultatu't-teşrî'iyye fi nizâmi'l-hükûmî'l-islâmî ve'n-nuzumi'l-mû'âsıra (el-vaz'iyye)* (Malta: Elga Menşûrât, 2002), 17-21.

²⁷ Nebhan, *Nizâmu'l-hükûm*, 377.

²⁸ Hallâf, *es-Siyâsü's-şer'iyye*, 43.

ve bu kanun, kuvvetini sadece sayı çokluğundan alır. Hikmetin ve hakikatin en az etki ettiği yer ise, böyle bir kalabalıktır ancak. Bu durumda millî iradenin hâkimiyeti ilkesi, hikmete ve hakikate en az kıymet veren bir çoğunluğa, kendi iradesini, azınlığa cebren kabul ettirme hakkını vermekten öte başka bir şey değildir.²⁹

Millî iradenin hâkimiyeti ilkesine karşı çıkan Said Halim Paşa'ya göre sosyal kanunları keşfetmekte ekseriyetin herhangi bir önceliği yoktur. Dahası bu noktada insanın yaratılıştan gelen bir eksikliği de söz konusudur. İnsana maddî kanunları idrak ettiren gözlem ve karar verme melekeleri, ona ahlâkî ve içtimaî kanunları keşfedebilme kudretini ve yetkinliğini vermez. Zira bu iki tür insan bilgisi, birbirinden farklıdır. Birincisi, ruh sahibi bütün varlıkları ve bu varlıklardan birisi olması bakımından insanı ihtiva ediyor, dolayısıyla tamamıyla objektiftir ve bu sebeple mücerret akılla bilinebilir. İkincisi ise tamamen sübjektiftir ve bu sebeple salt akılla bilinemez. İnsanın bu noktadaki fitrî yetersizliğinin en güzel örneği, medenî Batı toplumlarıdır. Batılı insanların objektif olan tabiat kanunları hakkındaki geniş kavrayışları son derece yüksektir. Fakat aynı Batılı insanların içtimaî ve ahlâkî kurallar karşısında ne kadar cahil ve bilgisiz oldukları da ortadadır.³⁰

Said Halim Paşa'ya göre şayet bir peygamber haber vermemiş olsaydı, insanlar kendi mutluluklarının bağlı olduğu içtimaî ve ahlâkî kuralları kesinlikle bilemeyeceklerdi. O halde bu kanunlara uygun hareket eden yahut etme kaygısı güden bir toplumda, millî iradenin değil şeriatın hâkimiyeti esas olmalıdır.³¹ Böyle bir toplumda “millî irade, şeriatın kendisine gösterdiği içtimaî ve ahlâkî nizama saygı göstermek ve boyun eğmek zorundadır.”³²

Said Halim Paşa'ya göre şeriat hâkimiyetini kabul eden siyasî bir teşkilatta, milletin temsilcisi olan; onun adına hareket eden bir meclis mutlaka bulunmalıdır. Çünkü İslam toplumunda, hükümlerin mükemmel bir surette uygulanıp uygulanmadığını denetlemek, her bir fert için dinî bir görevdir. O halde bu siyasî teşkilatta, temsilci bir meclisin olması zorunludur. Bu mecliste ne komünist ne sosyalist ne cumhuriyet taraftarı ne de saltanat taraftarı bulunacak. Bu mecliste sadece aynı amacın peşinden koşan insanlar bulunacaktır. Bu amaç ise şeriatın hükümlerini mükemmel bir surette tatbik etmekten başka bir şey değildir. Bununla birlikte bu meclisin kanun koyma yetkisi olmayacaktır. Zira ne kadar âkil ve âdil olursa olsun herhangi bir siyasî

²⁹ Said Halim Paşa, “İslâmda Siyasî Teşkilat”, *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I*, çev. Mehmet Akif Ersoy, ed. İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 150-151.

³⁰ Said Halim Paşa, “İslâmda Siyasî Teşkilat”, 148-149.

³¹ Said Halim Paşa, “İslâmda Siyasî Teşkilat”, 149.

³² Said Halim Paşa, “İslâmda Siyasî Teşkilat”, 152.

oluşuma İslam toplumu adına kanun koyma hakkını vermek, şeriatın ruhunda bulunan hikmet ve adalete aykırıdır. Zira İslam toplumunda kanun koyma vazifesi yani yasama, siyasî değil sosyal (doğru bir ifadeyle sivil) bir vazifedir.³³

Yasama fonksiyonunun azınlık-çoğunluk meselesi olmadığını; aksine salahiyet ve ehliyet meselesi olduğunu ifade eden Said Halim Paşa, kanun koyma faaliyetinin temsilciler meclisinin boyunu aşacağını ileri sürer. Ona göre yasama faaliyetini yürütecek kişilerin, bitaraf davranabilmeleri için, İslam şeriatında mündemiç olan hikmet ve hakikati kavramış olmaları ve ahlâkî meziyetlerinin de aynı oranda yüce olması lazımdır. Bunlar, halkın ruhunu araştırmalı, düşünce ve beklentilerini tam olarak kavramış olmalıdırlar. Dolayısıyla bu görev, hukuk adamlarına, başka bir ifadeyle fazilet, tecrübe ve ilimleriyle toplumun güvenini kazanmış ehil ve uzman bir sınıfa ait olmalıdır. Bu sınıf ise Müslümanların içinden çıkan fakihlerden ibarettir.³⁴ Sair İslamcı yazarların da umumiyetle bu minvalde düşündüğü söylenebilir.³⁵

Said Halim Paşa'nın savunduğu ve İslamcı yazarların genel olarak benimseyip geliştirdiği bu teoride dikkat çeken önemli bir husus vardır. Bu teoriye göre yasa, siyasî otoritenin, çoğunluğun, devlet başkanının ya da milletin iradesini yansıttığı için değil, hak ve hakikatin bir ifadesi olduğu için değerli ve uygulanabilir. Buna göre vazedilen kanunlar, onları vazedenden kişilerin iradesinden sadır olmaz. Yani bunlar, beşer iradesinin ürünü değildir. Bizatihi kendi özlerinde barındırdıkları değerden dolayı bağlayıcıdırlar. Öyle ki bu bağlayıcılık karşısında, toplumu temsil eden yahut temsil ettiği varsayılan siyasî otoritenin dahi görüş beyan etme hakkı yoktur. Bu hükümlerin karşısında siyasî otorite basit bir uygulayıcıdır.³⁶ Bu doğrultuda vazedilen yasalara aykırı davranmak kişiyi sadece suçlu yapmaz, bunun ötesinde günahkâr da yapar. Bu husus, Gannûşî'nin şu sözlerinde kendisini göstermektedir:

İslamî hükümetin varlık gerekçesi İslam hukukunun tatbik edilmesidir... Bir Müslümanın bu durumda hükümetine itaat

³³ Said Halim Paşa, "İslâmda Siyasî Teşkilat", 165-166.

³⁴ Said Halim Paşa, "İslâmda Siyasî Teşkilat", 166-167.

³⁵ Bk. Raşid Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 152, 157; Ebu'l A'lâ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, ed. Hürşid Ahmed, çev. Ali Genceli (İstanbul: Hilal Yayınları, 2016), 171.

³⁶ Bk. Reşid Rıza, "Hilafet yahut İmamet", 471-484; Abdulvehhâb Hallâf, *İlk Dönem İslâm Hukuku: Yasama, Yargı ve Yürütme*, çev. Abdülhadi Timurtaş (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 90-102; Nebhan, *Nizâmü'l-hükm* 17-21; Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, çev. İbrahim Arif Koytak - Veysel Uysal (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 178; a.mlf., *İslâm'ın Hukuk İlmine katkıları*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 24; Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, ss. 169-171, 417-419; Yusuf el-Karadâvî, *İslâm'da Devlet Mefhumu*, çev. Hüsameddin Cemal (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2016), 43, 84.

etmesi, devleti yöneten kişinin şahsına itaat anlamına gelmez. Bilakis burada itaat, şeriatın sahibinedir. Kişi bunu yapmakla sevaba hak kazanır. Devletin anayasasından (nasstan) kaynaklanan emirlerine uymaması halinde ise günahkâr olmuş olur.³⁷

Tam da burada şu soru sorulabilir: Bu hükümler, hakikatin temsilcisi olma gücünü ve dolayısıyla herkese icbar edilmek üzere yürürlüğe sokulma hakkını nereden almaktadır? Sorunun cevabı açıktır. Söz konusu hükümler, ilahî hakikati temsil ettiği için daha net bir ifadeyle Allah'ın hükmü olduğu için bu gücü haizdir. Bu noktada bahse konu teorinin ardında "Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur" ilkesinin ve keşif nazariyesinin yattığı söylenebilir. Hayrettin Karaman'ın şu ifadeleri bunu göstermektedir:

Diger sistemlerde teşrî selâhiyeti anayasanın tayin ettiği bir heyete ait olduğu halde İslam hukukunda bu selâhiyet Allah'a aittir. Hâkim ve Şârî' (kanun koyucu) Allah'tır... Kanun koyma hakkı Allah'a aittir. Bu manada başkalarının teşrî selâhiyeti yoktur. İnsanların kanun yapma bakımından işlevleri, bilim adamının tabiat kanunlarını keşfetmesinden farklı değildir; insanlar, Allah tarafından konmuş bulunan kanunları vahiy kaynağına başvurup, onun ışığında ictihad ederek ortaya çıkaracaklardır.³⁸

Açıktır ki bu düşünceye göre ortaya çıkacak olan hükümler, insanların iradesi değildir ve Allah'ın kanunu olduğu için dayatılmayı hak etmektedir. İslamcıların yasamayı ictihat ve istinbattan ibaret saymalarının ve yasama yetkisinin fukahaya ait olduğunu ileri sürmelerinin ardında yatan temel sebebin bu olduğu söylenebilir.

İslamcı yazarlara atfedilen teorinin temel dayanağı şu şekilde özetlenebilir: Devletin tatbik edeceği hukuk kuralları, beşerî akılla belirlenemez. Bunlar, insan idrakinin ulaşabileceği hakikatler değildir. Bu sebeple söz konusu kuralların tespit ve tayin edilmesi bir grubun veya çoğunluğun yetkisinde olmayıp onlar tarafından belirlenen hukuk kuralları insanlara zorla kabul ettirilemez. Aksine bu yetki sivil fukahaya aittir. Bu kurguya tersten bakıldığında şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Fukaha, normal insanların kavrayamadığı hakikatleri idrak edebilir ve bunları herkesin kabul etmek zorunda kaldığı kurallar olarak tayin edebilir. Burada hakikat lafzı ile kastedilen şey, kuvvetle muhtemel ilahî hükümlerdir. Nitekim söz konusu iddiayı

³⁷ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 137.

³⁸ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/31, 48-49.

savunanlar, yasama faaliyetini Allah tarafından vazedilmiş olan kanunların yani hükümlerin keşfedilip izhar edilmesi olarak değerlendirmektedirler.

Bu söylem bize, Zygmunt Bauman'ın modern yasa koyucular hakkındaki görüşlerini hatırlatmaktadır. Bauman "ulusun zihnini etkileyip politik liderlerinin hareketlerine biçim vermek suretiyle siyasal sürece doğrudan müdahale etmeyi ahlâkî sorumlulukları ve kolektif hakları olarak gören" entelektüellerin başka bir ifadeyle modern yasa koyucuların, ulaştıkları hakikat sayesinde sıradan vatandaşları kültürlü insan haline getirmeyi amaçladıklarını ve yasamayı bunun bir aracı haline getirdiklerini ifade etmektedir.³⁹ Ayrıca Bauman mezkûr entelektüellerin ve dolayısıyla sahip oldukları nesnel bilginin yani ulaştıkları hakikatin bu dünyadan olmadığı kabul edildiğini vurgulamaktadır.⁴⁰ Görüldüğü üzere bazı İslamcılar da benzer bir şeyi düşünmektedirler. Onlara göre de ulema ya da fukaha bu dünyaya ait olmayan ilahî hakikatleri keşfetmekte ve bunları yasa yoluyla insanlara dayatma hakkını haiz olmaktadır. Ne var ki fıkıh usulünün temel kabulleri, yasama aracılığıyla hakikat dayatması yapmanın imkânını tartışmalı bir hale getirmektedir. Bunun da ötesinde içtihatta isabet ve hata tartışmalarındaki meseleler ve bunlar etrafında ortaya konan görüşler, böyle bir şeyin mümkün olmadığını göstermektedir. Aşağıda mezkûr tartışma çerçevesinde ileri sürülen görüşler bağlamında yasama yoluyla hakikat icbarının mümkün olup olmadığı ele alınacaktır.

3. İslam Hukukunda Yasama Yoluyla Hakikat Dayatmasının İmkânı

Esas itibarıyla içtihadî bir çabadan ibaret olan yasama faaliyetinde herhangi bir hakikatin keşfedilmesinden ve bunun, hakikat olmak bakımından, herkes için bağlayıcı olduğundan bahsedilecekse ve tabii ki bu İslam hukuk düşüncesinin imkânları dâhilinde olacaksa, evveleminde içtihatta isabet ve hata tartışmalarına müracaat edilmesinin gerektiği söylenebilir. Çünkü içtihadı açık konularda içtihadı önce Allah indinde belirli bir hakikatin olup olmadığı, şayet varsa bunun tek olup olmadığı ve eğer bu hakikat tek ise müçtehitlerin buna ulaşım ulaşılamayacağı tartışılmıştır. Yasama fonksiyonunu ilahî hükümlerin keşfedilmesi olarak sunan yukarıdaki iddia, bu bağlamda yani içtihadı isabet ve hata tartışmaları bağlamında kritik edilecektir.

Bahsedilen tartışmaya geçmeden evvel bir hususun altını çizmekte fayda vardır. Yukarıda içtihadı açık konularda içtihadı önce Allah indinde bir hakikatin olup olmadığı tartışıldığı söylenmişti. Bu tartışma fıkıh usulünde ele alınırken "hakikat", "hak" ve "hüküm" lafızları aynı veya yakın manaları

³⁹ Bauman, *Yasa Koyucular*, 7-13.

⁴⁰ Bk. Bauman, *Yasa Koyucular*, 11.

karşılmak üzere kullanılmaktadır. Örneğin Cessâs (ö. 370) mezhep imamların görüşlerini belirlemeye çalışırken “Allah katında malum bir hakikat vardır ve müçtehit ona uygun olanı araştırmakla mükelleftir”⁴¹ ifadesini kullanmış; tarafların görüşlerini verirken ise hakikat anlamını ifade etmek üzere hak ve hüküm lafızlarını kullanmayı tercih etmiştir.⁴² Debûsî (ö. 430) *Takvîmu’l-edille*’de tartışmanın taraflarını tasnif ederken konuyu “Allah katında hak çok mudur tek midir?” sorusu, Râzî (ö. 606) ise *Mahsûl* isimli eserinde “Allah katında muayyen bir hüküm var mıdır yok mudur?” sorusu çerçevesinde ele almıştır.⁴³ Konuyu “muayyen hüküm” kavramı etrafında inceleyen Gazzâlî (ö. 505) ise bir yerde “bize göre içtihat mahallinde muayyen bir hak yoktur” ifadesini kullanırken başka bir yerde “hakkında nass bulunmayan (içtihadi) konulara gelince bunlar hakkında (muayyen) bir hükmün bulunmadığı bilinir” der.⁴⁴ Bu durum, üç lafzın da aynı anlamı ifade etmek üzere kullanıldığını göstermektedir.⁴⁵

İçtihatı isabet ve hata meselesinde yedi tarafın bulunduğu belirtilmektedir.⁴⁶ Fakat tarafların görüşleri esas itibarıyla üç görüşe indirilebilir. Bunlar tasvib, eşbeh ve tahtie görüşleridir. Sırasıyla bu görüşleri savunanlara musavvibe, eşbehçiler ve muhattie diyeceğiz. Musavvibeye göre içtihattan evvel Allah katında belirli bir hüküm mevcut değildir. Eşbehçilere göre ise belirli bir hüküm olmamakla birlikte şayet Allah tarafından bir hüküm belirlenecek olsaydı mutlaka şu belirlenirdi denebilecek ve O’nun maksadına en çok benzeyen -ki

⁴¹ Ahmet b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Vezâratu’l-Evkâfi’l-Küveytiyye, 1994), 4/298.

⁴² Cessâs, *Fusûl*, 4/295-297.

⁴³ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Muyyis (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 407; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-’Alvânî (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 6/34.

⁴⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, el-*Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdu’ş-Şâfi (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 348, 362; Ümmühan Ark, *İslam Hukuk Usulünde Hüküm İstinbâtı Gazalî ve İbn Rüşd Örneği*, (İstanbul: Paradigma Akademi, 2021), 87-95.

⁴⁵ Bununla birlikte, Seyyid Bey iki kavramı farklı iki mefhumu karşılayacak şekilde kullanmış ve bu durumu izah etmiştir. “Müellifin bu bahiste hüküm ile hakkı birbirine karıştırıyorlar ve bunları elfâz-ı müteradife gibi telakki ediyorlar. Hâlbuki hüküm tabirinin medlûl-i istilahîsi başka, hak tabirinin medlûlü yine başkadır.” Bk. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, ed. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 185-186.

⁴⁶ Bk. Seyyid Bey, *Medhal*, 166; İbrahim Kâfi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi” 36-37. Tarafların ona kadar çıktığını söyleyenler de vardır. Bk. Bilal Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), s. 224. Söz konusu tartışmadaki tarafların sınıflandırması hakkında bk. Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsbet ve Hata Meselesi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 69-81.

buna eşbeh denmektedir- bir hüküm mevcuttur. Muhattıye göre ise içtihadı açık konularda Allah indinde mutlak surette belirli bir hüküm vardır.⁴⁷

3.1. Tasvib Görüşü Bağlamında

Fıkıh usulüne ilişkin en son eseri olan *Mustasfa*'da tasvib görüşünü kabul ettiğini ve diğer görüşlerin hatalı olduğunu açıkça ifade eden Gazzâlî'ye göre zannî konularda Allah'ın muayyen bir hükmü yoktur.⁴⁸ Amelî konuları, hakkında nassın varit olduğu "mantuk bih meseleler" ve hakkında nass varit olmayan "meskût anı meseleler" diye ikiye ayıran Gazzâlî, bunlardan birincisinde muayyen bir hükmün bulunduğunu belirtip bu hükmün, müçtehidin şer'î deliller karşısındaki durumuna göre değişkenlik arz edeceğini ve "bil-kuvve" veya "bil-fiil" olabileceğini kabul eder. Gazzâlî ikincisinde ise herhangi bir hükmün varlığını imkân dâhilinde görmez. Ona göre kıyas ve içtihat yoluyla mantuk bih konulara dâhil edilen meskût anı konularda hiçbir surette muayyen bir hüküm yoktur. Çünkü hüküm, işitilen ya da kesin bir delil ile gösterilen hitaptan ibarettir. Meskût anı olan içtihadî meselelerde ise böyle bir hitap mevcut olmadığından müçtehidin hakkında zann-ı galip oluşturduğu hükümden başka hiçbir hüküm yoktur.⁴⁹ Tam da bu noktada Gazzâlî şu soruyu sorar: "Bu konularda nazil olmuş herhangi bir nass bulunmadığına göre, insanları mükellef tutacak bu hitap onlara ne zaman gelmiştir?"

Bu tür meseleler hakkında zannî de olsa bazı delillerin bulunduğunu ileri sürmenin de yerinde olmadığı ifade eden Gazzâlî bunların delil değil aksine emare olduğunu ve emarelerin de zannı gerektirmeyip kişiden kişiye değiştiğini belirtir. Örneğin bir şahıs için hiçbir surette zan ifade etmeyen bir emare, başka bir şahıs için zan ifade edebilir. Yine bir şahıs için hüküm ifade eden bir nass, başka birisi için o hükmün zıddını ifade edebilir.⁵⁰ Bu bağlamda Gazzâlî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in *atâ'* konusundaki farklı içtihatlarını ve bu farklılığın gerekçesini izah ettikten sonra şunları söyler:

Kuşkusuz Allah rızasını ön plana çıkarma ve özellikle öte dünyaya yönelik düşünme noktasında karakter yapısı Ebu

⁴⁷ Bk. Seyyid Bey, *Medhal*, 166-167. Söz konusu tartışmadaki tarafların sınıflandırması hakkında bk. Telkenaroğlu, *İctihadda İsbet ve Hata Meselesi*, 69-81.

⁴⁸ Gazzâlî, *Mustasfa*, 352: "Bizce tercihe şayan olan görüş ise -ki biz bunu kesin görüyoruz ve aksi görüştekilerin hatalı olduklarını söylüyoruz- şudur: Zannî konularda her müçtehid müşibdir ve bu konularda Allah'ın muayyen bir hükmü yoktur." Çeviri için bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfa İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 2/355.

⁴⁹ Gazzâlî, *Mustasfa*, s. 355.

⁵⁰ Gazzâlî, *Mustasfa*, s. 362.

Bekr gibi olanlar, Ebu Bekr gibi; siyaseti, maslahatlara riayeti ve iyi şeylere teşviki ön palana çıkarma noktasında karakter yapısı Ömer gibi olanlar da Ömer gibi düşüneceklerdir - birbirilerinin hareket noktalarını ve yaklaşımlarını kavramalarına rağmen-. Durumların, huyların ve ilgi alanlarının farklı olması, zanların da farklı olmasını gerektirir; kelâm ilmiyle haşır neşir olanların karakteri, zannını harekete geçiren öyle çeşit çeşit delillere yatkınlık gösterir ki bu deliller fıkıh ile haşır neşir olanların karakterine hiç uygun düşmez... Emâreler tıpkı mıknaş taşı gibidir; nasıl ki mıknaş taşı bakırı değil de demiri hareket ettiriyorsa emareler de kendilerine uygun tabiatları harekete geçirirler.⁵¹

Bu durumda musavvibeye göre içtihadî meselelerde içtihadattan evvel müçtehidin keşfedip izhar edeceği ilahî bir hüküm mevcut değildir. İctihat faaliyetinden sonra ise Allah indinde sabit muayyen bir hakikate isabet eden hüküm söz konusu olmayıp müçtehidin zannından ibaret olan bir hükümden bahsedilebilir ancak. Anlaşılabileceği üzere musavvibeye göre bu hükümler, gerçek anlamda şer'î delillerin değil, bu hükmü ortaya koyan müçtehidin karakterinin, huy ve mizacının, algısının, beklentilerinin vs. ürünüdür. Bu durumda tasvib görüşüne göre; içtihadî bir meselede mutlak ve muayyen bir hakikatten değil yalnızca zandan ibaret olan i'tibârî hakikatlerden söz edilebilir. Burada "İ'tibârî hakikatlerin, hakikat olmak bakımından, herkese dayatılmasını mümkün kılacak bir gerekçe var mıdır?" sorusunu sormak yerinde olur.

3.2. Eşbeh Görüşü Bağlamında

Eşbeh görüşüne göre içtihadî konularda gerçekte (vakiada) tayin edilmiş bir hüküm yoktur. Bununla birlikte "Allah hüküm verecek olsaydı eğer, böyle hükmederdi" denebilecek bir şey vardır.⁵² Bu şey, Şâri'in maksadına eşbeh olan yani ona en çok benzeyen şeyden ibarettir. Seyyid Bey eşbeh diye ifade edilen bu hükmü, nefsu'l-emirde bulunan "bil kuvve hüküm" diye isimlendirmektedir. Bu veçhesiyle içtihadî bir konuda bütün görüşler (çıkarımlar) hak olmakla birlikte eş değerde olmayıp bunların hangisi bil kuvve hükme yakın ise o görüş daha üstündür.⁵³ Fakat hangi hükmün Şâri'in maksadına en çok benzeyen olduğunu belirlemek de mümkün değildir. Dolayısıyla müçtehitler nefsu'l-emirdeki hakka mutlak surette isabet etmekle mükellef değildirler. Gerçekte o şeye isabet edemediğinden dolayı hata

⁵¹ Gazzâlî, *Mustasfa*, s. 354. Çeviri için bk. Gazzâlî, *İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın, 2/357-358

⁵² Râzî, *Mahsûl*, 6/34.

⁵³ Seyyid Bey, *Medhal*, 167.

etmişse de mükellef olduğu görevi yerine getirdiğinden dolayı isabetli olmuş konumundadır.⁵⁴

Anlaşıldığı üzere eşbehçiler, içtihadî konularda içtihadattan evvel Allah indinde bilfiil muayyen bir hükmün mevcut olmadığı hususunda musavvibe ile aynı kanaati paylaşıırken nefsü'l-emirde bil kuvve bir hükmün mevcudiyetini savunarak onlardan ayrılmaktadırlar.⁵⁵ Bu ayrılığın sebebi, kuvvetle muhtemel muhattienin eleştirilerine cevap üretebilme kaygısıdır. Şöyle ki:

Musavvibenin “Allah indinde belirlenmiş muayyen bir hüküm mevcut değildir” iddiasına ilişkin olarak ileri sürülen en önemli eleştiri, Allah indinde muayyen bir hükmün bulunmaması halinde müçtehitin talebini anlamlı kılacak bir şey olamayacağı hususudur. Muhattiye göre böyle olması halinde içtihadın bir amacı ve anlamı kalmayacaktır. Kuvvetle muhtemel bu iddia karşısında eşbehçiler, Allah katında tayin edilmiş bir hükmün bulunmadığını fakat müçtehidin talebini ve arayışını anlamlı kılacak bil kuvve bir hükmün de mevcut bulunduğunu kabul etmişlerdir.

Eşbeh görüşünü, ele aldığımız tartışma bağlamında, en doğru görüş kabul eden ve uzun uzadıya bu fikri savunan Seyyid Bey, nefsü'l-emirde bil kuvve olarak bulunan hükmü “hak”, şer’î hitabın varit olmasıyla sabit olan bilfiil hükmü ise “şer’î hüküm” diye isimlendirmektedir.⁵⁶ Seyyid Bey’e göre içtihadî konularda muayyen bir hükmün bulunmayışından dolayı, o konuda muayyen bir hakkın da bulunmaması lazım gelmez. Gerçekte şer’î hükmün varlığı, muayyen bir hakkın da varlığını gerektirir fakat şer’î hükmün yokluğu o hakkın yokluğunu gerektirmez. Bu sebeple nassın sessiz kaldığı konularda müçtehidin ulaşmayı arzuladığı yahut talep ettiği belirli bir hak mevcuttur.⁵⁷

Buradan, eşbehçilere göre bazı hükümlerin Allah indindeki muayyen hakka isabet edebileceği ileri sürülerek bu hükümlere boyun eğmenin şer’an herkese lazım geldiği söylenebilirmiş gibi -daha yerinde bir ifadeyle- söz konusu hükümler herkese dayatılabilirmiş gibi bir sonuç çıkmaktadır. Ne var ki konu biraz daha derinleştirildiği meselenin öyle olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim konuyu hüsün-kubuh meselesiyle ilişkilendiren Seyyid Bey “şer’î hükmün yokluğu hakkın yokluğunu gerektirmez” dediği gibi üstü kapalı olmakla birlikte “Allah katında muayyen bir hakkın bulunması, aynı zamanda bilfiil şer’î hükmün bulunmasını zorunlu kılmaz” da diyecektir. Bu hususu biraz açalım.

⁵⁴ Seyyid Bey, *Medhal*, 176.

⁵⁵ Seyyid Bey, *Medhal*, 175.

⁵⁶ Seyyid Bey, *Medhal*, 184-185.

⁵⁷ Seyyid Bey, *Medhal*, 175.

Seyyid Bey'e göre Allah indindeki bilkuvve hakkın varlığını reddedenler, akli hüsün-kubuhu kabul etmeyenlerdir. Bu kişilere göre şeriat varit olmadan önce fiillerde güzellik ve çirkinlik bulunmadığı için hitabının taalluk etmediği fiiller nötrdür. Bunlara ilişkin herhangi bir hakkın mevcut olduğunu söylemek yanlış olur. Fakat hitaptan önce de fiillerde hüsün-kubuh vasfının mevcudiyetini kabul edenler, Allah indinde tayin edilmiş bir hakkın varlığını kabul ederler.⁵⁸ Mâtürîdîler ile Mutezilînin bu görüşte olduğunu belirten Seyyid Bey birincilerin meseleye nasıl yaklaştığını şu şekilde açıklamaktadır:

Ef'âl-i beşeriyenin nefsü'l-emirde hüsün ve kubuh ile ittisafı, vücûp ve hürmet gibi ahkâmın sübutunu istilzam etmez. Yalnız hükme istihkakı yani ef'âl-i hasenenin vücuba, ef'âl-i seyyienin hürmete müstehak olmasını istilzam eder. İstihkak-ı hüküm ise sübut-i hükmü müstelzim değildir. Bunlar başka başka şeyler olmakla beraber beynlerinde mülâzemet yoktur. Yani vücûb iyiliğin, hürmet de kötülüğün lâzım-ı gayr-i mufarıkı değildir. Cenâb-ı Hakk'ın insanları ahkâm-ı şer'îye ile mükellef tutmaması caizdir. Zira adem-i teklif, Cenâb-ı Hak hakkında kabih değildir. Binaenaleyh bir fiil güzel ve iyi olmakla beraber vâcip ve bir iş fena olmakla beraber haram kılınmayabilir.⁵⁹

Bu izahı şu şekilde ifade etmek de mümkündür: "Hüsün-kubuh vasfının varlığına bağlı olarak Allah katında muayyen bir hakkın bulunması, aynı zamanda vücûb ve hürmet gibi bilfiil şer'î bir hükmün bulunmasını zorunlu kılmaz." O halde eşbeh görüşüne göre içtihadı açık meselelerde içtihadı evvel keşfedilip izhar edilecek şer'î bir hüküm bulunmamaktadır. Burada yalnızca içtihadî arayışı anlamlı kılacak muayyen bir hakkın var olduğu söylenebilir. Hakkın mevcut olması ise hükmün de mevcudiyetini zorunlu kılmaz. Bu sebeple içtihadî bir hükmün, şeriatın sahibine nispet edilerek, şer'an herkes için zorunlu olduğunun söylenmesi, daha yerinde bir ifadeyle dayatılması mümkün değildir.

Eşbeh görüşünü savunanların tartışmayı iki farklı boyutta ele alması da hakikat dayatmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Onlara göre içtihadı açık konularda Allah indinde yani ilahî boyutta muayyen bir hak mevcut olmakla birlikte içtihadı sonra beşerî boyutta aynı meseleye ilişkin tek değil birden çok hak vardır ve şeriat nazarında hepsi aynı değerdedir. Çünkü hangi içtihadın varlığı kabul edilen muayyen hakka isabet ettiğini kesin olarak bilmek mümkün değildir. İctihadla ortaya çıkan bir hükmün ilahî boyuttaki muayyen hakka

⁵⁸ Seyyid Bey, *Medhal*, 200-202.

⁵⁹ Seyyid Bey, *Medhal*, 477.

isabet ettiğini düşünen kişi bununla amel etmekle yükümlüdür. Fakat isabet etmediğini düşünen kişiler için bu zannî hüküm, hak ve hakikat namına hiçbir şey ifade etmemektedir. O halde eşbeh görüşüne göre de herhangi içtihadî meselede beşerî boyutta mutlak bir hakikatten değil, aksine sadece müçtehitlerin zannından ibaret olan i'tibârî hakikatlerden bahsedilebilir. Yazılanlar ışığında burada tekrar "İ'tibârî hakikatlerin, hakikat olmak bakımından, herkese dayatılmasını mümkün kılacak bir gerekçe var mıdır?" sorusunu hatırlatmak yerinde olacaktır.

Tahtie görüşüne geçmeden evvel, eşbeh görüşünün hakikat dayatmasını mümkün kılmadığını göstermek adına, şu noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Eşbeh görüşünü savunan Seyyid Bey, içtihadî açıktaki meselelerde belirli bir muayyen hükmün mevcut olmadığı ilkesine dayanarak, yasama faaliyetinde bulunan kişilerin muayyen bir içtihadî ilzam edilmesini doğru bulmayıp böyle bir zorunluluğun mümkün olmadığını ifade eder. Seyyid Bey yasama faaliyetini yürütenlerin "mu'âmelât-ı nâsa erfak ve maslahât-ı asra evfak" görülen herhangi bir içtihadî kanun haline getirebileceğini ve daha da önemlisi gerekli görmesi halinde yabancı kanun maddelerinden de istifade edebileceğini söyler.⁶⁰

3.3. Tahtie Görüşü Bağlamında

Tahtie görüşüne göre içtihadî meselelerde içtihadî konulardan önce Allah indinde tayin edilmiş belirli bir şer'î hüküm vardır. Bu hükme kim isabet ederse o musiptir, edemeyenler ise muhtidir, hatalıdır. Esas itibarıyla bu şekilde açıklanması mümkün olan tahtie görüşü farklı açılardan muhtelif tasniflere tabi tutulmuştur. Bunların en yaygınına göre tahtie görüşü beş kısma ayrılmaktadır. Ne var ki bu kısımların hepsini ele almak bu makaleyle gözetilen amaca hizmet etmeyeceğinden dolayı sadece fukaha arasında genel kabul görmüş olan kısmı dikkate alınacaktır.⁶¹ Fukahanın geneline göre içtihadî konularda Allah indinde belirli bir hüküm vardır ve hak tektir. Bu sebeple hüküm, müçtehitlerin zanlarına tabi değildir. Buna bağlı olarak her müçtehit musip kabul edilmeyip yalnız biri musip, diğerleri ise muhtidir. Fakat Allah indinde sabit olan muayyen hüküm kesin olarak bilinmediğinden dolayı hangi müçtehidin isabet ettiği, hangisinin ise hata etmiş olduğu bilinemez. Ayrıca içtihadî konu olan hüküm hakkındaki delil, oldukça kapalı olduğu için müçtehit o delile isabet etmekle mükellef değildir. O halde her müçtehidin, kendi ulaştığı zannıyla amel etmesi vâciptir.⁶²

⁶⁰ Seyyid Bey, *Medhal*, 145.

⁶¹ Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (b.y., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, ts.), 4/18.

⁶² Seyyid Bey, *Medhal*, 179-180. Ayrıca bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/24.

Yukarıdaki tasvirden anlaşılacağı üzere muhattie de tıpkı eşbehçiler gibi meseleyi farklı iki boyutta ele almaktadırlar. Bu nedenle ilahî boyutta herhangi içtihadî bir konuda tek bir hakikatin mevcudiyetini kabul eden muhattie, beşerî boyutta aynı konu hakkında birden çok hakikatin bulunabileceğini kabul etmiştir. Yani muhattieye göre her bir meseleye ait Allah indinde muayyen bir hak mevcut olmakla birlikte beşerî düzlemde, yapılan içtihatlar adedince haklar mevcuttur. Bu husus Hanefî mezhebinin genel yaklaşımı merkeze alınarak izah edilebilir.

Hanefîlerin içtihat anlayışını tetkik eden Bilal Esen, Cessâs'tan itibaren Hanefî usulcülerin hakkı, Allah indinde hak ve müçtehidin zannında hak diye iki kısma ayırdıklarını ve buradan hareketle müçtehidin kendi zannındaki hakka isabet etmekle mükellef tuttuklarını tespit etmektedir.⁶³ Bu hususu Cessâs ve Debûsî'nin görüşleri üzerinden izah edebiliriz. Fakat buna geçmeden önce esasında İmam Şafiî'nin de benzer bir yaklaşım sergilediğini paylaşmak istiyoruz.

İmam Şafiî'ye göre hakkında nass varit olmayan içtihadî meselelerde müçtehit kendi katındaki hakla mükelleftir. İmam Şafiî "Herkes bilgisi derecesinde kendi üzerine düşen görevi yerine getirmelidir" diyen muhatabına şunları söylemektedir: "Bağlayıcı hüküm beyan eden bir nassın bulunmadığı konularda ben de sana aynı şeyi söylüyorum. Bu konularda biz hükmü içtihat ve kıyasla talep ederiz ve bu konularda biz kendi katımızdaki hakla mükellefiz."⁶⁴ İmam Şafiî'nin "kendi katımızdaki hakla mükellefiz" cümlesiyle ne kastettiği kapalıdır. "Bu hakka isabet etmekle mükellefiz" demek istemiş olabileceği gibi "bu hak ile amel etmekle mükellefiz" demek istemiş de olabilir. Fakat Hanefî usulcü Cessâs'ın ifadelerinde böyle bir kapalılık yoktur. Cessâs açıkça müçtehidin kendi katındaki hakka yani zannındaki hakka isabet etmekle mükellef olduğunu söylemektedir.

Cessâs ele aldığımız tartışmadaki tarafların iddialarını sıralayıp mezhep imamlarından çeşitli nakillerde bulunduktan sonra Hanefîlerin kastının ne olduğunu şu şekilde açıklar: "Allah katındaki hak, muhtelif görüşlerden sadece birisindedir ki bu Allah katındaki malum hakikattir. Müçtehitler bu hükme uygun olanı yani asıllardan hadiseye en çok benzeyeni (eşbeh olanı) araştırmakla mükelleftirler. Müçtehitler Allah katındaki eşbeh olana değil kendi içtihadındaki eşbehe isabet etmekle mükelleftir."⁶⁵ Debûsî de kendi

⁶³ Esen, *İctihad Teorisi*, 236,253.

⁶⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris Şafiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 483.

⁶⁵ Cessâs, *Fusûl*, 4/298.

görüşlerini aynı şekilde izah edip eşbeh yerine doğrudan hakikat lafzını kullanmaktadır.

Allah indindeki hakkın tek olduğunu savunan Debûsî, müçtehidin neyle mükellef tutulduğu meselesini ele alırken şunları söylemektedir: “(Allah katındaki) hakkın aynına ulaşmayı sağlayacak ilahî bir delil bulunmadığında biz, müçtehitleri Allah katındaki hakka isabet etmekle mükellef tutmayız. Fakat isabet etmek amacıyla içtihat yapmakla mükellef tutarız. Dolayısıyla eğer isabet ederse ecir alır, edemezse de mazur görülür.”⁶⁶ Debûsî’ye göre nasıl ki müçtehit mensuh olmadığını düşünerek nass ile amel etmek durumundaysa aynı şekilde isabet ettiğini düşünerek kıyas ile de amel etmek durumundadır. Her müçtehidin kıyasıyla amel etmesini gerekli görmekle Allah hakkındaki hakikati değil aksine bu hakikate ulaşmayı sağlayacak hüccetin bulunmaması zaruretinden dolayı kıyas yapan kişi hakkındaki hakikati ispat ettiklerini belirten Debûsî devamında oldukça önemli bir ifade kullanır ve şöyle der: “Allah’ın hitabı, zaruret halinde zaruret miktarınca sakıt olur.”⁶⁷ Burada Debûsî’nin zaruret haliyle kastettiği şey Allah katındaki hakka ulaşmayı sağlayacak açık delilin bulunmayışıdır. O halde eğer kıyasî; içtihadî bir meselede zaruret sebebiyle hitap sakıt oluyorsa, şu durumda bu tür meselelerde hitabın kendisi veya eseri olan hüküm de sakıt olmaktadır. Dolayısıyla artık muayyen hüküm yok hükmündedir. Nitekim Debûsî ilerleyen sayfalarda benzer bir bağlamda şunları söylemektedir: “Tartışmamız, nesih ve tebdil ihtimali bulunan haklar/hükümler ile ilgilidir. Zira fetva/içtihat sadece bu konularda caizdir. Bu tür haklar/hükümler, zorluk ve güç yetirememe gerekçesiyle aslen sakıt olurlar.”⁶⁸ Bu durumda ümmetin bütünü açısından, içtihadî meselelerde ne muayyen bir haktan ne de muayyen bir hükümden bahsedebiliriz. Zira bu hak ve hükme delalet eden bir hüccet yoktur. Burada zannî delillerin ya da Gazzâlî’nin ifadesiyle müçtehidin karakter ve beklentisine göre ön plana çıkan emarelerin hüccet konumunda olmadığı, dikkate alınması gereken bir husustur.

Debûsî’nin ifadeleri, müçtehitlerin Allah katındaki hakikate isabet etmekle mükellef olmadıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Ancak daha da önemlisi bu ifadeler, Allah katındaki hakikatin beşerî boyutta sabit durmadığını göstermektedir. Benzer bir durumu Râzî’nin ifadelerinde de görüyoruz. Allah katında muayyen bir hüküm bulunduğu halde müçtehitlerin farklı farklı sonuçlara ulaşmasını ve bunların meşru oluşunu açıklama sadedinde Râzî şunları söylemektedir: “Müçtehit içtihadı başladığı ilk anda Allah’ın

⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, 410.

⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, 411.

⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, 412.

belirleyerek hakkında delil ve emare vazettiği hükmü bulmakla sorumludur. Ancak bu noktada müçtehit içtihat üzerine yoğunlaşıp fikrî bir çaba harcadığı halde bu hükme ulaşamaz ise Allah'ın müçtehidin ulaştığı kadarıyla iktifâ etmesi ve bu hükmün değişmesi akıldan uzak görünmemektedir. Bu durum, şefkatli bir efendinin kölesine 'şunları şunları yap' dedikten sonra, köle bu işleri yapmaya başlayıp da yaptığı işin kendisine ağır geldiğini görünce efendisinin ona 'yaptığın kadarıyla yetinelim' demesine benzemektedir.⁶⁹ Allah'ın şefkat ve rahmetinin muayyen bir müçtehide hasredilemeyeceği düşünüldüğünde, Allah katındaki sabit ve muayyen hükmün beşerî düzlemde yapılan içtihatlar adedince, belki geliştirilen zan ve kanaatler adedince çoğalıp başkalaştığı söylenebilir.

Debûsî ve Râzî'nin ifadelerinden hareketle şu sonuca ulaşılabilir: Muhattie görüşüne göre yukarıda sabit ve muayyen olan hakikat aşağıya doğru indikçe değişip çoğalmaktadır. Bu hususu muhattie görüşünü savunan Abdulaziz Buharî'nin şu sözleri de teyit etmektedir: "Hak, şeriatın sahibine nispetle tektir; fakat kullara nispetle çoktur."⁷⁰ Bu çok olan haklar, i'tibârî hakikatler olarak isimlendirilebilir. O halde tahtie görüşü bağlamında da yukarıdaki soruyu tekrarlayabiliriz: "i'tibârî hakikatlerin, hakikat olmak bakımından, herkese dayatılmasını mümkün kılacak bir gerekçe var mıdır?"

Sonuç

Yasama yetkisinin sivil fukahaya ait olması gerektiğini savunan Sait Halim Paşa ve benzerlerinin mevcut durum hakkındaki eleştirilerinin yerinde olduğu söylenebilir. Başka şartlar ve başka bağlamlarda meydana çıkan bir çözümün yine başka şartlar ve başka bağlamlarda aynı sonucu vermeyeceği ortadadır. Dolayısıyla onların İslam toplumunun iç dinamiklerini dikkate alan bir sistem geliştirmeye çalışmaları gerçekçi bir çözüm arayışı olarak nitelenebilir ve kendi içerisinde belli bir değeri taşıdığı söylenebilir. Söz konusu kişilerin yasama faaliyetinde fukahaya öncelik vermesi de bu bağlamda yorumlanabilir.

Esasında fukahanın ilahî hükümleri keşfetmediklerini savunan kişiler dahî fikhî birikimin Müslümanların örflerine daha uygun olduğunu savunmaktadır.⁷¹ Çünkü Müslümanların örfünü bilen fukahanın örfe uygun anlamlı ve işlevsel çözümler üretme potansiyelini taşıması kuvvetle muhtemeldir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, örfe uygun anlamlı ve işlevsel çözümler üretebilecek olan fukahanın, yasama faaliyetinde görüşlerine başvurulacak birer uzman mı yoksa görüşleri kanun hükmünde olan bir otorite mi olduğu

⁶⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *el-Me'âlim fi 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Kâhire: Dâru 'ilmi'l-Ma'rife, 1994), 181.

⁷⁰ Buharî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/24.

⁷¹ Bk. Seyyid Bey, *Medhal*, ss. 144-146.

meselesidir? İslam hukukunda yasama yetkisinin sivil fukahaya ait olması gerektiğini savunan yazarların ikinci şıkkı tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

Söz konusu yazarların kendi görüşlerini sağlamlaştırmak adına ileri sürdüğü gerekçeler, onların yasama faaliyetini “hakikatin keşfi” olarak algıladıkları sonucunu vermektedir. Ortaya konan içtihadî hükümlerin esasında içtihatlarla pozitif bağlayıcılık sağlama yetkisine sahip devlet başkanı hakkında da mutlak surette bağlayıcı olduğunu söylemeleri, bunların herkese dayatılmayı hak eden birer hakikat olarak algılandığını göstermektedir. Fakat tasvib, eşbeh ve tahtie görüşleri incelendiğinde İslam hukukunda içtihadî bir mesele hakkında, keşfedilen mutlak bir hakikatten değil, sadece itibarî hakikatlerden bahsedebileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla İslam hukukunda yasa yoluyla ilahî hükmün ya da hakikatin tespit ve tayin edilmesinin ve buna bağlı olarak herkesi bağlayacak şekilde yürürlüğe sokulmasının söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Ark, Ümmühan. *İslam Hukuk Usulünde Hüküm İstinbâtı Gazali ve İbn Rüşd Örneği*. İstanbul: Paradigma Akademi, 2021.
- Başgil, Ali Fuat. *Konferanslar*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Bauman, Zygmunt. *Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Buhari, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 cilt, b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts.
- Cessâs, Ahmet b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 cilt, b.y.: Vezâratu'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994.
- Çağdaş Sözlük. Erişim 11 Ocak 2021. <https://kestelli.cagdasozluk.com/osmanlica-turkce-sozluk-madde-18081.html>
- Çağdaş Sözlük. Erişim 11 Ocak 2021. <https://lehcei.cagdasozluk.com/osmanlica-turkce-sozluk-madde-25384.html>
- Dav Miftâh Gamak. *es-Sultatu't-teşrî'iyye fi nizâmî'l-hükmi'l-İslâmî ve'n-nuzumi'l-mû'âsıra (el-vaz'iyye)*. Malta: Elga Menşûrât, 2002.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmu'l-Edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Muyyis. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Dönmez, İbrahim Kafi. “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 1/1 (Haziran 2004), 35-48.
- Erdoğan, Mustafa. *Anayasa Hukukuna Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2004.
- Esen, Bilal. *Haneffî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselâm Abdu's-Şâfî', b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mustasfâ İslam Hukuk Metodolojisi*. çev. H. Yunus Apaydın. 2 Cilt, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

- Gannuşî, Râşid. *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*. çev. Osman Tunç. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Gözler, Kemal. *Türkiye Anayasaları*. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 1999.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *es-Siyâsetü's-şer'îyye ev nizâmu'd-devleti'l-İslâmîyye fi'ş-şu'ûni'd-dustûriyyeti ve'l-hâriciyyeti ve'l-mâliyyeti*. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *es-Sultatu's-selâs: et-teşrî' el-kadâ et-tenfîz*. b.y.: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1980.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *Hulâsatu târihi't-teşrî'i'l-İslâmî*. b.y.: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlk Dönem İslâm Hukuku: Yasama, Yargı ve Yürütme*. çev. Abdülhadi Timurtaş. İstanbul: Pinar Yayınları, 2006.
- İbn Cemâa, Bedreddin. *Ad'le Boyun Eğmek*. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Kaplan, Mehmet. *Dil ve Kültür*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 32. Basım, 2014.
- Karadâvî, Yusuf. *İslâm'da Devlet Mefhumu*. çev. Hüsameddin Cemal. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2016.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2003.
- Koşum, Adnan. "İçtihat Hata ve İsalet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 5/5 (Haziran 2006), 5-32.
- Koşum, Adnan. "İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 0 / 18 (Ocak 2008), 123-132 .
- Kubbealtı Vakfı Kültür ve Sanat Vakfı Kubbealtı Lugatı. Erişim 18 Ekim 2018. <http://lugatim.com/s/yasamak>
- Mertoğlu, Suat. "Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi: Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi". *Hilafet Risaleleri* 5. Cilt Cumhuriyet Devri. ed. İsmail Kara. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, 45-93.
- Mevdudî, Ebu'l A'lâ. *İslâm'da Hükümet*. ed. Hürşid Ahmed. çev. Ali Genceli. İstanbul: Hilal Yayınları, 2016.
- Muhammed Hamidullah. *İslâm'a Giriş*. çev. İbrahim Arif Koytak - Veysel Uysal. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Muhammed Hamidullah. *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*. ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Nebhan, Muhammed Faruk. *Nizâmu'l-Hükm fi'l-İslâm*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1988.
- Nişanyan Sözlük. Erişim 18 Ekim 2018. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/yasa>
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî. 6 cilt, b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Me'âlim fi 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Kâhire: Dâru 'İlmi'l-Ma'rife, 1994.
- Reşid Rıza, Muhammed. "Hilafet yahut İmamet-i Uzmâ". çev. Suat Mertoğlu. *Hilafet Risâleleri* 5. Cilt Cumhuriyet Devri. ed. İsmail Kara. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, 367-530.
- Said Halim Paşa. "İslâm'da Siyasî Teşkilat". *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I*. çev. Mehmet Akif Ersoy. ed. İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, 145-173.
- Seyyid Bey. *Usûl-i Fıkıh Medhal*. ed. Selçuk Camcı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Şâfi'î, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

- Tamâvi, Süleyman Muhammed. *es-Sultâtü's-Selâs fi'd-Desâtiri'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra ve fi'l-Fikri's-Siyâsiyyi'l-İslami*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1996.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 29 Ekim 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Telkenaroğlu, Rahmi. *İctihadda İsbet ve Hata Meselesi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Türcan, Talip. *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Türcan, Talip. "İslâm Hukukunda Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 143-154.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Basım, 2014.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

İMÂM DÂRİMÎ'NİN SÜNEN'İNE KAYNAKLIĞI BAKIMINDAN İMÂM MÂLİK'İN RİVÂYETLERİ

Üzeyir Durmuş*

Öz

İmâm Mâlik tarafından nakledilen rivâyetlerin Kütüb-i Sitte'ye kaynaklığı hadis tarihi ve literatürü açısından önemli bir konudur. Dârimî'nin, Sünen'inde Mâlik'ten naklettiği rivâyetler de bu konunun bir bölümünü oluşturmaktadır. Tespitlerimize göre bu hususta günümüze kadar herhangi bir müstakil çalışma yapılmamıştır. Bu makâle kapsamında, konunun açıklığı kavuşturulması için Dârimî'nin Sünen'i baştan sona taranmış, onun Mâlik'ten rivâyetleri tek tek tespit edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: Dârimî eserinde, Mâlik'ten onun 22 farklı talebesi yoluyla toplam 137 rivâyet aktarmıştır. İlgili rivâyetlerin yaklaşık %66'sı Hâlid b. Mahled (%41), Ubeydullâh b. Abdülmecîd (%16) ve el-Hakem b. el-Mübârek (%9) tarikiyle nakledilmiştir. Dârimî'nin Mâlik'ten rivâyette ilk tercihi Mâlik'in bu talebeleridir. Dârimî, Mâlik'ten hem talebeleri hem de talebelerinin talebeleri vasıtasıyla hadis nakletmekle birlikte doğrudan onun talebelerinden aldığı rivâyetler, Mâlik'ten aktardığı rivâyetlerin yaklaşık %91'ini oluşturmaktadır. Dârimî'nin Mâlik'ten rivâyetleri, Muvatta'ın Leysî, Şeybânî, Zührî, Ka'nebî, Hadesânî, Abdurrahmân b. Kâsım, Abdullâh b. Vehb ve Ali b. Ziyâd rivâyetlerinde araştırıldığında 15'i hâric kalanının bu nüshalarda yer aldığı görülmüştür. Dârimî'nin Mâlik'ten yaptığı rivâyetlerin 121'i Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî nüshasında yer almaktadır. 1 rivâyet de Ebû Mus'ab ez-Zührî rivâyetinde tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Dârimî, Mâlik, Sünen, el-Muvatta', Rivâyet.

İMÂM MÂLİK'S NARRATIONS IN TERMS OF THE SOURCE TO İMÂM DÂRİMÎ'S SUNAN

Abstract

The source of the narrations transmitted by Imam Mâlik to al-Kutub as-Sitta is an important issue in terms of history of hadith and literature of hadith. The narrations that narrated by Dârimî from Mâlik in his Sunan also constitute a part of this subject. According to our findings, no independent study has been carried out on this issue until today. Within the scope of this article, Dârimî's Sunan was scanned from beginning to end

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı.

e-mail: uzeyirdurmus@comu.edu.tr, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-1776-6160>

Atıf/Citation: Durmuş, Üzeyir. "İmâm Dârimî'nin Sünen'ine Kaynaklığı Bakımından İmâm Mâlik'in Rivâyetleri". *BAİD* 17 (Haziran 2023), 305-327.

in order to clarify the subject, his narrations from Mâlik were determined one by one and the following conclusions were reached: Dârimî narrated 137 narrations from Mâlik. Dârimî received these narrations through 22 Mâlik's different students. About %66 of these narratives was narrated from Hâlid b. Maḥled (%41), 'Ubeydullâh b. 'Abd al-Mecîd (%16) and el-Ḥakem b. el-Mubâarak (%9). The first preference of Dârimî in the narration from Mâlik is these students of Mâlik. Dârimî narrated hadiths from Mâlik through his students and his students's students, but Dârimî's narrations from Mâlik his direct students are about %91 of the total narratives from Mâlik. Narrations of Dârimî from Mâlik when searched in the narrations of al-Muwaṭṭa, it was observed that the remaining 15 of them were included in these narrations. Most of the narrations of Dârimî (121 narrations) from Mâlik are located in narration of al-Laysî. 1 narration has been identified in the narration of Abū Mus'ab az-Zuhrî.

Keywords: Hadith, Dârimî, Mâlik, Sunan, al-Muwaṭṭa', Narration.

Giriş

Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân ed-Dârimî'nin (ö. 255/869) *Sünen'i*¹, İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi muhaddisler² tarafından *Kütüb-i Sitte*'nin altıncı kitabı olmaya İbn Mâce'nin (ö.273/887) *Sünen'*inden daha layık görülen önemli bir hadis kitabıdır. Çoğunluk tarafından *Kütüb-i Sitte*'nin altıncı kitabı olarak kabul edilen İbn Mâce'nin *Sünen'*inde yüz civarı mevzû hadis olduğu ileri sürülürken³ Dârimî'nin *Sünen'*indeki zayıf râvilerin, münker ve şazz hadislerin az olduğu

¹ *Sünen'*le ilgili bir yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Bkz. Ahmet Yıldırım, Dârimî ve Sünen'i (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990).

² Bkz. Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevvâi*, thk. Ahmed Ömer Hâşim (Beyrût, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 1/140; Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisün* (Kâhire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1378), 418-419; Abdullah Aydın, "es-Sünen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/142.

³ Tespitlerimize göre sadece Bûsîrî'nin *Misbâhu'z-zücâce* adlı eserinde hadis uydurduğu söylenen veya bununla itham edilen râvî içeren zevâid hadisler 115 tanedir. Bûsîrî'nin eserinin bir yerinde yalancı veya yalanla itham edilen olduğunu belirttiği bir râviyi başka yerde sadece zayıf olarak nitelediği vâkiası göz önüne alınacak olursa bu sayının çok daha fazla olacağı kolayca anlaşılabilir. Ayrıca zevâid kabilinden olmayan rivâyetlerde de sened yönünden mevzû olduğu ileri sürülen başkaca hadisler vardır. Bunlara ek olarak metin yönünden mevzû olarak değerlendirilen rivâyetler de hiç az değildir. Hepsinin toplamı 200 civarında olmaktadır. Ancak mevzû olduğu ileri sürülen bu rivâyetlerin hepsinin gerçekten öyle olduğunu söylemek –bazı isâbetsiz değerlendirmeler nedeniyle– pek mümkün görülmemektedir. Konu geniş ve bahs-i diğer olduğu için burada bu kadarıyla yetinilecektir. Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Cevzî Abdurrahmân b. Ali, *el-Mevzû'ât mine'l-eḥâdişi'l-merfû'ât*, nşr. Nureddin Boyacılar (Riyad: 1418/1997, I-III); Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî, *Misbâhu'z-zücâce fi zevâidi İbn Mâce*, thk. Muhammed el-Müntekâ el-Keşnâvî (Beyrût: Dâru'l-Arabiyye) 1403, I-IV; M. Abdürreşid en-Nu'mânî, *el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühü es-Sünen*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1419), 177-180, 192-222; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 121; Musa Erkaya, *İbn Mâce'nin Hadis Kültüründeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

belirtilmiştir.⁴ Bununla birlikte İbn Mace'nin *Sünen*'i büyük oranda merfû' hadislerden oluşması yönüyle *Kütüb-i Sitte*'nin diğer beş kitabına benzediği ve onlarda olmayan birçok hadisi ihtivâ ettiği için çoğunluk tarafından altıncı kitap olarak kabul edilmiş, merfû' hadisler yanında çok fazla mevkûf ve maktû' rivâyet içerdiği için Dârimî'nin *Sünen*'i onlar tarafından bu kapsamda değerlendirilmemiştir. Sıhhat yönünden daha sağlam olduğu için bu ikinci eserin *Kütüb-i Sitte*'ye dâhil olmaya daha layık olduğunu düşünen muhaddisler kanaatimizce daha isâbetlidirler. *Kütüb-i Sitte*'nin bir parçası sayılması gereken Dârimî'nin *Sünen*'inde de diğer *Kütüb-i Sitte* kitaplarında olduğu gibi İmâm Mâlik'e (ö. 179/795) dayanan rivâyetler bulunmaktadır. Dârimî, *Sünen*'inde Mâlik'ten mütâbileriyle birlikte 137 rivâyet aktarmıştır.⁵ Dârimî, bu sayıyla Mâlik'ten 129 rivâyet nakleden Tirmizî'ye (ö. 279/892) yakın bir aktarımda bulunmuştur, ancak Dârimî'nin *Sünen*'indeki genel hadis sayısı ve onlar içindeki merfû' hadis sayısı Tirmizî'nin *Sünen*'ine göre daha az olduğu için oransal anlamda Dârimî'nin, Tirmizî'ye nispetle Mâlik'ten daha çok istifade ettiği söylenebilir.

Dârimî, ileride görüleceği üzere Mâlik'in 22 talebesinden rivâyette bulunmuştur. Tespitlerimize göre, Buhârî (ö. 256/870) 26, Müslim (ö. 261/875) 23, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) 14, Tirmizî (ö. 279/892) 23, Nesâî (ö. 303/915) 21, İbn Mâce (ö. 273/887) ise Mâlik'in 31 talebesinden hadis nakletmiştir. Dârimî'nin en çok rivâyette bulunduğu Mâlik'in talebesi, kendisinden 56 rivâyet aktardığı Hâlid b. Mahled'dir (ö. 213/828). Mâlik'in rivâyetlerinin *Kütüb-i Sitte*'ye kaynaklığına dair yaptığımız bir dizi araştırmanın⁶ sonuçlarına göre; Buhârî, *Sahîh*'inde Abdullâh b. Yûsuf et-Tinnîsî'yi (ö. 218/833); Müslim, *Sahîh*'inde Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî'yi (ö. 226/840); Ebû Dâvûd, *Sünen*'inde Abdullâh b. Mesleme'yi (ö. 221/836); Tirmizî, *Sünen*'inde Ma'n b. İsâ'ı (ö. 198/814); Nesâî, *Sünen*'inde Kuteybe b. Saîd'i (ö. 240/855) ve İbn Mâce, *Sünen*'inde Hişâm b. Ammâr'ı (ö. 245/859) Mâlik'ten rivâyet konusunda daha çok tercih etmiştir.

Bu çalışma kapsamında önce Dârimî'nin Mâlik'ten rivâyet ettiği hadislerin numaraları toplu olarak verilecek, sonra bu rivâyetlerin Leysî nüshası esas alınmak üzere gerektiği takdirde mevcut *Muvatta'* nüshalarındaki ve Abdurrahmân b. Abdullâh el-Cevherî'nin (ö. 381/991) *Müsnedü'l-Muvatta'* adlı eserindeki yerleri, terceme, sened ve metin uyumları incelenecek, daha sonra oluşan istatistikî bilgiler kaydedilecektir. Nihâyetinde Mâlik'in rivâyetlerinin

⁴ Bkz. Abdullah Aydın, *Sünen-i Dârimi* (İstanbul: Madve Yayınları, 1994), 1/61.

⁵ Sadece senedden ibâret olmayan ve sened yanında metin de içeren rivâyet sayısı 110'dir.

⁶ İlgili araştırma dizisinde *Kütüb-i Sitte*'nin tüm kitapları ayrı ayrı incelenerek her birindeki Mâlik rivâyetleri tespit edilmiştir. Bu makâle, belirtilen araştırma silsilesinin bir halkasını teşkil etmektedir.

*Sünen-i Dârimî'*ye kaynaklığı somut olarak ortaya konmuş olacaktır. Böylelikle hadis edebiyatı ve hadis tarihi açısından önemli bir konu olan Mâlik'in rivâyetlerinin *Kütüb-i Sitte'*ye kaynaklığı mevzûu, *-Sünen-i Dârimî'yi Kütüb-i Sitte'*nin altıncı kitabı sayanlar açısından- bir yönüyle aydınlığa kavuşmuş olacaktır. Yukarıda da belirtildiği üzere bu çalışma, aslında bir araştırma silsilesine ait halkalardan biridir. Görüldüğü kadarıyla daha önce bu konuyu ele alan müstakil ve detaylı bir çalışma yapılmamıştır.

1. Dârimî'nin Sünen'inde Mâlik'ten Naklettiği Rivâyetler

*Sünen'*in çalışmaya esas alınan Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî tahkikli baskısında⁷ bazen aynı hadisin tahvilli veya mütâbî senedlerine ayrı numara verildiği ve bazı tekrarlar da içerdiği için Dârimî'nin Mâlik'ten naklettiği rivâyetler 137 (iki tarikten gelen 1414 numaralı rivâyet, iki hadis sayılacak olursa 138) olmaktadır.

Aşağıda bu 137 rivâyetin Sünen'deki numaralarına ait bir tablo yer almaktadır. Tabloda ilgili rivâyet mevkuf ise (V), maktû' ise (K), mütâbî' ise (M) harfi ile gösterilecek, Mâlik'in görüşleri ve onunla ilgili bilgiler için (G) harfi kullanılacak, merfû' rivâyetler için asıl olan onlar olduğu için herhangi bir belirteç kullanılmayacaktır. Kıraat yoluyla alınan hadislere (KIR) ve birden fazla rivâyetin bir araya geldiği durumlara (+) ile işâret edilecektir.

Tablo 1: Dârimî'nin Sünen'inde İmâm Mâlik'ten Nakledilen Rivâyetlerin Numaraları

467(K)	665(G)	745	756 (KIR)	763	768	769
908(G)	930(G)	943(K+G)	948(K)	961(K)	969(MV)	1070(V)
1072	1073(V)	1098	1099	1100(V)	1172(V)	1223
1258	1285	1291	1324	1347	1348(M)	1349
1382	1400	1414(2)	1426(M)	1433	1451	1457
1477	1484	1486	1494	1500	1540	1556
1569	1570(M)	1571	1577	1578	1589	1590
1607	1614	1625	1631	1686	1695	1700(G)
1702(+G)	1705(V)	1710	1714	1726	1745	1749
1758(M)	1831	1832(M)	1841	1850	1853	1882
1888	1919	1938	1949	1981	1992	1999

⁷ Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, *Sünenü'd-Dârimi* (Suûdi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000).

2006	2023	2030	2033	2048	2050	2054(KİR)
2062	2073	2089	2094	2130	2131(M)	2135
2142	2167	2179	2225	2226(+G)	2234	2235(M)
2238	2260(V)	2263	2268	2275	2278	2282
2293	2295	2296(M)	2299	2308	2333	2368
2371	2383	2386	2423	2473	2500	2524
2538	2539(M)	2544	2597	2601	2607 (KİR)	2609
2614	2617	2628	2677	2692	2712	2717
2799	2826	2856	3156(K+G)			

Bu 137 rivâyet, yukarıda da belirtildiği üzere tekrarları,⁸ mütâbileri⁹ ve Mâlik'in görüşlerini¹⁰ de içermektedir. Bunlar çıkarılıp sadece farklı hadis metinlerinin tespiti yapıldığında kalan rakam 110 olmaktadır. Bunların 105'i merfû', 3'ü mevkûf,¹¹ 2'si ise maktû'¹² hadistir. Buna göre konuyla ilgili oransal tablo şöyle olmaktadır:

Tablo 2: Dârimî'nin *Sünen*'inde İmâm Mâlik'ten Nakledilen Rivâyetlerin Türleri

Hadis Türü	Rivâyet Sayısı	Yaklaşık Oran
Merfû'	105	%95
Mevkûf ve maktû'	5	%5

Dârimî'nin *Sünen*'i bir sayıma göre 1883 merfû', 1319 mevkûf ve maktû' hadis içermektedir.¹³ Bu yönüyle Mâlik'in *Muvatta'* ile benzeşmektedir. Ancak tablodan anlaşılacağı üzere Dârimî, mevkûf ve maktû' rivâyetler noktasında Mâlik'in rivâyetlerini çok tercih etmemiştir.

⁸ Tablo 3'teki 23-26-27, 36-51, 40-52, 4-84, 85-87, 93-94, 20-100, 106-108, 59-116, 75-118, 39-122, 10-11, 17-18, 25-31, 89-90, 97-98, 120-121 sıra numaralı hadisler. Hadislerin 18'i tekrardır.

⁹ Tablo 3'teki 13, 18, 27, 32, 64, 66, 90, 98, 108 ve 121 sıra numaralı hadisler. Bunlardan 18, 27, 90, 98, 108 ve 121 sıra numaralı hadisler aynı zamanda tekrar gruba girmektedir. Toplam sayı tespit edilirken bu durum dikkate alınmıştır. Tekrar olmayan mütâbiler 4'tür.

¹⁰ Tablo 3'teki 2, 8, 9, 56 ve 137 sıra numaralı hadisler. Belirlediğimiz kapsamda Mâlik'ten 5 görüş nakledilmiştir.

¹¹ Tablo 3'teki 14, 16 ve 19 sıra numaralı hadisler.

¹² Tablo 3'teki 1 ve 12 sıra numaralı hadisler.

¹³ Bkz. Aydın, "es-Sünen", 38/142.

2. Sünen ve Muvatta' Rivâyetleri Arasında Uyum Karşılaştırması

Dârimî'nin Mâlik'ten naklettiği rivâyetlerin günümüze ulaşabilen *Muvatta'* nüshalarındaki rivâyetlerle karşılaştırılması, Dârimî'nin ve diğer *Muvatta'* râvîlerin Mâlik'ten rivâyetteki başarı oranları ve hadislerin sonraki nesillere korunarak aktarılıp aktarılmadığı konusunda bir fikir verecektir. Belirtilen karşılaştırmayı burada yapmak makâle sınırlarını çok aşacağı için onun yerine yapılan karşılaştırmaların sonuçları anahatlarıyla ortaya konulacaktır. Bu karşılaştırma kapsamında *Sünen*'deki Mâlik rivâyetleri öncelikle *Muvatta'*ın Leysî nüshasında araştırılacak, rivâyet orada bulunduğu takdirde bu nüshanın kaynak gösterilmesiyle yetinilecektir. Leysî nüshasında bulunamayan rivâyetler için ise diğer nüshalara, onlarda da bulunamaması durumunda Cevherî'nin *Müsnedü'l-Muvattâ'* adlı eserine mürâcaat edilecektir. Sonuçların kaydedilmesi çerçevesinde önce rivâyetin sıra numarası ile *Sünen*'deki numarası ve yeri, sonra –varsa– *Muvatta'*daki yeri, daha sonra da sırasıyla bab başlıkları, sened ve metinleri arasındaki uyuma dair bilgi verilecektir. Kolaylık olması açısından başlık, sened ve metinlerle ilgili olarak aynı iseler A, farklı iseler F, çok benzer iseler Ç, benzer iseler B harfi sembol olarak kullanılacaktır. İki rivayet arasında (ف) ve (و) harflerinin birbiri yerine kullanımı gibi durumlar yok sayılacak fakat bir iki harften fazla farklılık dikkate alınacaktır. Ayrıca rivâyet mevkuf ise (V), maktû' ise (K), mütâbi' ise (M) harfi ile gösterilecek, Mâlik'in görüşleri ve onunla ilgili bilgiler için (G) harfi kullanılacak, merfû' rivâyetler için herhangi bir belirteç kullanılmayacaktır. Rivâyetlerden birinin eksik diğerinin tam veya birinin özet diğerinin geniş metin olması durumunda, kısa olan *Muvatta'*daysa TK, *Sünen*'deyse KT ile gösterilecektir.

Bu kurallar çerçevesinde oluşturulan tablo aşağıdadır.

Mukaddime (2 Hadis)

No	Sünen	<i>Muvatta'</i>	Başlık	Sened	Metin
1/467	Mukaddime, 42 (G)	-			
2/665	Mukaddime, 53 (G)	-			

1. Tahâret (18 Hadis)

No	Sünen	<i>Muvatta'</i>	Başlık	Sened	Metin
3/745	Tahâret, 45	Tahâret 31	F	A	KT
4/756	Tahâret, 53	Tahâret, 12	F	A	Ç
5/763	Tahâret, 58	Tahâret, 13	F	A	Ç
6/768	Tahâret, 63	Tahâret, 110	B	A	Ç
7/769	Tahâret, 64	Tahâret, 16	F	A	A
8/908	Tahâret, 94 (G)	-			
9/930	Tahâret, 95 (G)	-			
10/943	Tahâret, 96 (K+G)	Talâk, 71	F	A	Ç
11/948	Tahâret, 96 (K)	Talâk, 71	F	A	A

12/961	Tahâret, 97 (K)	Tahâret, 101	F	A	Ç
13/969	Tahâret, 97 (V+M)	Tahâret, 100	F	A	Ç
14/1070	Tahâret, 106 (V)	Tahâret, 87	F	A	A
15/1072	Tahâret, 107	Tahâret, 93	B	A	A
16/1073	Tahâret, 107 (V)	Tahâret, 95	B	A	A
17/1098	Tahâret, 108	Tahâret, 102	F	Ç	A
18/1099	Tahâret, 108(M)	Tahâret, 102	F	A	A
19/1100	Tahâret, 108 (V)	Tahâret, 88	F	A	Ç
20/1172	Tahâret, 113 (V)	-			

2. Salât (33 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
21/1223	Salât, 2	Vukûtu's-salât, 1-2	Ç	A	Ç
22/1258	Salât, 22	Vukûtu's-salât, 5	F	A	Ç
23/1285	Salât, 41	Salât, 16	F	A	TK
24/1291	Salât, 44	Salâtü'l-cemâa, 16	B	A	Ç
25/1324	Salât, 61	Kasru's-salât, 31	F	A	Ç
26/1347	Salât, 71 (Bkz. 23)	Salât, 16	F	A	Ç
27/1348	Salât, 71 (M)	Salât, 16	F	A	A
28/1349	Salât, 71	Salât, 47	F	B	B
29/1382	Salât, 85	Kasru's-salât, 67	Ç	A	TK
30/1400	Salât, 93	Kasru's-salât, 81	F	A	Ç
31/1414	Salât, 101	Kasru's-salât, 31	F	A	KT
32/1426	Salât, 109 (M)	Salâtü'l-cemâa, 21	B	A	Ç
33/1433	Salât, 114	Kasru's-salât, 57	F	A	Ç
34/1451	Salât, 125	Kasru's-salât, 33	F	A	KT
35/1457	Salât, 130	Kasru's-salât, 34	F	A	Ç
36/1477	Salât, 144	Kasru's-salât, 69	F	A	Ç
37/1484	Salât, 146	Salâtü'l-leyl, 29	B	A	Ç
38/1486	Salât, 147	-			
39/1494	Salât, 151	Kasru's-salât, 28	A	A	Ç
40/1500	Salât, 155	Salâtü'l-leyl, 13	F	A	Ç
41/1540	Salât, 176	Salât, 65	F	A	Ç
42/1556	Salât, 182	Kasru's-salât, 2	Ç	A	KT
43/1569	Salât, 187	Salâtü'l-kusûf, 2	B	A	KT
44/1570	Salât, 187	Salâtü'l-kusûf, 1	B	A	-
45/1571	Salât, 187	Salâtü'l-kusûf, 3	B	A	KT
46/1577	Salât, 190	Cumua, 5	B	A	A
47/1578	Salât, 190	Cumua, 4	B	A	A
48/1589	Salât, 195	Cumua, 6	B	A	Ç
49/1590	Salât, 195	Ebû Mus'ab (437)	B	A	Ç
50/1607	Salât, 203	Cumua, 19	A	A	Ç
51/1614	Salât, 207 (Bkz. 36)	Kasru's-salât, 69	F	A	KT
52/1625	Salât, 210 (Bkz. 40)	Salâtü'l-leyl, 13	B	A	Ç
53/1631	Salât, 213	Salâtü'l-leyl, 15	B	A	KT

3. Zekât (7 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
54/1686	Zekât, 18	Sadaka, 7	Ç	A	KT
55/1695	Zekât, 23	Sadaka, 2	F	A	Ç
56/1700	Zekât, 25 (G)	-			
57/1702	Zekât, 27 (+G)	Zekât, 52	Ç	A	Ç
58/1705	Zekât, 27	Zekât, 53	Ç	A	KT
59/1710	Zekât, 30	Ukûl, 12	F	A	A
60/1714	Zekât, 33	Sadaka, 4	F	A	Ç

4. Savm (4 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
61/1726	Savm, 3	Sıyâm, 1	B	A	A
62/1745	Savm, 14	Sıyâm, 39	A	A	Ç
63/1749	Savm, 15	Sıyâm, 21	Ç	A	Ç
64/1758	Savm, 19 (M)	Sıyâm, 28	F	A	Ç

5. Menâsik (11 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
65/1831	Menâsik, 5	Hac, 22	B	A	TK
66/1832	Menâsik, 5 (M)	Hac, 23	B	A	Ç
67/1841	Menâsik, 9	Hac, 8	B	A	KT
68/1850	Menâsik, 14	Hac, 34	B	A	Ç
69/1853	Menâsik, 16	Hac, 37	Ç	A	A
70/1882	Menâsik, 27	Hac, 107	F	A	Ç
71/1888	Menâsik, 31	Hac, 224	F	A	KT
72/1919	Menâsik, 48	Hac, 43	F	A	TK
73/1938	Menâsik, 58	Hac, 218	F	Ç	Ç
74/1949	Menâsik, 65	Hac, 242	F	A	KT
75/1981	Menâsik, 88	Hac, 247	F	A	Ç

6. Edâhî (6 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
76/1992	Edâhî, 3	Dahâyâ, 1	F	A	KT
77/1999	Edâhî, 5	Dahâyâ, 9	F	A	KT
78/2006	Edâhî, 7	Dahâyâ, 4	F	A	B
79/2023	Edâhî, 18	Sayd, 13	F	A	B
80/2030	Edâhî, 20	Sayd, 18	B	A	Ç
81/2033	Edâhî, 21	Nikâh, 41	F	A	Ç

7. Sayd (3 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
82/2048	Sayd, 2	İsti'zân, 12	F	A	A
83/2050	Sayd, 3	İsti'zân, 14	F	A	Ç
84/2054	Sayd, 6 (Bkz. 4)	Tahâret, 12	F	A	Ç

8. Et'ime (6 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
85/2062	Et'ime, 1	Sıfetu'n-Nebî, 32	F	A	A
86/2073	Et'ime, 9	Sıfetu'n-Nebî, 6	B	A	A
87/2089	Et'ime, 15 (Bkz. 85)	Sıfetu'n-Nebî, 32	F	A	A
88/2094	Et'ime, 19	Nikâh, 51	F	A	KT
89/2130	Et'ime, 41	İsti'zân, 20	Ç	Ç	Ç
90/2131	Et'ime, 41 (M)	İsti'zân, 20	Ç	A	Ç

9. Eşribe (4 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
91/2135	Eşribe, 3	Eşribe, 11	F	A	TK
92/2142	Eşribe, 8	Eşribe, 9	F	A	Ç
93/2167	Eşribe, 21	Sıfetu'n-Nebî, 12	F	Ç	KT
94/2179	Eşribe, 27 (Bkz. 93)	Sıfetu'n-Nebî, 12	F	Ç	KT

10. Rû'ya (Mâlik'ten rivâyet bulunmamaktadır.)**11. Nikâh (15 Hadis)**

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
95/2225	Nikâh, 8	Nikâh, 20	F	A	Ç
96/2226	Nikâh, 9	Nikâh, 24	F	A	Ç
97/2234	Nikâh, 13	Nikâh, 4	B	A	A
98/2235	Nikâh, 13 (M)	Nikâh, 4	B	A	A
99/2238	Nikâh, 14	Nikâh, 25	F	A	Ç
100/2260	Nikâh, 30 (Bkz. 20)	-			
101/2263	Nikâh, 33	Radâ', 16	F	A	A
102/2268	Nikâh, 35	-			
103/2275	Nikâh, 39	Talâk, 34	Ç	A	KT
104/2278	Nikâh, 39	Talâk, 35	Ç	A	KT
105/2282	Nikâh, 41	Akdiyye, 20	F	A	KT
106/2293	Nikâh, 48	Radâ', 1	F	A	Ç
107/2295	Nikâh, 48	Radâ', 15	F	A	A
108/2296	Nikâh, 48 (M) (Bkz. 106)	Radâ', 1	F	A	A
109/2299	Nikâh, 49	Radâ', 17	F	A	Ç

12. Talâk (2 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
110/2308	Talâk, 1	Talâk, 53	F	A	Ç
111/2333	Talâk, 14	Talâk, 87	F	A	KT

13. Hudûd (2 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
112/2368	Hudûd, 16	Hudûd, 8	F	A	TK
113/2371	Hudûd, 18	Hudûd, 14	F	A	Ç

14. Nüzûr ve Eymân (2 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
114/2383	Nüzûr, 3	Nüzûr, 8	F	A	A
115/2386	Nüzûr, 6	Nüzûr, 14	F	A	A

15. Diyât (1 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
116/2423	Diyât, 19	Ukûl, 12	F	A	A

16. Cihâd (1 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
117/2473	Cihâd, 36	Cihâd, 45	F	A	Ç

17. Siyer (5 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
118/2500	Siyer, 20 (Bkz. 75)	Hac, 247	F	A	Ç
119/2524	Siyer, 41	Cihâd, 15	B	A	Ç
120/2538	Siyer, 54	-			
121/2539	Siyer, 54 (M)	-			
122/2544	Siyer, 59 (Bkz. 39)	Kasru's-salât, 28	F	A	KT

18. Buyû' (7 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
123/2597	Buyû', 21	Buyû', 10	A	A	Ç
124/2601	Buyû', 25	Buyû', 41	F	Ç	A
125/2607	Buyû', 31	Buyû', 89	F	A	Ç
126/2609	Buyû', 33	Buyû', 95	F	A	KT
127/2614	Buyû', 36	İtk, 20	F	A	Ç
128/2617	Buyû', 39	Câmi', 1	F	A	A
129/2628	Buyû', 48	Buyû', 84	F	A	A

19. İsti'zân (4 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
130/2677	İsti'zân, 7	Selâm, 3	F	A	Ç
131/2692	İsti'zân, 22	-			
132/2712	İsti'zân, 40	İsti'zân, 39	F	A	Ç
133/2717	İsti'zân, 44	-			

20. Rikâk (3 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
134/2799	Rikâk, 44	Şear, 13	Ç	A	Ç
135/2826	Rikâk, 68	-			
136/2856	Rikâk, 93	-			

21. Ferâiz (1 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
137/3156	Ferâiz, 45(G)	Ferâiz, 16	B	-	Ç

22. Vesâyâ (Mâlik'ten rivâyet bulunmamaktadır.)**23. Fedâilü'l-Kur'ân** (Mâlik'ten rivâyet bulunmamaktadır.)

Dârimi, mukaddime ve onu takip eden 23 kitaptan oluşan *Sünen*'inde Rüyâ, Vesâyâ ve Fedâilü'l-Kur'ân (10, 22 ve 23. kitaplar) hâriç toplam 20 kitap ve mukaddimedede Mâlik'ten rivâyette bulunmuştur. Dolayısıyla Dârimî'nin, *Sünen*'in neredeyse tüm bölümlerinde Mâlik'ten nakilde bulunduğu söylenebilir. Ancak Dârimî bu rivâyetleri, 61 kitaptan oluşan *Muvatta*'ın sadece 31 bölümünden nakletmiş, diğer yarısından nakilde bulunmamıştır. Rivâyette bulunduğu 31 bölüm alfabetik sırayla şunlardır: Akdiyye, Buyû', Câmî', Cihâd, Cumua, Dahâyâ, Eşribe, Ferâiz, Hac, Hudûd, Itk, İsti'zân, Kasru's-salât, Nikâh, Nüzûr, Radâ', Sadaka, Salât, Salâtü'l-cemâa, Salâtü'l-kusûf, Salâtü'l-leyl, Sayd, Selâm, Sıfetu'n-Nebî, Sıyâm, Şear, Tahâret, Talâk, Ukûl, Vukûtu's-salât, Zekât.

Dârimî'nin Mâlik'ten naklettiği 137 rivâyetin 134'ü semâ, 3'ü ise kırâat yoluyla alınmıştır.

Tablo 4: Dârimî'nin *Sünen*'inde İmâm Mâlik'ten Nakledilen Rivâyetlerin Tahammül Yolları

Yöntem	Rivâyet Sayısı	Yaklaşık Oran
Semâ'	134	%98
Kırâat	3 (756, 2054, 2607)	%2

Sünen'de nakledilen 137 hadisin 124'ü merfû' (1172, 1705 ve 2260 hükmen merfû'dur), 4'ü mevkûf, 4'ü maktû'dur. Yine maktû' kapsamına giren 5 rivâyet ise sadece Mâlik'in görüşlerinden ibârettir.

Tablo 5: Dârimî'nin *Sünen*'inde İmâm Mâlik'ten Nakledilen Rivâyetlerin Çeşitleri

Hadis Türü	Rivâyet Sayısı	Yaklaşık Oran
Merfû'	123	%91
Mevkûf	4	%3
Maktû'	9	%6

Dârimî'nin Mâlik'ten naklettiği 137 rivâyetten 121'i Leysî, 1'i Zührî nüshasında yer almakta; 15'i ise mevcut *Muvatta*' nüshalarında ve *Müsnedü'l-Muvatta*' adlı eserde bulunmamaktadır. Belirtilen kaynaklarda bulunamayan hadislerin sayısı, girişte değindiğimiz araştırmamızın sonuçlarına göre; Buhârî'nin *Sahîh*'i için 29, Müslim'in *Sahîh*'i için 20, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i için 13, Tirmizî'nin *Sünen*'i için 4, Nesâî'nin *Sünen*'i için 9 ve İbn Mâce'nin *Sünen*'i için (tekrar olan biri çıkarıldığında) 3'tür.

Bu rivâyetlerin *Sünen'*deki numaraları, türleri ve tüm rivâyetlere (137) oranları aşağıdaki tabloda yer verilmiştir:

Tablo 6: Mevcut *Muvatta'* Nüshalarında Bulunamayan Rivâyetler

Hadis Türü	Hadis Numarası	Yaklaşık Oran
Merfû'	10 Adet (1172, 1486, 2260, 2268, 2538, 2539, 2692, 2717, 2826, 2856)	%7
Mevkûf	1 Adet (467)	%1
Mâlik'in Görüşü	4 Adet (665, 908, 930, 1700)	%4

Görüldüğü üzere, belirtilen kaynaklarda bulunamayan 15 rivâyetin, 137 rivâyetin yaklaşık %11'ini oluşturduğu görülmektedir.

Aşağıda *Muvatta'* nüshalarında ve günümüze ulaşamayan birçok *Muvatta'* nüshasındaki rivâyetlerin çoğunluğunu ihtivâ eden Cevherî'nin *Müsnedü'l-Muvatta'*nda bulunamayan 15 rivâyet, onların *Sünen'*deki sıra numaraları ve diğer *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin onları Mâlik'ten rivâyet edip etmediği hakkında bilgi verilecektir.¹⁴

467 - أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي خَلْفٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ، يَقُولُ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ، يَقُولُ: جَاءَ الزُّهْرِيُّ بِحَدِيثٍ فَلَقِينَهُ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ، فَأَخَذْتُ بِلِجَامِهِ، فَقُلْتُ: "يَا أَبَا بَكْرٍ! أَعِدْ عَلَيَّ الْحَدِيثَ الَّذِي حَدَّثْتَنَا بِهِ." قَالَ: "وَتَسْتَعِيدُ الْحَدِيثَ؟" قَالَ: قُلْتُ: "وَمَا كُنْتَ تَسْتَعِيدُ الْحَدِيثَ؟" قَالَ: "لَا." قُلْتُ: "وَلَا تَكْتُبُ؟" قَالَ: "لَا."

Bu hadisin *Kütüb-i Sitte'*de Mâlik'ten rivâyeti bulunmamaktadır.

665 - أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ، حَدَّثَنَا مَطْرَفٌ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، أَنَّهُ كَانَ يَرَى الْعُرْضَ وَالْحَدِيثَ سَوَاءً.

Bu hadis, Buhârî tarafından Mâlik'ten muallak olarak rivâyet edilmiştir.¹⁵

908 - قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: قَرَأْتُ عَلَى زَيْدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مَالِكِ هُوَ ابْنُ أَنَسٍ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ كَانَ حَيْضُهَا سَبْعَةَ أَيَّامٍ فَرَأَدَتْ حَيْضَتُهَا. قَالَ: "تَسْتَظْهُرُ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ."

Bu hadisin *Kütüb-i Sitte'*de Mâlik'ten rivâyeti bulunmamaktadır.

930 - قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: قَرَأْتُ عَلَى زَيْدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مَالِكِ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَظْهُرُ بَعْدَ الْعَصْرِ، قَالَ: "نُصَلِّي الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ." قُلْتُ: "فَإِنْ كَانَ ظُهْرُهَا قَرِيبًا مِنْ مَغِيبِ الشَّمْسِ." قَالَ: "نُصَلِّي الْعَصْرَ، وَلَا نُصَلِّي الظُّهْرَ، وَلَوْ أَنَّهَا لَمْ تَظْهُرْ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ، لَمْ يَكُنْ عَلَيَّهَا شَيْءٌ." سَأَلَ عَبْدُ اللَّهِ: تَأْخُذُ بِهِ؟ قَالَ: لَا.

Bu hadisin *Kütüb-i Sitte'*de Mâlik'ten rivâyeti bulunmamaktadır.

¹⁴ Rivâyetler *Kütüb-i Sitte'*de, içinde Mâlik'in olmadığı bir senedle nakledildiği takdirde bu durum dikkate alınmayacaktır. Zira burada aranan, ilgili rivâyetlerin Mâlik'ten nakilleridir.

¹⁵ Buhârî, "İlim", 6 (Bab başlığında).

1172 - أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ أَنَّ الْيَهُودَ قَالُوا لِلْمُسْلِمِينَ: "مَنْ آتَى امْرَأَتَهُ وَهِيَ مُدْبِرَةٌ، جَاءَ وَلَدُهُ أَحْوَلَ." فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: {بِنِسَاؤِكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ} [البقرة: 223].

Bu hadisin *Kütüb-i Sitte*'de Mâlik'ten rivâyeti bulunmamaktadır.

1486 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ سَالِمِ أَبِي النَّضْرِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى الرَّكَعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ، فَإِنْ كَانَتْ لَهُ حَاجَةٌ، كَلَّمَنِي بِهَا، وَإِلَّا، حَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ.

Bu hadis, Tirmizî tarafından da Mâlik'ten rivâyet edilmiştir.¹⁶

1700 - أَخْبَرَنَا يَغْلَى، وَأَحْمَدُ بْنُ خَالِدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ قَتَادَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ لَبِيدٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ يَمْتَلِئُ الْبَيْضَةَ مِنْ ذَهَبٍ أَصَابَهَا فِي بَعْضِ الْمَغَازِي - قَالَ أَحْمَدُ فِي بَعْضِ الْمَعَادِينِ وَهُوَ الصَّوَابُ - فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ خُذْهَا مِنِّي صَدَقَةً، فَوَاللَّهِ مَا لِي مَالٌ غَيْرُهَا، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ جَاءَهُ عَنْ رُكْبَةِ الْأَيْسَرِ، فَقَالَ: مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ جَاءَهُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ، فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ قَالَ: «هَاتِيهَا.» مُغْضَبًا، فَحَدَفَهُ بِهَا حَدَفَةً لَوْ أَصَابَهُ لَوُجَعَهُ - أَوْ عَقْرَهُ - ثُمَّ قَالَ: «نَعْمِدُ أَحَدَكُمْ إِلَى مَالِهِ لَا يَمْلِكُ غَيْرَهُ فَيَتَصَدَّقُ بِهِ، ثُمَّ يَقْعُدُ يَتَكَفَّفُ النَّاسَ، إِنَّمَا الصَّدَقَةُ عَنْ ظَهْرِ غَيْ، خُذِ الَّذِي لَكَ لَا حَاجَةَ لَنَا بِهِ.» فَأَخَذَ الرَّجُلُ مَالَهُ وَذَهَبَ.

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: كَانَ مَالِكٌ يَقُولُ: "إِذَا جَعَلَ الرَّجُلُ مَالَهُ فِي الْمَسَاكِينِ يَتَصَدَّقُ بِئُلْتِ مَالِهِ."

Bu hadisin *Kütüb-i Sitte*'de Mâlik'ten rivâyeti bulunmamaktadır.

2260 - حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ الْيَهُودَ، قَالُوا لِلْمُسْلِمِينَ: "مَنْ آتَى امْرَأَتَهُ وَهِيَ مُدْبِرَةٌ جَاءَ وَلَدُهُ أَحْوَلَ." فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: {بِنِسَاؤِكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ} [البقرة: 223].

Bu hadisin *Kütüb-i Sitte*'de Mâlik'ten rivâyeti bulunmamaktadır.

2268 - أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الرَّزَّادِ، عَنْ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا الْمَرْأَةُ كَالصَّلَعِ، إِنْ تُقَمَّهَا، تَكْسِرْهَا، وَإِنْ تَسْتَمْتَعُ بِهَا، تَسْتَمْتَعُ وَفِيهَا عَوْجٌ»

Bu hadis, Buhârî tarafından da Mâlik'ten rivâyet edilmiştir.¹⁷

2538 - أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نِيَارٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِمُسْرِكٍ.»

2539 - أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ، عَنْ رُوْحٍ، عَنْ مَالِكِ، عَنْ فَضِيلِ هُوَ ابْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ هُوَ الْخَطْمِيُّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نِيَارٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، أَطْوَلَ مِنْهُ.

Bu iki rivâyet Müslim¹⁸, Ebû Dâvûd¹⁹, Tirmizî²⁰ ve İbn Mâce²¹ tarafından da Mâlik'ten rivâyet edilmiştir.

¹⁶ Tirmizî, "Salât", 197 (No. 418).

¹⁷ Buhârî, "Nikâh", 79 (No. 5184).

¹⁸ Müslim, "Cihâd", 150 (No. 1817).

2692 - أَخْبَرَنَا الْحَكَمُ بْنُ الْمُبَارَكِ، أَنبَأَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي النَّصْرِ، عَنْ زُرْعَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِيهِ - وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ الصُّفَّةِ - قَالَ: جَلَسَ عِنْدَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفَخِذِي مُنْكَشِفَةً. فَقَالَ: «حَمَّرْ عَلَيَّكَ، أَمَا عَلِمْتَ، أَنَّ الْفَخِذَ عَوْرَةٌ.»

Ebû Dâvûd tarafından da Mâlik'ten rivâyet edilmiştir.²²

2717 - أَخْبَرَنَا الْحَكَمُ بْنُ الْمُبَارَكِ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي الْجَرَّاحِ، مَوْلَى أُمِّ حَبِيبَةَ، عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْعَيْرُ الْبَيْ فِيهَا الْجَرَسُ، لَا تَصْحَبُهَا الْمَلَائِكَةُ.»

Bu hadisin *Kütüb-i Sitte*'de Mâlik'ten rivâyeti bulunmamaktadır.

2826 - أَخْبَرَنَا عُثْمَانُ بْنُ عَمَرَ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " لَا تُظْرُونِي كَمَا تُظْرِي النَّصَارَى عَيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ، وَلَكِنْ قُولُوا: عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ."

Bu hadisin *Kütüb-i Sitte*'de Mâlik'ten rivâyeti bulunmamaktadır.

2856 - أَخْبَرَنَا الْحَكَمُ بْنُ الْمُبَارَكِ، أَنبَأَنَا مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هَرَّةٍ، فَقِيلَ: لَا أَنْتِ أَطْعَمْتِهَا وَسَقَيْتِهَا، وَلَا أَنْتِ أُرْسَلْتِهَا فَتَأْكُلِ مِنْ حَشَاشِ الْأَرْضِ."

Bu hadis, Buhârî tarafından da Mâlik'ten rivâyet edilmiştir.²³

Görüldüğü üzere, bu 15 rivâyet içinde yer alan 10 merfû' rivâyetin 6'sının naklinde, diğer *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden bir veya birkaçı Dârimî'ye iştirâk etmektedir. Sadece 1172, 2260, 2717 ve 2856 numaralı merfû' rivâyetlerde Dârimî, Mâlik'ten rivâyetinde yalnız kalmaktadır. 1172 ve 2260 numaralı hadisler aynı metne sahip olduğu için, Dârimî'nin teferrüd ettiği merfû' hadis sayısı 3'e inmektedir. Bunların dışında, Dârimî, Mâlik'ten naklettiği 5 görüştün -665 numaralı *Sünen* hadisi dışındaki- 4'ünde de teferrüd etmiştir.

Dârimî'nin bab başlıkları, genellikle Mâlik'ten farklıdır. Bununla birlikte aynı²⁴ ve çok benzer²⁵ bab başlıkları da yok değildir. Bunlar tesadüf veya kısmen esinlenme kapsamında değerlendirilebilir.

Dârimî'nin Mâlik'ten rivâyetleri, çok basit bazı farklar hâricinde genellikle *Muvatta*'daki rivâyetlerle birebir uyumludur. Burada dikkat çeken bir durum

¹⁹ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 153 (No. 2732).

²⁰ Tirmizî, "Siyer", 10 (No. 1558).

²¹ İbn Mâce, "Cihâd", 27 (No. 2832).

²² Ebû Dâvûd, "Hammâm", 2 (No. 4014).

²³ Buhârî, "Müsâkât", 9 (No. 2365).

²⁴ Örneğin bkz. Ana tabloda 39, 50 ve 62. sıradaki rivâyetler.

²⁵ Örneğin bkz. Ana tabloda 29, 42, 54, ve 58. sıradaki rivâyetler.

Dârimî'nin sık sık Mâlik'in rivâyetlerini ihtisâr ederek aktarmasıdır.²⁶ Aksi durum da nadiren görülmektedir.²⁷

Dârimî *Sünen*'inde Mâlik'ten doğrudan rivâyette bulunmamaktadır. Ondan naklettiği rivâyetler Mâlik'in talebelerinden ya da talebelerinin talebelerinden gelmektedir.

Dârimî'nin doğrudan rivâyette bulunduğu Mâlik'in talebeleri şunlardır:²⁸

1. Hâlid b. Mahled (ö. 213/828) – 56 hadis

Güvenilirliği tartışmalıdır. Ahmed b. Hanbel, münker hadisler naklettiğini söylemiştir. Yahyâ b. Maîn onun hakkında “mâ bihi be’s” demiş, Ebû Hâtim ise “hadisleri yazılabilir” hükmünü vermiştir. Ebû Dâvûd da sadûk fakat Şîi olduğunu belirtmiştir.²⁹ Bununla birlikte naklettiği rivâyetlerin *Muvatta'* ile uyumunda kayda değer bir fark bulunmamakta olup Buhârî ve Müslim de kendisinden onlarca hadis rivâyet etmiştir.³⁰ Hâlid b. Mahled *Sünen*'deki şu hadislerin râvisidir.

948	961	1072	1073	1098	1099	1100	1347	1400	1484
1500	1577	1578	1589	1590	1607	1625	1702	1705	1710
1745	1749	1841	“850	1853	1888	1892	1999	2023	2030
2050	2062	2089	2130	2135	2179	2226	2234	2238	2260
2263	2268	2308	2368	2371	2383	2423	2473	2524	2597
2601	2609	2614	2628	2677	2712				

2. Ebû Ali el-Hanefî Ubeydullâh b. Abdülmecîd (ö. 209/824) - 22 hadis

Dârimî kendisini bazen Ebû Ali el-Hanefî olarak bazen de Ubeydullâh b. Abdülmecîd şeklinde zikretmekte olup sikadır.³¹ Şu 22 rivâyet ondan gelmiştir:

1223	1258	1291	1324	1349	1382	1414	1451	1457	1494
1540	1556	1726	1758	2006	2073	2142	2225	2275	2333
2544	2617								

²⁶ Bkz. Ana tabloda 3, 31, 34, 42, 43, 45, 51, 53, 54, 58, 67, 71, 74, 76, 77, 88, 93, 94, 103, 104, 105, 111, 122 ve 126. sıradaki rivâyetler.

²⁷ Bkz. Ana tabloda 23, 29, 65, 72, 91 ve 112. sıradaki rivâyetler.

²⁸ Yaptıkları rivâyet sayısına göre sıralanmışlardır. Rivâyet sayıları eşit olduğu takdirde Türkçe alfabetik sıra dikkate alınmıştır.

²⁹ Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 8/163-165.

³⁰ Örneğin bkz. Buhârî, “İlim”, 5 (No. 62); Müslim, “Tahâret”, 34 (No. 246).

³¹ Bkz. İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meârif, 1326), 7/34.

3. el-Hakem b. el-Mübârek (ö. 213/828) - 12 hadis

Hakkında İbn Mende “sika râvilerden biridir” demiş İbn Hibbân da onu *es-Sikât*'ında zikretmiştir.³² Şu 12 hadis ondan nakledilmiştir:

745	763	1686	1695	1714	2048	2386	2607	2692	2717
2799	2856								

4. Abdullâh b. Mesleme [b. Ka'neb /el-Ka'nebî] (ö. 221/836) – 6 hadis

Mâlik'in talebelerinden olup sikadır.³³ 1477, 943, 969, 1070, 1414, 1938 ve 2282 numaralı hadisler ondan rivâyet edilmiştir.

5. Osmân b. Ömer [b. Mûsâ] (ö. ?) – 5 hadis

Sikadır. İbn Hibbân, onu *es-Sikât*'ta zikretmiştir.³⁴ 768, 1285, 1348, 1426 ve 2826 numaralı hadisler ondan nakledilmiştir.

6. Ahmed b. Abdullâh b. Yûnus (ö. 227/842) - 5 hadis

Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim ve Nesâî gibi muhaddislerin sika olduğunu belirttiği bir râvidir.³⁵ 1172, 1831, 1832, 1882 ve 2033 numaralı hadislerin râvisidir.

7. Zeyd b. Yahyâ [b. Ubeyd el-Huzâî] (ö. 207/822) - 3 hadis

Sikadır.³⁶ 908, 930 ve 2131 numaralı hadislerin râvisidir.

8. Abdullâh b. Hâlid b. Hâzim (ö. ?) - 2 hadis

İbn Ebî Hâtim'in “şeyh”³⁷, İbn Hibbân'ın ise *es-Sikât*'ta zikredip “garîb rivâyetler nakleder”³⁸ dediği bir râvidir. 1981 ve 2500 numaralı hadisleri nakletmiştir.

9. Ebû Âsım [ed-Dahhâk b. Mahled] (ö. 212/827) – 2 hadis

Şeyhül-muhaddisîn olarak anılan sika bir râvidir.³⁹ 1477 ve 1614 numaralı hadisler ondan nakledilmiştir.

³² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/133.

³³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübela* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 10/260.

³⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/464-466.

³⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 1/377-378.

³⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/119.

³⁷ İbn Ebî Hâtim Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1952), 5/45.

³⁸ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (Hindistan: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973), 8/350.

10. Ebû Nuaym [el-Fadl b. Dükeyn] (ö. 219/834) - 2 hadis

Zehebî'nin büyük hâfız ve şeyhülislâm diye tavsîf ettiği⁴⁰ bir râvidir. 1919 ve 2094 numaralı hadislerin râvisidir.

11. İshâk b. İsâ (ö. 224/839) – 2 hadis

Mâlik'in talebelerinden olup sikadır. Sâlih b. Muhammed "lâ be'se bih, sadûk", Ebû Hâtim ise "sadûk" olduğunu söylemiştir.⁴¹ *Sünen'*deki 2167 ve 2235 numaralı hadislerin râvisidir.

12. Muhammed b. el-Mübârek (ö. 215/830)- 2 hadis

İclî ve Ebû Hâtim sika olduğunu söylemiş, İbn Hibbân da onu *es-Sikât'*ta zikretmiştir.⁴² 756 ve 2054 numaralı hadislerin râvisidir.

13. Yahyâ b. Hassân [et-Tinnîsî] (ö. 208/823)- 2 hadis

Ahmed, İclî ve Nesâî, sika olduğunu belirtmiş, Ebû Hâtim hakkında "Sâlihu'l-hadîs" tabirini kullanmış, İbn Hibbân da kendisini *es-Sikât'*ta zikretmiştir.⁴³ 769 ve 1433 numaralı hadislerin râvisidir.

14. Mervân b. Muhammed (ö. 210/825) - 1 hadis

Ebû Hâtim ve Sâlih b. Muhammed'in sika olarak nitelendirdiği, Ebû Süleymân ed-Dârânî'nin kendisinden sitayişle bahsettiği güvenilir bir râvidir.⁴⁴

15. Muhammed b. Abdullâh er-Rakkâşî (ö. 219/834) - 1 hadis

Sika ve âbid bir şahsiyettir.⁴⁵ 2278 numaralı hadisin râvisidir.

Dârimî'nin rivâyetinde bulunduğu Mâlik'in talebelerinin talebeleri:

1. Ravh [b. Ubâde] (ö. 205/820) – 3 hadis

Güvenilirliği tartışmalı olup hakkında Hatîb "sika", Yahyâ b. Maîn "sadûk, lâ be'se bih", Ebû Hâtim "lâ yuhtaccu bih", Nesâî "leyse bi'l-kaviyy" demiştir.⁴⁶

³⁹ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10/480, 483.

⁴⁰ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10/142, 151.

⁴¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/462-464.

⁴² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/354.

⁴³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/268.

⁴⁴ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 8/191.

⁴⁵ Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâyetun fi'l-kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible, 1992), 2/190.

⁴⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/402-406.

Buhârî ve Müslim, Ravh'tan *Sahîh*'lerinde hadis nakletmişlerdir.⁴⁷ *Sünen*'deki 2293, 2299 ve 2539 numaralı hadislerin râvisidir.

2. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820) – 3 hadis

İmâm Şâfiî sikadır.⁴⁸ 1569, 1570 ve 1571 numaralı hadisleri rivâyet etmiştir.

3. Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813-814) – 3 hadis

Sika bir râvîdir.⁴⁹ 1949, 2295 ve 2296 numaralı hadisler ondan nakledilmiştir.

4. Abdullâh b. İdrîs (ö. 192/808) – 1 hadis

Abdullâh sika bir râvî⁵⁰ olup 1486 numaralı hadis ondan rivâyet edilmiştir.

5. Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-814) – 1 hadis

Sikadır.⁵¹ 467 numaralı hadisin râvisidir.

6. Mutarrif [b. Abdullâh eş-Şihhîr] (ö. 220/835) – 1 hadis

Mâlik'in kız kardeşinin oğludur. İbn Ebî Hâtim, onun hakkında “muzdaribu'l-hadîs, sadûk” demiştir.⁵² Buhârî ve Müslim, Mutarrif'ten *Sahîh*'lerinde hadis nakletmişlerdir.⁵³ 665 numaralı hadisin râvisidir.

7. Vekî' [b. Cerrâh] (ö. 197/812) – 1 hadis

Sikadır.⁵⁴ 2538 numaralı hadisi rivâyet etmiştir.

Mâlik'in bu 22 râvisi içinden 3 tanesi; Hâlid b. Mahled, Ravh ve Mutarrif bazılarınca zayıf görülmüş, diğerleri ise sika kabul edilmiştir. Buna göre ilgili râvîlerin güvenilirlik oranı şu şekildedir:

Mâlik'in Râvileri	Oran
Güvenilir (19)	%86
Güvenilirliği tartışmalı veya zayıf (3)	%14

Buhârî ve Müslim'in, bir kısım ricâl âlimlerince zayıf görülen bu üç râviden rivâyette bulunması onların sikalığına bir delil sayılacak olursa, bu oran %100 güvenilir şekilde güncellenebilir.

⁴⁷ Örneğin bkz. Buhârî, “Taksîru's-salât”, 17 (No. 1115); Müslim, “İmân”, 316 (No. 191).

⁴⁸ Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10/5-99.

⁴⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/216-220.

⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/144-145.

⁵¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/432-433.

⁵² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/67-73.

⁵³ Örneğin bkz. Buhârî, “Ezân”, 116 (No. 786); Müslim, “Tahâret”, 93 (No. 280).

⁵⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/462-484.

Bu 22 râvî, Dârimî'ye yakınlıkları açısından 2 grupta değerlendirilebilir. Aşağıda bu iki gruptan gelen hadislerin sayısı ve toplam rivâyetler içindeki oranları bir tablo ile ortaya konulmuştur.

Rivâyetin Kaynağı	Talebe	Rivâyet Sayısı	Yaklaşık Oran
Mâlik'in Talebeleri	Hâlid b. Mahled	56	%41
	Ebû Ali el-Hanefî	22	%16
	el-Hakem b. el-Mübârek	12	%9
	Diğer	33	%25
Mâlik'in Talebelerinin Talebeleri	Ravh b. Ubâde	3	%2
	Muhammed b. İdrîs	3	%2
	Yahyâ b. Saîd	3	%2
	Diğer	4	%3

Görüldüğü üzere Dârimî, Mâlik'ten rivâyetlerinin yaklaşık %91'ini onun talebelerinden, %9'unu da talebelerinin talebelerinden nakletmiştir. Dârimî Mâlik'ten rivâyetlerinin kabaca %50'sini Hâlid b. Mahled'den almıştır.

Sonuç

İmâm Mâlik'in rivâyetleri *Kütüb-i Sitte* müellifleri için önemli bir rivâyet kaynağıdır. Bazı âlimlerce *Sünen'i Kütüb-i Sitte*'nin altıncı eseri olmaya layık görülen Dârimî de Mâlik'in rivâyetlerinden bir kısmını eserine almış, ondan merfû', mevkuf ve maktû' hadisler yanında bazı konulardaki görüşlerini de aktarmıştır. İlgili rivâyetlerin toplamı 137'yi bulmaktadır.

Dârimî'nin *Sünen*'inde Mâlik'in 22 talebesinden gelen hadis rivâyetleri *Muvatta*'ın Leysî nüshasındaki hadislerle mukâyeseli olarak incelendiğinde aralarında sened veya metin açısından kayda değer fark bulunmadığı görülmektedir. Görülen farklar genellikle anlamı bozmayacak şekilde birkaç harf veya kelime fazlalığı veya azlığı ya da asıl ve özet metin şeklindedir. Bu durum, Mâlik'in rivâyetlerinin sonraki nesillere bozulmadan aktarıldığını göstermektedir. Leysî nüshasında ve diğerlerinde bulunamayan rivâyetler ya Mâlik'in *Muvatta*' güncellemeleri sırasında kitabından çıkardığı hadislerden ya da *Muvatta*' dışındaki rivâyetlerinden oluşmaktadır. Mâlik'in bu tasarrufu, rivâyetleri asılsız kılmadığı gibi ona aidiyetlerine de hâlel getirmez.

Dârimî, *Sünen*'inde, yukarıda da değinildiği üzere Mâlik'in 22 talebesinden rivâyette bulunmuştur. Bu talebeler içinde, 56 rivâyet aktardığı Hâlid b. Mahled (ö. 213/828) birinci sırada gelmektedir. Onu 22 rivâyetle Ebû Alî Hanefî (ö. 209/824) ve 12 rivâyetle el-Hakem b. el-Mübârek (ö. 213/828) izlemektedir. Dârimî, bu üç talebe hâricindekilerden sadece birkaç rivâyet aktarmıştır. Buhârî, *Sahîh*'inde Abdullâh b. Yûsuf et-Tinnîsî'yi (ö. 218/833); Müslim, *Sahîh*'inde Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî'yi (ö. 226/840); Ebû Dâvûd,

Sünen'inde Abdullâh b. Mesleme'yi (ö. 221/836); Tirmizî, *Sünen*'inde Ma'n b. İsbâ'yı (ö. 198/814); Nesâî, *Sünen*'inde Kuteybe b. Saîd'i (ö. 240/855) ve İbn Mâce, *Sünen*'inde Hişâm b. Ammâr'ı (ö. 245/859) Mâlik'ten rivâyet konusunda daha çok tercih etmiştir. Görüldüğü üzere bu yedi müellifin de Mâlik'ten rivâyetler konusunda birinci tercihi olan râvi farklıdır. Ancak girişte bahsettiğimiz araştırmamızda ulaştığımız neticeye göre, bu yedi râvinin Mâlik'ten yaptıkları rivâyetlerin, kimi zaman mevcut *Muvatta'* nüshalarındaki rivâyetlerle aynı olmaları, kimi zaman da onlardan dikkate alınmayacak kadar basit farklarla ayrılmaları ayrı coğrafyalarda yaşayan muhaddislerin elde ettikleri rivâyetleri titizlikle koruduklarını gösteren somut bir delil olarak değerlendirilebilir.

Dârimî'nin Mâlik'ten naklettiği rivâyetlerin çoğu *Muvatta'*ın Leysî nüshasında bulunmakla birlikte, -5 tanesi Mâlik'in görüşlerinden oluşan- 15 rivâyet ise mevcut *Muvatta'* nüshalarında ve Cevherî'nin eserinde bulunamamıştır. Mâlik'e ait olduğu halde belirtilen kaynaklarda bulunamayan hadislerin sayısı; Buhârî'nin *Sahîh*'i için 29, Müslim'in *Sahîh*'i için 20, Tirmizî'nin *Sünen*'i için 4, İbn Mâce'nin *Sünen*'i için (tekrar olan biri çıkarıldığında) 3'tür. Bu durumun muhtemel sebeplerine yukarıda değinilmiştir.

Dârimî'nin *Sünen*'inin neredeyse %40'ı mevkûf rivâyetlerden oluştuğu halde önemli bir mevkûf hadis kaynağı olan Mâlik'ten bu kapsamda pek rivâyette bulunmadığı görülmektedir. Dârimî ondan 100'den fazla merfû' rivâyet aktarmakla birlikte mevkuf rivâyetleri 4, maktû' rivâyetleri ise 9'da kalmıştır. Bunun özel bir nedeni olup olmadığına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak muhtemelen Dârimî'nin, *Sünen*'ini kaleme alırken hedefleri doğrultusunda yaptığı hadis seçimleri bunda etkili olmuştur.

Dârimî'nin Mâlik'ten rivâyetleri, 756, 2054 ve 2607 numaralı *Sünen* hadisleri dışında semâ ile alınmıştır. Bu üç rivâyetin tahammül yöntemi ise kırâattır. Bu durum, hadislerin genellikle ders ortamında dinlenmek sûretiyle alındığını, arada bir hoca-talebe etkileşimi bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Bütün bu somut veriler, Dârimî'nin Mâlik'in rivâyetlerinden ne oranda istifâde ettiğini ortaya koymuş bulunmaktadır. Böylece hadis edebiyatı ve hadis tarihinin önemli bir konusu olan, Mâlik'in rivâyetlerinin *Kütüb-i Sitte*'ye somut etkileri mevzûu, Dârimî'nin *Sünen*'i çerçevesinde aydınlığa kavuşmuş olmaktadır.

Kaynakça

Aydın, Abdullah. "es-Sünen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/142. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Aydın, Abdullah. *Sünen-i Dârimi*. İstanbul: Madve Yayınları, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Şahîhü'l-Buhârî*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2011.
- Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir. *Misbâhu'z-züccâce fî zevâidi İbn Mâce*. thk. Muhammed el-Müntekâ el-Keşnâvî. Beyrût: Dârü'l-Arabiyye, 1403.
- Cevherî, Abdurrahmân b. Abdullâh. *Müsnedü'l-Muvatta'*. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimi*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suûdi Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.
- Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. Hindistan: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1378.
- Erkaya, Musa. İbn Mâce'nin Hadis Kültüründeki Yeri. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- İbn Ebî Hâtim Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meârif, 1326.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali. *el-Mevzû'ât mine'l-eḥâdîsi'l-merfû'ât*. nşr. Nureddin Boyacılar. Riyad: 1418/1997.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebî rivâyeti). thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdullâh b. Vehb rivâyeti). thk. Mikloş Muranyi. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdurrahmân b. Kâsım rivâyeti). thk. Muhammed b. Alevî. Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekafi, 2004.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Ali b. Ziyâd el-Absî rivâyeti). thk. Muhammed el-Şâzelî en-Nüfeyr. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1980.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Ebû Mus'âb ez-Zührî rivâyeti). thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Muhammed Halîl. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivâyeti). thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. Kâhire: Lecnetü İhyâi't-Türâs, 1994.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Süveyd b. Saîd el-Hadesânî rivâyeti). thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyeti). thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2005.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhü Müslim*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Nu'mânî, M. Abdürreşîd. *el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühû es-Sünen*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1419.
- Sifil, Ebubekir. *Muvatta Nüşhaları Muhteva Analizi*. İstanbul: Rihle Kitap, 2017.

- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbî'n-Nevâvî*. thk. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrût, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Mısır: Mustafâ el-Bâb el-Halebî, 1975.
- Yıldırım, Ahmet. Dârimî ve Sünen'i. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâyetun fî'l-kütübî's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kible, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.
The authors contributed equally to the study.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

ŞİRVANŞAHLAR DEVLETİ'NİN SAFEVİLERLE MÜCADELESİ (XV-XVI. YÜZYILLAR)*

Elnur İsmayilov*

Öz

VI. yüzyılın başlarında Azerbaycan'ın kuzey toprakları Sâsânîler tarafından işgal edilmiştir. Sâsânîler, Azerbaycan'ın bir parçası olan Şirvan toprağında, "Şirvanşah" unvanlı hükümdarların yönettiği yeni bir vasal devlet kurmuşlardır. Şirvan bölgesi Halife Ömer b. el-Hattab zamanında fethedilmiştir. Bundan sonra Şirvanşahlar, hilafete bağlı özerk statüde bir devlet olmuştur. Azerbaycan valisi Yezid b. Mezyed'le birlikte Arap Rabia Kabilesinin Şeybaniler kolundan Mezyediler Sülalesi söz konusu bölgede hâkim konuma gelmiştir. XI. yüzyıldan sonra Mezyedi sülalesinden gelen Şirvan şahları, Arap kimliklerinden vazgeçip "Kisra" adını alarak Sâsânî soyundan geldiklerini iddia ettiler. Bu nedenle XI. yüzyıldan itibaren Şirvanşahlar Hanedanı Kesranîler olarak anılmaya başlamıştır. XIV. yüzyıldan sonra ise Şirvanşahlar Devleti'ni "Derbendi" adıyla aynı sülalenin başka bir kolu idare etmeğe başladı. Derbendiler Hanedanı dönemin güçlü devletleriyle birtakım mücadeleler yaşasa da iktidarlarını sürdürmeyi başarabilmiştir. Fakat Şirvanşahlar'la Safevîlerin 1460'tan itibaren başlayan mücadelesi, 1539'da Şah I. Tahmasb'ın Şirvanşahlar Devleti'ni tarih sahnesinden silmesiyle sonuçlanmıştır. Bu çalışmada Şirvan ve Şirvanşahlar adının kökeni, Şirvanşahlar Devleti'nin kuruluşu ve Şirvanşahlar'ın Safevîler'le verdiği mücadeleler hakkında detaylı bilgiler verilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Azerbaycan, Şirvan, Şirvanşahlar, Mezyediler, Kesranîler, Derbendiler, Safevîler.

STRUGGLE OF THE SHIRVANSHAHS AGAINST THE SAFAVIDS (XV-XVI. CENTURIES)

Abstract

At the beginning of the 6th century, the northern lands of Azerbaijan were occupied by the Sassanids. The Sassanids established a new state in the land of Shirvan, which is a part of Azerbaijan, ruled by rulers with the title of "Shirvanshah". Shirvan was conquered during the time of Caliph Omar b. al-Khattab. After that,

* Bu çalışma 2016 yılında tamamlanan *XIV-XVI. yüzyıllarda Şirvanşahlar Devleti (Derbendiler Hânedânı)*, başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

* Doktora Öğrencisi. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı.

e-mail: elnur.ismail80@mail.ru, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-9227-920X>

Atıf/Citation: İsmayilov, Elnur. "Şirvanşahlar Devleti'nin Safevîlerle Mücadelesi (XV-XVI. Yüzyıllar)". *BAİD* 17 (Haziran 2023), 329-353.

the State of Shirvanshahs became an autonomous state dependent on the Caliphate. Together with the governor of Azerbaijan, Yazid b. Mezyed, the Mezyedis Dynasty, from the Shaybani branch of the Arab Rabia Tribe, came to dominate. After the 11th century, the Mezyedi Shirvanshahs emerged with the claim that they were descended from Sassanids, giving up their Arab identity and taking the name "Kisra". Therefore, starting from the 11th century, the Dynasty of the Shirvanshahs began to be called the Kesranids. After the 14th century, another branch of the same dynasty began to rule the State of the Shirvanshahs under the name "Derbendi". Although the Derbendis Dynasty had some struggles with the powerful states of the period, they were able to maintain their power. However, the struggle between the Shirvanshahs and the Safavids, which began in 1460, resulted in Shah Tahmasp I erasing the Shirvanshahs from the historical scene in 1539. In this study, detailed information will be given about the origin of the name Shirvan, the origin of the Shirvanshahs, the establishment of the State of the Shirvanshahs and the struggles of the Shirvanshahs with the Safavids.

Keywords: History of Islam, Azerbaijan, Shirvan, Shirvanshah, Mazyadids, Kasranids, Darbandis, Safavids.

Giriş

Şirvan adı sadece Azerbaycan coğrafyasında olan yer veya bölge adı değildir. Dünyanın farklı coğrafyalarında Şirvan adında (Kuzey Irak'ta, Türkiye'de, İran'ın Horasan vilayetinde) şehir veya bölgeler günümüzde de mevcuttur.¹

Azerbaycan da dâhil olmak üzere birçok şehir veya bölge, adlarını topraklarında yaşamış eski kavim ve milletlerin adlarından almıştır. Tarihçilere göre Azerbaycan'da bazı yaşam yerlerinin adları asırlarca korunmuş ve günümüze kadar gelmiştir.² Bugün bile Bakü ve çevresinde birçok köy isimleri söz konusu yerlerde yaşamış eski kavimlerin adları ile anılır.³

Şirvan bölgesini yüzyıllarca Şirvanşah unvanını taşıyan idareciler yönetmiştir. Bu idarecilerin "Şah" unvanını taşımaları onların bir şekilde bağımsız veya yarı bağımsız olduklarının göstergesidir.⁴ Şirvanşahlar'ın hangi soydan geldiği, Şirvan'ı ne zaman ve kaç yıl yönettikleri konusunda tarihçiler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri birkaç grupta sıralayabiliriz:⁵

1. Şirvanşah soyundan geldiğini iddia edenler:⁶ Rus tarihçi Minorskiy, Sâsânîler'in dağ geçitlerini muhafaza etmek için, tayin ettikleri eski

¹ Sara Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti VI-XVI. Asırlar* (Bakü: Avrasya Press Neşriyatı, 2006), 18.

² Abbasguluğa Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem* (Bakü: Müminin Neşriyatı, 2001), 9.

³ Cengiz Mürsel, *Şirvan'ın İslamlaşması-Siyasi, Kültürel ve Eğitimsel Faktörler-* (Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 2021), 24.

⁴ Komisyon, "Şirvanşahlar Devleti", *Azerbaycan Sovyet Ensiklopediyası* (Bakü: 1987), 10/542.

⁵ Ahmed bin. Yahya el-Belâzurî, *Fütuhü'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 227; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 18; Mehmet Saray, *Kuzey ve Güney Azerbaycan Türklerinin Tarihi* (Bakü: Şark-Garb Neşriyatı, 2010), 73; İzbırak, "Şirvan", 30/307.

⁶ Hayati Ülkü, *Başlangıçtan Günümüze İslam Tarihi*, (İstanbul: Akit Yayınları), 3/310; İsmail Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı Eski Çağlardan Günümüze Azerbaycan Tarihi* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2006), 207.

Şirvanşahlar'dan bahseder. Minorskiy'e göre Sâsânîler Şirvan'ı idaresi altına aldıkları zaman bölgeyi Şirvanşah adlı bir hanedanlık yönetiyordu.⁷ İbni Hurdazbih ise, Sâsânî Devleti'ni kuran I. Ardeşir'in (224/226-241), Azerbaycan'da kendine bağlı vilayet hâkimlerine verdiği unvanlar arasında Azerbazgan Şah, Baraşkan Şah, Şiryan Şah, Şirvan Şah vb. olduğunu belirtmiştir.⁸

2. Sâsânî Ailesinden Geldiğini İddia Edenler:⁹ Rus tarihçi Pahomov'a göre, Sâsânîler döneminde Şirvan'ı Şirvanşahlar sülalesi değil Sâsânî hükümdarlarının kendi ailelerinden tayin ettikleri valiler idare ediyordu.¹⁰ Arap tarihçisi el-Mesûdî ise Şirvanşahlar'ın, Sâsânî hükümdarı Behrem Gur'un soyundan geldiğini belirtir.¹¹ Sâsânî hükümdarı I. Kubad (I. Kavad) zamanında (488-531) Şirvan bölgesine çok sayıda İranlı aşiret göç ettirilmiş ve burada güçlü kaleler ve Şirvan'dan Allan (Alan¹² veya Derbend) Geçidine kadar uzanan savunma amaçlı duvarlar inşa edilmiştir.¹³ Sadece Derbend şehrine İran'dan üç b. İran kökenli aile göç ettirilmiştir. Amaç bu şekilde kuzeyden gelen Türk soylu aşiretlerin baskınlarının önüne geçmek idi.¹⁴

3. Arap Soyundan Geldiğini İddia Edenler:¹⁵ Halife Harun er-Reşit tahta çıktığı zaman Komutan Yezid b. Mezyed eş-Seybani, Güney Kafkasya vilayetlerinin valisiydi. Kaynaklarda Yezid'in bu göreve ne zaman tayin edildiği zikredilmez.

⁷ V. F. Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda X-XI vekov* (Moskova: 1963), 43-44; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 53.

⁸ İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 31; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 54; Abbas Gurbanov, *Abbâsîler Döneminin İlk Asrında Azerbaycan (132–232/750–847)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 3; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 207.

⁹ Komisyon, "Şirvan-Şahlar", 30/307; Komisyon, "Şirvanşahlar Devleti", 10/542; Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 31; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 210; *Azerbaycan tarihi (III-XIII asrın I rübü) Yeddi ciltte* (Bakü: İlim Neşriyatı, 2007), 2/246; Şahin Fazil Ferzelibeyli, *XV Asr Azerbaycan Devletlerinin Kuruluşu* (Bakı: Elm-Tahsil Neşriyatı, 2003), 15.

¹⁰ E. A. Pahomov, *Kratkiy Kurs İstorii Azerbaydjan* (Bakü: 1923), 25.

¹¹ Mesudi, *Mürûcu'z-Zeheb* (Mısır: 1964), 1/194-195; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 54; "Şirvan'da Yezidîler ve Babu'l-Ebvab (Derbend)'de Haşimîler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1988), 5/502.

¹² Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 8; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 207-208.

¹³ Komisyon, "Şirvanşahlar Devleti", 10/543; Gurbanov, *Abbâsîler Döneminin İlk Asrında*, 24; Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 11; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 207-208.

¹⁴ Komisyon, "Derbend", *Azerbaycan Sovyet Ensiklopediyası* (Bakü: 1979), 3/417.

¹⁵ Saray, *Kuzey ve Güney Azerbaycan*, 73; Ziya Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX Asırlarda* (Bakü: Şark-Garb Neşriyatı, 2007), 216-219; İzbırak, "Şirvan", 30/307; W. Barthold, "Şirvanşah", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 11/573; "Şirvan'da Yezidîler ve Babu'l-Ebvab (Derbend)'de Haşimîler", 5/501; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 208.

Büyük bir ihtimal Yezid'i, Halife Hadi (785-786) bu göreve tayin etmiştir.¹⁶ Yezid, Şirvanşah Mezyediler hanedanının kurucusu ve hilafetin ünlü komutanlarından biriydi. O, 801 yılında Berde şehrinde vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.¹⁷ Hilafetin eski gücünü kaybetmesini fırsat bilen Mezyediler, kendilerinin bağımsız olduklarını ilan ederek Şirvanşah hükümdarlığını kurdular.¹⁸

Başka bir kaynakta ise Şirvanşahlığın bağımsızlığı şöyle anlatılmaktadır; Halife el-Mütevekkil'in (847-861) vefatından sonra ülkede çıkan iç çatışma, Bağdat'la vilayet hâkimlerinin arasındaki bağların kopmasına neden olmuştur. Adlarını zikrettiğimiz bölgelerin idaresinden sorumlu olan, Yezid b. Mezyed'in torunu Haysam b. Halid (861-?), fırsattan yararlanarak Şirvan'da bağımsızlığını ilan etmiş ve bölgenin tamamını ele geçirmiştir. Sonra da eski hanedanlığa son vererek kendisini "Şirvanşah" ilan etti. Böylece 861 yılına kadar Şirvan'da yerel bir Şirvanşahlar Hanedanının mevcut olduğu ve Arap kökenli Mezyediler'in Şirvanşah unvanını bunlardan devraldıkları ortaya çıkmaktadır.¹⁹ Sonuç olarak Vali Haysam Şirvanşah Mezyediler Hanedanı'nın temellerini atmış oldu.²⁰

Sonuç olarak 497 yılında Şirvan'da Şirvanşahlar Hanedanlığı kurulmuş, 497-861 yılları arasında Sâsânî kökenli bir hanedanlık, 861-1027 yılları arasında ise Arap kökenli Mezyediler Hanedanlığı tarih sahnesine çıkmıştır. 1027-1382 yılları arasındaki dönemde ise Kesrani veya Kısrani adını alan kendilerini Sâsânî Devlet geleneğine bağlayan, ama Mezyediler'in soyundan gelen Kesraniler Hanedanlığı kurulmuştur. 1382'den 1524 yılları arasındaki döneme gelindiğinde ise Kesrani/Kısrani'lerle akraba olan fakat tamamen Türkleşen Derbendiler Hanedanlığı iktidarı devralmıştır. Böylece b. yıl kadar varlığını koruyan, bazı tarihçilere göre bir devlet, bazılarına göre ise sadece bir hanedanlık olan Şirvanşahlar Devleti tarih sahnesinde varlığını sürdürmüştür.²¹

1. Şirvanşahlar Devleti'nin Kuruluşu

VI. yüzyılın başlarında Güney Kafkasya'da, Alban Arşakiler Sülalesi'nin Sâsânîler tarafından ortadan kaldırılması, eski Şirvan toprakları olan Şabrançay ve

¹⁶ Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX Asırlarda*, 216; Komisyon, "Şirvan'da Yezidiler ve Babu'l-Ebvab (Derbend)'de Haşimiler", 5/501; "Şirvanşahlar Devleti", 10/542; *Azerbaycan tarihi*, 2/247.

¹⁷ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 66; *Azerbaycan tarihi*, 2/247; Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX Asırlarda*, 220.

¹⁸ Mahmud İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi* (Bakü: Azerbaycan Poligrafya Birliği Neşriyatı, 1997), 116.

¹⁹ Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 207, 210; *Azerbaycan tarihi*, 2/248.

²⁰ Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 210.

²¹ Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 208.

Gilgileçay havzasında “Şirvanşah” unvanlı hâkimlerin yönettiği yeni bir devletin kurulmasına zemin oluşturdu.²²

Tarihi kaynaklar bu devletin temelini atılmasını Sâsânî hükümdarı I. Ardeşir’in (224/226-241), başka bir kaynakta ise I. Hüsrev Enûşirvan’ın (531-579) adları ile ilişkilendiriyor.²³ Azerbaycanlı tarihçi Mehmet Şerifli’ye göre Sâsânilerle akrabalık bağı olan İranlı bir aile, Sâsânî hükümdarı Cemşid (497-499) döneminde gerçekleşen taht kavgalarından yararlanarak Şirvan’a resmen hâkim olmuştur. Böylece Şirvanşahlar Devleti’nin temelleri atılmış ve ilk Şirvanşahlar tarih sahnesine çıkmıştır.²⁴

Halife Ömer b. Hattab’ın (633–644) döneminde Şirvan’ı, Şirvanşahlar Sülalesi’nden Şehriyar veya Şehrverâz adlı bir hükümdarın idare ettiği tarihi kaynaklarda geçmektedir.²⁵ Nitekim Ömer b. Hattab’ın 642/43 yılında, Zinnur lakaplı kumandan Suraka b. Amr’a, Derbend’i fetih emriyle Şirvan bölgesi İslam orduları tarafından fethedilmiştir. Kaynaklarda Şirvan’ın fethedilişi şöyle anlatılmaktadır; ordu komutanı Suraka, Abdurrahman b. Rebî’yi öncü birliklerin başına geçirerek Şirvan’a doğru hareket etmesi emrini verdi.²⁶ İslam orduları Derbend’e yaklaşırken, Şirvan vilayetinin hâkimi Şirvanşah Şehriyar, İslam ordularına itaat ettiğini bildirdi. Fakat cizye vermek yerine, sınırları kuzeyden gelen göçebelerin baskınlarından korumak için askeri bir savunma hattı oluşturma şartının kabul edilmesini istedi.²⁷

Şehriyar’ın şartlarını dikkate alan Komutan Suraka, bu işi Halife Ömer’e iletti. Halife, Şirvan hükümdarlarını vergiden muaf tuttu. Buna karşılık Şirvanşah askerleri Müslüman olmayan göçebelerle savaşmalı, onları Müslümanların topraklarına sokmamalı idiler. Böylece anlaşmaya göre Arapların bu bölgelerde asker buldurmasına bile gerek kalmamış olacaktı.²⁸

İlk Şirvanşahlar hakkında elimizde bundan fazla bilgi bulunmamaktadır. Arap kaynaklarının aktardığı bilgilere göre Şirvanşahlar, İslam fetihlerinden itibaren IX. yüzyılın ilk yarısına kadar, halifeye haraç vermek veya kuzeydeki Türk soylu

²² Bünyadov, *Azerbaycan tarihi*, 2/246.

²³ Bünyadov, *Azerbaycan tarihi*, 2/246; İlham Aliyev, *Kafkasya’da İmparatorluklar ve Ermenilerin Azerbaycan Arazilerine Göç Ettirilmesi* (Bakü: 2012), 38; Gazanfer Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler* (Bakü: İlim ve Tahsil Neşriyatı, 2013), 116.

²⁴ Mehmetov, *Türk Kafkas’ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 207.

²⁵ Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 63.

²⁶ Taberi, *Tarihi Taberi Tercemesi* (İstanbul, Elif Ofset Tesisleri, 1979), 3/112-113; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 58; Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 33; İbnül-Esir, *el-Kâmil fit-tarih*, çev., Abdullah Köşe (İstanbul: Bahar Yayınları), 1/32; Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX Asırlarda*, 104.

²⁷ Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 33.

²⁸ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 58; Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 33; Mehmetov *Türk Kafkas’ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 210.

göçebelere karşı yürüyüşlere katılmak şartıyla iktidarda kalabilmişlerdir.²⁹ Azerbaycanlı tarihçi İsmail Mehmetov'a göre Sâsânî ailesinden temsilcilerin başında bulunduğu ilk Şirvanşahlar Hanedanı iktidarlarını 861 yılına kadar sürdürebilmiştir.³⁰

Bu dönemden sonra Şirvan'a Arap kökenli Mezyediler ailesi hâkim olmuş ve Şirvanşahlar Devleti'nin kurulmasında önemli rol üstlenmiştir.

1.1. Mezyediler Hanedanlığı'nın Ortaya Çıkışı

VIII. yüzyılda Hilafette baş veren iç karışıklıktan faydalanan yerel hâkim Şammah b. Şüca, fırsatı değerlendirerek (798/99) merkezi yönetimden ayrılmıştır. Fakat IX. yüzyılın başlarında Harun er-Reşit'in tayin ettiği yeni "İrminiyye, Azerbaycan, Arran ve Bab el-Ebvab" valisi Yezid b. Mezyed (799-801) Şammah b. Şüca'nın yönetimini devirerek Şirvan bölgesini tekrar merkezi yönetime bağladı.³¹

Mezyediler Arap Rabia Kabilesi'nin Şeybaniler kolundan gelmektedir.³² Azerbaycan ve özellikle Şirvanşahlar Devleti'nin tarihinde Şeybaniler Aşireti'nin temsilcileri önemli yer tutmaktadır. Şeybaniler, önce merkezi Berde şehrinde yarı bağımsız emirlik iken daha sonra ise XVI. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüş bağımsız bir Şirvanşahlar Devleti'ni kurmaya muvaffak olmuşlardır.³³ Böylece VI. yüzyılın başlarında (510) Sâsânîler tarafından vasal bir eyalet olarak oluşturulmuş, fakat İslam fetihleri sonucunda siyasi kudretini kaybetmiş Şirvanşahlar Devleti, Mezyediler Hanedanlığı'nın Şirvan'da iktidara gelmesiyle yeniden kuruldu.³⁴

1.2. Kesraniler Hanedanlığı

Arap kökenli Mezyedi hanedanlığı bir süre sonra yerli ailelerle evlenmiş, onlarla kaynayıp karışmış ve zaman zaman fars adları almaya başlamışlardır. Bunun da sonucunda hanedanlıkta bir Farslaşma süreci yaşanmıştır. Söz konusu tarihlerde Şirvanşah Yezîd b. Ahmed (991-1027) oğullarına Sâsânî hükümdarlarının adlarını vermiştir. Bu da kendisinden sonra Şirvanşah tahtına geçecek idarecilerin "Kesraniler" adıyla adlanan bir dönemin başlamasına neden olmuştur. Kesraniler Hanedanı, 1027 yılında I. Manuçehr dönemiyle tarih sahnesine çıkmıştır. Şirvan'ın bağımsızlığı uğruna Gürcü çarlarına, Selçuk,

²⁹ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 68.

³⁰ Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 207.

³¹ Bünyadov, *Azerbaycan tarihi*, 2/247; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 210.

³² Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 210; *Azerbaycan tarihi*, 2/247.

³³ Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX Asırlarda*, 246; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 210-211.

³⁴ Bünyadov, *Azerbaycan tarihi*, 2/248.

Kıpçak ve Moğol saldırılarına karşı çetin mücadeleler vermiş, 355 yıl iktidarlarını kesintisiz olarak sürdürmeyi başarabilmişlerdir. Ayrıca Kesraniler döneminde Şirvan'da edebiyat, bilim ve sanat gelişmiş, Şamahı ve Bakü şehirlerinde bir takım mimari eserler yapılmıştır. 1382 yılında Şirvanşahlar Devleti'nde iç karışıklıkların artması ve bazı emirlerin ayaklanması sonucunda Kavus b. I. Keygubad'ın (1336-1372) oğlu Huşeng b. Kavus'un öldürülmesiyle Kesraniler hanedanı son buldu.³⁵

1.3. Derbendiler Hanedanlığı ve Safevilerle Mücadele

Kesraniler hanedanı son bulduktan sonra Şirvan beyleri, Huşeng b. Kavus'un veliahtı olmadığı için, amcazadesi ve Şirvanşah Derbendiler Hanedanı olarak bilinen diğer bir sülalenin temsilcisi Şeyh I. İbrahim'i Şirvanşahlar tahtına hükümdar seçtiler.³⁶ Yaşadıkları coğrafyadan dolayı Şirvanşah Derbendiler Hanedanlığı, Timurluların, Celayirler'in, Altın Orda'nın ve Karakoyunlular'ın Arran ve Şirvan'a hakim olma uğruna şiddetli mücadele yürüttükleri dönemde bile iktidarlarını sürdürerek Şirvanşahlar Devleti'ni ayakta tutabilmişti. Özellikle hanedanlığın kurucusu Şeyh I. İbrahim, söz konusu kudretli devletler arasında esnek siyaset yürüterek bağımsızlığını riske sokmamış, bu hükümdarlar arasında güç politikasını izleyerek en güçlülerin yanında durmaya çalışmıştı.³⁷

Tarihi kaynaklar Timur'un Şirvan topraklarından geçip giderken Şirvanşah I. İbrahim'in ona düzenlediği görkemli ziyafetlerden ve ona sunduğu kıymetli hediyelerden bahsetmektedir. Onun dâhiyane siyasi girişimleri neticesinde Şirvan toprakları, Timur'un işgalci birlikleri tarafından yıkıma maruz kalmamış, tam aksine daha da genişlemiştir. Şirvanşah Şeyh I. İbrahim, Karakoyunlu Kara Yusuf'la girdiği savaşta yenilmiş olmasına rağmen yüksek miktarda vergi ödemeyi kabul etmiş ve yeniden bağımsızlığını elde edebilmiştir. Fakat Şirvanşah Şeyh I. İbrahim'den sonraki dönemlerde Safeviler'le yaşanan mücadeleler bir zaman sonra Şirvanşahlar Devleti'nin tarih sahnesinden silinmesine neden olmuştur.³⁸

³⁵ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 79, 154; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 207-208, 213.

³⁶ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 154-155, 210.

³⁷ Cihangir Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu* (İstanbul: Sebat Matbaası, 1931), 119; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 294, 297; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 346.

³⁸ Şahin Fazil Ferzelibeyli, *Azerbaycan ve Osmanlı İmpariyası (XV-XVI. Asırlar)* (Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyyatı, 1995), 47; Sara Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 211, 297-298; Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 58-59; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 128; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 346; Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 171; Faruk

2. Safevi Şeyh Cüneyt'le (1447-1460) Mücadele

Safeviler'le ilk mücadele; Derbendiler Hanedanı'nın ikinci, Şirvanşahlar Devleti'nin ise otuz beşinci hükümdarı, Şirvanşah I. Halilullah b. Şeyh İbrahim (1417-1465) döneminde başlamıştır. Güney Azerbaycan'da büyük bir nüfuz sahibi olan ünlü Şeyh Safi Erdebilî'nin (1252-1334) torunu Şeyh Cüneyt, Karakoyunlu Cihanşah (1436-1467) tarafından Azerbaycan'dan kovulmuş, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a (1423-1478) sığınmıştır. Bu sırada Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah ile savaş halinde idi. Şeyh Cüneyd, bu durumdan faydalanmak için Diyarbakır'da bulunan Uzun Hasan'ın yanına gitti. Uzun Hasan önce onu tutukladı, ancak Şeyh Cüneyd Cihan Şah'a karşı yanında bulundurduğu kuvvetlerden istifade edebileceğini söyleyince Uzun Hasan onu serbest bırakarak kız kardeşi Hatice Begüm ile evlendirdi. Şeyh Cüneyt Uzun Hasan'dan destek aldıktan sonra kendi devletini kurmak için Şirvan'a saldırmayı düşündü. O, Anadolu'ya yaptığı seferler sırasında topladığı 10.000 kişilik bir orduyla Şirvan'a saldırmayı planlıyordu. Aslın da bu saldırı Dağıstan'da yaşayan Çerkezler üzerine cihat düzenlemek için iyi bir bahaneydi.³⁹

Şeyh Cüneyt, Şirvan topraklarına girince bir daha çıkmamaya ve burada uzun süreliğine kalmaya karar verdi. Ancak Şirvanşah I. Halilullah, Şeyh Cüneyt'in niyetinin ve amacının farkındaydı. Bu nedenle Şirvanşah I. Halilullah, Karakoyunlu Cihanşah'ın desteklediği güçlü bir ordu ile Şeyh Cüneyt'in karşısına çıktı. İki ordu 1460 yılında Samur Nehri'nin sol kıyısındaki Kıpçak Köyü'nün yakınlarında yapılan kanlı savaşta Cüneyt'in birlikleri yenilgiye uğradı ve Cüneyt bu savaşta öldürüldü. Müritleri onun cesedini Samur Nehri'nin sağ kıyısındaki Gülhan Köyü'nde⁴⁰ defnettiler. Bu olaydan yüz sene sonra, Safevî I. Şah Tahmasb dedesinin kabri üzerinde bir türbe yaptırdı.⁴¹ Günümüzde bile bu türbe, yerli Sünni halk tarafından ziyaret edilmektedir.

Sümer, *Kara Koyunlular* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967), 1/92; Şerafeddin Han, *Şerefname*, çev., Rıza Katı (İstanbul: Yaba Yayınları, 2010), 408.

³⁹ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 310; Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 67; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 132; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 355-356, 368-369; *Azerbaycan tarihi XIII-XVIII. Asırlar*, 3/90; "Safeviler", *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1980), 28/32; Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 11; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 463; Oktay Efendiyev, *Azerbaycan Safeviler Devleti* (Bakü: Şark-Garb Neşriyatı, 2007), 42; Tahsin Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/124.

⁴⁰ Günümüz Azerbaycan'ın Gusar ilinin Hezre köyünde.

⁴¹ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 310; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 133; Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 172; Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 67; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi*

3. Şeyh Haydar'la (1480-1488) Mücadele

Şeyh Haydar'la mücadele Şirvanşah I. Ferruh Yasar b. Halilullah (1465-1500) döneminde başladı. Şeyh Haydar, babası Şeyh Cüneyd'in siyasetini ısrarla sürdürdü. O, Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Hanım'la evlenerek hükümdar dayısı ile ittifakı daha da pekiştirdi. Karakoyunlu Cihanşah ve Timurlu Ebu Said'le (1424-1469) mücadelede Uzun Hasan'a yardım etti. Uzun Hasan, 1470'te Şeyh Haydar'ı Erdebil'e getirerek Safevî tarikatının başına atadı.⁴²

Şeyh Haydar, dayısı ve kayınpederi Uzun Hasan'ın desteği sayesinde nüfuzunu güçlendirdi. O da babası Şeyh Cüneyt gibi Şirvan'ı işgal etmek istiyordu. Şeyh Haydar, babası Cüneyt'in öcünü almak için fırsat arıyordu. Bu amaçla "kâfir" Çerkezlerle savaşmak bahanesiyle 10.000 süvarilik bir ordu topladı ve Şirvan üzerinden Dağıstan'a geçip, Çerkezlerin yurduna saldırmak için Şirvanşah'tan izin istedi. Gereken izni aldıktan sonra Çerkezlerin yurdunu talan etti ve çok sayıda esirle Erdebil'e döndü. Şeyh Haydar, yine 1487'de Çerkezler üzerine baskın yaptı ve 6.000 esir alarak Erdebil'e döndü. 1488'de üçüncü kez Çerkezler üzerine saldırmak için annesi Hatice Hatun'u, Kum şehrinde bulunan ve annesinin yeğeni olan Sultan Yakup'un sarayına gönderdi. Bu sırada Sultan Yakup da kayınpederi olan Ferruh Yasar'dan Çerkezlerle savaşmak için Şeyh Haydar'a yardım etmesi talebinde bulundu.⁴³

Şeyh Haydar, hemen ordusuyla Erdebil'den Şirvan'a doğru hareket etti. Yol boyunca babası Şeyh Cüneyt'in çok sayıda müridi de ona katıldı. O, Aras Nehri'nin kıyısına vardığında artık kalabalık bir orduya sahipti. Şeyh Haydar Şirvanşah'ın yanına casus bir elçi gönderip Derbend Geçidi'ni açmasını ve İslam

ve Etnik Yapı, 356, 370; Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 3/90; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 165, 176; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 11.

⁴² Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi*, 3/88, 90; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 316; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 170, 177; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 136; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 195; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 12; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 153; Ahmet Küçükalfa, *Şahlar-Sufiler-Türkmenler* (İstanbul, Savra Yayıncılık, 2011), 156; "Safevîler", 28/32; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 370; Hayrullah Efendi, *Devlet-i Aliyye-i Osmâniye Târîhi*, Hazırlayan: Zuhuri Danışman (İstanbul: Son Havadis Yayınları, 1971), 3/113; Gıyas Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmâil Devri (907-930/1501-1524)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 59.

⁴³ Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 136; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 316-317; Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 172; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 177; Tufan Gündüz, "Safevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/452; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 12; Küçükalfa, *Şahlar-Sufiler-Türkmenler*, 157; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 371; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 147, 153; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 463; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 61-63.

ordusuna⁴⁴ yardım etmesini talep etti. Aslında Şirvanşah'a casus bir elçi göndermekteki amacı onun ordusuyla ilgili bilgi toplamaktı. Zira bu ülke uzun süredir barış içinde yaşıyor ve askerler kendi evlerinde kendi işleri ile meşgul oldukları kanaatin de idiler. Şirvanşah'ın yanında ise sadece komutanları ve yakın dostları kalmıştı. Elçi geldiğinde Şirvanşah, evlatlarından birine düğün yapıyordu. O, elçiyi saygıyla kabul edip savaşa yardım etmek için kendi elçisiyle Şeyh Haydar'a bir miktar zırh, at ve askeri malzeme gönderdi.⁴⁵ Bu sırada casus elçi, Şirvanşah'ın elçisiyle birlikte dönerek, "Eğer saldırı yaparsak Ferruh Yasar için beklenmedik bir darbe olur ve bu imkândan istifade etmemek akılsızlıktır." dedi. Şeyh Haydar, Şirvanşah'ın elçisine kaba davranarak şöyle dedi: "Git, Şirvanşah'a de ki, biz onunla savaşmaya geldik. Babamın her damla kanı için tüm insanların başını keseceğim. Çarpışma şu gün olacak ve askerlerim çok beklemeden Şamahı'ya saldıracaktır." Şeyh Haydar, elçinin atını elinden aldı ve onu yaya olarak gönderdi. Elçi yaya olduğundan savaşa bir gün kala Şirvanşah'ın huzuruna varabildi. O, durumu anlattığında Ferruh Yasar büyük bir panik yaşadı. Çünkü onun askerleri dağınık olduğundan Şeyh Haydar'ın saldırısına karşı koyması mümkün değildi. Şeyh Haydar galip geldiği takdirde başkent Şamahı'nın sokaklarında çokça kan akacağı belliydi. Şirvanşah, elindeki az sayıda askerleri ile hazinesini, ailesini, ayrıca şehir nüfusunun yarısını Şamahı yakınlarındaki Gülistan Kalesi'ne götürdü. Ertesi gün Şeyh Haydar, ordusu ile savaş meydanına ilerledi. Ferruh Yasar, küçük bir birlik ile Gülistan Kalesi'nin yakınında durmuştu ve güçlerin eşit olmadığını farkındaydı.⁴⁶

Şeyh Haydar, saldırıya geçince Şirvanşah Gülistan Kalesi'ne çekilmek zorunda kaldı ve başkenti savunmasız bıraktı. Bunu fırsat bilen Şeyh Haydar, savunmasız şehir halkına saldırarak onlara acımadı. Kızılbaşlar⁴⁷ Şamahı'da çok sayıda insan kanı akıttı. Şeyh Haydar, bununla yetinmeyerek şehri yaktı ve daha sonra Gülistan Kalesi'ni kuşattı. Kalenin etrafında mancınıklar kurdurdu. Yedi ay kadar kuşatma altında kalan Ferruh Yasar, bir şekilde yardım için damadı Sultan Yakup'a bir elçi gönderdi. Elçi Sultan Yakup'un, Sultaniye'deki

⁴⁴ Şeyh Haydar kendi ordusuna bu adı vermiştir.

⁴⁵ Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 63; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, s. 317; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 371-372.

⁴⁶ Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 136; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 317-318; Halil Altay Göde, *Zeyneloğlu Cihangir'in Muhtasar Azerbaycan Tarihi Adlı Eserinin Çeviri ve İncelemesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 77; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri/Kökenleri ve Gelişimi*, çev., Ahmet Emin Dağ (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 62; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 372; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 63-64.

⁴⁷ Safevî ordusunun savaşçıları başlarına, 12 Şii imamının şerefine 12 kırmızı çizgili kumaştan hazırlanmış sarık takıyorlardı. Bu nedenle Safevî ordusu "Kızılbaş ordusu", savaşçıları ise "Kızılbaşlar" diye adlandırıldı. (Bkz., Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkerler*, 177).

sarayına geldi ve olayları anlattı. Şeyh Haydar'ın artık kendisi için de bir tehlike olduğunu gören Sultan Yakup öfkelenildi. Kayınpederi Ferruh Yasar'a yardım etmeye karar verdi ve hemen Sultaniye'den Erdebil yolu ile Şirvan'a hareket etti.⁴⁸

Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakup'un ordusuyla Şirvan'a geldiğini duyan Şeyh Haydar, kuşatmayı kaldırıp Derbend'e doğru hareket etti. Sultan Yakup, Şirvan'a vardığında ülkeyi tamamen viran olmuş halde gördü. Ferruh Yasar kaleden inerek birlikleriyle Sultan Yakup'un ordusuna katıldı. Ertesi gün onlar Samur Çayı'nı geçerek Derbend'e geldiler.⁴⁹

Onlar Şey Haydar'ın ordusuna, Elburuz Dağı'nın eteklerinde yetiştiler. 09 Temmuz 1488'de Şirvanşah Ferruh Yasar ve Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakup'un orduları, Şeyh Haydar'ın ordusuna saldırdı. Her iki ordu dağlık arazide ve uçurum kenarlarında savaştıklarından atlar ve askerler kayarak uçuruma düşüyorlardı. Buna rağmen her iki taraf inatla savaşıyordu. O sırada Şeyh Haydar okla boynundan ölümcül şekilde yaralandı. Kızılbaşlar onu araya alarak rakibin saldırılarını defetmeye gayret gösterdiler. Fakat güçleri tükendiğinden müttefik askerleri onların düzenini bozmayı başardı. Kızılbaşlar can vermekte olan Şeyh Haydar'ı savaş meydanında bırakarak kaçmak zorunda kaldı. Kapıcı Ali Ağa, Şeyh Haydar'ın başını kesti ve Şirvanşah'a götürdü. Şey Haydar'ın öldüğünü gören Kızılbaşlar tekrar savaş meydanına dönerek ölesiye savaştılar. Fakat müttefik orduları onları yenilgiye uğratmayı başardı. Akkoyunlu Sultan Yakup'un karargâhına gönderilen elçi, zafer haberiyle birlikte Şeyh Haydar'ın başını da götürdü. Sultan Yakup, Şeyh Haydar'ın kesilmiş başını birkaç günlüğüne ibreti âlem için teşhir ettikten sonra annesine (kendi halasına) verilmesini emretti. Ertesi gün ordusuyla başkent Tebriz'e gelen Akkoyunlu Sultan Yakup komutanlarına, Kızılbaşlardan geri aldıkları Şirvan şehirlerini Ferruh Yasar'a iade etmeleri yönünde bir emir verdi.⁵⁰

⁴⁸ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 318-319; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 195; Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 172; Recebli, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 177; Göde, *Zeyneloğlu Cihangir'in Muhtasar Azerbaycan Tarihi*, 77; Gündüz, "Safevîler", 35/452; *Azerbaycan tarihi*, 3/91, 168; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 14; Küçükalfa, *Şahlar-Sufiler-Türkmenler*, 157; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 136; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 372; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 464; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 64.

⁴⁹ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 319; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 177; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 464; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 372; *Azerbaycan tarihi*, 3/91; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 64.

⁵⁰ Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 136-137; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 32; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 356, 372; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 457; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 195; *Azerbaycan tarihi*, 3/91, 168; Minorskiy *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 172; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 177-178; Göde, *Zeyneloğlu Cihangir'in Muhtasar*

Böylece, babası Cüneyt gibi, Şeyh Haydar'ın da Şirvan'ı işgal etme girişimi başarılı olmadı ve bu niyetleri onlar için tam bir felaketle sonuçlandı. Yaşanan olaylar Safevîlerin gözünde Şirvanşahlara karşı olan nefreti daha da artırmış oldu.⁵¹

4. Şirvanşah Ferruh Yasar'ın Şah İsmail'le Mücadelesi ve Cabanı Savaşı

Şey Haydar'ın ölümü, onun ailesinin ve Safevî tarikatına mensup müritlerin dağılmasına veya zayıflamasına sebep olmadı. Çünkü şeyhlerinin oğulları vardı. Bu sefer müritler Şey Haydar'ın büyük oğlu Sultan Ali'nin etrafında toplanmaya başladılar. Baş verenleri kendisine bir tehlike olarak gören Akkoyunlu Sultan Yakup, Şeyh Haydar'ın hanımı Alemşah Begüm'ü ve küçük yaşlardaki üç oğlunu, yani yeğenleri; Sultan Ali, İbrahim ve İsmail'i yakalayıp hapsetti. Önce onları Ermeni manastırı Akdamar Adası'na, sonra ise Şiraz'daki İstahr Kalesi'ne gönderdi. Onlar dört yıl kadar İstahr Kalesi'nde hapiste kaldılar. Sultan Yakup öldükten sonra, iktidara geçen Rüstem Bey (1493-1497), halası Alemşah Begüm'ün ricası üzerine onları hapisten çıkarttı ve Tebriz'e kendi yanına getirtti.⁵²

On üç yaşında iken Safevîlerin şeyhi olan İsmail, Akkoyunlu Devleti'nde yaşanan iç çekişmelerden yararlanarak Gilan üzerinden Erdebil'e geldi. Onun etrafında 300 civarında Kızılbaş müritleri toplandı. Ferruh Yasar'ın müttefiki olan Erdebil hâkimi Ali Bey onları şehre sokmadı.⁵³ Hal böyle olunca İsmail

Azerbaycan Tarihi, 77; Gündüz, "Safevîler", 35/452; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 65; "Safevîler" *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1980), 28/32; "Safevîler", *Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*, (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1988), 10/821; "Safevîler", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 10/53-54; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 14; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, 62; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 147, 153; Küçükalka, *Şahlar-Sufiler-Türkmenler*, 157; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 136-137; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 464; Hayrullah Efendi, *Devlet-i Aliyye-i Osmâniye*, 5/27.

⁵¹ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 320; *Azerbaycan tarihi*, 3/91, 168; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 372; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 66; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 147.

⁵² Şerafeddin Han, *Şerefname*, 464; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 321; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, 64-65; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 14; Gündüz, "Safevîler", 35/452; Mustafa Eravcı, "Safevî Hânedanı", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 6/883; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 137-138; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 372-373; "Safevîler", 10/821 "Safevîler", 28/32; Hayrullah Efendi, *Devlet-i Aliyye-i Osmâniye*, 5/30.

⁵³ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 322-323; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, 69-70; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 16-20; Küçükalka, *Şahlar-Sufiler-Türkmenler*, 158-160; *Azerbaycan tarihi*, 3/171-172; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 179; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 154.

kendi müritleri ile Talış⁵⁴ vilayetine gitti. Talış hâkimi Muhammed, onları günümüzdeki Astara ilinin Erçivan Köyü'nde yerleştirdi. Haberi alan Ferruh Yasar, Talış hâkimi Muhammed'e, İsmail'i ona vermesine karşılık 1.000 altın teklif etti. Talış hâkimi Muhammed bu teklifi reddederek: "*Misafir Allah misafiridir ve onu korumak her Müslümanın kutsal borcudur.*" dedi. Akkoyunlu Şah Elvend'in (1498-1502) gönderdiği ceza birliğinin başındaki Kasım Bey, İsmail'in teslim edilmesini talep edince Talış hâkimi Muhammed Kur'an'a el basarak, "*İsmail'in ayakları Talış toprağında yoktur.*" diye yemin etti. Zira İsmail'i büyük bir sepetin içine koyup sık yapraklı bir ağaca asmışlardı. Bu nedenle sonraları bu ağacın olduğu köy "*Şahağac*" köyü olarak anıldı.⁵⁵

Onların niyeti küçük yaştaki İsmail'i yakalayıp Şirvanşah'a göndermekti. Ama bunu başaramadılar. İsmail, Talış ve Muğan vilayetlerinde bir sene kaldıktan sonra önce Gence'ye, sonra Erivan'ın güneyindeki Çukurset bölgesine, oradan da müritlerinin çoğunlukta olduğu Anadolu'ya yöneldi ve 1499 yılında Erzincan'a geldi. Erzincan'da Ustaclu Türkmenleri onu coşkuyla karşıladılar. Burada iken her tarafa haber gönderilerek İsmail'in şahlık mücadelesine giriştiği bildirildi. Ustaclu, Dulkadir, Şamlu, Rumlu (Sivas, Amasya, Tokat bölgeleri), Tekeli (Antalya bölgesi), Varsak (Maraş, Yozgat ve Tarsus bölgesi), Avşar, Kaçar, Çepni, başta olmak üzere Kızılbaş Türkmenleri, İsmail'in etrafında toplanmaya başladı. Ayrıca Erzincan'da bulunan Karacadağ Sufileri de dâhil Anadolu'daki Türkmen aşiretlerden 7.000 kişilik bir ordu İsmail etrafında toplandı. İsmail, Kızılbaş emirleri ile yaptığı toplantıda, Safevîlerin ezeli düşmanı Şirvanşah Ferruh Yasar'ın üzerine yürümeye karar verdi.⁵⁶

İsmail, Şirvanşahlar tarafından öldürülen dedesi ve babasının intikamını almak için, 1500 yılında ordusu ile Şirvanşah Ferruh Yasar'ın üzerine hareket etti. Şirvanşah Ferruh Yasar ise İsmail'e karşı koyamayacağını bildiği için Gülistan Kalesi'ne çekilme kararı aldı. Fakat kaleye ulaşmadan yolda Cabanı denilen yerde İsmail'in ordusu ile Şirvanşah Ferruh Yasar'ın ordusu karşı karşıya geldi.

⁵⁴ Günümüz Azerbaycan'da İran sınırına yakın bir bölgedir.

⁵⁵ Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 179-180; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey, *Tekmiletül Ahbar*, Farsçadan çev., Ebülfez Rehimli (Bakü: İlim neşriyatı, 1996), 20-21; *Azerbaycan tarihi*, 3/171; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 373; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 464; Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 46; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 80.

⁵⁶ Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 46-48; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 322-323; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, 69-70; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 16-20; Küçükalfa, *Şahlar-Sufiler-Türkmenler*, 158-160; Bünyadov, *Azerbaycan tarihi*, 3/171-172; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 180-181; Gündüz, "Safevîler", 35/452; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 154; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 21; "Safevîler", 10/54; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 464; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 83-85.

1500 yılının sonbaharında Şirvanşah Ferruh Yasar ve Şirvanlılar için felaketle sonuçlanacak kanlı bir savaş yaşandı.⁵⁷

Bu savaşta Ferruh Yasar'ın ordusu yenilgiye uğradı. Ferruh Yasar, tüm askerlerini ve komutanları savaş meydanında kaybettikten sonra yalnız kaldı. Atıyla Buğurt Kalesi'ne doğru kaçmak isterken Kızılbaş askerleri onu yakaladı. Kızılbaşlardan Şahgeldi Ağa adlı birisi Ferruh Yasar'ın başını keserek Şah İsmail'e götürdü. Esir Şirvan askerleri Ferruh Yasar'ın ölüsünü tanıyıp onu gömdüler.⁵⁸ Fakat Tarihçi Hasan Rumlu, Ferruh Yasar'ın cesedinin Şah İsmail'in emri üzere yakıldığını söyler.⁵⁹

Ferruh Yasar, öldükten sonra Şah İsmail babasının ve dedesinin öcünü almak için tüm esirleri öldürttü. Ölen askerlerin başlarından kuleler yapıldı. Şah İsmail, üç gün savaş alanında kaldıktan sonra başkent Şamahı'ya girdi. Şamahı'da onu Seyyidler, Kadılar ve şehir eşrafı karşıladı. Şehre giren Şah İsmail, Şirvanşah'ın tahtında oturdu.⁶⁰

Otuz beş yıl kadar hükümdar olan Şirvanşah Ferruh Yasar'ın ömrü böylece sona erdi. Ferruh Yasar'ın ölümünden sonra, Şirvanşahlar Devleti'nin varlığı sona ermedi. Şirvanşah tahtına, 1500 yılında onun oğlu Behram Bey geçti. O,

⁵⁷ Bünyadov, *Azərbaycan tarixi*, 3/172; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 323-324; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 20; Küçükkalfa, *Şahlar-Sufiler-Türkmenler*, 160; Recebli, *Azərbaycan Tarixi Oçerkler*, 181; Eravcı, "Safevî Hânedanı", 6/884; Rumlu Hasan, *Şah İsmail Tarixi (Ahsenü't Tevarih)*, çev., Cevat Cevan (Ankara: Ardıç Yayınları, 2004), 53-54; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 356, 374; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 139; İsmayıl, *Azərbaycan Tarixi*, 154; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 21-22; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 464-465; Efendiyev, *Azərbaycan Safevîler Devleti*, 48-49; Hayrullah Efendi, *Devlet-i Aliyye-i Osmâniye*, 5/32; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 86-87.

⁵⁸ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 324; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, 70; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 20; Küçükkalfa, *Şahlar-Sufiler-Türkmenler*, 160; Bakıhanov, *Gülüstani İrem*, 64; Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 172-173; Recebli, *Azərbaycan Tarixi Oçerkler*, 181; Gündüz, "Safevîler", 35/452; Rumlu Hasan, *Şah İsmail Tarixi*, 55; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 139; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 374; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 465; Efendiyev, *Azərbaycan Safevîler Devleti*, 48; *Azərbaycan tarixi*, 3/172-173, 180; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 87.

⁵⁹ Rumlu Hasan, *Şah İsmail Tarixi*, 55; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, 70, 82; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 20; Küçükkalfa, *Şahlar-Sufiler-Türkmenler*, 160; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 22.

⁶⁰ Efendiyev, *Azərbaycan Safevîler Devleti*, 49; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 32; Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 173; Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, 82; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 22; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 374; Rumlu Hasan, *Şah İsmail Tarixi*, 55; İsmayıl, *Azərbaycan Tarixi*, 154; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 87.

bir yıl hâkimiyet sürdükten sonra 1501'de kendi eceli ile öldü. Kaynaklarda onun hâkimiyetine dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu arada Şah İsmail Tebriz'e girmiş, Azerbaycan topraklarının büyük bir bölümünü kendi hâkimiyetinde birleştirerek Safevî Devleti'ni kurmuş ve kendisini Şah ilan etmiştir.⁶¹

Şirvanşahlar Devleti, Şah İsmail'in saldırılarından sonra ağır bir darbe almış ve eski dönemlerdeki gücünü kaybetmiş olsa da varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

5. Şirvanşah II. İbrahim b. Ferruh Yasar (1502-1524) ile Şah İsmail (1501-1524) Arasında Nikah Diplomasisi

II. İbrahim veya Şeyhşah, Şirvanşahlar Devleti'nin 40. Hükümdarı idi. Şah İsmail'den kaçarak Gilan'a sığınan Şeyhşah, 1502'de Şirvan'a dönerek yeğeni Sultan Mahmud'un bıraktığı Şirvanşah tahtına oturdu. Kızılbaş vali Şahgeldi Ağa, Şirvan'ı terk etmek zorunda kaldı. Şirvan halkı Şeyhşah'ın adil idaresinden memnun idi. Şeyhşah'ın Şah İsmail'e sığınan yeğeni Sultan Mahmud, 1505/6 yılında Şirvan tahtını geri almak için Kızılbaş askerleri ile Şirvan'a saldırdı. Sultan Mahmud, Şeyhşah'ın sığındığı Gülistan Kalesi'ni üç ay kuşatma altında tuttu. Şeyhşah, çok zor durumda kalmıştı. Fakat Sultan Mahmud uykudayken kölesi Kara Bey'in, efendisinin başını keserek Şeyhşah'a göndermesi onu ölümden ve yenilgiden kurtardı. Şeyhşah sabahı beklemeden kaleden çıktı ve ani bir saldırıyla Kızılbaş askerlerinin çoğunu öldürdü ve kalanlarını da esir aldı.⁶²

Şeyhşah, Kızılbaş askerlerini yenilgiye uğratsa da ancak Şah İsmail'in hâkimiyetini tanıdıktan ve onun adına para bastırdıktan sonra iktidarını sürdürebilmiştir.⁶³ Fakat tüm bunlara rağmen Şeyhşah, Şirvan'ı bağımsız idare etmek fikrinden vazgeçmemiştir. Bu bağlamda Şirvan topraklarının bağımsız

⁶¹ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 327, 330; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 356, 374-375; Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 64; Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 173; Rumlu Hasan, *Şah İsmail Tarihi*, 57-58, 65; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 140-141; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 155, 159; Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 51-54, 67, 69; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 89-93, 180; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 182-183; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 21-22.

⁶² Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 357; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 180-181; Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 65; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 333; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 141-142; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 159; Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 173; *Azerbaycan tarihi*, 3/180; Barthold, "Şirvanşah", 11/575; Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 67, 69.

⁶³ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 333; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 357; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 158; Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 67, 69-70; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 181.

hükümdarı olabilmesi için Osmanlı Devleti ile birtakım diplomatik görüşmelerde bile bulunmuştur. Bunun yanı sıra Şah İsmail'in 1507/8'de Dulkadiroğulları'nın isyanını bastırmak için Maraş vilayetine hareket etmesini fırsat bilen Şeyhşah, Şah İsmail'e vermekte olduğu haracı ödemediği gibi gelen elçilere saygı göstermedi. Bu tarihten itibaren Şeyhşah, yeniden kendi adına sikke darp etmeye başladı. Şah İsmail, Şeyhşah'ın haraç vermek istememesi üzerine 1509'da ikinci kez Şirvan üzerine yürüdü. Haberi alan Şeyhşah, güç dengesini dikkate alıp dağlardaki Buğurt Kalesi'ne çekildi. Şah İsmail komutanlarına Şamahı'yı ele geçirme emri verdi. Kendisi ise Bakü'ye doğru hareket etti. Bakü Kalesi'nin komutanı Şah İsmail'in karargâhına gelerek itaat ettiğini bildirdi ve kalenin anahtarlarını ona teslim etti. Şah İsmail, Bakü'den Şaberan'a gitti. Şaberan ve diğer Şirvan kalelerinin hâkimleri de Şah İsmail'in huzuruna gelip itaat ettiklerini bildirdiler. Şah İsmail bu kalelerin yönetimini Hüseyin Lala Bey Şamlu'ya tahsis etti.⁶⁴

Şah İsmail, Şirvan'ı tamamen ele geçirdikten sonra Babası Şeyh Haydar'ın 22 yıl Şirvan topraklarında gömülmüş cesedinin kalıntılarını da Erdebil'e taşıttı ve orada aile türbesine defnettirdi. Şah İsmail, Şirvan üzerinde egemenliğini tekrar sağladıktan sonra Tebriz'e döndü ve Horasan bölgesini ele geçirmek için savaş hazırlıklarına başladı. Şah İsmail'in zaferlerini ve gücünü gören Şeyhşah, onunla yakınlık kurmaya karar verdi ve haraç ödemeyi kabul etti.⁶⁵

Şah İsmail, 1510/11'de Horasan'da Özbek hükümdarı Şeyban Han'a galip gelince Şeyhşah, diğer hâkimler gibi Şah İsmail'in sarayına elçi gönderdi ve onu tebrik etti. Bundan sonra Şah İsmail'le dostluk ilişkileri hiç kesilmedi. 1518'de Tebriz Sarayı'nda şehzade Sam Mirza'nın doğumu kutlanırken Şah İsmail, Şeyhşah'ı da Tebriz'e davet etti. Şeyhşah, Şah İsmail'in daveti üzere kıymetli hediyelerle birlikte kendi oğlunu Safevî Sarayı'na gönderdi ve eğer Şah İsmail emrederse bizzat kendisinin de Safevî Sarayı'na gelebileceğini beyan etti.⁶⁶

⁶⁴ Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 184; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 333-334; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 375; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 142-144; Rumlu Hasan, *Şah İsmail Tarihi*, 133; *Azerbaycan tarihi*, 3/180; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 475; Efendiyev, *Azerbaycan Safeviler Devleti*, 70; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 181.

⁶⁵ Rumlu Hasan, *Şah İsmail Tarihi*, 133-134; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 334; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 184; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 144; Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 65; *Azerbaycan tarihi*, 3/180; Efendiyev, *Azerbaycan Safeviler Devleti*, 70.

⁶⁶ Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 35; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 334-335; Eravcı, "Safevî Hânedanı", 6/885; "Safeviler", 10/821; "Safeviler", 10/54; Gündüz, "Safeviler", 35/452; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 185; Efendiyev, *Azerbaycan Safeviler Devleti*, 55; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 376; Zeyneloğlu,

Hasan Bey Rumlu'nun aktardığına göre Şeyhşah, 1518/19'da Reşt hâkimi Emîr Debbac ve Lâhican valisi Karkiya Sultan Ahmet'le birlikte, Şah'ın Tebriz'deki sarayına geldi. Şah İsmail ona iltifat etti ve ikramda bulundu. Şirvan'ı yönetmekle ilgili yeni fermanlar verdi ve onu ülkesine uğurladı.⁶⁷ Şeyhşah, söz verdiği gibi oğlu Sultan Halil'i değerli hediyelerle Şah İsmail'in sarayına gönderdi ve dostluk ilişkilerini daha da güçlendirmek amacıyla, Şah'ın kızını oğluna istedi. Teklif kabul edildi ve Şah İsmail kızı Perihan Hanım'ı Şeyhşah'ın oğlu Sultan Halil'le nikahladı.⁶⁸

Şah İsmail, Çaldıran'da yenildikten sonra gelecekte Sultan Selim tarafından düzenlenebilecek akınlarda, Şeyhşah'ın yardımından yararlanmak niyetiyle, Şirvanşahla ilişkilerini daha da pekiştirmek istedi. Bu amaçla kendi kızını onun oğluna vermekle kalmayarak 1523'te Şeyhşah'ın kızıyla evlenmek istediğini bildirdi.⁶⁹ Şah İsmail, Şeyhşah'ın kızını istemek için kendi adamlarını değerli hediyelerle Şeyhşah'a gönderdi. Bu tekliften son derece memnun kalan Şeyhşah, Şah İsmail'in elçilerini saygıyla kabul etti ve kızını elçilerle birlikte Şah İsmail'e gönderdi. 05 Kasım 1523'te Tebriz yakınlarında Şah İsmail'le Şirvanşah Şeyhşah'ın kızının muhteşem bir düğünü oldu.⁷⁰

Safevîlerle Şirvanşahlar arasında olan bu iyi ilişkiler, ilerleyen zamanlarda Şah İsmail'in ölümüyle, olumsuz yönde değişti ve Safevîlerin ikinci hükümdarı Şah I. Tahmasb, Şirvanşahlar Devleti'ni tarih sahnesinden silmeye karar verdi.

6. Şah I. Tahmasb'ın (1524-1576) Şirvanşahlar Devleti'ni Ortadan Kaldırması

II. İbrahim (Şeyhşah), 1524'te vefat ettikten sonra Şirvan'ı onun büyük oğlu, II. Halilullah olarak tanınan Sultan Halil idare etmeye başladı. O, Şah İsmail'in kızı Perihan Hanım'la evlendiği için Safevîlerin himayesi altındaydı. Onun döneminde Şirvanşahlar Devleti'nin Safevî Sarayı ile ilişkileri daha da pekişti.⁷¹

Şirvanşahlar Yurdu, 144-145: Şerafeddin Han, *Şerefname*, 477; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 182.

⁶⁷ Rumlu Hasan, *Şah İsmail Tarihi*, 207-208; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 36; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 494; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 31; Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 66; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 182.

⁶⁸ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 335; "Safevîler", 28/32; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 37; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 145; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 182.

⁶⁹ Şahin Fazil Ferzelibeyli, *Azerbaycan ve Osmanlı İmpariyası (XV-XVI. Asırlar)*, 53; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 182.

⁷⁰ Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 146; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 335; "Safevîler", 28/32; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 182; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 37.

⁷¹ Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 65; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 182; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 336; Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 173-174; Efendiyev,

Fakat Şah İsmail, 1524'te öldükten sonra Safevîlerin Şirvanşahlarla olan ilişkileri değişti. Safevî tahtına geçen 12 yaşındaki Şah İsmail'in ođlu Şah I. Tahmasb, eniştesi olan Sultan II. Halilullah'tan şüphelenmeye başladı. Bu nedenle Şah I. Tahmasb, Sultan II. Halilullah'a itibar etmediği için Şirvanşahlar Devleti'ni tarih sahnesinden silmeyi ve sülaleyi tamamen ortadan kaldırmayı dūřunuyordu.⁷² Nitekim bu durum Şirvanşah'ın, Gilan Biyapış hâkimi Sultan Muzaffer'e sığınma hakkı vermesinden sonra daha da derinleşti. Zira Sultan Muzaffer, Kanuni Sultan Süleyman Tebriz'i ele geçirdiğinde, Şah Tahmasb'a bağlı olduğu halde ona ihanet etmiştir.⁷³

Şirvanşah II. Halilullah, 12 yıl Şirvan'da hüküm sürdükten sonra 06 Kasım 1535'te tahtına kendinden soran hiçbir kimseyi bırakmadan vefat etti. Evladı olmadığından Şirvan'da hâkimiyet uğruna i kargaşalar başladı.⁷⁴ II. Halilullah, vefat ettikten sonra Şirvan beyleri birkaç ay iktidarda zor tutuna bildiler. Bu durumdan kurtulmak ve devlet yönetiminin fazla zafiyete uğramaması için II. Ferruh Yasar'ın oğlu ve Şeyhşah'ın torunu on beş yaşındaki Şahruh'u (1535-1538) acilen Dağistan'dan Şamahı'ya getirerek Şirvanşahlar tahtına çıkarttılar.⁷⁵ Fakat Şahruh döneminde Şirvanşah Derbendî hanedanı yıkıma uğradı. Şirvan'da iktidarı ocuk yaştaki Şahruh'un adına, başta emir Hüseyin Bey Lala olmak üzere Şirvan beyleri yönetiyordu. Tarihi kaynaklar Şirvan'da

Azerbaycan Safeviler Devleti, 66; Ferzelibeyli, *Azerbaycan ve Osmanlı İmperiyası*, 54; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 158, 159; Efendiyev, *Azerbaycan Safeviler Devleti*, 84; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 147.

⁷² Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 336-337; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oerkler*, 188; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 38; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 158, 159; Bünyadov, *Azerbaycan tarihi*, 3/181-182; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 497; Eravcı, "Safevî Hânedanı", 6/886; "Safeviler", 10/54; "Safeviler", 10/821; Gündüz, "Safeviler", 35/453; "Safeviler", 28/32; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 57; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 380; Rumlu Hasan, *Şah İsmail Tarihi*, 226; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 182.

⁷³ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 337; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 56; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 147; Efendiyev, *Azerbaycan Safeviler Devleti*, 84-85; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 183.

⁷⁴ Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 174; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 337; Bakıhanov, *Gülüstan-ı İrem*, 65; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 159; Efendiyev, *Azerbaycan Safeviler Devleti*, 85; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 357; *Azerbaycan tarihi*, 3/182; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 183.

⁷⁵ Efendiyev, *Azerbaycan Safeviler Devleti*, 85; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 357; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 183; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 339; Barthold, "Şirvanşah", 11/575; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 147.

artık hiçbir kanun ve kuralın kalmadığından, beylerin başına buyruk davranmalarından, halkın düştüğü ağır durumdan haber vermektedir.⁷⁶

Yaşanan olaylar sonucu 1537 yılında, kendisini Şeyhşah'ın oğlu Sultan Muhammed diye adlandıran, Kalenderî tarikatına mensup bir meczup dervişin önderliğinde halk isyan etti. O, çok sayıda isyancıyla Şamahı'ya doğru hareket etti. Şahruh, komutanları arasında birlik olmadığından isyancıların önüne çıkmaya cesaret etmedi ve Şamahı şehrini terk ederek Buğurt Kalesi'ne sığındı. Kalenderî meczup derviş şehri savaşızsız ele geçirdi. Fakat güçlü bir lider olmadığı için isyancılar üzerinde düzen kuramadı ve halkın itirazları yükselmeye başladı. Birkaç ay Şamahı'da kaldıktan sonra isyancılar kendi aralarında anlaşmazlığa düştü ve şehri terk ederek Salyan kentine doğru hareket ettiler. Kalenderî dervişin geri çekildiğini duyan Şahruh, Buğurt Kalesi'nden çıkarak birlikleri ile isyancıların peşine düştü. Salyan yakınlarında onları yenilgiye uğrattı ve liderlerini öldürttü.⁷⁷

İsyan bastırıldıktan sonra Kalenderî Dervişî destekleyen ve Safevî Sarayı'nın talimatı ile faaliyet gösteren II. Halilullah'ın dul karısı Perihan Hanım, Tebriz'e giderek ülkenin düştüğü durumu ve Şirvan'ı kolaylıkla ele geçirebileceğini kardeşi Şah I. Tahmasp'a anlattı. Aynı zamanda kardeşini Şirvan'ı işgal etmeye tahrik etti.⁷⁸ Şirvan'ı çoktan Safevîler Devleti'ne ilhak etmeyi düşünen Şah I. Tahmasp için bu iyi bir fırsattı. Böylece Şah I. Tahmasp, kardeşi Elkas Mirza komutasında 20.000 kişilik bir Kızılbaş ordusunu Şirvan üzerine gönderdi. 1538 yılında Elkas Mirza, Şirvan'a girerek Şirvan'ın en sağlam kaleleri olan Gülistan ve Buğurt Kalesi'ni kuşattı.⁷⁹

Şah I. Tahmasp'ın adamları Şahruh'a giderek kendisinin affedileceğinin yanı sıra birtakım vaatler de verdiler. Aynı zamanda Şamahı'nın tüm ileri gelenlerine için de her türlü vaatler verildi. Fakat vaatlerin hepsi yalan çıktı. Ertesi gün Şahruh ve Şirvan eşrafı, saraylarının ve hazinelerinin anahtarlarını

⁷⁶ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 339; Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 85; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 183.

⁷⁷ Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 85-86; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 148; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 339; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 357, 384; *Azerbaycan tarihi*, 3/182; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 183.

⁷⁸ Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 11; Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 86-87; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 339-340; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, s. 357; *Azerbaycan tarihi*, 3/82.

⁷⁹ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 340; Eravcı, "Safevî Hânedanı", 6/887; Şerafeddin Han, *Şerefname*, 518; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 148-149; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 189; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 60; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 159; Bünyadov, *Azerbaycan tarihi*, 3/182; Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 87.

kiymetli hediyelerle birlikte Şah I. Tahmasb'a sundular. Şah I. Tahmasb, sunulan hediyelerin yanı sıra Şirvanşahlar'ın XIII. yüzyıldan beri Buğurt Kalesi'nde sakladıkları hazineye de el koydu. Daha sonra Şah I. Tahmasb, Şirvan halkına isyan çıkaranlarla ve zalimlerle savaşma bahanesiyle Şirvan eşrafından pek çok kişni mallarına el koydu ve idam ettirdi. Topraklarını da Kızılbaş aşiretlerinin üst sınıflarına verdi.⁸⁰

Şerafeddin Han Bitlisi'nin aktardığı bilgilere göre Kızılbaşlar acımasızca kalede bulunan 600'e yakın kişiyi öldürdü. Hatta Şah I. Tahmasb dedesi Şeyh Haydar'ın kan bedeli olarak birkaç Şirvan eşrafını bizzat kendi eliyle öldürdü.⁸¹ Şah I. Tahmasb, Şirvan'ı kardeşi Elkas Mirza'ya iktâ olarak tahsis etti. Şirvanşah Şahruh'u da bir köle gibi kelepçelere vurarak Tebriz'e götürdü ve 1539'da gizlice idam ettirdi. Böylece Şirvanşah Şahruh'un hayatı Şah I. Tahmasb'ın emriyle son buldu.⁸²

Şah I. Tahmasb, 1538'de Şirvanşahlar Hanedanı'nın yıkıldığını ve Şirvan'ı Safevîler Devleti'ne ilhak ettiğini ilan etti. Şirvan bölgesi Şah'ın kardeşi Elkas Mirza'nın yönetiminde bir vilayete çevrildi. Şirvan'ın neredeyse tüm eşrafı öldürüldü ve toprakları Kızılbaş emirlerine dağıtıldı.⁸³

Şirvanşahlar Devleti'nin lağvedilmesinden memnun olmayan Şirvanlılar, devletlerinin bağımsızlığını yeniden sağlamaya çalıştılar. Asırlarca bağımsız yaşamış Şirvanlılar, Safevî yönetimine karşı bazı bölgelerde bir dizi isyanlar başlatarak Kızılbaşlara direnç gösterdiler. Fakat başarılı olamayarak yenilgiye uğradılar.

⁸⁰ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 341; Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 87; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 149; *Azerbaycan tarihi*, 3/183.

⁸¹ Şerafeddin Han, *Şerefname*, 518.

⁸² Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 341; Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 87; Hayrullah Efendi, *Devlet-i Aliyye-i Osmâniye Târîhi*, 6/52; Bakıhanov, *Gülûstan-ı İrem*, 65; Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 174; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 189; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 60; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 159; *Azerbaycan tarihi*, 3/183; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 183.

⁸³ Şerafeddin Han, *Şerefname*, 518; Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 87-88; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 341; Barthold, "Şirvanşah", 11/575; Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 357; Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 174; Recebli, *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*, 189; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 183; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 60; Ferzelibeyli, *Azerbaycan ve Osmanlı İmpiriyası*, 54; *Azerbaycan tarihi*, 3/183; İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi*, 159.

7. Şirvanşahların Yıkılışından Sonra Şirvan'ın Durumu

Şirvan'da yaşanan sonraki olaylar Osmanlı müdahaleleri ve Şirvanşahlar soyundan Burhan Ali Sultan, Ebubekir Mirza, Kasım Mirza ve diğer şahısların liderliğinde Şirvanşahların Safevîler'e karşı isyanları ile ilgilidir.⁸⁴

Şirvanşahların soyu, yaşanan olaylarla son bulmadı.⁸⁵ Şirvanşahların 41. hükümdarı II. Halilullah'ın oğlu Burhan Ali Sultan Dağıstan'da uzun süre akrabalarının yanında kaldıktan sonra büyük bir ordu toplayarak 1544'te Elkas Mirza ile savaşmak için Şirvan'a doğru hareket etti ve Şirvan'ı geri almaya çalıştı. Fakat Elkas Mirza ile yaptığı birkaç savaştan sonra yenildi ve tekrar Dağıstan'a çekildi. Sultan Süleyman 1548'de büyük bir orduyla Şah I. Tahmasb'ın üzerine yürüdü. Şah I. Tahmasb ülkenin içlerine doğru çekildi. Burhan Ali Sultan, Dağıstan'dan hareket ederek Sultan Süleyman'ın birliklerine katıldı. Sultan Süleyman, Burhan Ali Sultan'ı Şirvan'ı ele geçirmek için bir müfrezesiyle Şirvan üzerine gönderdi. Burhan Ali Sultan Şirvan'da hakimiyeti ele geçirmeyi başarsa da onun hakimiyeti uzun sürmedi. Osmanlı'nın Azerbaycan topraklarından geri çekilmesinin ardından Şah I. Tahmasp, Burhan Ali'nin üzerine Ustaclu Abdullah Han'ın komutasında bir birlik göndermek istedi. Fakat Burhan Ali'nin aniden ölüm haberi geldi. Şirvanlılar Mihrab adlı birisini onun yerine geçirdiler. 1551 yılında Ustaclu Abdullah Han, Şirvan'da Savefi idaresini yeniden tesis etti. Mihrab ise kaçmak zorunda kaldı.⁸⁶

Osmanlı XVI. yüzyıl boyunca Şirvan'la olan ilişkilerini sürdürdü, mahalli liderleri bile "Şirvanşah" unvanıyla andı. 1579'da Ebû Bekir b. Burhan Ali bir süre Osmanlı valisi sıfatıyla görev yaptıysa da 1607'de Savefi egemenliğinin kesin kurulmasıyla Şirvanşahlar Hanedanı tarih sahnesinden tamamen silindi ve Şirvanşahlardan geriye sadece bir ad kaldı.⁸⁷ Böylece VI. yüzyılda ortaya çıkan, 861 yılında ise Arap kökenli Mezyedi Hanedanlığı'nın başında bulunduğu ve zamanla yerel bir devlete dönüşen Şirvanşahlar Devleti 1.000 yıl kadar varlığını

⁸⁴ Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 342; Barthold, "Şirvanşah", 11/575; *Azerbaycan tarihi*, 3/184.

⁸⁵ Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, s. 357

⁸⁶ Şerafeddin Han, *Şerefname*, 528-529; Hayrullah Efendi, *Devlet-i Aliyye-i Osmâniye Târîhi*, 6/202; Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 96-97; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 150-151; Ferzelibeyli, *Azerbaycan ve Osmanlı İmpariyası*, 54-55; Bakıhanov, *Gülûstan-ı İrem*, 55; Minorskiy, *İstoriya Şirvana i Derbenda*, 174; *Azerbaycan tarihi*, 3/184; Hacı Zeynelabidin Ali Abdi Bey Şirazi, *Tekmiletül Ahbar*, 71; Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti*, 342-343.

⁸⁷ Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, s. 357; Hayrullah Efendi, *Devlet-i Aliyye-i Osmâniye Târîhi*, 6/202; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar Yurdu*, 153-154; Ferzelibeyli, *Azerbaycan ve Osmanlı İmpariyası*, 56.

sürdürdükten sonra Safevilerle girdiği mücadele sonucu tarih sahnesinden silinmiş oldu.⁸⁸

Sonuç

Azerbaycan kadim medeniyetlere ev sahipliği yapan kültürel açıdan zengin bir coğrafyadır. Orta Asya'dan gelen Türk soylu aşiretlerin yanı sıra İslam ordularının coğrafyayı fethetmesi sonucunda yeni ve farklı kültürler bu coğrafyaya başka bir zenginlik ve güzellik katmıştır. Bereketli topraklara sahip olan Şirvan bölgesinde, ilk ve orta çağlardan itibaren Türk, Fars ve Arap kökenli halklar, yerel Kafkas halkları ile akrabalık ilişkileri ve dini-kültürel yakınlaşmalar sonucunda kaynaşmış, zamanla Ehli Sünnet inancına sahip yeni bir Müslüman Türk Azerbaycan kültürü ortaya çıkmıştır. Hatta söz konusu inanca sahip olan halklar kendilerine Şirvanşahlar adında güçlü bir devlet kurmayı ve asırlarca barış ve hoşgörü içerisinde yaşamayı başarmışlardır.

Şirvanşahlar Devleti yerleştiği coğrafya açısından dönemin en kudretli devletleriyle ikili politikalar izleyerek bir şekilde karşılıklı anlaşma yolu ile varlığını b. yıl kadar sürdürmeyi başarmıştır. Fakat Safevilerle girdiği mücadeleler sonucunda tarih sahnesinden silinmeye mahkûm olmuştur. Safeviler tüm Azerbaycan topraklarını tek bir devlet çatısı altında birleştirme politikasından hiç vaz geçmemişlerdir. Tabii ki bu girişim tek devlet geleneği açısından çok önemli bir faktördür. Ama Şii inancına sahip Safeviler, Şirvan dahil Azerbaycan'ın farklı bölgelerinde yaşayan Hanefî ve Şafiî mezheplerine mensup Müslüman halkı bir dönem şiddet, baskı ve eziyetlere maruz bırakmış, onlara hayat hakkı tanımamışlardır. Fakat yapılan baskı ve zulümlere rağmen Şirvan halkı mensup oldukları Hanefî ve Şafiî inancını günümüze kadar korumayı başarabilmiştir. Hatta günümüz Şirvan bölgesinin nüfusu büyük oranda halen Hanefî ve Şafiî mezheplerine mensuptur. Şirvan'da günümüze kadar süregelen “*Şah da bilir Şirvan Sünni'dir, taht da bilir Şirvan Sünni'dir*” atasözü söylediklerimizin en güzel kanıtı niteliğindedir.

Kaynaklar

Ali Abdi Bey, Hacı Zeynelabidin. *Tekmiletül Ahbar*. çev. Ebülfez Rehimli. Bakü: İlim Neşriyatı, 1996.

Aliyev, İlham. *Kafkasya'da İmparatorluklar ve Ermenilerin Azerbaycan Arazilerine Göç Ettirilmesi*. Bakü: 2012.

Allouche, Adel. *Osmanlı-Safevî İlişkileri/Kökenleri ve Gelişimi*. çev., Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

⁸⁸ Mehmetov, *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı*, 357; Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 183.

- Aşurbeyli, Sara. *Şirvanşahlar Devleti VI-XVI. Asırlar*. Bakü: Avrasya Press Neşriyatı, 2006.
- Bakıhanov, Abbasguluğa. *Gülüstan-ı İrem*. Bakü: Müminin Neşriyatı, 2001.
- Barthold, W. "Şirvanşah". *İslam Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Fütuhû'l-Büldân*. çev., Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Bünyadov, Ziya. *Azerbaycan VII-IX Asırlarda*. Bakü: Şark-Garb Neşriyatı, 2007.
- Efendiye, Oktay. *Azerbaycan Safevîler Devleti*. Bakü: Şark-Garb Neşriyatı, 2007.
- Eravcı, Mustafa. "Safevî Hânedanı". *Türkler*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Ferzelibeyli, Şahin Fazil. *Azerbaycan ve Osmanlı İmpariyası (XV-XVI. Asırlar)*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1995.
- Ferzelibeyli, Şahin Fazil. *XV Asr Azerbaycan Devletlerinin Kuruluşu*. Bakü: Elm-Tahsil Neşriyatı, 2003.
- Göde, Halil Altay. *Zeyneloğlu Cihangir'in Muhtasar Azerbaycan Tarihi Adlı Eserinin Çeviri ve İncelemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Gurbanov, Abbas. *Abbâsîler Döneminin İlk Asrında Azerbaycan (132-232/750-847)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Gündüz, Tufan. "Safevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hayrullah Efendi. *Devlet-i Aliyye-i Osmâniye Târîhi*. Hazırlayan: Zuhuri Danışman. İstanbul: Son Havadis Yayınları, 1971.
- İbn Hurdazbih. *Yollar ve Ülkeler Kitabı*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fit-tarih*. çev., Abdullah Köşe. İstanbul: Bahar Yayınları.
- İsmayıl, Mahmud. *Azerbaycan Tarihi*. Bakü: Azerbaycan Poligrafya Birliği Neşriyatı, 1997.
- Komisyon. "Derbend". *Azerbaycan Sovyet Ensklopediyası*. C. 3. Bakü: 1987.
- Komisyon. "Safevîler". *Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*. C. 10. İstanbul: Meydan Yayınevi, 1988.
- Komisyon. "Safevîler". *İslam Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Komisyon. "Safevîler". *Türk Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1980.
- Komisyon. "Şirvan'da Yezidîler ve Babu'l-Ebvab (Derbend)'de Haşimîler". *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. 5/501-507. İstanbul: Çağ Yayınları, 1988.
- Komisyon. "Şirvan". *Azerbaycan Sovyet Ensklopediyası*. C. 10. Bakü: 1987.
- Komisyon. "Şirvan". *Türk Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1981.
- Komisyon. "Şirvanşahlar Devleti". *Azerbaycan Sovyet Ensklopediyası*. C. 10. Bakü: 1987.
- Komisyon. *Azerbaycan tarihi XIII-XVIII. Asırlar, Yeddi ciltte*. Bakü: İlim Neşriyatı, 2007.
- Küçükalka, Ahmet. *Şahlar-Sufiler-Türkmenler*. İstanbul, Savra Yayıncılık, 2011.
- Mehmetov, İsmail. *Türk Kafkas'ında Siyasi ve Etnik Yapı Eski Çağlardan Günümüze Azerbaycan Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Mesudi. *Mürûcu'z-zeheb*. Mısır: 1964.
- Minorskiy, V. F. *İstoriya Şirvana i Derbenda X-XI vekov*. Moskova: 1963.
- Mürsel, Cengiz. *Şirvan'ın İslamlaşması -Siyasi, Kültürel ve Eğitimsel Faktörler-*. Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 2021.
- Pahomov, E. A. *Kratkiy Kurs İstorii Azerbaydjan*. Bakü: 1923.
- Recebli, Gazanfer. *Azerbaycan Tarihi Oçerkler*. Bakü: İlim ve Tahsil Neşriyatı, 2013.
- Rumlu Hasan. *Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevarih)*. çev., Cevat Cevan. Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.

- Saray, Mehmet. *Kuzey ve Güney Azerbaycan Türklerinin Tarihi*. Bakü: Şark-Garb Neşriyatı, 2010.
- Sümer, Faruk. *Kara Koyunlular*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967, C. 1.
- Sümer, Faruk. *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- Şerafeddin Han. *Şerefname*. çev., Rıza Katı. İstanbul: Yaba Yayınları, 2010.
- Şükürov, Gıyas. *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmâil Devri (907-930/1501-1524)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Taberi. *Tarihi Taberi Tercemesi*. İstanbul: Elif Ofset Tesisleri, 1979.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Ülkü, Hayati. *Başlangıçtan Günümüze İslam Tarihi*. İstanbul: Akit Yayınları.
- Yazıcı, Tahsin. "Cüneyd-i Safevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zeyneloğlu, Cihangir. *Şirvanşahlar Yurdu*. İstanbul: Sebat Matbaası, 1931.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

İLAHİYAT FAKÜLTESİ SON SINIF ÖĞRENCİLERİNİN BENLİK ALGILARI VE YETKİNLİKLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

İsmail Sağlam* Züleyha Demir Sakınmaz**

Öz

Benlik; ben'in özellikleri ve diğer insanlarla etkileşimlerinin olumlu ve olumsuz çeşitli yönlerinin algılanması sonucu oluşan örgütlenmiş ve kendi içinde tutarlı bir kavramdır. Ergenlik ve ilk yetişkinlik döneminde anlam kazanan ve yaşam boyu süren, bireyin insanlarla iletişiminden veya kendi duygu, düşünceleri ve diyaloglarından çıkar. İnsanı yaşamaya güdüleyen temel etken; fitratına yerleştirilen iyiye ve güzele ulaşma arzusudur. Daima daha üst noktayı hedefleyen, kendini gerçekleştirme yolunda hedefler belirleyen insanoğlu, toplumda statü kazanacağı, seveceği bir mesleğe sahip olma güdüsüyle çabalar. İlahiyat Fakülteleri de bu gayeyle yola çıkan öğrencilere eğitim veren kurumlardandır. Bu çalışma, 2017-2018 eğitim-öğretim yılında Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören son sınıf öğrencilerinin benlik algılarını ve kendilerini ne denli yetkin gördüklerini tespit etmeye yönelik yapılmıştır. "Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim" dersinde "Bilinçli Farkındalık ve Zaman Yönetimi" konuları ele alınmış ve bu kapsamda araştırmaya katılan 254 öğrenciye (168'i kız, 86'sı erkek) "Ayna Etkinliği" anketi uygulanmış, psikolojik, fizyolojik, duygusal ve öğrenci olarak kendilerini nasıl tanımladıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. SPSS kullanılarak "Benim Dört Parçam" anket çalışmasından elde edilen veriler rakamsal olarak değerlendirilmiş, tarama modeli kullanılarak yorumlanmıştır. Yine doldurulan "Ayna Etkinliği" formları incelenmiş, olumlu veya olumsuz olarak belirtilen davranışlar ilahiyat fakültesi öğrencileri açısından değerlendirilmiştir. "Benim Dört Parçam" anket uygulamasından elde edilen veriler sonucunda öğrencilerin 200 üzerinden 154 aritmetik ortalamaya sahip oldukları, cinsiyet ve benlik algısı arasında anlamlı bir fark bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Benlik, Benlik Algısı, Benlik Saygısı, Ayna Etkinliği, Benim Dört Parçam Etkinliği, Kendini Gerçekleştirme.

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı.

e-mail: isaglam@uludag.edu.tr, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-1666-6360>

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı.

e-mail: huzurislamda_610@outlook.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-4653-4481>

Atıf/Citation: Sağlam, İsmail - Züleyha Demir Sakınmaz. "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Benlik Algıları Ve Yetkinliklerinin Değerlendirilmesi". *BAİD* 17 (Haziran 2023), 355-377.

THE EVALUATION OF THE FACULTY OF THEOLOGY FINAL GRADE STUDENTS SELF-PERCEPTIONS AND SENSE OF PERSONALITY ABILITIES

Abstract

Self perception is a consistent and organized concept that resulting from negative and positive sides of interactions with other people and qualities of ego. It has meaning in adolescence and early adulthood age(stage) and continues lifelong occurs as a result of interactions with people or self-emotions, thoughts and dialogues. The basic factor to motivate human to live is desire of having fort he better and nicer. Humanity always desires and targets of having fort he better and upper on the ways of self-realizing tries to have a good job and high prestige in a society. The aim of the Faculties of Theology is that. This investigation is made for the final grade students (of Uludag University 2017-2018 School Year) self perception, sense of soul, individuality abilities. In "Counselling & Communication in Religious Services" lesson, "Consciously Awareness & Time Management" is contextualized. "Mirror Activity" (Active Learning Method) is applied for 254 students (168 of them are girl/86 of them are boy). The aim of this application is how to introduce themselves as a student, psychological, emotional, psysical way. By using SPSS, the datas from 'My Four Parts' questionnaire activity are numerically analyzed and commented using scanning model. The forms of "Mirror Activity" searched and negative & positive behaviors are evaluated by the Faculty of Theology students point of view. At the results of datas from 'My Four Parts' questionnaire activity, it's understood that there is no difference between self-perception and gender; and the students have 154 arithmetic average out of 200.

Keywords: Religious Education, Self-perception, sense of soul, Self respect, Mirror activity, My four parts, Self-actualization.

Giriş

İnsanoğlunun ulaşmak için çaba sarf ettiği ve yakaladığında kaybetmek istemediği mutluluk; kişinin kendisini gerçekçi bir gözle tanınması, olduğu gibi kabullenmesi, sevmesi, öz saygıya sahip olması ve değer yargılarının farkına varmasıyla mümkündür. Oysaki bazı insanlar para ve yüksek statünün kişiyi mutluluğa ulaştıracağını düşünerek yanılıya düşebilmektedirler. İnsanı mutluluğa, öz saygıya ve bilinçli farkındalığa ulaştıran en önemli faktörlerin; sahip olduğu "kimlik", "kişilik", "benlik algısı" olduğu söylenebilir. Bunların sahip olduğu form kişide meydana gelecek davranışlara da kaynaklık edecektir. Bireyin davranışlarına kalıtım ve sosyal çevrenin kaynaklık ettiği ise bilinen bir gerçektir.¹

"Psikoanalitik yaklaşım insan davranışlarında bilinçaltı akımların etkili olduğunu savunurken sosyoloji ve antropoloji gibi bilimler sosyal çevrenin birey üzerindeki etkilerini incelerler. Bilim adamları arasında da bu konu üzerinde bir uzlaşma mevcut değildir. Örneğin Jung, kişiliğin kolektif bilinçaltıyla ilişkisi üzerinde dururken, Freud'a göre kişiliğin önemli bir kısmı küçük yaşlardaki deneyimler tarafından belirlenmektedir. Fromm ise kişiliğin

¹ İsmail Sağlam, "Çocuklarda Davranışların Şekillenmesinde Etkili Olan Faktörlere Teorik Bir Yaklaşım", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (1 Haziran 2001), 216.

oluşumunun daha ziyade çevreden edinilen kazanımlar ve kalıtsal özelliklerin harmanlanmasıyla gerçekleştiği kanaatindedir.

Kişiliğin karakter, mizaç ve benlik ile olan ilişkisine bakıldığında kişilik diğer üç terimi de içine alan geniş bir kavramdır. Karakter, “insanın bedeni, zihni ve duygusal etkinliğine toplumun verdiği değer”; mizaç, “bireyin duygusal ve devinimsel hayatının özellikleri”; benlik ise, “insanın kendi kişiliğine ilişkin kanılarının toplamı” olarak tanımlanabilir. Karakter kişiliğin ahlaki yönünü, mizaç duygusal yönünü, benlik ise bireyin kendisine yönelik düşünce yönünü oluşturmaktadır. Yani hem karakter hem mizaç hem de benlik kişiliğin özel yanlarıdır.²

Burns benliğin, birey tarafından önemsenen kişilerin etkileri sonucu oluştuğunu ve üç ayrı benlik bulunduğunu belirtmektedir. Bunlar;

Bilinen Benlik: Bireyin kendi yetenekleri, statüsü ve rolü ile ilgili olarak oluşturduğu kavramdır.

Sosyal Benlik: Bireyin başkalarının bakışı ile ilgili olarak kendisini değerlendirmesidir.

İdeal Benlik: Bireyin olmayı hedeflediği benlik düzeyidir. Bu üç benlik düzeyi fiziksel, sosyal, akademik ve duygusal olmak üzere dört boyutludur.³

Ego terimi ile de ifade edilen benlik, ben'in özellikleri ve diğer insanlarla etkileşimlerinin olumlu ve olumsuz çeşitli yönlerinin algılanması sonucu oluşan örgütlenmiş ve kendi içinde tutarlı bir kavramdır. Tek seferde gelişmesi mümkün olmayan benlik, ergenlik ve ilk yetişkinlik döneminde anlam kazanan ve yaşam boyu devam eden, insanlarla iletişimimizden veya kendi duygu ve düşüncelerimizle diyaloglarımızdan çıkar. Kişilerin günlük yaşamlarındaki olayları kontrolü için gereken; bilişsel, güdüsel ve davranışsal kaynaklara, gerektiğinde bu kaynakları harekete geçirebilecek kapasiteye sahip olduklarına dair inançlarına öz yeterlilik, bireyin yetenek ve kapasitesine güvenerek değerli olduğunu hissetmesine benlik saygısı denir. Benlik saygısı; yüksek ve düşük benlik saygısı olmak üzere iki boyutludur.⁴

² Semra Karakaya, *Dindarlık ve Kişilik Arasındaki İlişki, Allport ve Fromm'un Karşılaştırmalı Analizi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 72.

³ Muammer Cengil, “Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. Sınıf Öğrencilerinin Benlik Saygısı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (1 Haziran 2009), 80.

⁴ Gizem Yıldırım - Gaye Atilla, “Öz Yeterliğin Bilinçli Farkındalık ve Benlik Saygısına Etkisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (Haziran 2020), 62-63.

Disiplin ve sevgi aracılığıyla ana-babadan, uygun davranışı gösterme baskısıyla yaşıtlardan, başarı ya da başarısızlıkla okul yaşantılarından etkilenen benlik gelişimi, ruh ve beden sağlığımızı, başkalarıyla ilişkileri, akademik başarıları ve meslek seçimini etkileyebilir.⁵

Mevlâna, bilinçli bir varoluş halinin kişinin benliğinin farkına varması, nesnelleştirmesi ve kozmik evrimdeki yerini kavraması ile mümkün olduğunu söyler. İki farklı benlik düşüncesinden bahseden Mevlâna, bireyin sosyal çevreden etkilenerek oluşturduğu benliğine geleneksel benlik, özünde var olan, evrenle uyumlu benliğine de gerçek benlik der. Mevlâna düşüncesinde, geleneksel benliği paranteze alarak içinde bulunduğu benliğin farkına varan ve benliğinin eksik yönlerini onarmaya çalışan insan özgürlüğe adım atmış ve geleneksel benliğinin farkına vardığında, yeniden doğmuş olur.⁶

Kendilik kavramının Arapçasına tekabül eden nefis kavramı; halk arasında insana kötülüğü telkin eden, zaaflarına yenik düşüren bir çeşit şeytani varlık olarak bilirse de kelim ve tasavvuf literatüründe bireyin “insan olmak” bakımından derecelerini ifade eden yapının tümüne verilen isimdir.

Gazzâlî nefsi “rabbânî ve ilâhî latife”, “mânevî bir cevher”, “insandaki bilen ve algılayan latife”, “hakiki insan”, “insanın kendisi” şeklinde tarif eder.⁷ Nefis; nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç başlıkta toplanır. **Nebatî nefis**; yeme, içme, üreme gücü, **hayvani nefis**; his ve iradeli harekete sahip olma gücü, **insani nefis**; akıl yürütme gücüdür. İbn-i Sînâ insanı incelemeye fizyolojik kısımdan başlar. İnsan varlığının son katmanını insanî nefis olarak isimlendirir. İnsanın akıl etme başta olmak üzere tüm yetilerini ve ben olgusunu insanî nefis kapsamında ele alır ve “ben” olgusunu insanî nefis kapsamında inceler. Kişinin kendi nefisini bilmemesinin, varlığının bilincinde olmamasının mümkün olmadığına vurgu yapar.⁸ Aynı fikri taşıyan Descartes’te ben bilgisinin tüm bilgilerimiz arasında en kesin bilgi olduğunu “cogito” argümanı ile savunur.⁹ İbn-i Sînâ, insanın fitratî itibarıyla unutan bir varlık olduğunu, bu kesin bilgi ve bilincin farkındalığına sahip olamama ihtimaline karşı uyarılması gerektiğini,

⁵ Mary J. Gander - Harry w. Gardiner, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, çev. Ali Dönmez vd. (İstanbul: İmge Yayınları, 3. Basım, 1993), 595.

⁶ Yasemin Akış Yaman, “Mevlânâ ve Kierkegaard’da Benliğin Gelişimi”, *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 29/Güz (30 Ekim 2017)113.

⁷ Süleyman Uludağ, “NEFİS - TDV İslâm Ansiklopedisi”, erişim: 11 Eylül 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis>.

⁸ Sümeyye Külçe, “İbn Sînâ’nın Nefis Kavramı ve Modern Psikolojideki Ego Kavramının Benlik Olgusu Bağlamında Karşılaştırılması”, *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 1/1 (Ocak 2018), 53.

⁹ Şehabettin Yalçın, “Ben Neyim?”, *Beytülhikme AnInternational Journal of Philosophy*, 1/2 (Aralık 2011), 29.

dinin görevinin de uyarma olduğunu bildirir.¹⁰ Muhammed İkbâl de benliği geliştiren ve yücelten bütün tedbirlerin İslam tarafından alındığını¹¹ söyleyerek İbn-i Sînâ'nın söylemini geliştirir.

Teorik olarak çeşitli filozofların benlikle ilgili görüşlerinden yararlanmakla beraber konuyu izah etmekte dikkate sunmak istediğimiz diğer bir konu da benlik algısının değişkenliğidir. Zaman, zemin ve kişiye bağlı farklılık gösteren bir yapıya sahip olan insanoglu, farklı zamanlarda farklı davranışlar sergileyebilmektedir. Örneğin; orta dereceli bir okulda öğrencisi T. ile ilgilenen öğretmen, Beden Eğitimi öğretmeni ile görüştüğünde T.'nin sorumluluk duygusu gelişmiş ve lider konumunda olduğunu, Müzik öğretmeniyle görüştüğünde dikkatsiz ve kaba olduğunu, Matematikten hep pekiyi alırken Sosyal Bilgilerden bazen iyi bazen zayıf not aldığını öğrenmiş ve "Sanki birden fazla T. var" diye düşünebilme durumunda kalmıştır.¹² Bu örnek akıllara Gardner'in çoklu zekâ kuramını getirmektedir. Aslında T. birden fazla değil, ya kinestetik ve mantıksal zekâyâ sahip, ritmik ve sözel zekâ bakımından zayıf, ya da özdeşim kurduğu öğretmenlerin dersinde ilgili ve başarılı, diğer derslerde ilgisizdir ve bu ilgisizlik T.'yi başarısızlığa sürüklemiştir. Bireyin kendini tanımlayıp, ilgi ve beklentilerini saptayarak hedefleri doğrultusunda mücadelesi sonucunda, kendini gerçekleştirme mümkündür.

Abraham Maslow, tarihte yaşamış ve halen hayatta olan seçkin kimseler üzerinde, klinik metotla derinlemesine yürüttüğü incelemeler sonunda kendini gerçekleştiren kimselerin en belirgin özellikleri olarak şunları saptamıştır:¹³

1. Gerçeği olduğu gibi algılayabilme: Önyargıların etkisi altında kalmadan nesnelere, olayları ve insanları oldukları gibi algılayabilme; somut ve taze yaşantılara yer verme,
2. İçten geldiği gibi davranabilme,
3. Kişisel olmayan, insanlıkla ilgili bir probleme yönelik olma,
4. Kendine yeterli olma: Problemlerini kendi başına çözerek başkalarından yardım, destek ve iltifat beklemeden eylemde bulunabilme,
5. Çevreden bağımsız olma: İnsanların durumlarından faydalanmayı beklememe. Fiziksel ve sosyal çevreden bağımsız yaşayabilme,

¹⁰ Külçe, "İbn Sînâ'nın Nefs Kavramı ve Modern Psikolojideki Ego Kavramının Benlik Olgusu Bağlamında Karşılaştırılması".

¹¹ Mehmet S. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/1 (Ağustos 1987), 99.

¹² Yahya Özsoy, *Eğitimde Öğrencileri Tanıma Teknikleri* (Ankara: Temel Eğitim Kitapları, 1968), 19.

¹³ İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik* (Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2010), 39-40.

6. Takdir edebilme,

7. İnsanlıkla özdeşleşme: Kendini insanlara yakın hissetme, derin bir sempati duyma,

8. Demokratik bir karakter yapısına sahip olma: İrk, sosyal tabaka, eğitim ve siyasal inanç farkı gözetmeksizin yetenek ve iyi kişilik özelliklerine saygı duyma,

9. Nüktedanlık: İnce filozofik değeri olan, güldürürken düşündüren nükteler yapabilme,

10. Yaratıcılık: Yeni bir eser, tarz ve tavır ortaya koyabilme,

11. Sosyal kalıplaşmaya direniş: Kültürün içinde hazır bulunan davranış kalıplarını benimseme zorunluluğu duymama ve modayı yakından izleme gereği duymama.

Yukarıda kendini gerçekleştirmiş bireylerin kişilik özellikleri yer almaktadır. Ancak bilinmelidir ki, kendini gerçekleştirme hayat boyu devam eden, sonu olmayan bir süreçtir. Yani birey, “kendimi gerçekleştirdim, ötesi yok” deme imkânına sahip değildir. Bu durum dünyaya gönderiliş amacımızla da uyum arz etmektedir. Tepe noktasına ulaştığını düşünen bireyin bir süre sonra yaşamından lezzet almasının mümkün olmayacağı, insanı yaşamaya güdüleyen temel etkenin fitratımıza yerleştirilen iyiye ve güzele ulaşma arzusu ve daima daha üst noktayı hedeflemek olduğu unutulmamalıdır.

Hedefe ulaşmadaki yollardan biri de hedefe götüreceği bilgi birikimine sahip olmak için çaba sarf etmektir. İlahiyat fakülteleri de dini alanla ilgili hedef belirleyen bireylere rehberlik eden ve katkı sağlayan kurumlardandır.

İlahiyat fakültesindeki öğrenciler her ne kadar eğitim sistemi gereği belli bir alanı seçmiş ve o alanda yükseköğrenim görmekte iseler de farklı eğilimlere sahip olabilecekleri gözden uzak tutulmamalıdır. Bunların da farklı ilgileri, kabiliyetleri ve benlik algıları olabileceği düşünülmelidir. Hastanelerden cezaevlerine, Millî Eğitim Bakanlığı'ndan Diyanet İşleri Başkanlığı'na kadar birçok kuruma personel yetiştiren İlahiyat Fakülteleri, alanıyla ilgili teknik donanıma sahip olmakla beraber, kendisiyle barışık, yeteneklerinin, ilgi ve ihtiyaçlarının farkında, özgüven sahibi, kendi kendine kararlar verebilen, duygu, düşünce ve davranış bütünlüğünü elde etmiş bireyler yetiştirmeyi misyon edinmiştir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bahsi geçen özelliklerini konu edinen hatta diğer fakülte öğrencileriyle karşılaştıran bilimsel çalışmalar mevcuttur.¹⁴ Örneğin Aydın (2005) tarafından Ankara Üniversitesi'nde yapılan araştırmada Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi öğrencileri ile İlahiyat Fakültesi öğrencileri arasındaki ereksel değerler şu şekildedir¹⁵: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öncelikli değerleri sırasıyla; ahiret mutluluğu, iç huzur, erdemlilik, barış içinde bir dünya ve aile güvenliği iken, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin sırasıyla aile güvenliği, iç huzur, özgürlük, mutluluk ve kendine saygı değerlerini tercih sıralamalarında belirttikleri görülmektedir. Alt sıralarda gösterilen ereksel değerler İlahiyat Fakültesi öğrencileri için: rahat bir yaşam, sosyal saygınlık, heyecanlı bir yaşam, güzellik/estetik ve zevk iken; Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi öğrencileri için, ulusal güvenlik, ahiret mutluluğu, zevk, heyecanlı bir yaşam, güzellik/estetik olarak değerlendirilmektedir. Mutluluk ve ulusal güvenlik değerleri İlahiyat Fakültesi öğrencilerince daha önemli olarak değerlendirilip, üst sıralarda yer verilirken; olgun sevgi, özgürlük, rahat bir yaşam, sosyal saygınlık ve zevk değerleri Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi öğrencilerinin tercihlerinin üst sıralarında yer almıştır. Şimdi çalışmamızda yer verdiğimiz İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerine uygulanan "Bilinçli Farkındalık" eğitimi kapsamında "Ayna ve Benim Dört Parçam" etkinliklerinden elde ettiğimiz sonuçlara değinelim.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı; "mezuniyet aşamasındaki İlahiyat fakültesi öğrencilerinin benlik ve kimliğini tanıması, kimliğinin boyutlarının farkına varması ve kabul etmesi" olarak belirlenmiştir.¹⁶

1.2. Araştırmanın Modeli

Araştırmada, betimsel bir model olan, örneklemeyle çalışarak evren hakkında anketletlerle çıkarım yapmayı sağlayan tarama modeline başvurulmuştur.¹⁷

¹⁴ Veysel Karani Altun, *İlahiyat Fakültesi ve Diğer Fakülte Öğrencilerinin Bazı Değişkenlere Göre Ahlaki Yargı Düzeylerinin incelenmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Murat Salur, *Eğitim ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Perspektifinden Göç ve Mülteci Meselesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁵ Azize Aydın, *Dil-Tarih ve Coğrafya Öğrencilerinin Değer Hiyerarşileri İle İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Hiyerarşilerinin Karşılaştırılması*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 74.

¹⁶ *İlgili etkinlik örneği için bkz. Ümre Kaynak vd., Bilişsel Davranışçı Yaklaşımına Dayalı Grupla Psikolojik Danışma Uygulamaları ve Programları: Bilinçli Farkındalık ve Zaman Yönetimi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 71.

1.3. Araştırma Grubu

Bu araştırma grubunu, 2017-2018 eğitim-öğretim yılında Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde “Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim” dersinde son sınıf öğrencilerinden “Bilinçli Farkındalık” eğitimi kapsamında “Benim Dört Parçam Etkinliğine” katılan 254 öğrenci ile “Ayna Etkinliğine” katılan, 256 öğrenci oluşturmaktadır.

2. Veri Toplama Araçları

2.1. Ayna Etkinliği:¹⁸ Deneklerden sakın bir ortamda ayna karşısında olduklarını hayal ederek iç ve dış benliklerine yönelik hislerini yazmaları, “Ben kimim?”, “Amaçlarım ne?”, “Değer yargılarım, doğru ve yanlışlarım neler?” sorularını yanıtlamaları, cevaplarını dağıtılan boş kağıtlara yazmaları istenmiştir.¹⁹

2.2. Benim Dört Parçam Etkinliği:²⁰ Dağıtılan form aşağıda görülmektedir. Formda, öğrenci ben, sosyal ben, bedensel ben ve duygusal ben olmak üzere dört alana ait bölümler bulunmakta ve her bölümde 10 rol yer almaktadır. Her alanda birbirine zıt iki rol bulunmakta ve bu roller arasında 1 ile 5 arası rakamlar bulunmaktadır. 1 ve 2 ile düşük benlik algısına sahip rollere yakınlık belirtilirken, 4 ve 5 ile yüksek benlik algısına sahip roller belirtmektedir. 3 ise kişinin kendisini ortada gördüğünü ifade etmektedir. Her bir alandan alınacak maksimum puan 50, toplam maksimum puan 200’dür.

2.3. “Öğrenci Ben”, “Sosyal Ben”, “Duygusal Ben” ve “Bedensel Ben” Değer Ölçekleri

Katılımcıların kendilerini değerlendirecekleri “öğrenci ben”, “sosyal ben”, “duygusal ben” ve “bedensel ben” kategorilerine ait ölçekler aşağıda yer almaktadır.

Tablo 1: “Öğrenci Ben” Ölçeği

	1	2	3	4	5
1. Başarısız					Başarılı
2. Hoşnutsuz					Hoşnut

¹⁷ Ü. Raşit Aydoğdu vd., “Akademik Araştırmalarda Araştırma Yöntemleri ile Örneklem İlişkisi: Doğrulayıcı Doküman Analizi Örneği”, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (04 Temmuz 2017), 559.

¹⁸ Kaynak vd., *Bilişsel Davranışçı Yaklaşımına Dayalı Grupla Psikolojik Danışma Uygulamaları ve Programları: Bilinçli Farkındalık ve Zaman Yönetimi*, 72,73.

¹⁹ Kaynak vd., *Bilişsel Davranışçı Yaklaşımına Dayalı Grupla Psikolojik Danışma Uygulamaları ve Programları: Bilinçli Farkındalık ve Zaman Yönetimi*, 72.

²⁰ Kaynak vd., *Bilişsel Davranışçı Yaklaşımına Dayalı Grupla Psikolojik Danışma Uygulamaları ve Programları: Bilinçli Farkındalık ve Zaman Yönetimi*, 75-77.

3.	Kararsız				Emin
4.	Diğerlerinden Daha Kötü				Diğerlerinden Daha İyi
5.	Sıkkin				Canlı
6.	Okul Tarafından Kızdırılmış				Okul Tarafından Mutlu Edilmiş
7.	Çalışma Becerileri Kötü				Çalışma Becerileri İyi
8.	Testlerde Zayıf				Testlerde Güçlü
9.	Öğretmenlerce Sevilmeyen				Öğretmenlerce Sevilen
10.	Okula Kızgın				Okulu Seven
	TOPLAM				

Tablo 2: "Sosyal Ben" Ölçeği

	1	2	3	4	5
1.	Güvensiz				Güvenli
2.	Eleştirilen				Kabul Gören
3.	Göz Ardı Edilen				İstenilen
4.	Güçsüz				Güçlü
5.	Arkadaşsız				Çok Arkadaşlı
6.	Değersiz				Üstün
7.	Arkadaşlık Becerileri Kötü				Arkadaşlık Becerileri İyi
8.	Hor Görülen				Sevilen
9.	Popüler Olmayan				Popüler
10.	Mahcup				Gururlu
	TOPLAM				

Tablo 3: "Duygusal Ben" Ölçeği

	1	2	3	4	5
1.	Şefkatsiz				Şefkatli
2.	Dürüst Olmayan				Dürüst
3.	Duygusuz				Hassas
4.	Sabırsız				Sabırlı
5.	Soğuk				Arkadaş Canlısı
6.	Mutsuz				Mutlu
7.	Kederli				Neşeli
8.	Kabul Görmeyen				Kabul Gören
9.	Korkak				Emin
10.	Yeteneksiz				Yetenekli
	TOPLAM				

Tablo 4: “Bedensel Ben” Ölçeği

	1	2	3	4	5
1. Kötü Görünümlü					İyi Görünümlü
2. Çok Kısa					Yeterince Uzun
3. Çok İnce					Olması Gereken Kiloda
4. Çok Ağır					Çok Hafif
5. Sakar					El Göz Koordinasyonu İyi
6. Toy					Yeterince Olgun
7. Kötü Görünen					Hoş Görünen
8. Zayıf					Güçlü
9. Burnu Kötü					Burnu Hoş
10. Saçları Çirkin					Saçları Güzel

TOPLAM

2.4. Uygulama

Denek sayısı kadar çoğaltılmış “Benim Dört Parçam” etkinlik formu öğrencilere dağıtılmış ve nasıl doldurmaları gerektiği anlatılmıştır. Ayna etkinliğinde ise deneklerden kendilerini rahat hissettikleri sessiz bir ortamda soruları cevaplamaları istenmiştir.²¹

2.5. İstatiksel Değerlendirme

İstatiksel analizler IBM SPSS 22. sürüm ile yapılmıştır. “Benim Dört Parçam” etkinlik formundan elde edilen rakamsal değerlerin aritmetik ortalamaları hesaplanmış, her rolün likert ölçek değeri belirlenmiştir. Benlik algılarından elde edilen puanların cinsiyete bağlı farklılık gösterip göstermediği Bağımsız İki Örneklem T Testi (Independent Samples Test) ile test edilmiş,²² normal dağılıma sahip olmayan değerlerde Bağımsız İki Örneklem T Testi’nin parametrik olmayan karşılığı Mann Whitney U Testi’ne başvurulmuştur.²³ Anlamlılık düzeyi P 0,05 olarak kabul edilmiştir.

3. Bulgular ve Yorum

3.1. “Benim Dört Parçam” Etkinliği

Deneklerin teslim ettikleri formlardan elde edilen sonuçlar ve her rolün likert ölçeği aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

²¹ Kaynak vd., *Bilişsel Davranışçı Yaklaşımına Dayalı Grupla Psikolojik Danışma Uygulamaları ve Programları: Bilinçli Farkındalık ve Zaman Yönetimi*, 71-73.

²² A. Hamdi İslamoğlu - Ümit Alnıaçık, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Beta Yayınları, 5. Basım, 2016) 309-312.

²³ İslamoğlu - Alnıaçık, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 464-466.

Tablo 5: “Öğrenci Ben” Ölçek Değerleri

		1		2		3		4		5		Likert Ölçeği	
		S	%	S	%	S	%	S	%	S	%		
1	Başarısız	3	1,1	10	3,6	103	37,8	117	43	39	14,3	Başarılı	3,65
2	Hoşnutsuz	12	4,4	33	12,2	73	27,1	108	40,1	43	15,9	Hoşnut	3,50
3	Kararsız	19	7,1	40	15	92	34,7	71	26,7	43	16,2	Emin	3,29
4	Diğerlerinden Daha Kötü	10	3,7	15	5,5	138	51,4	76	28,3	29	10,8	Diğerlerinden Daha İyi	3,36
5	Sıkkin	13	4,8	28	10,4	78	28,9	87	32,3	63	23,4	Canlı	3,59
6	Okul Tarafından Kızdırılmış	31	11,5	46	17,1	77	28,7	77	28,7	37	13,8	Okul Tarafından Mutlu Edilmiş	3,16
7	Çalışma Becerileri Kötü	7	2,6	29	10,7	55	20,4	118	43,8	60	22,3	Çalışma Becerileri İyi	3,72
8	Testlerde Zayıf	9	3,3	17	6,2	58	21,4	110	40,7	76	28,1	Testlerde Güçlü	3,84
9	Öğretmenlerce Sevilmeyen	8	2,5	9	2,9	107	34,6	99	32	86	27,8	Öğretmenlerce Sevilen	3,79
10	Okula Kızgın	28	9,1	27	8,8	96	31,3	68	22,2	87	28,4	Okulu Seven	3,51
TOPLAM												35,41	

Deneklerden elde edilen sonuçların likert ölçeği değerlerine bakarak 3,5 ve üzeri değerleri yuvarlaklaştırdığımızda likert ölçeği değeri 4'e tekabül etmektedir, bu da öğrencilerin, “öğrenci ben” kategorisinde; “başarılı, hoşnut, canlı, çalışma becerileri iyi, testlerde güçlü, öğretmenlerce sevilen, okulu seven” rollerinde, benlik algılarının yüksek olduğunu göstermektedir. “Emin, diğerlerinden daha iyi, okul tarafından mutlu edilmiş” rollerinin likert ölçeği değerlerine bakılarak yuvarlaklaştırıldığında likert ölçeği değeri 3 olarak

belirlenir. 3 değeri kararsızlığı ifade ettiğinden öğrencilerin bu rollerde kararsız olduğu saptanmıştır.

Tablo 6: “Sosyal Ben” Ölçek Değerleri

		1		2		3		4		5		Likert Ölçeği	
		S	%	S	%	S	%	S	%	S	%		
1	Güvensiz	6	2,2	12	4,4	34	12,6	76	28,2	141	52,4	Güvenli	4,24
2	Eleştirilen	3	1,1	14	5,2	57	21,2	109	40,6	85	31,7	Kabul Gören	3,96
3	Göz Ardı Edilen	4	1,5	10	3,7	55	20,8	125	47,3	70	26,5	İstenilen	3,93
4	Güçsüz	6	2,2	14	5,2	59	22,2	101	38,1	85	32	Güçlü	3,92
5	Arkadaşsız	6	2,2	9	3,3	48	17,9	89	33,3	115	43	Çok Arkadaşlı	4,11
6	Değersiz	6	2,2	10	3,7	78	29,2	125	46,8	48	17,9	Üstün	3,74
7	Arkadaşlık Becerileri Kötü	5	1,8	12	4,3	34	12,4	94	34,3	129	47	Arkadaşlık Becerileri İyi	4,20
8	Hor Görülen	6	2,1	7	2,5	29	10,6	100	36,3	131	47,9	Sevilen	4,25
9	Popüler Olmayan	15	5,4	24	8,6	110	39,7	87	31,4	41	14,8	Popüler	3,41
10	Mahcup	12	4,4	23	8,5	96	35,8	77	28,7	60	22,3	Gururlu	3,93
TOPLAM											39,69		

“Sosyal ben” kategorisinden elde edilen sonuçların, likert değerlerine bakarak yuvarlaklaştırılma yapıldığında, deneklerin, sadece “popüler” rolünde kararsız oldukları, “güvenli, kabul gören, istenilen, güçlü, çok arkadaşlı, üstün, arkadaşlık becerileri iyi, sevilen, gururlu” rollerinde ise yüksek benlik algısına sahip oldukları belirlenmiştir.

Tablo 7: "Duygusal Ben" Ölçek Değerleri

		1		2		3		4		5		Likert Ölçeği	
		S	%	S	%	S	%	S	%	S	%		
1	Şefkatsiz	5	1.8	10	2.2	13	4.7	70	25.8	177	65.3	Şefkatli	4,50
2	Dürüst Olmayan	4	1.4	33	1.4	10	3.7	92	34.4	157	58.8	Dürüst	4,47
3	Duygusuz	9	3.3	40	0.7	32	11.8	60	22.3	166	61.7	Hassas	4,38
4	Sabırsız	29	10.7	15	15.9	59	21.9	61	22.6	77	28.6	Sabırlı	3,42
5	Soğuk	5	1.8	28	4.1	51	19	86	32	115	42.9	Arkadaş Canlısı	4,10
6	Mutsuz	6	2.2	46	3.7	64	23.7	103	38.2	86	31.9	Mutlu	3,94
7	Kederli	7	2.6	29	4.8	62	23.1	99	36.9	87	32.4	Neşeli	3,91
8	Kabul Görmeyen	5	1.8	17	2.2	42	15.6	115	42.9	100	37.3	Kabul Gören	4,11
9	Korkak	7	2.6	9	2.9	49	18.2	112	41.6	93	34.5	Emin	4,02
10	Yeteneksiz	10	3.7	27	2.9	65	24.3	103	38.5	81	30.3	Yetenekli	3,88
TOPLAM												40,73	

"Duygusal ben" likert ölçeği değerlerini göz önüne alarak yuvarlaklaştırılma yapıldığında, deneklerin, "sabırlı" rolünde kararsız oldukları, "şefkatli, dürüst, hassas, arkadaş canlısı, mutlu, neşeli, kabul gören, emin ve yetenekli" rollerinde ise benlik algılarının yüksek olduğu sonucuna varılmıştır.

Tablo 8: "Bedensel Ben" Ölçek Değerleri

	1		2		3		4		5		Liker t Ölçeği		
	S	%	S	%	S	%	S	%	S	%			
1	Kötü Görünümü	4	1,5	12	4,5	105	39,9	110	41,8	32	12,6	İyi Görünümü	3,69
2	Çok Kısa	10	3,7	13	4,9	91	34,4	91	34,4	59	22,3	Yeterince Uzun	3,66
3	Çok İnce	13	4,9	19	7,1	66	24,9	78	29,4	89	33,5	Olması Gereken Kiloda	3,79
4	Çok Ağır	14	5,3	13	4,9	52	19,9	80	30,6	102	39	Olması Gereken Kiloda	3,93
5	Sakar	9	3,3	11	4,1	38	14,1	105	39,1	105	39,1	El Göz Koordinasyonu İyi	4,06
6	Toy	4	1,4	5	1,8	35	13	120	44,7	104	38,8	Yeterince Olgun	4,17
7	Kötü Görünen	5	1,9	7	2,6	62	23,7	117	44,8	70	26,8	Hoş Görünen	3,91
8	Zayıf	10	3,7	10	3,7	66	25	100	37,8	78	29,5	Güçlü	3,85
9	Burnu Kötü	17	6,5	28	10,7	73	27,9	70	26,8	73	27,9	Burnu Hoş	3,59
10	Saçları Çirkin	12	4,4	13	4,8	49	18,2	95	35,4	99	36,9	Saçları Güzel	3,95
TOPLAM											38,6		

Deneklerin kendilerini fizyolojik olarak tanımladıkları "bedensel ben" likert ölçeği değerlerine bakılarak yuvarlaklaştırılma yapıldığında, öğrencilerin, "çok iyi görünümlü, yeterince uzun, olması gereken kiloda, el göz koordinasyonu iyi, yeterince olgun, hoş görünen, güçlü, burnu hoş, saçları güzel" rollerinde yeterli benlik algısına sahip oldukları saptanmıştır.

Deneklerin teslim ettikleri formlardan elde edilen sonuçların likert ölçeği değerleri saptandıktan sonra cinsiyet ile benlik algısı arasında anlamlı bir fark bulunup bulunmadığı test edilmiştir. Deneklerin cinsiyete bağlı aritmetik ortalamaları Tablo 1’de görülmektedir. 50 puan üzerinden yapılan hesaplamada kız öğrencilerin “öğrenci ben” ortalamaları 36, “sosyal ben” ortalamaları 40, “duygusal ben” ortalamaları 41, “bedensel ben” ortalamaları 39, genel ortalamaları 200 puan üzerinden 155’tir. Katılımcı erkek öğrencilerin “öğrenci ben” ortalamaları 35, “sosyal ben” ortalamaları 39, “duygusal ben” ortalamaları 41, “bedensel ben” ortalamaları 38, genel ortalamaları 153’tür. Fakülte öğrencilerinin genel aritmetik ortalamaları 154’tür.

Tablo 9: Aritmetik Ortalama

Gruplar	Öğrenci Ben	Sosyal Ben	Duygusal Ben	Bedensel Ben	Toplam
Kız	36,33	39,56	40,95	38,52	155,36
Erkek	35,08	39,07	40,86	38,20	153,21

Cinsiyet ve benlik algısı arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını test etmek için yapılan Bağımsız İki Örneklem T Testi ve normalliğin sağlanmadığı durumlarda Bağımsız İki Örneklem T Testi’nin muadili olarak başvuru Mann Whitney U testinin sonuçları aşağıdaki tablolarda görülmektedir.

3.2. Bağımsız İki Örneklem T Testi (Independent Samples Test)

Tablo 10: “Öğrenci Ben” Değer Tablosu

Gruplar	Örneklem Sayısı	Ortalama	Standart Sapma	Serbestlik Derecesi	T Değeri	P Değeri
Kız	168	36,33	5,504	252	1,631	104
Erkek	86	35,8	6,237	153,836	1,567	119

Tablo 11: “Duygusal Ben” Değer Tablosu

Gruplar	Örneklem Sayısı	Ortalama	Standart Sapma	Serbestlik Derecesi	T Değeri	P Değeri
Kız	161	40,95	5,386	237	,114	,909
Erkek	78	40,86	6,532	129,328	,107	,915

3.4. Mann Whitney U Testi

Tablo 12: “Sosyal Ben” Değer Tablosu

Gruplar	Örneklem Sayısı	Sıra Ortalama	Sıra Toplamı	U Değeri	P Değeri
Kız	168	128,3	21509,50	7134,500	,871
Erkek	86	126,46	10875,50		

Tablo 13: “Bedensel Ben” Değer Tablosu

Gruplar	Örneklem Sayısı	Sıra Ortalama	Sıra Toplamı	U Değeri	P Değeri
Kız	161	120,18	19349,00	6250,00	,954
Erkek	78	119,63	9331,00		

Elde edilen anlamlılık testlerinin p değerleri sonuçları şöyledir:

“Öğrenci ben” kız 0,909 erkek 0,915

“Duygusal ben” kız 0,104, erkek 0,119

“Sosyal ben” 0,871,

“Bedensel ben” 0,954 olarak belirlenmiştir.

Elde edilen bütün değerler $P < 0,05$ 'ten büyük olduğu için cinsiyet ve benlik algısı arasında anlamlı bir fark olmadığına karar verilmiştir.

3.3. Ayna Etkinliğinden Elde Edilen Bulgular

3.3.1. “Ben Kimim?” Sorusundan Elde Edilen Bulgular

Ayna karşısında olduklarını hayal ederek formu dolduran katılımcıların, fiziksel olarak kendilerini tanımlamalarını sağlayan “ben kimim?” sorusuna verdikleri cevaplara bakıldığında, deneklerin fiziksel görünüşlerinden memnun oldukları görülmektedir. Ayrıca, “Benim dört parçam” etkinliğinin “bedensel ben” kategorisinde, ölçek değer toplamı 38,6 olarak bulunmuş, değerler toplamı birim miktarına bölüldüğünde 3,86 likert ölçek değerine ulaşılmıştır. Bu rakamın 3,9'a, yuvarlaklaştırma ile de 4'e tekabül ettiği sonucu göz önüne alındığında, deneklerin fiziksel olarak yüksek benlik algısına sahip oldukları sonucuna varılmaktadır. Deneklerin fiziksel olarak memnun olmadıkları kısımlar arasında ise; burun, boy ve kilo, gözlük, istemeyen ben ve sivilceler öne çıkan unsurlardandır. Etkinlik sonucunda erkek öğrencilerin fiziksel görünüşleriyle daha barışık oldukları, kız öğrencilerinse bu konuda daha titiz ve hassas oldukları tespit edilmiştir.

3.3.2. “Değer Yargılarım Neler?” Sorusundan Elde Edilen Bulgular

Denekler en temel değer olarak ahlakî ilke edinmişler ve varoluş sebeplerinin ahlakî olgunluğa ulaşmak olduğunu belirtmişlerdir. İslam’ın getirdiği değer yargılarına sahip olma misyonuyla hareket ederek “adaletli, insanları ötekileştirmeyen, insana, eşrefi mahlûkat oluşundan dolayı değer veren” olabilme amacı gütmüşlerdir. “Benim dört parçam” etkinliğinin “duygusal ben” kategorisinde yer alan şefkatli rolüne deneklerin %91’i, dürüst rolüne %93’ü olumlu cevap vermiştir. Bu da deneklerin ahlak temelli bir değer yargı sistemi benimsediklerini göstermektedir.

3.3.3. “Doğru ve Yanlışlarım Neler?” Sorusundan Elde Edilen Bulgular

Olumsuz kişilik özelliklerini yazmaları istenen öğrenciler; kaygı, fevri davranışlar, özgüven eksikliği, tahammülsüzlük, zaman yönetimini sağlayamama, İnternet ve TV gibi çeldiricilere bağımlılık, kararları uygulamada disiplin gösterememe, yalana başvurma, sevgisini belli edememe, sürekli komplo teorileri kurgulama, ibadette gevşeklik gösterme, başına gelen bela ve musibetlerde sorgulama içine girme, yakın arkadaşı bile olsa bir başkasının başarısını hazmedememe, kendini doğru ifade edemeyeceği önyargısıyla konuşmaktan çekinerek içine kapanma, müsriflik, başkalarını dünyanın merkezine koyarak onları mutlu etmeye çalışma ve bu uğurda sürekli tavizler verme, kendi gibi düşünmeyi dışlama ve yok sayma, doğruya yöneltmede baskıcı ve hırçın davranışlar sergileme gibi özelliklerinden rahatsızlık duyduklarını belirtmişlerdir.

Olumlu ve beğenilen özellikleri sorulan öğrenciler kendilerini; vefalı, meraklı, empati kurabilen, ailesine ve değerlerine bağlı, neşeli, yetenekli, samimi, insanları yargılama ve yaftalamadan uzak, hatalarından ders alan ve aynı hatayı tekrardan kaçınan, adaletli, kibar, azimli, sözüne sadık, pratik yönü güçlü, kriz durumlarıyla baş edebilen, toplumsal sorunlara duyarlı, kitleleri harekete geçirebilen, öğrenmeye hevesli, sabırlı ve merhametli olarak tanımlamışlardır.

3.3.4. “Amaçlarım Neler?” Sorusundan Elde Edilen Bulgular

Öğrencilerin “Amaçlarım neler?” sorusuna verdikleri cevaplardan bazıları şunlardır:

- Varoluş sebebi olan ahlakî olgunluğa erişmek,
- Başarısızlık karşısında umutsuzluğa kapılmak yerine üzerine giderek aşmaya çalışmak,
- İyi eğitimci, iyi kul, razı olunacak evlat, hayırlı ebeveyn olmak,

- Nerde olursa olsun orada olmanın hakkını verme gayretinden vazgeçmemek,
- Kötüde güzeli görmeye çalışmak,
- Anı en iyi şekilde değerlendirmek,
- İngilizce ve Arapçayı ana dili gibi konuşmak,
- Tevhid ekseninde bir hayat sürerek yeryüzünde adaletin sağlanması adına katkı sağlamak,
- Başkalarına su-i misal olmaktan kaçınmak,
- Dünya meşguliyetlerini ilim tahsil ederek savmak.

Sonuç

Bireyin dingin ve bilinçli farkındalık haliyle hareket etmesi, huzurlu bir yaşam sürmesi benlik algısının idrakiyle başlar. Bilinçli farkındalığa sahip bir birey mutlu, uyanık, hazır ve rahattır. Bu rahatlığı yakalayarak zihinsel algıyı arttırabilmenin, fikirleri derinleştirebilmenin yolu ise algılarının farkında, düşüncelerinin idrakinde olmayı tecrübe etmektir.²⁴ Fromm, ideal benliğin gerçekleşmesini; bireyin tüm yönleriyle kişiliğini ortaya koyması, duygusal ve zihinsel potansiyellerini etkili biçimde yansıması ve kişiliğinin göz ardı edilen yönleriyle uzlaşmasına bağlar.²⁵

Benlik algısı, bireyin hayatının her aşamasına etki edecek; kişiliğinde, yeteneklerini gerçekleştirilmesinde, doğru mesleği seçmesinde etkili olacaktır. Sağlıklı benlik algısına sahip bir öğrenci; değerli ve sevecen olduğunu düşünerek gücüne ve kapasitesine duyduğu inançla daha çok öğrenmeye güdülenirken²⁶ düşük benlik algısına sahip bir öğrenci; tedirgin, karamsar, geleceğe yönelik olumsuz duygular geliştiren, başarısızlık eğilimi taşıyan bir bireye dönüşecektir.²⁷ Öz yeterliliğin, bilinçli farkındalık ve benlik saygısına etkisinin araştırıldığı bir çalışmada, öz yeterlilik ve benlik saygısı arasında pozitif bir ilişki bulunmuş, benlik saygı düzeyi atıkça öz yeterlilik düzeyinde artmasının beklendiği aktarılmıştır.²⁸ Üniversite öğrencilerinin benlik saygısı ve yalnızlık düzeyinin araştırıldığı diğer bir çalışmada ise düşük benlik saygısının

²⁴ Yıldırım - Atilla, "Öz Yeterliliğin Bilinçli Farkındalık ve Benlik Saygısına Etkisi", 61.

²⁵ Gülüşan Göcen - Ayşegül Konar, "Din Psikolojisi Açısından İnsan Olma Sürecinde Kendini Gerçekleştirme ve Din", *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (Ocak 2014), 373.

²⁶ Fatih Başçiftçi vd., *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/4 (2010), 2199.

²⁷ Elif Yöyen, "Üniversite Öğrencilerinin Benlik Saygısı ve Yalnızlık Düzeylerinin İncelenmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/6 (2017), 2187.

²⁸ Yıldırım - Atilla, "Öz Yeterliliğin Bilinçli Farkındalık ve Benlik Saygısına Etkisi", 77.

artması ile sosyal ilişkilerdeki doyumun azalması, sosyal ilişkilerdeki memnuniyetsizlik ve yalnızlık arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.²⁹ Ayna etkinliğine katılan öğrencilerin problem davranışlarına baktığımızda da sorunlu davranışların kaynağının eksik özgüven ve benlik saygısı olduğunu fark ederiz. Örneğin kendini yanlış ifade etme korkusuyla konuşmaktan çekinen ve içine kapanan öğrenci, öncesinde yanlış anlaşılmış ve bu sebeple yargılanmış ya da dışlanmış olabilir. Bu hal onu düşük benlik saygısına sahip olmaya dolayısıyla da yalnızlığa sürüklemiş olabilir.

Benlik algısının ve saygısının oluşum ve gelişiminde çevresel faktörlerin büyük rol oynadığı gerçeği önümüzdedir. Özellikle anne-babanın desteği ve rehberliği, bireyin benliğini fark etmesinde, benlik algısını geliştirmesinde, yüksek benlik saygısına sahip olmasında, kendini gerçekleştirmesinde hayati önem arz eder. En yakın arkadaşının başarısını hazmedemeyen öğrencinin problem davranışının temelinde; “sosyal reddedilme, başarısızlığı sebebiyle akran zorbalığına maruz kalması, ebeveynleri tarafından küçük yaşlardan itibaren akranlarıyla mukayese edilmesi, öğretmenin başarılı olanlara sağladığı, fazla iltimas içeren tutumlar” gibi sebepler yatabilir.

Benliğin, kişinin etrafındaki kişiler tarafından oluşturulduğunu ifade eden Cooley, ortaya koyduğu “ayna benlik” kuramıyla bireyin, etrafındaki kişilerin beklentilerine göre şekillenen bir ürün olduğunu savunur ve şöyle der:

“Ben düşündüğüm kişi değilim, ben düşündüğünüz kişi değilim, ben düşündüğünüzü düşündüğüm kişiyim.”³⁰

Ayna etkinliğinden elde edilen verilerde karşılaşılan bir başka sorun davranışta, bireyin, başkalarını hayatının merkezine koyması, onların mutluluğu için kendi benliğinden vazgeçmesidir. Bireyin bu davranışının nedeni; zamanında kazanılmayan sevilme duygusunun bir tezahürü, hiç istemediği şeyleri yapmada zorunluluk hissetmesi; Cooley’in savunduğu gibi başkalarının düşüncelerinde olumlu intibâ oluşturma ve toplumda kabul görme beklentisi olabilir. Sebebi ne olursa olsun kişide meydana getirdiği yıkım, düşük benlik saygısı olarak açıklanabilir.

Daha önce de belirttiğimiz üzere benlik algısı farklı zamanlarda farklı seviyelerde seyredebilir. Araştırmaya katılan öğrencilerin son sınıfta olmaları, sınav, mezuniyet, meslek sahibi olabilme, aile ve toplumun beklentilerini karşılayabilme gibi kaygılar taşımaları stres, fevri davranışlar, tahammülsüzlük gibi sorun davranışlar sergilemelerinde büyük etkiye sahiptir. Çözümün ilk

²⁹ Yöyen, “Üniversite Öğrencilerinin Benlik Saygısı ve Yalnızlık Düzeylerinin İncelenmesi”, 2194.

³⁰ Ali Eren Demir, “Kitap İncelemesi: Benlik Yanılsaması: Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur?”, *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2020), 236.

basamağı problemlerin farkına varmaktır. Bu farkındalık kazanıldıktan sonra olası çözüm yollarını belirlemek elzemdir.

İlahiyat öğrenimleri boyunca yardımlaşma ve dayanışma düsturuyla çalışan, birbirlerine omuz veren öğrenciler, sorun davranışların üstesinden de yine bu dayanışma ruhuyla gelebilir. Eğitim sistemimiz içinde yetişecek bireylerin yüksek benlik saygısına sahip olmaları, onları yetiştirecek öğretmenlerin de yüksek benlik saygısına sahip olmalarını gerektirdiği için öğretmen yetiştiren fakültelerde öğretmen adaylarının, benlik ve mesleki benlik saygılarını geliştirecek grup çalışmalarının yapılması önemlidir.³¹ Grupla bir uzman önderliğinde gerçekleşecek rehberlik faaliyetleri, empati duygusunu geliştirirken kişinin kendini sevmesine, değerli hissetmesine dolayısıyla benlik algısını yükselterek nefis-i emmare'den nefis-i mutmainne'ye doğru bir yolculuğa çıkmasına zemin hazırlayabilir.

Kişinin kendi özelliklerinin farkında olmasını önemseyen ve değerler vurgusuyla varoluşsal sorunlarına çözümler üreterek insanı mutluluk ve huzura sevk eden dinî yapı, bireye varoluş gerçekliğini sunarak onu bu yoldaki yüce değerlere sevk etmektedir.³² İlahiyat Fakülteleri de bu hedefle eğitim veren kurumlardır. Araştırmaya katılan öğrencilerinin olumlu davranışları arasında zikrettikleri, yaptığı hatayı yinelemekten kaçınma, değerlere bağlılık, insanları sınıflandırma ve yaftalamaya uzaklık, kötüde güzeli görme çabası, su-i misal olmaktan kaçınma gibi erdemler ile belirlenen hedefler göz önüne alındığında İlahiyat Fakültesinde mezuniyet aşamasına gelmiş öğrencilerin, verilen eğitimden istifade ettikleri ve kâl durumundan hâl durumuna geçme mücadelesi taşıdıkları gözlemlenmiştir.

Kaynaklar

- Akış Yaman, Yasemin. "Mevlânâ ve Kierkegaard'da Benliğin Gelişimi". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 29/ Güz (Ekim 2017), 111-123.
- Aydın, Azize. *Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Öğrencilerinin Değer Hiyerarşileri ile İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Hiyerarşilerinin Karşılaştırılması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Aydın, Mehmet S. "İkbal'in Felsefesinde İnsan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/ 1 (1 Ağustos 1987), 83-106.

³¹ Nurten Kimter, "Üniversiteli Gençlerde Dindarlık ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/2 (Kasım 2017), 59.

³² Göcen - Konar, "Din Psikolojisi Açısından İnsan Olma Sürecinde Kendini Gerçekleştirme ve Din", 367.

- Aydoğdu, Ü. Raşit vd. "Akademik Araştırmalarda Araştırma Yöntemleri ile Örneklem İlişkisi: Doğrulamalı Doküman Analizi Örneği". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (04 Temmuz 2017), 556-565.
- Başçıftçı, Fatih vd. *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/4 (2010), 2199-2205.
- Cengil, Muammer. "Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi I. Sınıf Öğrencilerinin Benlik Saygısı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/1 (1 Haziran 2009), 77-102.
- Demir, Ali Eren. "Kitap İncelemesi: Benlik Yanılsaması: Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur?" *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2020), 232-239.
- Gander, Mary J - Gardiner, Harry W. *Çocuk ve Ergen Gelişimi*. çev. Ali Dönmez vd. Ankara: İmge Yayınları, 3. Basım, 1993.
- Göcen, Gülüşan - Konar, Aşegül. "Din Psikolojisi Açısından İnsan Olma Sürecinde Kendini Gerçekleştirme ve Din". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (Ocak 2014), 365-383.
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2017.
- İslamoğlu, A. Hamdi - Alnaıçık, Ümit. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (SPSS Uygulamalı)*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 5. Basım, 2016.
- Karakaya, Semra. *Dindarlık ve Kişilik Arasındaki İlişi, Allport Ve Fromm'un Karşılaştırmalı Analizi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kaynak, Ümre -Terzi, Sare. *Bilişsel Davranışçı Yaklaşıma Dayalı Grupla Psikolojik Danışma Uygulamaları ve Programları*. ed. Mehmet Güven. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Kımtır, Nurten. "Üniversiteli Gençlerde Dindarlık ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişi Üzerine Bir Araştırma". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (Kasım 2017), 39-60.
- Külçe, Sümeyye Nur. "İbn Sînâ'nın Nefs Kavramı ve Modern Psikolojideki Ego Kavramının Benlik Olgusu Bağlamında Karşılaştırılması". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/1 (Ocak 2018), 54-78.
- Özsoy, Yahya. *Eğitimde Öğrencileri Tanıma Teknikleri*. Ankara: Temel Eğitim Kitapları, 1968.
- Sağlam, İsmail. "Çocuklarda Davranışların Şekillenmesinde Etkili Olan Faktörlere Teorik Bir Yaklaşım". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2(1 Haziran 2001), 209-223.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 11 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis>
- Yalçın, Şehabettin. "Ben Neyim?". *Beytülhikme AnInternational Journal of Philosophy* 1/2 (Aralık 2011), 27-38.
- Yıldırım, Gizem - Atilla, Gaye. "Öz Yeterliğin Bilinçli Farkındalık ve Benlik Saygısına Etkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (Haziran 2020), 59-84.
- Yöyen, Elif. "Üniversite Öğrencilerinin Benlik Saygısı ve Yalnızlık Düzeylerinin İncelenmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/6 (2017), 2185-2198.

Ek1: Araştırmaya Ait Etik Kurul Onayı

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİK KURULLARI
 (Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu)
TOPLANTI TUTANAĞI

OTURUM TARİHİ
27 OCAK 2023

OTURUM SAYISI
2023-01

KARAR NO 32: İlahiyat Fakültesi Dekanlığından alınan Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Ana Bilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. İsmail SAĞLAM'ın "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Benlik Algıları Ve Yetkinliklerinin Değerlendirilmesi" konulu araştırma çalışması kapsamında uygulanacak anket sorularının değerlendirilmesine geçildi.

Yapılan görüşmeler sonunda; İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Ana Bilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. İsmail SAĞLAM'ın "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Benlik Algıları Ve Yetkinliklerinin Değerlendirilmesi" konulu araştırma çalışması kapsamında uygulanacak anket sorularının fikri, hukuki ve telif hakları bakımından metot ve ölçөгüne ilişkin sorumluluğu başvurucuya ait olmak üzere uygun olduğuna oybirliği ile karar verildi.

Prof. Dr. Feriudin YILMAZ
Kurul Başkanı

Prof. Dr. Abamüslim AKDEMİR
Üye

Prof. Dr. Doğan ŞENYÜZ
Üye

Prof. Dr. Ayşe OĞUZLAR
Üye

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Üye

Prof. Gülay GÖGÜŞ
Üye

Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU
Üye

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

İsmail Sağlam (%50) - Züleyha Demir Sakınmaz (%50)

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi”
kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and
Publication Ethics Directive” were followed

ÇEVİRİLER
TRANSLATIONS

DÜNYA KÜÇÜLÜRKEN DİN GENİŞLİYOR MU? KOLONİYALİZM VE KÜRESELLEŞME DÖNEMİNDE DİNİ ETKİLEŞİMİN DİNAMİKLERİ*

Yazar: Marion Eggert**

Çeviren: Talha Fortacı***

1. Dinler Arası Dinamiklerin Keşfedilmemiş Etkilerini Derlemek

Heinrich Böll'ün 1950'lerde Almanya'da geçen tanınmış hiciv hikayesinde (Dr. Murkes gesammeltes Schweigen)¹, konuşmaları düzenli olarak radyoda yayınlanan Bur-Malottke isimli etkili bir kültürel figür, 1945'teki "dini coşku" sürecinde din değiştirdiğinden beri konuşmalarında sık sık "tanrı" kelimesini kullandığı için rahatsız olur.² Şimdilerde ise "Kamusal yayında din hakimiyeti"

* Bu makale, *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe* isimli eserin birinci cildinde "Shrinking World, Expanding Religion? The Dynamics of Religious Interaction in The Times of Colonialism and Globalization" başlığıyla 381-389 sayfaları arasında yer almaktadır.

** Prof. Dr., Ruhr Universitat Bochum, Kore Dili ve Kültürü ve Doğu Asya Çalışmaları Bölümü.

e-mail: marion.eggert@rub.de, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0802-2725>

*** Ar. Gör. Dr. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

e-mail: talhaforta@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6539-9302>

Atıf/Citation: Eggert, Marion. "Dünya Küçülürken Din Genişliyor Mu? Kolonyalizm ve Küreselleşme Döneminde Dini Etkileşimin Dinamikleri". Çev. Talha Fortacı. *BAİD* 17 (Haziran 2023), 379-389.

¹ Metinde, yazarın doğrudan parantez içinde verdiği isimler ve açıklamalar aynen korunacaktır. Bununla birlikte bazı kavramların orijinaleri de yine parantez içerisinde tarafımızca verilecektir.

² Dünya Savaşı'nın sona ermesinin hemen ardından, Almanlar kitleler halinde kiliselere yönelmiştir. Bu süreçte kiliseler sadece yönlendirme yapmakla kalmamış, aynı zamanda

durumundan kendisini “şahsen sorumlu” hissettiğinden kaydedilen her bir konuşmasında geçen “tanrı” kelimesinin “saygı duyduğumuz yüce varlık” ifadesiyle değiştirilmesini talep etmektedir. Kendisine Bur-Malottke’nin en son konuşmasındaki değişiklikleri yapma görevi verilen ve genel olarak yayın kültürünün özel olarak ise Bur-Malottke’nin kibirli haline derin bir düşmanlık besleyen genç radyo muhabiri Dr. Murke’ye hikâye anlatıcısı tarafından hayal kırıklıklarını iki şekilde dışa vurmasına izin verilir: dindar annesinin bilinçli bir şekilde “kültürlenmiş” çevrenin ucuz edebiyatının bir parçası olan küçük bir dua resmini yanına ilâştirerek onu yayın şirketinin binasındaki bir duvara göndermesiyle ve yayın materyallerinden kesmesi gereken kısa sessiz bölümleri toplamasıyla (ve sonunda dinlemesiyle). Hikâyenin son sahnesinde başka bir yayın muhabiri, boş bir kilisede durup şüpheli sorular soran bir ateist hakkındaki radyo dramasını soruların arasındaki sessizliği doldurarak düzeltmek zorunda olduğunu hissederek; Dr. Murke’ye Bur-Malottke’nin konuşmasından “tanrı” kelimesini çıkarması için yardım eden teknisyen “sessizlik” karşılığında bir hediye olarak ona bu “tanrı” pasajlarını sunar.

Hikayedeki hicvin ana hedefi, büyük ihtimalle savaş sonrası Alman entelektüellerinin Nazi suçları konusundaki sessizliklerini örtbas ettikleri boş laf kalabalığı olsa da aynı zamanda hikâye Batı modernitesindeki dini gerilimlere de panoramik bir bakış sunar. Sekülerleşme, dinin güçlendirilmesi ve yeniden sekülerleşme hareketlerinin birbirini takip ettiği ve bunun siyasi ve kültürel eğilimlerin modasıyla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Bir taraftan “yaşanan din” (lived religion) yaşlı bir kadının sorgusuz sualsiz, alışkanlık haline gelmiş bağlılığı formunda hala dayanıklılığını kanıtlarken, diğer taraftan entelektüelin hem sözde dinin hem de dindarlık iddiasının sahteliğinden duyduğu rahatsızlık meditasyona, maneviyata ve içselleştirilmiş dine yapılan örtük göndermelerle birlikte ancak “sessizlik” ile yanıtlanabilir.³

Dolayısıyla, modern din çalışmaları anlatılarının ana unsurları aşağı yukarı bu hikâyede bir araya getirilmiştir. Ancak hikâye, ne bu durumun zamansal ve mekânsal uzantısına ne de bir saatin görünmeyen mekanizmaları gibi Böll’ün

müttefik güçlerin kilise temsilcilerini müzakere ortağı olarak kabul ederek kaotik bir toplumda idari ve siyasi işlevler de üstlenmiştir. Savaş sonrası bu kısa dönem söz konusu nedenle “Kilisenin Vakti” olarak anılmıştır. Bk. Kurt Jürgensen, Die Stunde der Kirche. Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schleswig-Holsteins in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, Neumünster: Wachholtz 1976. Sosyalizmin çöküşünden sonra Doğu Avrupa’da kiliselerin etkisinin kısa vadede de olsa benzer şekilde arttığına şahit olmak mümkündür. Bk. Detlef Pollack, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa 2, Tübingen: Mohr, 2009, 105-108.

³ Koyu dindar bir Katolik olarak yetişen Heinrich Böll, 1976 yılında Katolik muhafazakârlığı protesto etmek için kilisesini terk etmiştir.

gözlemcinin gözüyle karşılaştığı şeyi harekete geçirmeye yarayan küresel karşılıklı bağımlılıklara dair herhangi bir farkındalık izi içermez. Gerçekten de öyküde tasvir edilen dini oluşumlar, savaş sonrası Almanya'sının siyasi ve kültürel durumunu tam ve kesin olarak açıklıyor gibi görünmektedir. Her ne kadar kitlesel göç hareketleri ve dini sahnenin hissedilir bir biçimde çoğullaşmasıyla birlikte küreselleşmenin saldırısı daha kapsayıcı anlatıları ön plana çıkarmış ve akademi, beşerî bilimlerin tüm ana disiplinlerinde küreselleşmiş perspektiflerin yüksek bir gelgitini yaşıyor olsa da Böll'ün hikâyesinde ima edilen bu tür bağımsız tarihsel çerçevelerin görünürdeki inandırıcılığı, modern din tarihini anlamamızda hâlâ zorluklar çıkarmaktadır. Başka bir deyişle, etkileşime ve çoğulculuğa vurgu yapan anlatıları mevcut dünyamızı anlaşılır kılmak için ön plana çıkarmayı öğrenmiş olsak da içinde yaşadığımız dünyayı şekillendiren ve şekillendirmeye devam eden bu iç içe geçmiş tarihlerin gizli etkilerini keşfetmek için hala yapılması gereken çok şey vardır. Konsorsiyumumuzun 4. araştırma alanı, Avrasya'nın çeşitli bölgelerinde ve kültürlerinde günümüzdeki dini durumu, büyük ölçüde artan dinler arası temasların neden olduğu dinamikleri, geçici olarak hegemonik kültürel kaynakların ithal edilmesinden kaynaklanan gerilimler açısından inceleyerek bu zorlukların üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Dini grupların etkileşimi ve karşılıklı incelenmesi, bir taraftan Avrasya kıtası genelinde dini yaşam unsurlarının yeniden sahiplenilmesine yol açarken, bir taraftan da akademik bir çalışma nesnesi olarak "din"i bilimsel bir şekilde inceleme yaklaşımının küresel çapta genişlemesine yol açmaktadır. İlerleyen bölümlerde, bu geniş araştırma gündemini nasıl daha somut sorulara ayırmayı planladığımıza dair birkaç kısa ipucu vereceğim.

2. Sömürgecilik Çağı ve Ulus Devletle İkiriklikli Batı Din Modeli: Doğu Asya Örneği

15. yüzyıldaki başlangıcından bu yana, Avrupa'nın ekonomik ve askeri genişlemesine, Hristiyanlığın (teşebbüs edilen veya fiilen) yayılması ve tek tanrılı olmayan inançlarla karşılaşmalar eşlik etmiştir. Bu karşılaşmalar, "din" teriminin (algılanan) evrensel uygulanabilirliğe sahip bir kavram olarak yükselişinin ardındaki belirleyici faktördür. Aynı sürecin bir parçası olarak din, Avrupa'da toplumsal yaşamın tartışmasız temeli olmaktan ziyade işlevsel olarak farklılaşmış bir parçası haline geldi. Gerçekten de Jose Casanova'nın bu cilde yaptığı katkılarda belirttiği⁴ gibi, genel olarak Batı'nın tüm "modern uygarlaşma süreci" bir temas olgusuna dayanmaktaydı; özellikle de dinin gücüne sınır koyan aydınlanma hareketleri (başka bir deyişle sekülerleşmenin

⁴ José Casanova, "Religion, Secularization, and Sacralization", *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe* (Leiden & Boston: Brill, 2012), 453-460.

tohumları), Hristiyan olmayan, bilhassa da Konfüçyüsçü toplumlara atıfta bulunulmadan düşünülemezdi.⁵ Bunlarda diğer bilgi alanlarının yanı sıra, Çin merkezli olmayan (non-sinocentric) bir dünya olasılığının farkındalığı gibi siyasi fikirlere, deistik inançların üstün ahlaki ikna ediciliği⁶ gibi dini alana ilişkin fikirlere ve belki 19. yüzyıldan önce bile örgütlü dinin (organized religion) düzenleyici gücünü devletle uyum içerisinde kullanmaya yönelik belirli bir ilgi vardı.⁷

Emperyalizmin yükseliş döneminde bu süreçler daha da hızlanmış ve keskinleşmiştir. Avrupa'da ise dini benimseyen ancak dinin gücünü kontrol altında tutan laik devlet modeli hüküm sürmüştür. Tüm Asya'daki toplumlar, "üstün" Batı medeniyetinin (eskiden Batı'da yorumlandığı gibi) saldırısına kesinlikle teslim olmamakla birlikte, emperyalist devletlerin lehine olan bariz güç dengesizliğinin ardındaki faktörleri büyük bir dikkatle gözlemleyip analiz ettiler ve kendi iç dini ve siyasi durumlarına bağlı olarak, Batı'nın başarısının anahtarının ne olduğuna dair kendi sonuçlarına vardılar.

Doğal olarak, her durumda veyahut en azından başlangıçta, hâkim geleneğe daha "yabancı" görünen unsurlar seçilmiştir. İslam dünyasındaki gözlemcilere göre, sadece dinin toplumdaki sınırlandırılmış belirli bir konumuyla değil, aynı zamanda bilim ve teknolojinin üstün gelmesinin ön koşulu olarak da eşitlenen laiklik, Batılı Devletlerin gücünün bariz bir açıklaması olarak görüldü. Bu nedenle modernleşme hareketleri genellikle güçlü sekülerist/seküler eğilimlere sahiptir ki Kemalizm bunun en bariz örneklerinden biridir. Bu durumun tam aksi olarak Doğu Asya'da, özellikle Protestan misyonlarının 19. yüzyılın sonlarında Batı'nın kültürel imajını şekillendirdiği Çin ve Kore'de, entelektüeller Batı'nın emperyalist yayılma sergilediği gücün arkasındaki en önemli faktörlerden birinin örgütlü din olduğuna inanma eğilimindeydi. Elbette bu ilk tepkilere kısa süre içinde İslami kültürlerde dini canlanmalar ve

⁵ Bu karşılıklı ilişkilerin metne dayalı bir gösterimi yakın zamanda Heiner Roetz tarafından sunuldu, bk. "The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism", presentation at the conference "Reconfigurations of the religious field: Secularization, Re-sacralization and related processes in historical and intercultural perspective", Bochum, Dec. 1-3, 2009.

⁶ Eun-jung Lee'nin bu ciltteki katkısına bk. Eun Jung Lee, "Intercultural Encounter in the History of Political Thought Christian Wolff, Chöng Yag-yong and Matteo Ricci", *Dynamics in the History of Religions Between Asia and Europe* (Leiden & Boston: Brill, 2012), 203-216.

⁷ Çin Qing İmparatorluğu'nun (1644-1911) Mançu hükümdarları, çok etnikli devletleri için oldukça farklılaşmış bir din politikası sistemine sahipti. Moğol yönetiminde kesinlikle bazı emsaller bulmuş olsalar da hükümdarlıklarının başından itibaren Mançu sarayında çalışan Cizvitlerin oynamış olabileceği rol hakkında bazı spekülasyonlara yer olabilir. Ayrıca, 1697 ile 1719 yılları arasında Roma'da ikamet etmiş olan ve daha sonra Çin'e dönen Hristiyan dönmesi Fan Shouyi, Vatikan'ın işleyişi hakkında ilk elden bazı bilgiler getirmiş olabilir.

Konfüçyüsçü kültürlerde ise sosyalizm gibi güçlü seküler hareketler şeklinde karşı akımlarla cevap verildi.⁸ Bu nedenle, “dini” ve “seküler” olanın ilgili kültürel yorumları veya sosyal inşaları tarafından teşvik edilen dini alanın değişen yeniden yapılandırılmaları ve bu ikisi arasındaki gerilimler 4. Araştırma alanımızın kapsamına dahildir. Bu bölümün geri kalanında, şu ana kadar geliştirdiğimiz Doğu Asya durumuna ilişkin perspektifler hakkında birkaç ipucu vereceğim.

19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başlarında, Doğu Asya’da Batılı din biçimiyle karşılaşma, görünüşte oldukça farklı olan ancak motivasyonları bakımından yakından ilişkili iki fenomene yol açtı: Yeni Dinlerin ortaya çıkışı ve mevcut dinleri ya da bu şekilde nitelendirilebilecek her şeyi reformdan geçirme girişimleri. Her iki durumda da ilgili aktörler tarafından algılandığı şekliyle Hristiyanlık, model veya ilham kaynağı olarak belirleyici bir rol oynamıştır.

19. yüzyılın ortalarında Çin’de son derece kanlı bir isyana yol açan Taiping hareketi gibi bazı Yeni dini hareketler kendi öğretilerini büyük ölçüde Hristiyan dini fikirlerine, mitlerine ve ikonografisine borçluydu.⁹ Birkaç yıl sonra Kore’de ortaya çıkan Tonghak¹⁰ hareketi gibi diğerleri ise görünüşte Hristiyanlığa karşı çıkmış ya da onu dengelemeye çalışmış olsalar da yapısal ve ideolojik olarak Hristiyanlıkla olan temaslardan etkilenmiştir ki “Tonghak” yani “Doğu İrfanı” adının seçilmiş olması bile bununla bağlantılıdır. Nitekim bu isim, Tonghak inancının geliştiği dönemde Tonghak takipçilerinin hala yasaklı olan ve bazen şiddetli zulüm gören Hristiyanlığa meyretme ihtimalini ortadan kaldırmak için “Söhak” yani “Batı Öğrenimi” (Batı menşeli hem seküler hem de dini bilgileri içeren) ifadesine karşıt olarak seçilmiştir. Hangi kisveye bürünürlerse bürünsünler, bu yeni dini hareketler Hristiyan fenomenolojisine karşı taklitçi bir tepki olarak görülebilir ve siyasi meşruiyeti dini otoriteyle yakından bağlantılı olarak gören Batılı seküler model tarafından lekelenmemiş bir din ve siyaset ilişkisi anlayışıyla birleştirilebilir.

⁸ Burada farklı kültürel alanları ifade etmek için kullanılan kavramlar “özcülüğün” bir açıklaması olarak değil, daha ziyade “stenografi” olarak anlaşılmalıdır.

⁹ Bu yeni dini hareket çoğu zaman bir Hristiyan “mezhebi” olarak anlaşılır. Jonathan Spence’in Taiping isyanı üzerine etkili kitabı “God’s Chinese Son: the Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan, New York: Norton 1997” hakkında değerlendirme yapan bir yorumcu duygusuz bir biçimde şu ifadeleri kullanmıştır: “Hristiyan Kutsal Kitap’ının kötü bir çevirisi yüzünden Çin’de bu kadar çok insanın öldürüleceğini kim bilebilirdi? (http://www.goodreads.com/book/show/281062.God_s_Chinese_Son_The_Taiping_Heavenly_Kingdom_of_Hong_Xiuquan)

¹⁰ Tonghak aynı zamanda 1894 yılındaki Çin-Japon savaşıyla ve Japonya’nın Kore’ye hâkim olmasına yol açan büyük bir köylü isyanıyla da bağlantılıydı.

Dini reform hareketleri olarak değerlendirebileceğimiz daha entelektüel tepkiler, Batılı “din” kavramının yayılması ve bunun sonuçları üzerindeki yansımaları bağlamında değerlendirilmelidir. Böyle bir yansımanın ilk göstergeleri şimdi üzerinde duracağım Kore örneğinde, 1857 yılında bağımsız akademisyen Ch’oe Han’gi (1803-1875, Batılı eserlerin Çince çevirilerinin hevesli bir okuyucusu) tarafından hazırlanan dünya coğrafyası Chigu chönyo (Descriptions of the Nations of the World)’da hissedilebilir. Batı dinleri tarihine ilişkin yazdığı bölüm, bir ilerleme teorisi perspektifinden din (kelimenin tam anlamıyla “öğretme ve öğrenme”, Çince: jiaoxue, Korece: kyohak) ve siyaset (Çince karşılığı: zhengzhi, Korece karşılığı: chöngch’i) arasındaki ilişkiye dair tartışmalarla başlar: “Dinin siyasetin içinde kök salması ve insan bilgisinin varsayılan genel ilerlemesiyle uyum içinde siyasetle birlikte ilerlemesi gerekir.”¹¹ Bu ifadeler görünüşte temel bir Konfüçyüsçü “öğreti” kavramını ifade eder ve “dini” yönelim ile siyaset arasındaki ilişkiye dair Konfüçyüsçü fikre net bir ayrıcalık tanıyacak yine aynı ifadeler bir tür tarihselleştirilmiş ve farklılaştırılmış “din” anlayışını da yansıtmaktadır. Ch’oe Han’gi hem bilginin hem de siyasi eylemin ortak görüşünü savunsa da her iki bileşeni (kült/inanç ve ahlakın yanı sıra) de kapsayacak Konfüçyüsçü “yol” olan Tao (Korece: to), teriminden kaçınır. Dolayısıyla onun örneği, dinle ilgili terimlerin anlamsal alanının yeniden yapılandırılmasının, “din” neolojizmi¹² (Çince: Zongjiao, Korece: Chonggyo) ortaya atılmadan önce bile Batı dinleriyle yoğun temasla nasıl harekete geçirildiğini göstermeye hizmet etmektedir. Yeniden kavramsallaştırılmış “din” teriminin 20. yüzyılın başında ortaya çıkması, farklılaşmış “din” ile kapsayıcı “Tao” arasındaki kavramsal savaşın başlangıcından ziyade sonuna işaret ediyordu. Günün galibi “din” olunca hem Konfüçyüsçü hem de Budist topluluklar Hristiyanlık tarafından sunulan “din” modeline uyum sağlamak için harekete geçti. Önde gelen isimlerin görüşüne göre, uygulanması gereken unsurlar genellikle sosyal hizmet, misyonerlik çalışmaları ve doktrinlerin açıklığa kavuşturulması gibi konuları içeriyordu.

Elbette bu hareketler sadece yeni dini pazarda¹³ rekabeti ve dolayısıyla yeni bir inanç biçiminin kurulmasını ya da geleneksel bir inanç biçiminin sürdürülmesini sağlamayı amaçlamıyordu; daha ziyade, özünde devletin ve özellikle de ulusun hayatta kalmasını sağlayabilecek bir tür manevi güç ya da toplumsal bağlılık gücü arayışından kaynaklanmaktaydı. Dolayısıyla, Konfüçyüsçü reform hareketleri hem Çin’de hem de Kore’de modern devlet

¹¹ Ch’oe, Han’gi, Myöngnamnu ch’ongsö [Ch’oe Han’gi’nin tüm eserleri], 5. c., Seoul: Taedong munhwa yön’guwön 2003, kw.12, 23a.

¹² Yenilikçilik.

¹³ Dini çoğulculuk ve seçim durumu için pazar yeri metaforunu kullanmak, böyle bir durumda dini davranışları açıklamak için Rasyonel Seçim modellerine abone olmakla eşdeğer değildir.

yapısının kurulmasına ilişkin kriz dönemlerinde en parlak zamanlarını yaşamıştır. Japonya’da ulusal bir dinin yararlılığına olan inanç Devlet Şinto’sunun kurulmasına yol açarken, Hristiyanlık vatanseverlik dışı olarak görülmüş ve bir miktar gerileme yaşamıştır. Belki de sömürgeleştirmeden sonra Kore’de Hristiyanlığın nispeten daha kolay kabul edilmesinin nedenlerinden biri de buydu, yani düşmanımın düşmanı dostumdur anlayışı. Japon karşıtı Tonghak hareketi temelinde şekillenen yeni dini hareket Ch’öndogyo da popüleritesinin bir kısmını kesinlikle aynı duygulara borçluydu. O günlerde her iki dine de yapıştırılan etiketler Hristiyanlık için “modern, sömürgecilik karşıtı” ve Ch’öndogyo için “milliyetçi” şeklindeydi ve genel Kore algısında söz konusu etiketler bugün bile etkilidirler.

Bu örnekler sadece Ian Reader’ın “Yorumlar ve Yanıtlar”¹⁴ bölümünde savunduğu şeyin altını çizmektedir: Doğu Asya’nın sekülerleşme tezine karşı bir kanıt olarak kullanılması pek mümkün değildir. Gözlem odağındaki değişiklikler yalnızca gözlem nesnemizdeki değişikliklere inanmamız için bizi kandırmakla kalmaz, aynı zamanda mevcut gözlemlerimizi tarihsel olarak artan önemleri ışığında deşifre etme konusundaki yetersiz becerimiz tarafından da yanlış yönlendirilebiliriz. Araştırma alanımız, mevcut durumun tarihsel temellerine, özellikle de 1900’lü yıllara büyük önem vererek bu kavrayışa saygı göstermektedir. Zira, söylendiği gibi şu anda dini grupların artan karşılıklı farkındalık ve karşılıklı etiketleme ile karakterize edildiği ve ardından akademik dini araştırmalar tarafından gözlemlenip tasnif edildiği küresel bir din sistemine sahipsek, bunun başlangıcı o dönemde aranmalıdır.

3. Küreselleşme ve Yerelleşme Çağı

Söz konusu küresel sistemin gerçekten var olup olmadığı ya da başka bir deyişle, böyle bir sistemden bahsetmenin küresel dini akımları ve yerel özellikleri anlamamıza yardımcı olup olmadığı, 4. Araştırma Alanımızın yakın geçmiş ve şimdiki döneme ilişkin faaliyetlerinin ufkunu oluşturan araştırma sorularından biridir. Böyle bir varsayım için bazı önemli argümanlar ile bu bağlam ve ötesiyle alakalı olan ana temalar Jose Casanova ve Peter Beyer’in makalelerinde (kitabın farklı bölümlerinde yer alan)¹⁵ güzel bir şekilde özetlendiğinden, benim burada yapabileceğim tek şey araştırma alanımızın şu anda en çok ilgilendiği konular hakkında birkaç açıklamayı bir araya getirmek olacaktır.

¹⁴ Ian Reader, “Religion in a Globalised World: Comments and Responses”, *Dynamics in the History of Religions Between Asia and Europe* (Leiden & Boston: Brill, 2012), 435-451.

¹⁵ José Casanova, “Religion, Secularization, and Sacralization”; Peter Beyer, “Observing Religion in a Globalized World: Late Twentieth-Century Transformations”, *Dynamics in the History of Religions Between Asia and Europe* (Leiden & Boston: Brill, 2012), 413-433.

Biz ilk olarak, din ve siyaset arasındaki ilişkinin süregelen aşamalarını gözlemlemeye odaklanıyoruz. Küresel akımlara yanıt verseler bile? Dini alanın yerel oluşumları, az ya da çok belirli siyasi ve sosyal koşullardan doğmaktadır. Örneğin, Hamas gibi köktendinci bir hareket, modern dünya düzenine ve görünüşte Batı tarafından dikte edilen küresel kültüre karşı dünya çapındaki İslami direniş akımının tartışmasız bir parçasıdır. Ancak, devam etmekte olan bir projenin de detaylandığı üzere Hamas, kendisi gibi aynı ölçüde radikal bir hareket olan Gush Emunim'in¹⁶ bir yansımasıdır ve her ikisi de varlıklarını bu karşıtlığa borçludur. Bu tür olgular, dinin siyasi olarak esinlenen ve dolayısıyla politik anlamda araçsallaştırılan bir toplanma noktası olarak tanımlanmasına yol açmıştır; ancak Peter Schalk'ın bu ciltte¹⁷ "Tamil" hareketini tartışarak gösterdiği gibi, insanların arkasında toplandığı tek yol gösterici ideoloji din değildir. Konsorsiyumumuzda incelenen ve benzer dersler çıkarabileceğimiz çok farklı bir vaka, Almanya'da dini grupları diğer göçmen örgütlenme biçimlerine göre ayrıcalıklı kılan bazı destek yapıları sayesinde dini grupların refah devletini inşa eden etmenler olarak ortaya çıkmalarıdır. Dinin gözlemlenme ve kavramsallaştırılma biçiminin, dinlerin görünürlük derecesine ve hatta örgütlenme derecesine çok fazla katkıda bulunabileceği açıktır. Bu anlamda, dinlerin *karşılıklı* olarak incelenmesi de dikkate alınması gereken önemli bir faktör olabilir.

İlgimizi hak eden ikinci bir konu da dinin "ruhanileştirilmesi (Spiritualization)" olgusudur ki biz bu olguyu hem örgütlü dinde bir eğilim hem de bireyselleşmiş dini davranışın bir alamet-i farikası olarak görüyoruz. Her iki biçimde de "ruhanileşme", kelimenin tam anlamıyla dinler arası temastan beslenir. Bunun kanıtı, Hristiyan kiliselerinin bodrum katlarındaki yoga egzersizleri, Kore milliyetçi dini Taejonggyo'daki nefes çalışmaları, bireysel inançları ne olursa olsun umutlu uygulayıcıları bir araya getiren meditasyon dersleridir. Özümseme stratejileri ve son derece bütünleştirici bir retorikle belirginleştirilmiş olsa da örgütlü din içindeki "ruhanileşme" belki de en iyi şekilde rekabetçi bir durumun sonucu olarak kavramsallaştırılabilir. Modern çağda "ruhanileşme" olgusunu incelerken, bu fenomenlerin karşılıklı ilişkilerini, benzerliklerini ve özgünlüklerini açıklamak için Avrasya kıtasının tamamını baz alarak hem din içi hem de dinler arası temas ve çekişmelerden kaynaklanan süreçlerin analizlerini bir araya getirmeyi amaçlıyoruz.

¹⁶ Detaylı bilgi için bk. Tuğçe Ersoy Ceylan, "İsrail'de Liberal Demokrasinin ve Etnik Milliyetçiliğin İdeolojik Yansıması: Post-Siyonizm ve Neo-Siyonizm", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2020), 430-450. (Mütercim)

¹⁷ Peter Schalk, "On Resilience and Defiance of the Tamil Resistance Movement in a Transnational Diaspora", *Dynamics in the History of Religions Between Asia and Europe* (Leiden & Boston: Brill, 2012), 391-411.

Son olarak, araştırma alanımız için son derece önemli olabilecek bir konu da dini geleneklerin folklorizasyonu¹⁸ meselesidir. Annesi tarafından Dr. Murke'ye gönderilen dua resminin yayın şirketinin duvarlarında iğreti durması buna güzel bir örnektir. Dini davranış kültürel kimliğin bir yansımasıdır ve bu nedenle kültürel önemine kıyasla dini önemini zamanla kaybedebilir. Kore'de bu durum en belirgin şekilde *Kut* adı verilen şaman ritüelinde görülmektedir. 60'lı ve 70'li yıllardaki zorunlu modernleşme sırasında yaşanan baskıların ardından protestocu öğrenciler tarafından umut ve kaygıları ifade etmenin bir yolu olarak yeniden keşfedilen *Kut*, o zamandan bu yana hem yenilikçi tiyatro hem de yerli ve yabancı turistlere yönelik devlet destekli performanslar olmak üzere farklı türlerde sahnelere taşınmıştır.¹⁹ Benzerlik arz etse de farklı bir fenomen olarak karşımıza çıkan başka bir örnek de Kutsal Bakire'nin bazı görünüşleridir. Bunlar 1983'ten (ilk örnekleri 1876/77'lerde)²⁰ beri Almanya'nın ücra bir köyü olan Marpingen'de "oyunmaktadır" ve ideolojik mesajlar (kürtaj karşıtlığı gibi) taşıyıcılar da turizm endüstrisi için iyi hazırlanmışlardır. Bu fenomenler ilk bakışta çok yerel görülebilir ancak Meryem Ana'nın Alman tezahürleri, küresel olarak tekrarlanan bu tarz fenomenlerden bağımsız değildir. Yine aynı şekilde, törenlerin katılımcıları için taşıdığı tekinsizliğe rağmen Şamanizm hala kültürel kimlik yönetimi için kullanılmaktadır çünkü onda çeşitli dinlere ilişkin hem yerel hem de küresel etiketlerin farkındalığı vardır.

"Dr. Murke" tarafından tecrübe edilen dar görüşlü Almanya dışında, çağdaş dini durum bu noktayı kanıtlamak için çok az ek çaba gerektirecek kadar açık bir şekilde çoğulcu olsa da söz konusu hakikat zorunlu olarak kapanma hareketlerini beraberinde getirmektedir. Dini cemaatlerin kendi alanlarını ve kimliklerini belirlemeye çalışırken bile bunu farkındalık içinde ve kısmen birbirlerini taklit ederek yaptıkları çoklu yolların izini sürmek, sadece bu hareketleri daha iyi anlamaya değil, aynı zamanda bu hareketleri yerel ve küresel topluma daha iyi entegre etmeye ve nihayetinde belki de entegrasyon ve parçalanma arasındaki bitmeyen gerilimlerden kaynaklanan çatışma durumlarını hafifletmeye yardımcı olabilir.

¹⁸ "Folklorization" kavramını "belirli bir kültürün veya toplumun geleneksel hikayelerinin, inançlarının, ritüellerinin veya diğer kültürel özelliklerinin bir sanat eseri veyahut performans aracılığıyla modern anlamda yeniden yorumlanması" şeklinde tanımlamak mümkündür. (Mütercim)

¹⁹ *Kut* performanslarının son dönemdeki eğilimlerine ilişkin genel bir değerlendirme için bkz. Maria Kongju Seo, "Kut in Sacred and Secular Contexts. Focussing on Musical Practices of Ritual Performances", in: "Han'guk musokhak" 3 (2001), 5-29.

²⁰ 19. Yüzyıl olayı için bkz. David Blackburn, *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in 19th century Germany*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

Kaynaklar

Eggert, Marion. "Shrinking World, Expanding Religion? The Dynamics of Religious Interaction in The Times of Colonialism and Globalization". *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe*. 1/381-389. Ed. Volkhard Krech and Marion Steinicke. Leiden-Boston: Brill, 2012.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre yazılmış yazılar kabul edilir. Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanması istenen yazılar, teolojii merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:

- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
 - Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.
 - Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.
 - Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
 - Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
 - Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
- Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları sol 3; üst, alt ve sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- Yazı biçimi: Metin kısmı Calibri yazı tipi, 10 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı 1,15, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 8 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 6 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 9 punto ile yazılmalıdır.
 - Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.
 - Yazar Ad(lar)ı ve Kurum(lar): Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir.
 - Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 9 punto Calibri yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimededen oluşmalıdır. Özet (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi, amaçları ve sonuçları belirtilmelidir.
 - Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.
 - Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.

N o t:

Dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style'nin kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz.:

<https://www.isnadsistemi.org/>

Etik Beyanı

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde 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. Balıkesir İlahiyat Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. COPE Yönerge Türkçe).

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı I Kararları (20/01/2018)

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı II Kararları (19/01/2019)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

1.Yazarlık

a) Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

b) İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir

c) Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

d) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı

olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

g) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Yazarın Sorumlulukları

- Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
- Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
- Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

- Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
- Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
- Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.

Okuyucu Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman balikesirilahiyatdergisi@balikesir.edu.tr adresine mail atarak şikâyette bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Dergi Kurulları ve Görevleri

1- Dergi Sahibi

Derginin ait olduğu birimin dekanı o derginin “Dergi Sahibi” olarak görevlidir.

2- Yazı İşleri Müdürü

(a) Basın Kanunu ve diğer düzenlemelerden kaynaklanan yükümlülükleri yerine getirir.

(b) Yayın kurulu üyeleri arasında koordinasyonun sağlanmasında dergi editörüne yardımcı olur.

(c) Derginin iktisadi konularının çözümlenmesi ve ilgili işlemleri yürütür.

3- Editör

(a) Editörler, fakülte yönetim kurulu tarafından seçilirler.

(b) Editörler birden fazla olduğunda, bunlar kendi aralarında görev paylaşımı yaparlar.

(c) Editör, derginin yayın politikasını belirler ve bu politika ile ilgili olarak Yayın Kurulu’nun katkılarını alır.

(ç) Editör, derginin zamanında, bilimsel ve teknik açıdan eksiksiz basılmasını sağlamakla sorumludur. Dergi sürecinin tüm aşamalarıyla yakından ilgilenir ve bu sürecin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir biçimde yürütülmesini sağlar.

(d) Editör, dergiye gelen özel sayı önerilerini değerlendirmek, derginin işleyişi ile ilgili sorunları çözmek ve derginin vizyonunu geliştirmek amacıyla yılda en az dört kez olmak üzere belli aralıklarla Yayın Kurulu’nu toplar ve Yayın Kurulu’na başkanlık eder.

(e) Editör, dergiye gelen makalelerle ilgili ilk değerlendirmeyi yapar; gelen makaleyi konu ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra alan editörüne gönderir veya dergi için uygun olmadığına karar vererek reddedebilir.

(f) Editör, kabul edilen makaleleri bilimsel geçerlilik, gramer, üslup ve imlâ yönünden inceler veya denetimi altında incelenmesini sağlar.

(g) Editör, dergideki gelişmeleri, Yayın Kurulu kararlarını, derginin yayın durumunu özetleyen yıllık faaliyet raporu hazırlar.

(ğ) Editör, Yardımcı Editör veya Yardımcı Editörlerini belirler; gerekli durumlarda yardımcıları değiştirebilir. Editörün, herhangi bir nedenle görevinde bulunamadığı hallerde, yerine, tayin edilen Yardımcı Editör vekalet eder.

(h) Editör, Yayın Kurulu’nda oy birliği sağlanamayan konularda, Yayın Kurulu’ndaki eğilimleri de göz önünde bulundurarak son kararı verir.

4- Editör Yardımcıları

(a) Yardımcı Editör, Editör’ün çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör’ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

(b) Yardımcı Editör, dergi sürecinin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir şekilde sorunsuz yürütülmesi ve derginin zamanında ve eksiksiz basılması hususlarında Editör’e yardımcı olmakla sorumludur.

(c) Yardımcı Editör, Editör’ün diğer görev ve sorumluluklarını yerine getirmesinde Editör’e yardımcı olur.

(ç) Yardımcı Editör’ün görev süresi Editör tarafından belirlenir.

5- Alan Editörleri

a) Editörden gelen makalelerle ilgili değerlendirmeyi yapar; makaleyi konu, içerik ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra hakemlik sürecine dâhil eder ve uygun hakemlere gönderebilir veya makalenin alan için uygun olmadığına karar vermesi durumunda red konusunda editöre öneride bulunabilir.

b) Makalenin hakemlere gönderilmesi ve sonuçlandırılması süreciyle ilgili iş ve işlemleri yürütür.

c) Hakemlik teklif süreci 7 gün, değerlendirme süreci 15 gündür. Süresi içerisinde geri dönmeyen hakemlere 7 gün ek süre verir. Bu bağlamda raporlarını zamanında iletmeyen hakemlere periyodik hatırlatmalarda bulunur.

d) Gelen hakem raporlarını editöre iletir.

6-Yayın Kurulu

a) Yayın Kurulu, derginin bilimsel akışına ve yayınlanmasına ilişkin her türlü değerlendirme ve önerileri görüşür. Bu çerçevede görüş bildirir ve önerilerde bulunur.

b) Yayın Kurulu, derginin yayın yaptığı alanlarda hakem havuzlarının oluşturulmasını sağlar; hakemlik sürecine alınması uygun görülen makaleler için Editör Kurulu'na hakem önerilerinde bulunur. Dergi işleyişinin aksamaması için konuyla ilgili Editör'ün görevlendirdiği Yayın Kurulu Üyeleri, herbir makale için hakem önerilerini Editör Kurulu'na en geç 10 gün içinde iletmekle sorumludur.

c) Yayın Kurulu Üyeleri, derginin yayın politikası, işleyişi, yayın ilkeleri ve yazım kurallarının belirlenmesinde görüşte bulunmak ve karar almakla sorumludur.

ç) Yayın Kurulu toplantıları, toplantı yeter sayısı aranmaksızın Editör'ün başkanlığında yapılır. Bu toplantılara tüm Yayın Kurulu üyeleri katılmakla yükümlüdür. Gerekli görülmesi halinde görüş bildirmeleri için Yayın Kurulu üyeleri dışından kişiler de Yayın Kurulu toplantılarına Editör tarafından davet edilebilirler. Yayın Kurulu'nda, oylama gerektiren hallerde, sadece Yayın Kurulu üyelerinin oy hakkı vardır. Yayın Kurulu toplantılarının bir yıl içinde en az yarısına katılmamış olan veya toplantıya katılmakla beraber görev ve sorumluluklarını aksatan Yayın Kurulu üyeleri, üyeliklerinin sona erdirilmesi doğrultusunda Rektörlüğe bildirilir.

d) Yayın Kurulu üyeleri, derginin e-posta listesine gönderilen elektronik mesajları okumak ve dergiyle ilgili gelişmeleri takip etmek zorundadır.

e) Yayın Kurulu üyeleri aralarında görev ünvanı, kadro derecesi vb. farklılıklardan dolayı, yetki ve sorumlulukları açısından ayrıcalık yoktur. Yayın Kurulu en az 6 kişi oluşur.

7. Danışma Kurulu

a) Danışma Kurulu, hakem havuzunun genişletilmesi, uygun hakemlerin bulunması, derginin ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtımı ve diğer bilimsel ve teknik konularla ilgili dergiye danışmanlık yapar.

b) Danışma Kurulu, derginin bilimsel içeriğinin ve kalitesinin geliştirilmesi için öneriler getirir. Bu doğrultuda dergiye nitelikli makale başvurularının gelmesi için temaslarda bulunur.

c) Danışma Kurulu üyeleri, kurulun görev kapsamına giren konularda deneyim kazanmış ve/veya derginin kapsadığı bilimsel alanlarda uzmanlaşmış, akademik etiğe bağlı ve dergiyi uluslararası düzeye taşıyabilecek nitelikte kişilerden seçilir. Danışma Kurulu, en az 10 kişiden oluşur. Belli bir görev süresi yoktur. Bu kurulun belirlenmesinde Editör yetkilidir. Editör, Yayın Kurulu üyelerinin önerilerini ve diğer önerileri değerlendirerek Danışma Kurulu'nu belirler.

8. Hakem Kurulu

(a) İlgili dergiye sunulan makalenin içeriğine göre yayın kurulu tarafından belirlenir.

(b) Hakemler, gönderilen yazıları yöntem, içerik ve özgünlük açısından inceleyerek yayına uygun olup olmadığına karar verir.

9. Dergi Sekreteryası

a) Dergi Sekreterliği, derginin çeşitli kurulları arasında koordinasyonu sağlayarak derginin tüm birimlerinin eşgüdümü çalışmasına yardımcı olan birimdir.

b) Dergi Sekreteri, derginin dosyalama, fotokopi ve diğer sekreterlik işlerini yürütür; dosyalama işlemlerini zamanında, eksiksiz ve denetime açık bir şekilde yapmakla sorumludur.

c) Dergi Sekreteri, dergiye elektronik postayla gelen mesajları takip eder, telefon sorgularını cevaplandırır ve diğer rutin mektuplaşmaları yerine getirir.

ç) Dergi Sekreteri, dergi toplantılarına raportör olarak katılır; görüşülen konular ve alınan kararlarla ilgili toplantı tutanağı hazırlar. Toplantı esnasında tutulan tutanaklar, toplantı sonrası en geç iki hafta içinde tüm Yayın Kurulu Üyeleri'ne yazılı veya elektronik ortamda iletilir.

d) Dergi Sekreteri, Editör Kurulu'nun çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

e) Dergi Sekreteri, hakem ve duyuru listelerinin oluşturulması, yıllık faaliyet raporunun hazırlanması (dergiyle ilgili istatistiklerin çıkarılması ve tablolaştırılması), akademik konferanslarda veya oluşturulacak stantlarda dergiyi temsilen görevde bulunmak ve dergi süreciyle ilgili diğer tüm yardımcı görevleri yerine getirmekle sorumludur.

f) Dergi Sekreterlerinin görev süreleri Editör tarafından belirlenir.

Hakemlerin Belirlenmesi

a) Hakemler, Yayın Kurulu Üyeleri'nin önerdiği kişiler arasından Editör Kurulu tarafından belirlenir ve her sene derginin son sayısında hakem gizliliğini sağlamak amacı ile hakem listelerinin en az 30 isimden oluşması durumunda tek liste halinde yayımlanır (Bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay II Kararları: 19/01/2019).

b) Hakemler, ulusal ve uluslararası yayınları olan ve kendi alanlarında tanınmış, bilimsel geçmişe ve/veya bilgi birikime sahip kişiler olmalıdır.

c) Editör Kurulu, hakemleri belirlerken hakemle makale sahibi arasında ilgi ve çıkar ilişkisi olup olmadığını gözetir. Hakemlere gönderilen makalelerde makale sahiplerinin kimliği gizli tutulur.

ç) Hakemler, Editör Kurulu tarafından oluşturulan puanlama sistemine göre, etik kurallara bağlılık, bilimsel yeterlilik ve hazırlanan raporların niteliği gibi hususlar göz önünde bulundurularak, değerlendirilir ve seçilir.

Dergideki Görevlerin Sona Ermesi

Aşağıdaki koşulların oluşması durumunda dergide görevde bulunan kişilerin görevleri sona erer. Görevli kişinin,

a) Kendi isteğiyle görevden çekilmesi / istifa etmesi,

b) Kendisine verilen görevi eksik, hatalı veya taraflı olarak yapması ve/veya bulunduğu kurulun görev ve sorumluluklarını yerine getirmemesi,

c) Araştırma etiğine aykırı davranışlarda bulunduğu tespit edilmesi, durumlarında görevli kişinin dergideki görevi sona erer.