



BABERTİ



BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ





BABERTİ



BAYBURT UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY



baberti

sayı / issue: 17 • haziran / june 2023

Bayburt Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi



baberti

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

sayı / issue: 17 • haziran / june 2023

Kapsam

Scope

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşerî Bilimler / Din), İslâm Araştırmaları, Sosyal Bilimler

Religious Studies (Social and Humanities / Religion), Islamic Studies, Social Sciences

Yayın Aralığı

Publishing Period

Yılda 2 Sayı (30 Haziran - 31 Aralık)

Biannually (30 June - 31 December)

Yayın Tarihi

Publishing Date

30 Haziran 2023

june 15, 2023

Yayın Dili

Publication Language

Türkçe, Arapça, İngilizce

Turkish, Arabic, English

Yayın Türü

Publication Type

Ulusal bilimsel hakemli dergi

National peer-reviewed academic journal

Kapak

Cover

Nefise Selma PALA

İç Düzen

Interior Desing

Doç. Dr. Abdurrahman OKUYAN - Ahmet DEMİRCİ

Yönetim Yeri ve Adresi

Executive Office

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 69000, Bayburt, Türkiye

Bayburt University, Faculty of Theology, 69000, Bayburt, Turkey

İletişim

Contact

Tel: +90 458 211 11 53, +90 458 211 11 92 - 93

Faks: +90 458 211 11 95

e-Posta: ilafdergi@bayburt.edu.tr

Sahibi <i>Owner</i>	Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Tevhit AYENGİN (Dean) tevhitayengin@bayburt.edu.tr
Yazı İşeri Müdürü <i>Director of the Editorial Office</i>	Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi ayilmaz@bayburt.edu.tr
Baş Editör <i>Chief Editor</i>	Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi aozkan@bayburt.edu.tr
Editör <i>Editor</i>	Doç. Dr. Abdurrahman OKUYAN Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi aokuyan@bayburt.edu.tr
Editör Yardımcıları <i>Editorial Assistants</i>	Arş. Gör. Elif OĞUZ Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi elifoguz@bayburt.edu.tr Arş. Gör. Nefise Selma PALA Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi nsemapala@bayburt.edu.tr
Yayın Kurulu <i>Editorial Board</i>	Prof. Dr. Abdulaziz ARB / Taif Üniversitesi Suudi Arabistan Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ / Bayburt Üniversitesi Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN / Kocaeli Üniversitesi Prof. Dr. Adil YÜKSEL / Necmettin Erbakan Üniversitesi Prof. Dr. Davut YAYLALI / Bayburt Üniversitesi Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN / Atatürk Üniversitesi Prof. Dr. Mehmet DAĞ / Atatürk Üniversitesi Prof. Dr. Mustafa ET-TOUBI / İbn Zohr Üniversitesi Fas Prof. Dr. Tevhit AYENGİN / Bayburt Üniversitesi Doç. Dr. Abdurrahman OKUYAN / Bayburt Üniversitesi Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN / Bayburt Üniversitesi Doç. Dr. Mehmet SEVER / Bayburt Üniversitesi Doç. Dr. Yusuf ŞEN / Bayburt Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA / Bayburt Üniversitesi

Yayın Danışma Kurulu
Scientific Advisory Board

Prof. Dr. Abdulaziz ŞEYBAN / Kasım Ün. Suudi Arabistan
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU / Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Fuat AYDIN / Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK / Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU / Emekli Öğr. Üyesi
Prof. Dr. Nimetullah AKIN / Çanakkale Onsekiz Mart Ün.
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN / Ankara Sosyal Bilimler Ün.

Alan Editörleri
Field Editor

Prof. Dr. Ali İhsan PALA / Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahman OKUYAN / Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN / Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Behram HASANOV / Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet SEVER / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdussamet VARLI / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatma TOSUN KÖSE / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hamdi TÜRKOĞLU / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ÜNALAN / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Akif TİYEK / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Merve BATMAZ / Erzincan Binali Y. Ün.
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin KIZILAY / B. 17 Eylül Ün.
Dr. Öğr. Üyesi Rumeysa BAKIR DAYI / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf TOPYAY / Bayburt Üniversitesi
Arş. Gör. Kübra İMAMOĞLUGİL / Ankara Üniversitesi
Dr. Rifai ERTEN / Milli Eğitim

İlk Okuma Editörü
Copyeditor

Arş. Gör. Fatma Semiha AYDEMİR
Arş. Gör. Halime DORACAN

Arapça Dil Editörü
Editor of Arabic

Öğr. Gör. Lütfi ÖZBEY
Arş. Gör. Sultan DURMUŞ

İngilizce Dil Editörü
Editor of English

Arş. Gör. Nefise Selma PALA

Son Okuma Editörü
Proofreader

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Akif TİYEK
Arş. Gör. Elif OĞUZ
Arş. Gör. Nefise Selma PALA

Kitap Değerlendirme Ed.
Book Review Editor

Arş. Gör. Elif OĞUZ

Mizanpaj Editörü
Layout Editor

Ahmet DEMİRCİ

Dizinleme
Indexing



İÇİNDEKİLER / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

AKKOYUNLU HÜKÜMDARI UZUN HASAN'IN EHL-İ BEYT'E YAZDIĞI ARAPÇA TAVSİYENAMENİN DİL AÇISINDAN TAHLİLİ

Linguistic Analysis of the Arabic Letter of Recommendation Written by the Akkoyunlu Ruler Uzun Hasan to the Ehli Beyt

Ahmet Mahmut GÖZÜN

1-23

İBÂZÎ/RÜSTEMÎ DEVLETİ'NDE ARAPÇANIN DİN DİLİ OLARAK ÖNE ÇIKMASI

The Prominence of Arabic as A Religious Language in The Ibâdî/Rustamid State

Ali YILMAZ – Mahmoud BENRAS

24-49

NESEFÎ'NİN AKSÂMU'L-KUR'ÂN'A YAKLAŞIMI

Nasafi's Approach to the Oaths of the Qur'an

Asiye KARADENİZ – Mustafa KARA

50-66

İBRAHİM ASLAN'IN METİNLERİNDEKİ ÇEŞİTLİLİK ÜZERİNDEN AÇIK ANLATIM (SERD) VE PARADOKSUN İCADI

The Open Narration and The Innovation of Astonishment Through Specificity in The Texts of Ibraheem Aslan

Mamdouh Farrag EL-NABY

67-81

İSLÂM'DA MEZAR ŞEKLİ: TÜRK-İSLÂM ÖRNEĞİ

Tomb Shape in Islam: Example of Turkish-Islamic

Meryem GÖKDERE

82-106

BÜVEYHİLERİN ABBÂSİLERE HÂKİM OLDUĞU YÜZYILDA EĞİTİM- ÖĞRETİM VE KURUMLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation on Education and Institutions in the Century When the Buwayhids Dominate the Abbasids

Nurullah FIRAT

107-131

BİR SUÇ ÖNLEME ARACI OLARAK "İYİLİĞİ YAYGINLAŞTIRMA VE KÖTÜLÜKTEN UZAKLAŞTIRMA" İLKESİNİN UYGULANABİLİRLİĞİ

Applicability of The Principle of "Displaying Goodness and Taking Away from Evil" as A Crime Prevention Tool

Özkan TEKİN

132-150

KUR'ÂN'A GÖRE TOPLUMSAL SUÇLAR BAĞLAMINDA HAKSIZ KAZANÇ TÜRLERİ

Types of Illegitimate Earnings in The Context of Social Crimes According to The Qur'an

Temel MAHMUTOĞLU

151-176

ŞA'RÂVÎ'NİN MÜŞKİL AYETLERE YAKLAŞIMI

Sha'rāwī's Approach to the Complex Verses

Zeynep DEMİRYORGAN

177-203

İNCELEMELER / Reviews

**HABER-İ VÂHİD ÖZELİNDE İSLAM HUKUKÇULARININ HADİS
TARTIŞMALARI**

Emrullah DUMLU - Ensar Neşriyat, İstanbul 2021, 312 sayfa

Hamit KAMER

204-211

**SÜNNİ PARADİGMAYI ANLAMAK BİR EKOLÜN POLİTİK VE TEOLOJİK
YAPILANMASI**

Mehmet EVKURAN - Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, 4. Baskı, 302 sayfa

Mahmut ÇÖPOĞLU

212-220

YAYIN ve YAZIM İLKELERİ

Publishing and Writing Principles

221-226

**Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın Ehl-i Beyt'e Yazdığı Arapça
Tavsiyenamenin Dil Açısından Tahlili**

*Linguistic Analysis of the Arabic Letter of Recommendation Written by the
Akkoyunlu Ruler Uzun Hasan to the Ehli Beyt*

Ahmet Mahmut GÖZÜN

Öğretim Görevlisi Dr., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belagati Ana Bilim Dalı

Bayburt / Türkiye

*Postdoc Lecturer, University of Bayburt, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and its Rhetoric*

Bayburt / Turkey

agozun@bayburt.edu.tr

ORCID ID: 0009-0003-4382-2258

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 9 Mayıs / 9 May 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Haziran / 11 June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ahmet Mahmut Gözün, "Akkoyunlu Hükümdarı Uzun
Hasan'ın Ehl-i Beyt'e Yazdığı Arapça Tavsiyenamenin Dil Açısından Tahlili"
Baberti Dergisi, 17 (Haziran / 2023): 1-23.

Öz

Tavsiyemeler, hem yazıldığı tarihe ışık tutması bakımından hem de o tarihte kullanılan dilin özelliklerini tespit etme açısından son derece önem arz etmektedir. Bu çalışma, Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan'ın yazdığı Arapça tavsiyenamesinde kullandığı dilin ne kadar edebî olduğunu göstermek açısından son derece önemlidir. Ayrıca Uzun Hasan'ın Arapça edebî sanatları şairane bir üslupla kullanması, onun Arapçayı ileri seviyede bildiğini kanıtlar niteliktedir. Çalışmada tavsiyemenenin orijinal sureti verildiği gibi, okuyuculara kolaylık sağlaması amacıyla hem tercüme edilmiş hem de Arapçasının edisyon kritiği yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Akkoyunlu, Uzun Hasan, Arapça, Tavsiyename, Ehl-i Beyt.

Abstract

Letter of recommendations are essential for shedding light on the date they were written and determining the language features used then. This study is critical in showing how literary Arabic is used in the letter of recommendation of the Akkoyunlu Sultan Uzun Hasan. In addition, Uzun Hasan's poetic use of Arabic literary art proves he knows Arabic at an advanced level. In the study, the original copy of the letter of recommendation was given, and for the convenience of the readers, it was translated into the Turkish language, and also the Arabic edition was criticized.

Keywords: Akkoyunlu, Uzun Hasan, Arabic, Letter of Recommendation, Ahl al-Bayt.

Giriş

Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (ö. 882/1478), Türk tarihinde önemli padişahlardandır. Uzun Hasan henüz on bir yaşında iken, babası onu doğum yeri olan Diyarbakır'a vali olarak atamıştır.¹ Kendisini Emir Timur Han'ın yegâne mirasçısı olarak gören Uzun Hasan, dedelerinin kurmuş olduğu Akkoyunlular Devletini imparatorluk² yapma yolunda olağanüstü çaba göstermiştir.³ İlim ehlini baş tacı etmiş,⁴ Kur'an-ı Kerim'i Türkçeye çevirtmiş,⁵ devletinin dört bir tarafında medreseler ve zaviyeler açmış,⁶ Ehl-i

¹ Faruk Sümer, "Uzun Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/261-264.

² John E. Woods, *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*, çev. Sibel Özbudun (İstanbul: Milliyet Yayınları, ts.), 163.

³ Vural Genç, "Timur'u Geçmek: Akkoyunluların Osmanlılara Karşı Üstünlük İddiaları", (2019), 3.

⁴ Necefli Tefvik Hümbetoğlu, *Azerbaycan Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletleri* (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Tarih Enstitüsü, 2012), 218.

⁵ Mirza Resul İsmailzade, "Uzun Hasan Devrinde Toplanmış Kur'an-ı Kerimin Türk Dillerine Tercümesi" (1. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu, İzmir: O.R.B. Organizasyon, 2004), 4.

⁶ Seyfettin Erşahin, "Devlet Dergâh İlişkileri: Hacı Bayram Veli Dergâhı- Akkoyunlu Devleti İlişkileri Örneği" (2. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu, Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 9-10.

Beyt'e saygı ve tazimde bulunmuş, çıkardığı "Hasan Padişah Kanunları" adı ile anılan kanunları Osmanlı devletinin yasalarına dahi etki etmiş ve daha nice faziletlere sahip olmuş cihangir bir padişah'tır.⁷

Ülkemiz eğitim sisteminde okutulan tarih kitaplarında, genelde Fatih Sultan Mehmet Han'la yapmış olduğu Otlukbeli Savaşı'yla anıldığı için hakkında bazı olumsuz kanaatler mevcuttur.⁸ Ancak Fatih Sultan Mehmet Han (ö. 886/1481) alicenap davranıp kardeş kavgasını sonlandırmak için kızını Sultan Uzun Hasan'ın oğluna vermiştir.⁹ Fatih Sultan Mehmet'in, Uzun Hasan ile her ne kadar kavga etseler de aslında soydaş oldukları gerçeğini dikkate alarak ve akrabalık bağlarını gözeterak bizzat kendi kızını hasmının oğluna verip onunla hısımlık olması ziyadesiyle takdire şayan bir davranıştır.¹⁰

Haddi zatında istenilmeyen bir durum olsa da taht kavgaları, eskiden beri var olan bir hakikattir. Nitekim Osmanlı Devleti de padişah olma ihtimali olan şehzadelerin öldürülmesi gibi nice büyük taht kavgalarına tanıklık etmiştir.¹¹ Yine aynı şekilde Hz. Ali ile Hz. Muâviye'nin¹² Emir Timur (ö. 807/1405) ile Sultan Yıldırım Bayezid'in, (ö. 805/1403)¹³ Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) ile Şah İsmail'in (ö. 930/1524) savaşları Türk tarihine aşına olan herkes tarafından bilinmektedir.¹⁴

Tarih boyunca bütün müslümanları üzen, çok acı ve vahim sonuçlar doğuran bu savaşlar, düşünenler için ibret vesikası olma özelliğini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Ancak bu savaşların yeryüzündeki bütün Türklerin ve müslümanların kardeş olduğu gerçeğini değiştirmemesi gerekir. Dolayısıyla bu muharebeler, her ne kadar hakkında lehte ve aleyhte konuşmalar olsa da kardeş kavgası olmaktan ileri geçmeyecektir. Bu bağlamda tarafgirlik ve taassup, çoğu zaman tarihi şahsiyetlerin doğru bir şekilde değerlendirilmesine gölge düşürmektedir. Zira nefis sahibi olan insanoğlundan melek olmasını beklemek, karar veren kişiyi yanılıya düşürdüğü gibi bu durumun ne kadar isabetsiz bir davranış olduğu izahtan varestedir. Kısacası; tarihte yaşamış olan şahsiyetler ne övüldükleri kadar iyi

⁷ Ahmet Özcan, "Uzun Hasan Kanunları ve Osmanlı Dönemine Yansımaları", (ts.), 1.

⁸ Murat Kaan Yıldız, *İtalyan Seyyahlarına Göre Akkoyunlu- Osmanlı İlişkileri ve Türkmenler* (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2019), 94.

⁹ Haydar Koç, *Fatih Dönemi Osmanlı Akkoyunlu İlişkileri* (Gazi Üniversitesi, 2007), 125.

¹⁰ Ebûbekr-i Tihriânî, *Kitâb-ı Diyârbekriyye*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 16.

¹¹ Mehmet Akman, *Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi* (Marmara Üniversitesi, 1995), 34.

¹² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî el-Câhiz, *el-Bursân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân* (Beyrut: Dâru'l-cîyl, 1410/1989), 540; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Uyunu'l-ahbar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 1:247.

¹³ Murat Yılmaz, *Bizans Kaynaklarına Göre Ankara Savaşı* (Dokuz Eylül Üniversitesi, 2016), 69.

¹⁴ Asiye Şenol, *Osmanlı- Safevi İlişkileri ve Çaldıran Savaşı* (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, ts.), 43.

ne de yerildikleri kadar kötüdür. Daha açık ifade etmek gerekirse; onları gerçekte oldukları gibi tanımak, haklarında doğru yargıda bulunmak için adalet ve insaf terazisini hiçbir zaman elden bırakmamak gerekir.

Bu çalışmada Uzun Hasan'ın Hz. Peygamber'in soyu olan seyit ve şeriflere ne kadar hürmet ettiğini gösteren, önemli tarihi belge olan ve içeriği itibarı ile genelge niteliği taşıyan Arapça tavsiyenamesi ele alınmıştır. Uzun Hasan bu genelgesini Türkçe değil Arapça olarak yayınlamıştır. Tavsiyenamesini Türkçe değil de Arapça kaleme almasının nedeni şu şekilde açıklanabilir: Topraklarına hâkim olduğu Azerbaycan, İran, Irak ve Anadolu gibi geniş bir coğrafyaya yayılan devletin vatandaşları Türkçe, Arapça ve Farsça konuşmaktadır. O dönemde yaşamış olan padişahların bu üç dili gayet iyi bildiği tarihi kayıtlarda yer almaktadır. Nitekim Uzun Hasan'ın İranlı vezirlerinin yanı sıra resmi tarihçisi olan Ebû Bekr-i Tihârânî'nin de *Kitâb-ı Diyarbekriyye* adlı eserini Farsça telif etmesi oldukça manidardır.¹⁵ Kısacası bu diller, İslâm coğrafyasının en önemli dilleri olma özelliğini, tarihte olduğu gibi günümüzde de sürdürmeye devam etmektedir. Dolayısıyla Uzun Hasan'ın çok uluslu devletinde vatandaşı olan her millete kendi dili ile hitap etme noktasından hareketle tavsiyenamesini Arapça yazması gayet doğaldır. Çalışmaya konu olan tavsiyename Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'nın AE.SMMD.II. arşiv numaralı, H-12-02-875 tarihli ve 1-45 yer bilgisine ait klasöründe: "Sadattan Şemseddin Mehmed bin Ali, Şehabeddin Ahmed bin Sabit ve Bedreddin Hasan bin Ahmed Medeni'ye, Akkoyunlu Sultanı Hasan Bey tarafından verilen tavsiyenamesinin sureti" ismiyle yer almaktadır. Tavsiyename, devletin resmi fermanlarının yazıldığı divanî yazıyla kaleme alınmış ve suretleri çalışmanın sonuna eklenmiştir.¹⁶

1. Uzun Hasan ve Ehl-i Beyt

Ehl-i Beyt kavramı, أَهْلُ الْبَيْتِ şeklinde Arapça bir terkip olup aslı itibarı ile "ev halkı, aile fertleri" anlamına gelmektedir.¹⁷ Anlamı açısından düşünüldüğünde doğal olarak herkes için kullanılabilse de İslâm

¹⁵ Emir Kırkıl, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, "Çağın Meşruiyet Kavramları Işığında Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan", (2013), 5.

¹⁶ Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan, "Sadattan Şemseddin Mehmed bin Ali, Şehabeddin Ahmed bin Sabit ve Bedreddin Hasan bin Ahmed Medeni'ye, Akkoyunlu Sultanı Hasan Bey tarafından verilen tavsiyenamesinin sureti", 12 Şubat 875 (Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, AE.SMMD.II., 1-45).

¹⁷ Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mucemu'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-muasira* (Beirut: Alemlü'l-Kütüb, 1429/2008), 1:135.

literatüründe özellikle Hz. Peygamber'in aile fertleri, çocukları ve torunları anlamını taşımaktadır.¹⁸

İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm'de Ehl-i Beyt kavramı üç yerde kullanılmıştır. Bu âyetlerden bir tanesi Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'i¹⁹ diğeri Hz. İbrahim'in²⁰ ve sonuncusu ise ehl şeklinde Hz. Musa'nın Ehl-i Beyt'i hakkındadır.²¹ Samimi bir müslümanın Hz. Peygamber'in ailesi, çocukları ve torunlarını canından çok sevmesi gerektiğini anlatmak sözü uzatmaktan öteye geçmeyecektir. Zira her müslüman namazında kendi ailesinden önce Ehl-i Beyt'e dua etmektedir. Kısacası genellikle müslümanlar, tarihin her döneminde Ehl-i Beyt'e farklı muhabbet beşlemiştir. Ancak siyasi kavgalar yüzünden yer yer Ehl-i Beyt zulüm görmüştür.²² Yezîd ve onun ordusu siyasi menfaatleri uğruna Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'i şehit etseler de müslümanların hepsi bu olayı nefretle kınamış ve her hatırladıklarında gözyaşı dökmüştür.²³ Başta Şiîler olmak üzere bazı İslâmi gruplar bu acı hadiseyi kötüye kullanarak siyasi emellerine alet etmiştir. Yine aynı şekilde Şiî bir fırka olan Fâtûmîler, müslümanlar nezdinde itibar görmek için Ehl-i Beyt'i istismar ederek onları devletlerinin meşruiyet anahtarı olarak görmüştür.²⁴

Abbâsîler, taraftarlarına Emevîleri Ehl-i Beyt düşmanı olarak tanıtır kendilerini onların hamisi göstererek devrim yapmıştır. Hatta Abbâsîler, devrim yapmadan önce, müslümanlara zafere ulaştıkları takdirde Ehl-i Beyt'ten olan bir lider seçeceklerine dair söz vermiş ve bu sayede onlardan biat toplamıştır. Hz. Abbas'ın torunları olmaları hasebiyle Hz. Peygamber'in amcazadeleri olmalarına rağmen Ehl-i Beyt'i yönetimden uzaklaştırarak tasfiye etmiştir. Ne acıdır ki Abbâsîler de Ehl-i Beyt'in itibarı sayesinde zafer kazanmalarına rağmen onları siyasi olarak hep baskı altında tutarak tasfiye etmiştir.²⁵

¹⁸ Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 498-501.

¹⁹ Ahzab 33/33.

²⁰ Hûd 11/73.

²¹ Kasas 28/12.

²² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî İbnu Düreyd, *Cemheretu'l-Luğa* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, ts.), 1:527.

²³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed b. Beşşâr el-Enbârî, *ez-Zâhir fi meânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtîm Salih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 2:216.

²⁴ Abbâs Mahmud Akkâd, *Fâtumatü'z-Zehrâ' ve'l-Fâtımiyyûn* (Kahire: Nahdat Mısır li't-tibâati ve'neşri ve't-tevzî', 1427/2006), 68.

²⁵ Ahmed b. Abdilvehhab b. Muhammed el-Kureşî Şihâbuddîn en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, ts.), 69:22; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkı ez-

Yukarıda zikredilen vahim olayların faillerinin aksine müslüman Türk hükümdarları Ehl-i Beyt'e ziyadesiyle hürmet etmiştir. Çalışmamızın konusu olan Uzun Hasan'ın Ehl-i Beyt'e özel imtiyazlar tanıyan Arapça tavsiyenamesi bu gerçeğe tanıklık etmektedir. Nitekim Uzun Hasan ve Fatih sultan Mehmet'in arasında geçen Otlukbeli savaşı örneğinde olduğu gibi Türk sultanlar, kendi içlerinde yer yer çatışmalar da bu kavgalarına Ehl-i Beyt'i hiçbir zaman alet etmemiş aksine seyit ve şerifleri siyasi taht kavgalarından uzak tutmuş, resmi görevler vermiş ve onlara özel imtiyazlar tanımıştır. Yine aynı şekilde Osmanlılar döneminde seyit ve şeriflerin durumuyla ilgilenen müessese anlamına gelen "Nikâbetü'l-Eşrâf" adlı kurumun tesis edilmesi onların, Ehl-i Beyt'e besledikleri sevginin en bariz örneklerinden biridir.²⁶

Müslüman âlimler, birçok konuda olduğu gibi Ehl-i Beyt'in kimler olduğu hususunda da ihtilaf etmiştir. Bazısı Ehl-i Beyt'in sadece Hz. Ali ve onun soyu olduğunu kabul ederken diğer bir kısmı ise Ehl-i Beyt'e Hz. Peygamber'in hanımlarını da dâhil etmektedir. Kanaatimizce bu ihtilafı konu hakkındaki görüşler uzlaştırılabilecek niteliğe sahiptir. Nitekim Hz. Peygamber kendi ailesinden olmamasına rağmen Fârisî asıllı Hz. Selman hakkında "Selman bizim Ehl-i Beyt'imizdendir" buyurduğu gibi yine aynı şekilde "Her takva sahibi mümin benim Ehl-i Beyt'imdendir" demiştir. Hz. Peygamber bu davranışıyla Allah katında takva sahibi olmak dışında, müminler arasında vuku bulma ihtimali olan üstünlük iddiası kapısını kapatmıştır. Ancak bu durum Hz. Peygamber'in soyuna özel hürmet gerektiği gerçeğini değiştirmemelidir. Allah Teâlâ'ya gönülden bağlı olan bir müslümanın Ehl-i Beyt'i asla dünyevi çıkarlarına alet etmemesi gerekir. Daha sonraki bölümde tavsiyenameye geçen Ehl-i Beyt hakkındaki âyet ve hadisin yanı sıra bu konudaki farklı âyet ve hadislerin tahlili yapılacaktır.

2. Tavsiyenameye Geçen Âyet ve Hadisler

Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerîm'de Ehl-i Beyt hakkında şöyle buyurmaktadır:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾

"Ey peygamber ailesi! Allah sizi ancak günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor."²⁷

Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaud - Komisyon (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405), 10:571.

²⁶ Tufan Buzpınar, "Nakîbuleşrâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 322-324.

²⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Ahzâb 33/33.

Yukarıda geçen âyet-i kerîme hakkında müfessirler farklı görüşlere sahiptir. Bazıları âyette geçen Ehl-i Beyt lafzını Hz. Peygamber'in hanımları olarak yorumlamaktadır.²⁸ Diğer bir kısmı bu âyeti Hz. Ali, Hz. Fatıma ve onların evlatları olarak değerlendirmiştir.²⁹ İmam Şâfiî (ö. 204/820) ise âyeti kerîmede geçen Ehl-i Beyt lafzının Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve onların evlatlarının yanı sıra Hz. Peygamber'in eşlerini de kapsadığını söylemektedir.³⁰ Bu konu hakkındaki görüşler karşılaştırmalı olarak incelendiğinde İmam Şâfiî'nin gayet isabetli olduğu gözlemlenmektedir. Özetle ifade etmek gerekirse bir kimsenin aile efradı denildiği zaman sadece çocukları ve damadı akla gelmez. Bilakis bunlarla birlikte eşi veya Hz. Peygamber için eşlerinin de kastedilmesi daha mantıklıdır. Nitekim âyet-i kerîmenin bağlamı da eşlerinin de Ehl-i Beyt'e dâhil olduğunu gösterir mahiyettedir.

Kanaatimizce Sünnî veya Şîî olsun bazı âlimler bu konuda taassup içeren ifadeler kullanmıştır. Sünnilerden bazıları Ehl-i Beyt'in sadece Hz. Peygamber'in hanımları olduğunu söylerken Şîîler ise yalnız Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın soyunun Ehl-i Beyt olduğu kanısını taşımaktadır. Bu durum her iki tarafın da mezhepsel kaygılar yüzünden bu minvalde fikirler ürettiğini göstermektedir. Günümüzde Hz. Peygamber'in soyu Hz. Ali ve Hz. Fatıma üzerinden devam ettiği için doğal olarak onların torunları Ehl-i Beyt kavramını oluşturmaktadır. Daha açık bir ifade ile söylenecek olursa farzımuhal Hz. Peygamber'in hanımlarından çocukları olsa ve soyunu sürdürseydiler hiç şüphesiz onlar da Ehl-i Beyt kavramı içerisinde değerlendirilmeleri gerekirdi. Nitekim namazlarda Hz. Peygamber'in dedesi olan Hz. İbrahim ve Ehl-i Beyt'ine de dua edilmesi bu gerçeği gözler önüne sermektedir.³¹

²⁸ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî Mukatil, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-arabî, 1423/2002), 3:488.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2204), 2:717.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 1427/2006), 3:1193.

³¹ et-Teymî, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, 2:717; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbnu Ebî Şeybe, *el-Musannef li'bni Ebî Şeybe*, thk. Sad b. Nâsır b. Abdilaziz Ebû Habîb eş-Şesrî (Arabistan: Dâru kunûzi İşbilya li'n-neşri ve't-tevzi, 1436/2015), 18:68; eş-Şeybani Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel İbnu Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, ts.), 28:195; b. el-Haccac el-Kuşeyri Ebu'l-Hasen Muslim Muslim, *Sahihu Muslim* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 7:130; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr li't-Tibaati ve'n-Neşri ve'l-İlân, 1422), 20:263; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ' el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Beğavî)*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999), 3:637; Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-

Hz. Peygamber hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmuştur:

"إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ التَّقْلِينَ أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخِرِ كِتَابُ اللَّهِ حَيْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَعَتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ"

"Hiç şüphesiz size biri diğerinden daha büyük olan iki şey bırakıyorum: Biri gökyüzünden yere uzanan Allah Teâlâ'nın ipi olan Kur'an-ı Kerîm, diğeri ise Ehl-i Beyt'imdir. Bu ikisi Kıyamet günü, Havz-ı Kevser'de yanıma gelinceye dek asla birbirinden ayrılmayacaktır."³²

Yukarıda geçen hadis-i şerife lafız ve anlam bakımından benzeyen hadisler de vardır. Makalenin konusu dağılmaması için birkaç hadis-i şerifle yetinilecektir.

Hz. Peygamber başka bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmaktadır:

"قَالَ عَلِيٌّ: وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَةَ وَبَرَأَ النَّسْمَةَ إِنَّهُ لَعَهْدُ النَّبِيِّ الْأَمِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيَّ: أَنْ لَا يُحِبَّنِي إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يُبْغِضَنِي إِلَّا مُنَافِقٌ"

"Hz. Ali şöyle demiştir: Tohumları yarıp bitiren ve ruhlara can veren Allah Teâlâ'ya ant olsun ki ümmî peygamber (sav) bana şöyle söylemişti: Seni ancak müminler sever ve sana ancak münafıklar buğz eder."³³

Hz. Peygamber başka bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmaktadır:

"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَهُ حَسَنٌ وَحُسَيْنٌ هَذَا عَلَى عَاتِقِهِ، وَهَذَا عَلَى عَاتِقِهِ، وَهُوَ يَلْتَمُ هَذَا مَرَّةً، وَهَذَا مَرَّةً، حَتَّى انْتَهَى إِلَيْنَا، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّكَ تَحِبُّهُمَا، فَقَالَ: "مَنْ أَحْبَبَهُمَا فَقَدْ أَحْبَبَنِي، وَمَنْ أَبْغَضَهُمَا فَقَدْ أَبْغَضَنِي"

"Hz. Ebû Hüreyre'nin anlattığına göre Hz. Peygamber bir gün Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i omuzlarına alarak sahâbenin yanına geldi. Bir defasında birini diğer defasında ötekini öpüyordu. Tam yanımıza varınca bir adam ona şöyle dedi: Ey Allah'ın elçisi herhalde onları çok seviyorsun? Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle dedi: Hiç şüphesiz onları seven beni sever ve onlara buğz eden bana buğz eder."³⁴

Hz. Peygamber başka bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmaktadır:

Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001), 3:463.

³² İbnu Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 16:440; İbnu Hanbel, *Musnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 17:170; b. el-Ezherî Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbu'l-Luğa* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 5:52; Muhammed b. Mukrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaluddin İbnu Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 11:137; ez-Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, 9:365.

³³ Muslim, *Sahihu Muslim*, 1:60; b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr el-Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami'l-Kuran* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, ts.), 7:44.

³⁴ İbnu Hanbel, *Musnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 15:420; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbnu Hanbel, *Fedâilu's-Sahabe*, thk. Vasiyyullâh Muhammed Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 2:777.

" الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ "

"Hasan ve Hüseyin cennetteki gençlerin efendileridir."³⁵

Uzun Hasan ise tavsiyenamesinde şu âyet-i kerîme ve hadis-i şeriflere yer vermektedir:

﴿قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾

"Ey Peygamber! De ki ben sizden Ehl-i Beyt'imi sevmeniz dışında herhangi bir ücret talep etmiyorum"³⁶

Uzun Hasan tavsiyenamesinde, Ehl-i Beyt'le alakalı olan ve yukarıda bahsi geçen diğer âyeti değil de bu âyet-i kerîmeyi seçmiştir. Onu bu davranışa iten nedeni kesin bir dille söylemek ve keskin iddiada bulunmak niyet okuma kabilinden olacağı için pek doğru olmaz. Ancak tavsiyename dikkatli bir şekilde okunduğunda Uzun Hasan'ın, âyetler arasında irtibat kurarak belagat ilminde iktibas ve seci olarak bilinen edebi sanatları ustaca kullandığı görülecektir. Dolayısıyla bu âyet-i kerîmeyi kullanması şiirsel bir dille yazdığı tavsiyenamesinin edebi sanatlar açısından zengin bir içeriğe sahip olması düşüncesinden kaynaklanıyor olabilir.

Uzun Hasan'ın tavsiyenamesinde zikretmiş olduğu âyet-i kerîme, sadece Ehl-i Beyt'ten bahseden diğer âyetten daha kapsamlı bir anlam içeriğine sahiptir. Nitekim bu âyet-i kerîmeyi bazı âlimler farklı bir şekilde yorumlamıştır. Bahsi geçen âlimler âyet-i kerîmeyi şu şekilde izah etmiştir: "Ey Peygamber! De ki ben sizden akrabalık bağlarını gözetmeniz dışında herhangi bir ücret talep etmiyorum"³⁷ Aslında âyet-i kerîmenin anlamı her iki şekilde yapılan yoruma da müsaittir. Âyet-i kerîmeyi bağlamından koparmadan anlamak gerekir. Diğer bir ifade ile âyet-i kerîmede Ehl-i Beyt lafzı sarahaten geçmemektedir. İlk bakışta bu iki farklı görüş çelişki içeriyor gibi gözüke de netice itibari ile ifade ettikleri anlam aslında aynıdır. Çünkü "akrabalık bağlarını gözetin" denildiğinde hiç şüphesiz bu cümlenin muhtevasına ilk olarak Ehl-i Beyt girecektir. Nitekim onlar Hz. Peygamber'in en yakın akrabalarıdır. Kısacası uzlaştırılması mümkün olan bu iki görüşü çatıştırmak Kur'an'ın ruhuna aykırı gözükmektedir.

Yukarıda bahsi geçen konu hakkında aykırı görüşe sahip olan kimseler de karşımıza çıkmaktadır. Onlar, bu âyet-i kerîmenin uzaktan veya yakından

³⁵ İbnu Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 18:92; İbnu Hanbel, *Musnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 17:31; İbnu Hanbel, *Fedâilu's-Sahabe*, 2:774; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Şeriketu mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), 5/5:656.

³⁶ eş-Şûrâ 42/23.

³⁷ eş-Şûrâ 42/23.

Ehl-i Beyt'le alakası olmadığını iddia etmektedir. Tutarsız iddialarını ispat sadedinde şöyle demektedirler: Bu âyet Mekke'de inmiş olduğu için o dönemde daha henüz doğmamış olan Hz. Hasan'ı, Hz. Hüseyin'i ve onların torunlarını içermesi ihtimal dâhilinde bile değildir. Kanaatimizce bu görüş delil olma niteliğinden tamamen yoksundur. Zira Kur'an-ı Kerim'in zamanlar ötesine hitap eden bir kitap niteliği taşıması ve cihanşümul olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda Mekke'de veya Medine'de inen âyetlerin anlam bakımından yeryüzündeki bütün müslümanları ilgilendirdiği anlaşılacaktır. Haddizatında âyet-i kerîmenin Mekke'de inmesi, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın o yıllarda hayatta olduğu gerçeğini asla değiştirmeyecektir. Diğer bir ifade ile âyet bütün müslümanları içerse de "akrabalar" kavramının ilk muhatapları Hz. Ali ve eşi Hz. Fatıma olacaktır. Kısacası önce zikredilen iki görüş, İmam Şafi'î'nin de dediği gibi ilk bakışta farklı gözükse de gayet mantıklı ve uzlaştırılabilir niteliğe sahiptir. Sonuncu görüşün ise, âyetin anlam yelpazesini daralttığından ve ifade ettiği genel bir yargıyı sebepsiz yere özelleştirme çabası güttüğünden dolayı doğruluktan uzak olduğu anlaşılmaktadır.

Uzun Hasan'ın tavsiyenamesinde Kur'an-ı Kerim'den iktibas³⁸ ederek dolaylı olarak zikretmiş olduğu âyet-i kerîmeler şunlardır:

﴿أَلَمْ نَرِ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾

"Allah'ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti."³⁹

Uzun Hasan yukarıdaki âyet-i kerîmeyi Ehl-i Beyt'e olan muhabbetini anlatırken kullanmakta ve böylece tavsiyenamesinde edebi bir sanat olan iktibas sanatını icra etmektedir. Bağlamından da anlaşılacağı üzere âyet-i kerîme güzel sözün Allah Teâlâ katında ne kadar makbul ve kullar nezdinde ne denli etkili bir sonuç doğurduğunu teşbih yoluyla tasvir etmektedir. Uzun Hasan ise âyet-i kerîmenin bir kısmını iktibas ederek Ehl-i Beyt'e beslediği muhabbetinin ne kadar fazla olduğunu ifade etmek için bu durumu, dalları gökyüzünde kökü ise yeryüzünde sapaşlam olan ve hiçbir zaman solma ihtimali olmayan koca bir ağaca benzetmektedir. Netice itibarı ile Uzun

³⁸ Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi Ebû Hâmid Behâuddîn es-Subkî es-Subkî, *Arûsu'-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li'tibaati ve'n-neşr, 1423/2003), 2:332; İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh İsâuddîn el-Hanefî el-Hanefî, *el-Etvel şerhu telhîsi miftâhi'l-ulum*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2018), 2:517; Muhammed b. Arefe ed-Dusûkî ed-Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî alâ muhtasari'l-meânî li Sadeddîn et-teftâzânî*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1440/2018), 47; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî*, thk. Yûsuf es-Sumeylî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1421/2000), 336.

³⁹ İbrâhîm 14/24.

Hasan'ın, tavsiyenamesinde Ehl-i Beyt'e olan sonsuz sevgisini somut, sıradan bir ağaçla değil de soyut, hiç solmayan, manevi özelliğe sahip olan devasa bir ağaç metaforu kullanarak dile getirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim yeryüzünde bulunan normal ağaçların solmama gibi bir özelliğini düşünmek mümkün değildir.

Uzun Hasan'ın tavsiyenamesinde Kur'an-ı Kerîm'den iktibas ederek dolaylı olarak zikretmiş olduğu âyet-i kerîmelerden bir diğeri de şudur:

﴿لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَزُّوهُ وَتُقِرُّوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾

*"Kuşkusuz seni şahit, müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik ki, (ey insanlar) Allah'a ve peygamberine iman edesiniz, O'nu destekleyip büyüklüğü karşısında eğilesiniz ve akşam sabah O'nu tenzih ederek anasınız."*⁴⁰

Uzun Hasan tavsiyenamesinde bu âyet-i kerîmeden iktibas yapmıştır. Ancak yukarıdaki âyetin bağlamı göz önünde bulundurularak daha iyi anlaşılması için bir önceki âyet-i kerîmenin meali de verilmiştir. Uzun Hasan tavsiyenamesinde lafızlarını âyetten seçerek hem iktibas sanatını⁴¹ icra etmiş hem de Ehl-i Beyt'e hürmetin aslında Allah resulüne hürmet olduğuna işaret etmiştir. Nitekim âyet-i kerîmede aslında müminlere Allah resulüne hürmet etmeleri emredilmektedir.

Uzun Hasan'ın tavsiyenamesinde Kur'an-ı Kerîm'den iktibas ederek dolaylı olarak zikretmiş olduğu âyet-i kerîmelerden bir diğeri de şudur:

﴿قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ الْحُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾

*"Deki asıl kaybedenler, kıyamet gününde hem kendilerini hem de ailelerini kaybedecek olanlardır. Bilesiniz ki kesin hüsrân işte budur!"*⁴²

Uzun Hasan'ın tavsiyenamesinde bu âyet-i kerîmeyi seçmesi oldukça manidardır. Sanki Hz. Peygamber'in ailesi olan Ehl-i Beyt'e saygılı davranmayanların kıyamet gününde kendi ailelerini kaybedeceklerine dikkat çekilmektedir. Diğer bir ifade ile Hz. Peygamber'in ailesine hürmet, kıyamette hürmet görmeyi beraberinde getirecektir. Bu cümlenin ifade ettiği anlamın aksi de doğrudur. Ancak Uzun Hasan'ın yukarıda zikredilen inceliği düşünerek mi iktibasını bu şekilde yaptığını söylemek niyet okuma kabilinden olacağı için mümkün gözükmemektedir. Fakat âyetin seçiminin her hâlükârda oldukça isabetli ve yerinde olduğunu söylemek izahtan varestedir.

⁴⁰ el-Fetih 48/9-10.

⁴¹ Kur'an ve hadisten alınmış bir ibareyi cümleye yerleştirmek anlamında edebî sanata verilen isimdir. İsmail Durmuş, "İktibas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁴² ez-Zümer 39/15.

Ehl-i Beyt hakkında Hz. Peygamber'in zikretmiş olduğu birçok hadis vardır. Bunların bir kısmı yukarıda verilmiş olsa da Uzun Hasan hepsini tavsiyenamesine almamıştır. Uzun Hasan'ın tavsiyenamesinde zikretmiş olduğu hadis-i şerifler şunlardır:

"مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي كَسَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ"

"Ehl-i Beyt'im Hz. Nuh'un gemisine benzer. Ona binen kurtulur, geride kalanlar ise boğulur."⁴³

Bu hadis-i şerif kaynaklarda genel manaya etki etmeyecek şekilde farklı lafızlarla yer almaktadır.

Uzun Hasan'ın tavsiyenamesinde iktibas etmiş olduğu hadis-i şerif şudur:

"اطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْدِ"

"Beşikten mezara kadar ilim tahsil ediniz."⁴⁴

Muhaddisler halk arasında çok yaygın olan bu hadis-i şerifin mana açısından doğru olsa da lafız olarak Hz. Peygamber'e ait olmadığı kanaatine sahiptir.⁴⁵ Tabi ki tavsiyenamesinin metninden hareketle bu konuda Uzun Hasan'ın fikrinin ne olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Zira o sadece hadis-i şerif olarak bilinen bu sözün bir kısmını iktibas etmiştir.

Birtakım yazarlar Akkoyunluların Şiî olma ihtimalini dillendirmektedir. Kanaatimizce bu görüş tarafgirlik veya dikkatsizlikten kaynaklı olduğu gibi delil ve mesnetten oldukça uzaktır. Akkoyunluların Sünni olduğuna dair onlarca delil zikredilebilir.⁴⁶ Bu delillerin en basiti Uzun Hasan'ın babasının adının Ali dedesinin adının ise Osman olmasıdır. Günümüzde bile Ali Osman ismi Anadolu toraklarında hem tek hem de çift isim olarak kullanılmaktadır. Diğer bir ifade ile isimlerinden bile Sünni oldukları anlaşılan Akkoyunluların Şiî olması ihtimal dâhilinde bile değildir. Şiîlerin ise Osman ismini kullandıkları hiç görülmemiştir. Bunun yanı sıra

⁴³ İbnu Hanbel, *Fedâilu's-Sahabe*, 2:785; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebu İbni Teymiyye, 1415/1994), 3:45.

⁴⁴ Mustafa b. abdillah Hacı Halife Katip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1360/1941), 1:52; İsmâil Hakkı Bursevî Bursevî, *Râhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2010), 5:274.

⁴⁵ Abdulfettah Ebû Ğudde el-Hanefî el-Halebî, *Kıymetu'z-zemen inde'l-ulema* (Halep: Mektebu'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1434/2013), 30.

⁴⁶ Hamidreza Sohrabiabad, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, "Akkoyunluların Mezhepsel Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme", (2018), 7-8.

Uzun Hasan'ın irtibatlı olduğu âlimlerin genelde Sünni olması da manidardır.⁴⁷

Uzun Hasan'ın savaş sancağının üzerinde Hz. Peygamber'in adıyla birlikte Hz. Ali'nin adı yazılıdır. Yine aynı şekilde Hasankeyf'te metfun bulunan Uzun Hasan'ın oğlu Zeynel Bey'in türbesi üzerinde de Hz. Ali'nin adı yazılıdır.⁴⁸ Tavsiyenameden de anlaşılacağı üzere Uzun Hasan Ehl-i Beyt sevgisini bir devlet politikası hâline getirmiştir. Ancak bu durum onun ve devletin Şîi olduğu anlamına gelmez. Çünkü Ehl-i Beyt yeryüzündeki bütün müslümanların ortak değeridir. Nitekim İmam Şâfiî bu konuyu şu vurucu beytiyle özetlemiştir:

إِنْ كَانَ رَفُضًا حُبُّ آلِ مُحَمَّدٍ... فَلْيَشْهَدِ الثَّقَلَانِ أَنِّي رَافِضِيٌّ

"Eğer Ehl-i Beyt'i sevmek Şîilik ise;

İnsanlar ve cinler şahit olsun ki bende Şü'ymim"⁴⁹

3. Tavsiyenamenin Arap Dili ve Belagati Açısından Değerlendirilmesi

Tavsiyename nesir şeklinde yazılmış olsa da hemen hemen her satırında aliterasyona benzer ahenkli sesler içermektedir. Klasik bir şekilde ifade edilecek olursa tavsiyenamenin secili kafiyelerle süslendiğini söylemek yerinde olacaktır. Uzun Hasan'ın tavsiyenamesinde seci sanatını en güzel şekilde uyguladığı görülmektedir.

Türkçede aynı anlama gelen kelimeleri art arda söylemek anlatım bozukluğu olarak kabul edilse de Arapçada durum böyle değildir. Bilakis Arapçada cümleyi eş anlamlı kelimelerle söylemek belagat açısından daha etkili bir üslup olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında hacmine göre tavsiyenamenin, fazlaca eş anlamlıların tekrar edilmesi suretiyle vurgu yönünden zengin içerikli olduğu görülecektir.

Genel olarak tavsiyename etkili bir dile sahip olsa da yer yer gramer ve yazım hataları bulundurmaktadır. O dönemde bilgisayar ve benzeri

⁴⁷ Erşahin, "Devlet Dergâh İlişkileri: Hacı Bayram Veli Dergâhı- Akkoyunlu Devleti İlişkileri Örneği", 4.

⁴⁸ Faruk Sümer, "Akkoyunlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1989), 270-274.

⁴⁹ el-Hüseyn b. Ali b. el-Hüseyn Ebu'l-Kâsim el-Vezîru'l-Mağribî el-Vezîru'l-Mağribî, *Edebu'l-Havâs fi'-muhtâr min belâğ'ati kabâilî'l-Arab ve ehbârihâ ve ensâbihâ*, thk. Hamed el-Câsir (Riyad: Dâru'l-Yemâme li't-tibaati ve't-tercemeti ve'n-neşr, 1400/1980), 96; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî el-İsfahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabekâtu'l-esfiyâ* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1394/1974), 9:152; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Abdelekânî ez-Zevzenî ez-Zevzenî, *Menâkibu's-Şâfiî li'l- Beyhâkî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetu dâri't-turâs, 1390/1970), 2:71.

teknolojik aletler bulunmadığı gibi bilgi de olmadığı için yapılan küçük hataların telafi edilmesi her defasında yeni bir kâğıt temin edilmesini gerektireceği için zordur. Dolayısıyla bu hatalar tavsiyenamenin asaletine gölge düşürecek türden değildir.

Tavsiyename de harfler yer yer noktasız olarak yazılmıştır. Bu durum hat ilminin değişimi ve gelişimi ile paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla tavsiyename de kullanılmış olan hattın o döneme göre gayet güzel olduğunu söylemek yerinde olacaktır. İlerleyen bölümde tavsiyename deki Arap dili ve belagatine dair uygulamalara örnekler verilecektir:

Uzun Hasan tavsiyenamesinde âyetten iktibas ederek şöyle demektedir: "كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ" "Kökü yeryüzünde sapasağlam dalları ise gökyüzünde olan ağaç gibidir." Uzun Hasan Ehl-i Beyt'e olan muhabbetini köklü bir ağaca benzetmektedir. Dolayısıyla burada Uzun Hasan teşbih yapmıştır.⁵⁰ "مغروسة في جنان الجنان" "Onların sevgisi kalbimizin derinliklerinde dikilidir" cümlesinde ise cinas⁵¹ vardır. Yine aynı cümlede "kalp" istiare yoluyla toprağa benzetilmiştir.

"ودوحة مودتهم مخضرة من نفحات ينابيع الإخلاص" "Onların aşk ağacı ihlas pınarlarından sulanarak yemyeşildir" cümlesinde ise ihlas suya benzetilerek istiare yapılmıştır. Bunun yanı sıra "دوحة" kelimesi normal ağaçtan çok daha büyük ağaca denir. Dolayısıyla ilk önce "كشجرة" deyip daha sonra "دوحة" demesi de belagat ilmi açısından mübalağa sanatı içermektedir.

"فجعل محبتهم لمن اتقاه فيها يسأل" ⁵² "âyet-i kerîmesiyle" "فجعل محبتهم لمن اتقاه فيها يسأل" "إن جوامع هممنا العالية" "وبواعث هممنا المتعالية" cümlesinin sonlarında seci vardır.⁵³ Doğrusu tavsiyename de en fazla uygulanan edebi sanat secidir.

"وإيمانهم بآياتهم" "İmanın temellerini atan" derken iman istiare yoluyla temelleri atılan bir binaya benzetilmiştir. "والتشبيث بأذيالهم" "eteklerine yapışmak" ifadesi aşırı derecede hürmet etmekten kinayedir.

"افتحار" kelimesi mahzup bir mübtedânın haberidir. "في محكم كتابه" cümlesinde sıfat mevsufuna izafet edilmiştir. "يسأل إلى الله" cümlesinde "إلى" harf-i cerine gerek yoktur. Çünkü "سأل" fiili harf-i cersiz kullanılır. Nitekim;

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾

⁵⁰ ed-Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî*, 3:391; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 238.

⁵¹ es-Subkî, *Arûsu'efrâh*, 2:287; el-Hanefî, *el-Etvel*, 1:133.

⁵² eş-Şûrâ 42/23.

⁵³ es-Subkî, *Arûsu'efrâh*, 2:299; el-Hanefî, *el-Etvel*, 1:288.

“Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınum. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O hâlde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler.”⁵⁴ âyetinde de görüldüğü üzere bu fiil harf-i cersiz kullanılmaktadır.

"والحمد لله على ما أولانا من الآلاء المتواليات" cümlesinde "الآلاء" kelimesinin sıfatı olan "المتواليات" kelimesi çoğul olarak getirilmiştir. Genel geçer kural "akılsız çoğullar tekil müennes hükmündedir" şeklinde olsa da bu kullanım da Arap dili ve belagati açısından fasihtir. Nitekim hadis-i şeriflerde, klasik metinlerde ve birçok Arap Şiirinde bu kullanım yaygın bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.⁵⁵

"البيضاء" ile "الغراء" kelimeleri "أبيض" ve "أغر" şeklinde müzekker formatında olmaları gerekir. Çünkü kendilerinden önce müzekker kelimeler geçmiştir. Sıfat mevsuf uyumu açısından bu doğru değildir. "يلقى إليهم" cümlesinde "إلي" harf-i cerrine gerek yoktur. Çünkü "يلقى" fiili harf-i cersiz kullanılır.⁵⁶ "هذا سق/صك الخاقان" cümlesinde "صك" ve "الخاقان" kelimeleri yanlış yazılmıştır.⁵⁷ "ولا يعرضوهم بما لا واجب عليهم" cümlesinde "تعرض" fiili yanlış yazılmış ve ba ile kullanılmıştır. Aslında "ولا يعرضوهم لما لا واجب عليهم" şeklinde olması gerekirdi. Doğrusu o kadar belagete hâkim olan birinin böyle basit hatalar yapması söz konusu değildir. Kanaatimizce bu hataların sehven olması kuvvetle muhtemeldir.

3.1. Tavsiyenamenin Edisyon Kritiği

لا يخفى على كل ذي رأي صائب وفكر ثاقب: أن الله تعالى فضل أهل بيته على سائر الأنام، واحتبهم؛ وقال في محكم كتابه: ﴿قُلْ لَأَسْأَلَنَّكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ فجعل محبتهم لمن اتقاه فيها يسأل إلى الله الرزقي. فوجب على كافة ودائع الخالق وقاطبة الخلائق إجلال وتعظيم أهل البيت وإكرامهم والتشبيث بأذيالهم واحترامهم. وقال صلى الله عليه وسلم ما غرب وشرق «مثل أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق»؛ ولا شك أن إجلاله تعالى شأن السادة العظام وارتقاء مكان النقباء الكرام الذين هم سالكون مسالك الدين ومؤسسون قواعد اليقين مستحدين لبقاء الدولة الأبدية ومستحلبين لاستبقاء السعادة السرمدية.

وبحمد الله تعالى ومنه: إن جوامع هممتنا العالية، وبواعث نهمتنا المتعالية من المهدي إلى اللحد مصروفة على محبة أولاد سيد المرسلين وتودد أهل بيته الطيبين والطاهرين. وشجرة محبة العترة الطاهرة التي كانت أصلها ثابت وفرعها في السماء مغروسة في جنات الجنان، ودوحة مودتهم مخضرة من نفحات بنايع الإخلاص محروسة عن طوارق الحدثان وتلك هي الوسيلة العظيمة لنيل الدرجات والذريعة الكبرى لحصول المقاصد والحاجات.

والحمد لله على ما أولانا من الآلاء المتواليات ابتناء على هذه المقدمات واعتناء بشأن إشاعة المبررات. لما قدم لنا السادة العظام والأشراف الفخام افتخار وأعظم السادات من الأنام العظام وأماجد النقباء في الأنام ذوو المنجد الظاهر والعلا الباهر صاحب النسب البيضاء الأحمدي والنسب الغراء المحمدي السيد الشريف المنيف شمس الدين محمد بن السيد علي، والسيد العظيم الفخيم

⁵⁴ el-Bakara 2/186.

⁵⁵ el-Esedî Ebu'l-Beka Muvaffakuddin Yaiş b. Ali Muhammed el-Halebi, *Şerhu'l-Mufassal* (Mısır: İdâretu't-Tibâ'ati'l-Muniriyye, ts.), 2:351; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İsa el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî ala Elfiyyeti İbni Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1:120.

⁵⁶ Ömer, *Mucemu'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-muasıra*, 3:1769.

⁵⁷ Ömer, *Mucemu'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-muasıra*, 3:1813.

شهابُ الدين أحمدُ بنُ السيدِ ثابتٍ، والسيدُ بدرُ الدينِ حسينِ بنِ السيدِ أحمدَ المدنيِ أعلى اللهُ تعالى شأنَ سيَّارتهم حينَ مجيئهم من البلدة المقدسة والمدينة المتركة أعني مرقدَ رسولِ الله صلى اللهُ عليه وسلم تلقينا إقدامهم الشريفَ بما ينبغي من مراسم التحييل والتعظيم ولو لازم الترحيب والتكريم، والتقينا إليهم بالإنعام والإكرام والإحسان والاحترام عدد ما يترل من أنعم اللهُ علينا والعطايا من آلائه بين يدينا. فلينبغي لكل من يلقى إليهم السادة المشار إليهم من أولاد النجباء الكرام والأمرء الشرفاء العظام والسادات الفخام وقضاة الأنام وولاة الأنام والخواص والعوام في ممالك الإسلام أن يعزروهم ويعظموهم ويكروموهم ويلقى إقدامهم بالإحسان والضيافة وعد ذلك من منن الله تعالى عليهم والكرامة ولا يزاخموهم ولا يتعرضوهم بما لا واجب عليهم من التكليف.

ومن أتى خلاف ما أمرنا فهو يوم القيامة من الخاسرين وفقنا الله بأمثال تلك المبررات، وهدانا إلى سبيل الخيرات، إنه منزل البركات، وواهب الدرجات. والحمد لله أولا وآخرا، والصلاة على محمد ظاهرا وباطنا، وسلم تسليما كثيرا كثيرا، أبدا دائما، وهو بالعر العالي أعلاه وحلده فعَّاله.

في ثاني عشر صفر، ختم بالخير والفتح والظفر، سنة خمس وسبعين وثمانمائة. رب اختتم بالخير والعافية.

ملك الممالك

موضع مهر خاقان

موضع مهر مير ديوان

موضع مهر وزراء

هذا سق/صك الخاقان السلطان المرحوم حسن بيك

أوزون حسن بكه عائددر همدانده وريلمشدر.

رسالة الحسن بن علي بن أمير يلق عثمان بيك، موقوفة ندرها مولانا كوكجة

3.2. Tavsiyemenen Tercümesi

İsabetli görüşü ve keskin düşüncesi olan herkes gayet iyi bilir ki Allah Teâlâ, Ehl-i Beyt'i bütün insanlardan üstün kılmıştır. Nitekim muhkem kitabı Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur: *"De ki: Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum."*⁵⁸ Bu âyet-i kerîmede Allah Teâlâ, Ehl-i Beyt'e muhabbet konusunda kendisinden sakınan ve zat-ı ulûhiyetine yakınlaşmak isteyen müminlere, bunun yolunu açıkça belirtmiştir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu bütün mahlûkatın Ehl-i Beyt'e saygıda kusur etmemesinin, hatta onların eteklerine sarılmasının gereği ortaya konulmuştur.

Hz. Peygamber, (Allah Teâlâ ona ay doğup battığı sürece salât-ı selam ylesin) hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmuştur: *"Ehl-i Beyt'im Hz. Nuh'un gemisine benzer. Ona binen kurtulur, geride kalanlar ise boğulur."*⁵⁹ Hiç şüphe yok ki Allah Teâlâ'nın, dini ayakta tutan, imanın temellerini atan ulu

⁵⁸ eş-Şûrâ 42/23.

⁵⁹ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî İbn Kesîr, *Câmiu'l-mesânîdi ve's-süneni'l-hâdi liekvemi senen*, thk. Abdulmelik b. Abdullah ed-Dehîş (Beyrut: Dâru Hıdır li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1419/1998), 9/394; Ebu'l-Hasen Nuru'd-dîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heysenî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, thk. Hüsami'd-dîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 9/168.

seyitlerin şanını yüceltmesi, soylu şeriflerin azamet sahibi olduğunu özellikle vurgulaması, onları sevmenin, ebedî devletin bekası ve bitmez tükenmez mutluluğun kapısı olduğu gerçeğini göstermektedir.

Allah Teâlâ'ya hamdolsun ki lütfu keremiyle beşikten mezara kadar peygamberlerin efendisi Hz. Muhammed'in evlatlarına olan sevgimiz, onun Ehl-i Beyt'ine beslediğimiz muhabbetimiz konusunda himmetimiz âli ve aşkımız sonsuzdur. Hz. Peygamber'in pak ailesine olan sevgi ağacımızın kökü yerde sabit, dalları gökyüzünde ve muhabbetleri gönlümüzün en derinliklerindedir. Onlara beslediğimiz aşk ağacı, samimiyet pınarlarının çağlamasıyla her zaman yemyeşildir ve yeryüzünde ne olursa olsun her şeyden korunmuş olarak tazeliğini yitirmeyecektir. Hiç şüphesiz yüksek derecelere nail olmanın, amaçları ve ihtiyaçları temin etmenin en büyük vesilesi Ehl-i Beyt'e muhabbet beslemekten geçer.

Yukarıda bahsi geçtiği üzere bize Ehl-i Beyt'i sevdiren, onlara iyilik yapmayı tamim etme fırsatını bahşeden ve bu konuda ardı kesilmeyen nimetlerini bizden esirgemeyen Allah Teâlâ'ya sonsuz hamdolsun. Ulu seyitler, yüce şerifler, kâinatın en büyük önderleri, mahlûkatın en asil şereflipleri, hiç batmayan şan, görkemli ihtişam sahibi Hz. Ahmed'in ak soyu, Hz. Muhammed'in pak nesebi azametli seyit ve şerif Şemsüddîn Muhammed b. es-Seyyid 'Ali, büyük seyit Şihâbüddîn Ahmed b. es-Seyyid Sabit ve Seyit Bedrüddîn Hüseyin b. es-Seyyid Ahmed el-Medenî'ye (Allah onların kabilelerinin şanını yüceltsin) hizmet etmek bizim için iftihar kaynağıdır.

Yukarıda adı geçen seyit ve şerifler, kutsal beldeden, mübarek şehirden (Hz. Peygamber'in yattığı yeri Medîne-i Münevvere'yi kastediyorum) gelip bizi şerefledirince onlar için görkemli bir karşılama töreni düzenledik. Allah Teâlâ'nın bahşettiği nimetlerle kendilerine ihsan ve ikramda bulunduğumuz gibi onlarla hoşbeş ettik ve zatıalilerine saygıda asla kusur etmedik.

Binaenaleyh İslâm memleketlerinde bahsi geçen seyitlerle karşılaşan bütün asil insanların evlatları, haşmetli, azametli emirler, ulu önderler, valiler, kadılar, özel statüye sahip kimseler ve sıradan olan herkes onlara destek olma, saygı gösterme ve ikramda bulunma hususunda asla kusur etmesin! Onların gelişini herkes ihsan ve misafirperverlikle karşılayıp bunu Allah Teâlâ'nın bir lütfu olarak görsün! Yine aynı şekilde kimse onlara zahmet vermesin ve görevleri olmayan şeyleri onlardan istemesin!

Her kim emrettiğimizin aksini yaparsa kıyamet gününde kesinlikle kendisi hüsrana uğrayacaktır! Allah bizi bu iyiliklere benzer güzel işler yapmaya muvaffak eylesin ve bizi hayır yoluna erdirdin. Zira O, bereketleri indiren ve dereceler bahşedendir. Her şeyin başında ve sonunda Allah

Teâlâ'ya hamdolsun. Hz. Muhammet'e hem gizli hem de aşikâr salat-u selam olsun. Allah Teâlâ onun izzetli şanını yüceltsin ve yaptığı güzel işleri ebedi kılsın.

Bu tavsiyename sekiz yüz yetmiş beş yılı safer ayının on ikisinde (Allah Teâlâ bu ayı hayır, fetih ve zaferlerle bitirmeyi nasip etsin) mühürlenmiştir. Rabbim akıbetimizi hayırla ve afiyetle mühürle.

Hakan mührünün yeri

Ülkelerin sultanı

Mir-i divanın mühür yeri

Divanın Mühür yeri

Vezirlerin mühür yeri

Vezirlerin mühür yeri

İşbu belge merhum ulu Hakan Sultan Hasan Bey'e aittir.

Uzun Hasan beye aittir. Hemedan'da verilmiştir.

Hasan b. Ali b. Emir Yülük Osman beyin tavsiyenamesidir. Mevlana Gökçe tarafından vakfedilmiştir.

Yukarıda geçen kayıtlar tavsiyemenin arkasında ve sağında yer almaktadır. Tavsiyemenin tümü Arapça olmakla birlikte sadece "Uzun Hasan beye aittir. Hemedan'da verilmiştir." ifadesi Türkçe yazılmıştır.

Sonuç

On beşinci yüzyılda yaşamış Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın Arapça kaleme alınmış olan tavsiyenamesi Türk hakanlarının Ehl-i Beyt'e ne kadar hürmet ettiğini göstermesi bakımından araştırmaya değer bir konudur. Uzun Hasan'ın kendisinin, devletinin en yüksek kademesinde yer alan emir ve vezirlerinin imzasını taşıyan bu tavsiyenamesi, o dönemde Ehl-i Beyt'e saygı gösterilmesinin bir devlet politikası hâline geldiğini kanıtlamaktadır. Diğer bir ifade ile Uzun Hasan, devletinde yaşayan müslümanlara Ehl-i Beyt sevgisinin dini bir vecibe olduğu gerçeğini resmi bir genelge şeklinde yayımlatmıştır. Hiç şüphesiz Akkoyunlular devletinde Ehl-i Beyt sevgisi bu belge ve benzeri uygulamalarla yasal boyut kazanmıştır. Nitekim bunun yanı sıra Uzun Hasan bayrağının üzerine de Hz. Ali'nin ismini yazdırtmıştır. Bu durum onun Ehl-i Beyt sevgisini aşırı derecede önemseydiğini göstermektedir. Zira toprak bütünlüğünü sağlayan ve vatan birliğini simgeleyen sancağına dahi Hz. Ali'nin adını yazdırması onun devletinin bu konudaki hassasiyetini göstermesi bakımından gayet önem arz etmektedir. Yine aynı şekilde oğlu Zeynel beyin türbesi üzerinde de Hz. Ali'nin adının nakşedildiği tespit edilmiştir. Kısacası o, Ehl-i Beyt sevgisini bir ülkü hâline getirmiş, milli kimlik meselesi olarak algılamış ve bu konuda yasal kurallar ihdas etmiştir.

Çalışmada Arap dili ve belagati açısından da değerlendirilmesi yapılan tavsiyenamenin edebi sanatlar yönünden oldukça zengin olduğu görülmüştür. Harekesiz ve bazı yerlerde noktasız olarak yazılan tavsiyenamenin dönemine göre gayet güzel bir şekilde kaleme alındığı kanaatine varılmıştır. Ancak bazı yerlerde Arap dili ve gramerine uymayan ifadeler tespit edilmiştir. Kanaatimizce bu küçük yanlışlar el yazısı ile yazılan belgelerin ortak sorunu olup müstensih hatası olarak değerlendirilmektedir. Bu basit hatalar zaten tavsiyenamenin edebi üslubuna gölge düşürecek türden değildir. Dolayısıyla günümüzde sahip olunan teknolojik imkânların o gün bulunmaması bile eski eserlerde bu tür hatalarının mazur görülmesine yetecek niteliktedir.

Ek: Tavsiyenamenin Suretleri



Kaynakça

- Akkâd, Abbâs Mahmud. *Fâtimatü'z-Zehrâ' ve'l-Fâtımiyyûn*. Kahire: Nahdat Mısır li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzî', 5. Basım, 1427/2006.
- Akman, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi*. Marmara Üniversitesi, 1995.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ'. *Meâlimü't-Tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Beğavî)*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Bursevî, İsmâil Hakkı Bursevî. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2010.

- Buzpınar, Tufan. "Nakîbuleşrâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *el-Bursân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân*. Beyrut: Dâru'l-cıyl, 1410/1989.
- Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Uyunu'l-ahbar*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Durmuş, İsmail. "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dusûkî, Muhammed b. Arefe. *Hâşiyetu'd-Dusûkî alâ muhtasari'l-meânî li Sadeddîn et-teftâzânî*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1440/2018.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed b. Beşşâr. *ez-Zâhir fi meânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Erşahin, Seyfettin. "Devlet Dergâh İlişkileri: Hacı Bayram Veli Dergâhu-Akkoyunlu Devleti İlişkileri Örneği". Ankara: Kalem Neşriyat, 2017.
- Eşmûnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İsa. *Şerhu'l-Eşmûnî ala Elfiyyeti İbni Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Genç, Vural. "Timur'u Geçmek: Akkoyunluların Osmanlılara Karşı Üstünlük İddiaları".
- Halebî, Abdulfettah Ebû Ğudde el-Hanefî. *Kıymetu'z-zemen inde'l-ulema*. Halep: Mektebu'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 10. Basım, 1434/2013.
- Halebî, el-Esedî Ebu'l-Beka Muvaffakuddin Yaiş b. Ali Muhammed. *Şerhu'l-Mufassal*. Mısır: İdâretu't-Tibâ'ati'l-Munîriyye, ts.
- Hanefî, İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh İsâmuddîn. *el-Etvel şerhu telhîsi miftâhi'l-ulum*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1440/2018.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. thk. Yûsuf es-Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1421/2000.
- Herevî, b. el-Ezherî Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nuru'd-dîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. thk. Hüsâmü'd-dîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.

- Hümbetoğlu, Necefli Tevfik. *Azerbaycan Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletleri*. Azerbaycan Milli İlimler Akedemisi Tarih Enstitüsü, 2012.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî. *Câmiu'l-mesânîdi ve's-süneni'l-hâdî liekvemi senen*. thk. Abdulmelik b. Abdullah ed-Dehîş. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Hıdr li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzî', 2. Basım, 1419/1998.
- İbnu Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretu'l-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, ts.
- İbnu Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef li'bni Ebî Şeybe*. thk. Sad b. Nâsır b. Abdilaziz Ebû Habîb eş-Şesrî. 25 Cilt. Arabistan: Dâru kunûzi İşbilya li'n-neşri ve't-tevzi, 1. Basım, 1436/2015.
- İbnu Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Fedâilu's-Sahabe*. thk. Vasiyyullâh Muhammed Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- İbnu Hanbel, eş-Şeybani Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Musnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Muessesetü'r-Risale, ts.
- İbnu Manzur, Muhammed b. Mukrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaluddin. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-Mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabekâtu'l-esfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1394/1974.
- İsmailzade, Mirza Resul. "Uzun Hasan Devrinde Toplanmış Kur'an-ı Kerim'in Türk Dillerine Tercümesi". İzmir: O.R.B Organizasyon, 2004.
- Katip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife Katip Çelebî. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1360/1941.
- Kırkıl, Emir. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*. "Çağının Meşruyet Kavramları Işığında Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan".
- Koç, Haydar. *Fatih Dönemi Osmanlı Akkoyunlu İlişkileri*. Gazi Üniversitesi, 2007.
- Kurtubî, b.Ferah el-Ensârî el-Hazrecî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr. *el-Camiu li Ahkami'l-Kuran*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, ts.

- Mağribî, el-Hüseyn b. Ali b. el-Hüseyn Ebu'l-Kâsim el-Vezîru'l-Mağribî el-Vezîr. *Edebu'l-Havâs fi'-muhtâr min belâğ'ati kabâili'l-Arab ve ehbârihâ ve ensâbihâ*. thk. Hamed el-Câsir. Riyad: Dâru'l-Yemâme li't-tibaati ve't-tercemeti ve'n-neşr, 1400/1980.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Mukatil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-arabî, 1. Basım, 1423/2002.
- Müslim, b. el-Haccac el-Kuşeyrî Ebu'l-Hasen. *Sahihu Muslim*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nuveyrî, Ahmed b. Abdilvehhab b. Muhammed el-Kureşî Şihâbuddîn. *Nihayetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, ts.
- Ömer, Ahmed Muhtar Abdulhamid. *Mucemu'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-muasıra*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1429/2008.
- Öz, Mustafa. "Ehl-i Beyt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özcan, Ahmet. "Uzun Hasan Kanunları ve Osmanlı Dönemine Yansımaları". Sohrabiabad, Hamidreza. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. "Akkoyunluların Mezhepsel Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme".
- Subkî, Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi Ebû Hâmid Behâuddîn. *Arûsu'-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-tibaati ve'n-neşr, 1. Basım, 1423/2003.
- Sümer, Faruk. "Akkoyunlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 270-274. TDV Yayınları, 1989.
- Sümer, Faruk. "Uzun Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. 3 Cilt. Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 1. Basım, 1427/2006.
- Şenol, Asiye. *Osmanlı-Safevi İlişkileri ve Çaldıran Savaşı*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mucemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebu İbni Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*. thk. Abdullah b. Abdu'l-

- Muhsin et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr li't-Tıbaati ve'n-Neşri ve'l-İ'lân, 1. Basım, 1422.
- Teymî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe. *Tefsîru Yahya b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1425/2204.
- Tihriânî, Ebûbekr. *Kitâb-ı Diyârbekriyye*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Mısır: Şeriketu mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Uzun Hasan, Akkoyunlu Sultanı. "Sadattan Şemseddin Mehmed bin Ali, Şehabeddin Ahmed bin Sabit ve Bedreddin Hasan bin Ahmed Medeni'ye, Akkoyunlu Sultanı Hasan Bey tarafından verilen tavsiyenamenin sureti", 12 Şubat 875. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, AE.SMMD.II., 1-45.
- Woods, John E. *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*. çev. Sibel Özbudun. İstanbul: Milliyet Yayınları, ts.
- Yıldız, Murat Kaan. *İtalyan Seyyahlarına Göre Akkoyunlu- Osmanlı İlişkileri ve Türkmenler*. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2019.
- Yılmaz, Murat. *Bizans Kaynaklarına Göre Ankara Savaşı*. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2016.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lami'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaud - Komisyon. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405.
- Zevzenî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Abdelekânî. *Menâkibu's-Şâfiî li'l- Beyhakî*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetu dâri't-turâs, 1. Basım, 1390/1970.

İbâzî/Rüstemî Devleti'nde Arapçanın Din Dili Olarak Öne Çıkması
The Prominence of Arabic as A Religious Language in The Ibâdî/Rustamid State

Ali YILMAZ

Sorumlu Yazar, Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Tarihi Ana Bilim Dalı

Giresun / Türkiye

*Corresponding Author, Associate Professor Doctor, University of Giresun, Faculty
of Islamic Sciences, Department of History of Islam*

Giresun / Turkey

alibedir28@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8574-4580

Mahmoud BENRAS

Dr. Öğr. Üyesi , Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve
Belagati Ana Bilim Dalı

Giresun / Türkiye

*Assistant Professor, University of Giresun, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Arabic Language and it's Rhetoric*

Giresun / Turkey

benrasmahmoud@yahoo.com.fr

ORCID ID: 0000-0002-1731-8387

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Mayıs / 18 May 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / 15 June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ali Yılmaz - Mahmoud Benras, "İbâdî/Rüstemî Devleti'nde Araççanın Din Dili Olarak Öne Çıkması" *Baberti Dergisi*, 17 (Haziran / 2023): 24-49.

Öz

Hz. Ömer zamanında başlayan Arap yarımadası dışındaki fetihler, müslümanların diğer ırk ve milletlerle tanışmasını sağlamıştır. Onun zamanında İran, Anadolu ve Afrika İslâm'la tanışmış ve aynı dilleri konuşmadıkları hâlde fetih hareketleri başarı ile devam etmiştir. Fetihlerle birlikte hem yeni müslüman olan milletler hem de Arapların kendi aralarında bazı fikri ayrılıklar başlamıştır. İslam toplumunda oluşan bazı muhalif gruplar, Emevî Devleti zamanında biraz daha toparlanarak mevcut siteme karşı ciddi muhalefet oluşturmuş, merkezden uzak topraklarda taban bulmaya çalışmışlardır. Oluşan bu muhalif gruplardan birisi de Hâricîlerden ayrılan İbâzîlerdir. Bu muhalefet grubunun lideri Abdurrahman b. Rüstem, Kuzey Afrika'da ilk bağımsız Hâricî/İbâzî Devleti'ni kurup imam olarak seçilmiştir. Yeni devletin kurulduğu coğrafyada demografi Berberî ağırlıklı olmasına rağmen onları Arapça okuyup yazmaya zorlamamakla birlikte inandıkları dinin dili Arapça olmasından dolayı toplumda tebliğ dili Berberîce, idarenin resmî dili de Arapça olarak seçilmiştir. Devletin imamı İbn Rüstem, ana dili olan Farsçayı neredeyse hiç gündeme getirmemiştir. Kurucu imam, Fars asıllı olmasına rağmen demografik yapıyı göz önüne alan başlangıçta Rüstemî idarecileri Berberîceyi resmi dil yapıp yeni maceralara sapmadan İslâm'ın temel kaynaklarının da dili olan Arapçayı merkeze alarak orta bir yol tercih etmiştir. Berberîler devletin bu yaklaşımıyla Arapçayı içselleştirmelerine ve bazı ortak kelimeler kullanılarak Rüstemîlik şuurunu ön plana alarak bir asrı aşkın süreçte dilsel herhangi bir sorun yaşamamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Rüstemîler, Berberîler, Abdurrahman b. Rüstem, Arapça.

Abstract

Muslims were able to interact with people of different racial and ethnic backgrounds thanks to trans-Arab conquests, which began during the rule of Hazrat Omar. During his time, Islam also expanded to Iran, Anatolia, and Africa, and even though they did not share the same language, the conquest movements continued successfully. Conflicts between the newly converted Muslim nations and the Arabs arose as a result of the conquests. During the Umayyad State, some opposition groups already in Islamic society came together more, formed significant opposition to the existing order, and sought support in areas remote from the center. Moreover, the Ibadis, who diverged from the Kharijites, is one of several oppositional groups that emerged. Abdurrahman b. Rüstem, the leader of this resistance movement, was appointed as an imam and founded the first independent Kharijite/Ibadi State in North Africa. The demography was predominantly Berber in the geography where the new state was established, and they did not force Berber to read and write in Arabic. Berber was the communication language, while Arabic served as the official language of the government because it was the language of the religion they followed. The imam of the state, Ibn Rustam, rarely brought up his mother tongue, Persian. Even though the founding imam is of Persian descent, Rustami administrators chose a moderate course by focusing on Arabic, the language of the primary sources of Islam, without declaring other languages as the official language and veering to new adventures. By adopting some common

words and a Rustamian consciousness, the state resulted in greater Muslim Berbers internalizing Arabic and prevented a century.

Keywords: Rustamites, Berbers, Abdurrahman b. Rustam, Arabic,

ملخص

ساهمت الفتوحات الإسلامية خاصة بعد عهد عمر بن الخطاب (رض) في النقاء الكثير من الشعوب و الاجناس مع بعضها، حيث اجتمعت لأول مرة بلاد فارس وبلاد الأناضول و شعوب كثيرة من إفريقيا تحت مظلة واحدة رغم أنها لم تكن تتحدث نفس اللغة، لكن مع مرور الوقت بدأت بعض الخلافات تخرج إلى الواجهة، حيث تجمعت بعض المجموعات التي تشكلت في المجتمع الإسلامي أكثر قليلاً خلال فترة الدولة الأموية خاصة، وشكلت معارضة حادة للنظام القائم وحاولت إيجاد قاعدة في الأراضي البعيدة عن المركز، و نجد مثالا لذلك الإباضية الذين انفصلوا عن الخوارج، حيث أسس زعيم هذه المجموعة المعارضة، عبد الرحمن بن رستم الفارسي أول دولة خوارج / إباضية مستقلة في شمال إفريقيا، على الرغم من أن الديموغرافيا كانت من الغالب البربري في الجغرافيا التي تأسست فيها هذه الدولة الجديدة ، إلا أن الدولة لم تجرهم على التواصل باللغة العربية، لكن لأنها لغة دينهم فإنهم قبلوها كلغة رسمية للدولة، و اللغة البربرية لغة التواصل في المجتمع، على الرغم من أن الإمام المؤسس كان من أصل فارسي، إلا أن القائمين على الدولة الرسمية راعوا التركيبة السكانية، حيث فضلوا طريقاً وسطياً بالتركيز على اللغة العربية، دون تهميش اللغة البربرية.

الكلمات المفتاحية: الرستميون، البربر، عبد الرحمن بن رستم، العربية.

Giriş

En basit ifadesiyle dil, insanlar arasında iletişimi sağlayan kelimeleri ile kültürel duygu taşıyan doğal bir araçtır. İnsanlar, yaradılışlarından sonra birbirlerine duydukları hislerini ve isteklerini bazı jest, mimik, vücut dili daha sonra bazı resim ve şekillerle anlatmaya çalışmıştır. Zaman içerisinde oluşan farklı toplumlar, isteklerini daha süratli ve anlaşılır biçimde anlatmak için kendilerine has alfabeler icat etmişlerdir. İnsanların duygu ve düşüncelerini anlatmaları için nasıl dile ihtiyacı varsa inandığı dini anlatmak için de bir dil kullanmaya ihtiyaçları vardır. Kişiler, fitraten benimsedikleri dinin bazı prensiplerini mutlaka okuyup anlayabildikleri bir dil ile öğrenirler. Hz. Muhammed aracılığı ile gönderilen son din İslam -içlerinden görevlendirilen elçi tarafından- kendi dilleri olan Arapça ile tebliğ edilmiştir. Hz. Muhammed daha sağlığında başka bir dil öğrenmesi için görevlendirdiği Zeyd b. Sâbit'e İbrance öğrenmesini tembihlemiş ve teşvik etmiştir. Son evrensel din olması nedeniyle İslam'ın sadece Arapça okuyup konuşan tek bir millete değil, her ırktan insanlığa tebliğ edilme zarureti vardır.

Müslümanların Kuzey Afrika ile ilk resmi fetih hareketleri, Hz. Ömer Dönemi'nde başlamıştır. İlk iletişimden sonra bölgenin İslamlaşma süreci diğer coğrafyalara göre daha geç olmuştur. Bu gecikmenin sebebi olarak bölgenin hilâfet merkezlerine olan uzaklığı, tabiat şartları, bu coğrafyaya hâkim olan dönemin güçlü devleti Bizans'ın mukavemeti ve uzun zamandır yabancı hâkimiyeti altında yaşayan yerli Berberî halkın İslam fetihlerine karşı topraklarını canla başla savunma refleksleri sayılabilir. Bu gecikmenin bir sebebi de fetihlerden sonra bölgeye gönderilen valilerin özellikle Emevî

mevâli politikaları gereği yerli halkı asli unsur olarak görmemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Emevîlerin bu dışlayıcı tutumlarının sonucu olarak mevâlî statüsünde değerlendirilen müslümanların cizye ve haraç konusunda gayrimüslimlerle aynı muameleye tabi tutulmaları bölgede İslamlaşmayı geciktirmiştir.¹

Bu sosyolojik gerçekler ile yerli halka değişik söylemlerle yaklaşan ve özellikle hilafet konusundaki yaklaşımları sebebiyle İbâzîler, Berberîler arasında hüsünkabul görmüşlerdir. Hâricîlerin/İbâzîlerin muhataplarına İslam'ı anlatırken söylem ve eylemlerinde ilk başlarda kendi mezhep taassubunu ön plana çıkarmamaları ve onların bu davranışlarının Berberîlerin mizaçlarıyla örtüşmesi gerçeğini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Sadece Emevîlerin tutumları sebebiyle değil, Abbâsî ihtilalinden sonra da Hâricîler, kendilerine doğuda alan açamadıklarından daha önce Kuzey Afrika'da başlattıkları tebliğ faaliyetlerine hız vermiş, her ne kadar bazı çatışmalar olsa bile Abbâsî toprakları içerisinde ilk bağımsız devlet olarak İbâzî Rüstemî Devleti'ni kurmuşlardır. Devletin kurucusu Abdurrahman b. Rüstem, kendisi İranlı/Fârisî olmasına rağmen kurduğu devletin kültür ve eğitim dili olarak Arapçayı, devletin kurumsallaşmasında Fârisî kültürü benimsemiştir. Devletin tabanı bu yapıda şekillenmesine rağmen ilk dönemlerde yerli Berberîlerle kurdukları akrabalıklar ve onların asabiyetini iyi kullanmaları kurdukları devleti muhkemleştirmiştir.²

Rüstemî Devleti ve İbâzîlerle ilgili yapılan çalışmalar; Mahfuz Söylemez tarafından kaleme alınan *İlk Hâricî Devlet: Rüstemî'ler (160-297/777-990)* adlı makale, Mehmet Salih Arı tarafından yazılan *Hâricîlerin Kurduğu Devlet Rüstemîler* ve Ahmed İğdi tarafından kaleme alınan *Kuzey Afrika'da İbâzî Tarihçiler ve İbâzî Tarih Yazıcılığı (9-16. Yüzyıllar)* başlığı altında yazdıkları müstakil kitaplar, Nadir Özkuyumcu tarafından *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi "Rüstemîler"* maddesi ve Mahmoud Benras tarafından hazırlanan *Kuzey Afrika İbâzîliği ve İmamet Düşüncesi* adlı doktora tezi ve diğer bazı araştırmalardan çalışmaları sayabiliriz.

1. İbâzîliğin Doğuşu ve Kuzey Afrika'ya Ulaşması

Hâricîlerin içerisinde bir fırka sayabileceğimiz İbâzîliğin kurucusu, Abdullah b. İbâz b. Murra b. Ubeyd Sa'labe et-Temîmî'dir. İbâd, babasının ismi olmasına rağmen zaman içerisinde İbn İbâz diye meşhur olmuş, Emevî halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân ve Abdülmelik b. Mervân zamanlarında

¹ Abdurrahman İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982), 3/53.

² Mübarek b. Muhammed Mîlî, *Tarihu'l-Cezayir fi'l-Kadim ve'l-Hadis* (Cezayir: Muessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, t.y.), 2/65.

yaşamıştır. Doğum tarihi kesin olarak tespit edilememesine rağmen ölüm tarihinin 86/705 civarında olduğu bilgisi biyografi kaynaklarında geçmektedir.³ Hâricîlerin merkez üssü olan Basra'da diğer fikri unsurlar gibi tehçire uğramalarının sonucu Emevî muhalifi Abdullah b. Zübeyr'e destek vererek kodlarında olan muhalifliklerinin gereğini yerine getirmekten çekinmemişlerdir. Mutezilenin kurucusu Vâsıl b. Atâ ile aynı tarihlerde Basra'da bulunmaları ve muhalefet kanadını temsil etmeleri nedeniyle İbâzîlerin bazı müntesipleri daha güncel olan Kur'an'ın mahlûkluğu meselesinde olduğu gibi Mûtezilî görüşlerden etkilenmiş ve bazı görüşlerinde aynı düşünceleri paylaşmışlardır. Hâricîler arasında en mutedil görüş sahibi olan fırka olan Emevîlerin Hâricîler üzerine uyguladığı tedhiş hareketinden ders çıkararak yeni arayışlara giren İbâzîlerdir.⁴

İbâzîlerin Kuzey Afrika'ya gelişleri Câbir b. Zeyd'den sonra mezhebin asıl kurucusu durumundaki Ebû Ubeyde zamanında başlamıştır. Ebû Ubeyde, Kuzey Afrika'ya Seleme b. Sa'd ve İkrime Mevla b. Abbas'ı göndermiş ve özellikle İkrime, bölgede ağırlığı bulunan Berberî Nefûse kabilesi arasında İbâzîliğin yayılmasına vesile olmuştur. Seleme b. Sa'd bölgede çok önemli çalışmalar yapmış, belli bir taban oluşumundan sonra Hameletü'l-İlm diye isimlendirilen kişileri hem ilmî hem siyasi açıdan yetiştirilmesi için Basra'ya Ebû Ubeyde'nin yanına göndermiştir. Daha sonra bizzat Ebû Ubeyde tarafından yetiştirilen beş bilginin (Hameletü'l-İlm) yetiştirilip dâî olarak bu topraklara gönderilmesiyle süreç hızlanmıştır. Kuzey Afrika'ya gönderilen ve kendisi tarafından bizzat murakabe edilen tebliğcilerin çalışmaları, orada İbâzîliğin taban bulmasını sağlamıştır. Hamaletü'l-İlim diye maruf kişilerden biri Arap asıllı Ebu'l-Ala b. Sehm el-Meâfirî, ikincisi İranlı Abdurrahman b. Rüstem el-Fârisî, diğerleri ise Berberî kabilesine mensup Asım es-Sidrâtî, İsmail b. Dırâr el-Gıdâmesî ve Ebû Dâvud el-Kabillî'dir.⁵

Bu kişilerin her biri Basra'dan Kuzey Afrika'ya döndükten sonra bölgede hem dinî hem de siyasi açıdan kendilerini hissettirmişlerdir.⁶ Özellikle üç Berberî âlim, birçok İbâzî davetçi yetişmesine vesile olmuşlardır. Bu tebliğcilerin faaliyetleri beraberinde siyasi bazı şahısları ön plana çıkarmış,

³ Salim b. Humeyd b. Süleyman el-Hârisî, *Ukûdü'l-fıddiyye fi usûli'l-İbâdiyye* (Maskat: Vizaretü't-Türas ve's-Sekafe, 2017), 121.

⁴ Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm es-siyasî ve'd-dînî ve's-sekâfi ve'l-ictimâî* (Kahire: Mektebetü'l-Nahdatü'l-Misriyye, 1996), 1/393.

⁵ Megrin b. Muhammed el-Begdurî, *Siyer-i meşâyih Nefûse* (Epub: Müessesetü Taveleti'l-Fikriyye, 2009), 30.

⁶ Ferhat b. Ali Câbirî, *Alâkatü Umman bi şemâilî İfrikya* (Ummân: Meâhedü'l-Kadâi's-şerî ve'l-Vaaz ve'l-İrşâd, 1991), 12.

Trablusgarp'ta Abbâsîlere karşı yapılan isyanın ilki başarılı olamamış, ikincisinde kısmi başarı kazanılarak 140/757 yılı Kuzey Afrika'da siyasi hareketin başlangıcı sayılmıştır.⁷ Bu teşkilatlanmayı fark eden Abbâsî yönetimi onlara gönderdikleri askerî birlikle İbâzîlerin imâmet hareketini geçici olarak da olsa ortadan kaldırmayı başarmıştır. İbâzîlerin Trablusgarp'taki imameti, dört sene kadar sürmüştür ve 144/761 yılında Abbâsî valisi Muhammed b. Eş'as el-Huzâî tarafından İmam Ebu'l-Hattâb öldürülmüştür. Ebu'l-Hattâb'ın dört yıllık imameti sırasında Abdurrahman b. Rüstem onun Kayrevan valisi olarak hizmet etmiştir. Coğrafyayı iyi tanıyan İbâzîler, bu yenilginin ardından Kuzey Afrika'nın iç bölgelerine dağılarak gizli çalışmalarına kaldıkları yerden devam etmişlerdir.⁸

2. İlk İmamet Tecrübesinden Devletleşme Sürecine Kuzey Afrika'da İbâzîliğin Tarihsel Serüveni

İbâzîler tarafından Trablusgarp tekrar ele geçirilmeye çalışılmış olsa bile Abbâsî halifesinin onlara yaptığı kıyımın bir benzerinin Trablusgarp'ta Araplara yaptığı tedhiş hareketinde oluşan nefretten olacak ki Abdurrahman b. Rüstem, yeni siyasi oluşum için siyasi çalışmasını Kuzey Afrika'nın ortasına yani günümüzdeki Cezayir bölgesine taşımıştır. İbn Rüstem, kuracağı devletin başkenti olarak Tâhert'i düşündüğünden sarp dağlarla çevrili Sufeccec vadisine yerleşmiştir. Abbâsî valisi İbnü'l-Eş'as, İbn Rüstem'in Sufeccec'e gittiği istihbaratını alır almaz onu takip etmiş, arazi şartları, yerli halkın onun yanında yer alması ve orduda baş gösteren çiçek hastalığı nedeniyle Kayrevan'a geri dönmek zorunda kalmıştır. Lemmâye kabilesinin kendisini iyi karşılaması orada bulunan âlimlerin ortak kararı ile bugün aynı isimle anılan Tâhert şehri merkez olmak üzere bir devlet kurulması ve devletin imamet görevlerinin de Abdurrahman b. Rüstem'e verilmesi konusunda karara varılmış ve bu oluşum Rüstemî Devletinin kuruluş sürecini başlatmıştır.⁹ 162/779 yılında kesin olarak bütün İbâzî ileri gelenlerinin ittifakıyla İbn Rüstem, Ebu'l-Hattâb tarafından kendisine kadılık görevi verilmesinin avantajını da kullanarak, imam olarak biat almıştır.¹⁰ İbn Rüstem'in imamlığına yerli Berberî kabilelerin destek vermelerinde, gelecekte

⁷ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Said b. Süleyman Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib* (Konstantine: y.y, 1977), 1/24.

⁸ Ethem Ruhi Fıçlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/172; Mahfuz Söylemez, "Mahfuzât: Uman Sultanlığı ve Uman İbâdileri Üzerine", *İslami İlimler Dergisi İbâdilik Özel Sayısı* 10, sy 1 (2015): 190.

⁹ Şahabeddîn Ahmed Sallâvî, *el-İstiksâ li ahbari düveli'l-Mağribi'l-Aksâ* (Kazablanka: Dâru'l-Kitab, ts), 1/180.

¹⁰ Ebû Zekerriya Yahya b. Ebî Bekir Vercelânî, *Kitabu Siyeru'l-eimmeti ve ahbâruhum* (Cezayir: Mektebetü'l-Vataniyye, 1979), 1/40.

şartlar olgunlaşırsa Emevî ve Abbâsiler gibi hilafetin Kureyşîliğini savunmamalarından dolayı hilâfet sırasının kendilerine gelebileceği ihtimali etkili olmuştur.

Tâhert şehrinin başkent olarak seçilmesinin birinci sebebi; ticaret yolunun kesiştiği bir noktada bulunması ve geniş tarım alanlarını içerisinde barındırmasıdır. Diğer bir avantajı da İbâzîliği seçen Berberî Levâte, Hevvâre, Zevâga, Matmâte ve Miknâse kabilelerinin bu yerleşim yeri etrafında yaşamalarıdır.¹¹ Bütün İslam coğrafyasında olduğu gibi ordugâh olarak kurulan şehir, yapılan mescidinin etrafında evler, ticarethaneler, değirmenler ve çarşılar yapılarak kısa sürede merkez haline getirilmiştir.¹² Tâhert merkezli kurulan Rüstemî Devleti, İslam coğrafyasındaki diğer İbâzîlerin çoğunun buraya göç etmesini sağlamıştır. Basra İbâzîlerinin Rüstemîlere yaptıkları yardımlarla Afrika gibi bir coğrafyada kurulan devlet daha da güçlenmiştir.¹³

3. İbâzîliğin Kuzey Afrika'da Kolay Yayılma Sebepleri

Emevî Devleti'ni yıkmak için muhalefetin bloğunda yer alan Şîa ve Hâricî grup, Abbâsî hilafetinden sonra beklediklerini bulamamışlar ve yönlerini Kuzey Afrika'ya çevirmişlerdir. Emevîler Dönemi'nde doğuda Hâricîlik/İbâzîliğin kendisine uygun zemin bulamamasının altında yatan sebeplerin başında Haccâc b. Yûsuf'un Hâricîlere uyguladığı baskı ve tedhiş hareketi gelmektedir. Kuzey Afrika'da Emevîlerin taban bulamamasının altında yatan sebeplerden biri de diğer gayri Arap coğrafyasında olduğu gibi fetihten sonra müslüman olan halkı hor görmeleridir. Bu bağlamda Kuzey Afrika'da da yerli halk Berberîler küçümsenmişlerdir. İşte bu sosyolojiyi iyi değerlendiren Hâricîler, siyasi ve sosyal eşitliği vadederek Berberîler tarafından kabul görmelerini sağlamıştır. Hâricî/İbâzî mezhebinin görüş ve davranışlarının Berberî karakteriyle uyum içerisinde bulunmasının en büyük sebebi, İslam dünyasındaki hilafetin Kureyşîliliği savını savunmamaları, imametın soy ve ırkına bakmadan liyakat sahibi müslümana verilebileceği görüşünü savunmalarıdır. Bu sebeplerden dolayı Hâricîler yeni bir çıkış yolu aramışlar ve kendileri için en uygun coğrafyanın Kuzey Afrika olduğuna karar vermişlerdir. İşte bu yüzden İbâzîlerin Ebû Ubeyde liderliğinde Trablusgarp'ta başlattıkları kalkışma önceleri taban bulsa bile daha sonra Abbâsî Devleti bu kalkışmada onları etkisiz hale getirmişlerdir. Ancak Hamaletü'l-İlim diye adlandırdığımız dâîler vasıtasıyla iddialarından

¹¹ Yakut Hamevi, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sadır, 1995), 2/8.

¹² Süheyl Zekkâr, "ed-Devletü'r-Rüstemiyye fî Tâhert", *Dirasât Tarihiye*, sy 12 (1983): 76.

¹³ el-Mâlikî İbn Sağır, *Ahbâru'l-eimmeti'r-Rustemiyyîn* (Cezayir: y.y, 1986), 243.

vazgeçmemişler ve yerli Berberî halktan aldıkları destekle bu coğrafyada taban bulmasını sağlamıştır.¹⁴

4. Rüstemî Devletin Demografik Yapısı

Bugünkü Cezayir Devleti sınırlarında bulunan Tâhert bölgesinde H 160-296 yıllarında hüküm süren ilk bağımsız Hâricî/İbâzî Rüstemî Devleti çok ulusluluk bağlamında değerlendirilmesi gereken bir oluşumdur. Bu devlet, fikri konuda değişik yaklaşımları içerisinde barındırdığı gibi farklı ırklardan insanların bu devlet içerisinde birlikte yaşama kültürü oluşturması yönüyle kendisinden sonraki yapılanmalara da örneklik etmiştir. Kendisi Şîi olan Ya'kûbî eserinde bu bölgedeki insan unsurlarının karışıklığından bahsetmektedir.¹⁵ Bu farklı unsurlar Berberîler (Amazîğ), Araplar, Fârisîler (Acem) Endülüslüler, Afrikalı köleler ve Sakâlibe'den oluşmaktadır. Bu toprakların asıl sahipleri Berberîler olmakla birlikte İslam fethi ile Arap unsurlar ağırlıklarını hissettirmeye başlamışlardır. Bu bağlamda Tâhert merkezli kurulan devlet, değişik demografilerden oluştuğu gibi her ırkın kendi kullandıkları diller açısından da değişiklik arz etmektedir. Devlet içerisinde birlikte yaşama kültürü oluşturan taraflar şunlardan oluşmaktadır:

4.1. Berberîler

Kuzey Afrika'da kurulan Rüstemî Devleti'ni oluşturan ağırlıklı nüfus Berberîlerdir. Rüstemî Devleti'nin ikinci imamı Abdülvehhab b. Abdurrahman b. Rüstem'in konu ile ilgili söylediği "Bu din (İbâzî Daveti), Berberî bir kabile olan Nefûse'nin kılıcı ve Mezzate'nin parası ile kuruldu" ifadesi konuyu bütün açıklığı ile ortaya koymaktadır.¹⁶ Bu kabile Rüstemîlerin devletleşme sürecinde askeri kanadıyla birlikte kadılar ve ticari faaliyetleri ağırlıklı olarak kendi elinde bulundurmıştır. Dahası devlet başkanı kendi kabilelerinden olmamasına rağmen kimin idareye geçeceğine karar verip kendilerine yarı özerk diyebileceğimiz Tâhert bölgesinde bir mahalle kurdurtmuşlardır.¹⁷ Rüstemî Devleti içerisinde nüfus ağırlığı bakımından ikinci sırada gelen Berberî kabilesi Mezzâtilerdir. Bunlar daha çok bölgenin ticari ve finansal unsurlarını elinde bulunduran gruptur. Zengin bir kabile oldukları için varlıklarını riske atmamak adına ekonomik ağırlıklarını kullanarak ülke içinde ve dışında muhtemel ihtilafların daha fazla büyümeden sonuçlandırılmasını sağlamışlardır. Lemmâye de diğer kabileler

¹⁴ Mehmet Salih Arı, *Hâricîlerin Kurduğu Devlet Rüstemîler* (İstanbul: Bilge Adamlar, 2009), 51-53.

¹⁵ Ahmed b. Ca'fer b. Vehb Ya'kûbî, *el-Buldân* (Necef: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 104.

¹⁶ Vercelânî, *Siyerü'l-eimme*, 103.

¹⁷ İbn Sağır, *Ahbâru'l-eimme*, 61; Amr İbn Sellem, *el-İslam ve Tarihuhu min vicheti nazarin İbâdiyye* (Beyrut: Dâru'l-İkra, 1985), 140.

kadar nicel ağırlığı olmamakla birlikte nitel olarak kendisinden bahsettiren bir kabiledir. Doğuda Afrika kapılarını zorladığı zaman Abdurrahman b. Rüstem'i Kayrevan bölgesinde ağırlayarak devletleşme sürecindeki ilk stratejileri İbn Rüstem ile bu kabile ileri gelenleri beraberce hazırlamışlardır. Abdurrahman b. Rüstem'in bunlarla olan tanışıklığı Mağrib'den hacca gittiklerinde Mekke-Medine'de görüşmelerine ve aralarında basit de olsa bir antlaşma yapmalarına dayanmaktadır. Bu kabilenin diğer bir avantajı ise Rüstemî Devleti'nin kurulduğu topraklara diğer iki kabileye göre daha yakın olmaları ve Hicaz görüşmelerinde İbâzîliği kısmen kabul etmeleridir.¹⁸

Coğrafyadaki diğer ağırlıklı Berberî unsur Levvâte kabilesi olup Rüstemî Devleti başkenti de olan Tâhert bölgesi onların nüfus alanı içerisindedir. Bu kabile değişik alt kolları ve nüfus ağırlığı ile meşhurdur. Hatta bölgeye sahip oldukları için coğrafi alandaki hâkimiyetleri devlet kuruluşunda ve sonrasında belirleyici unsurlardan olmuştur. Hem coğrafya hem de nüfus bakımından bu kabile mensuplarının ileride sıkıntı çıkarma ihtimalini sezen Abdurrahman b. Rüstem, onlardan birisinin kızıyla evlenerek onları kontrol etmeyi başarmıştır. Coğrafyadaki son etkili kabile Zenâte'dir. Bu kabile devletin kurulduğu bölgede ağırlıklı olup Levvâte ile irtibatları mevcuttur. Kuruluş döneminde adı geçen diğer kabileler kadar ağırlığı olmasa da zaman içerisinde ikinci halife Abdülvehhâb b. Abdurrahman b. Rüstem'in annesinin bu kabileden olması nedeniyle kuruluş yıllarından hemen sonra akrabalık bağları dolayısıyla ağırlığını hissettirmiştir.

4.2. Araplar

Kuzey Afrika'da Arap unsurların varlığı İslam fethinden önceye dayanmaktadır. Kuzey Arapları her ne kadar bu yerleşim yerlerine gitmiş olsalar bile ağırlıklarını hissettirememişler, İslam fethi ve sonrasında kendi Yemenli akrabalarından kaynaklanan asabiyet gereği bu topraklarda İslam'ın kolay yerleşmesine zemin hazırlamışlardır. İslam fethiyle birlikte Mağrib'e Hassân b. Nu'mân, Külsüm b. İyâd ve diğer ünlü komutanlarla çok sayıda diğer Arap asker de gelmiştir. Bunların bir kısmı bu topraklarda yerleşmiş, bir kısmı ise fetih sonrası geri dönmüşlerdir. Bu gerçeğe birlikte coğrafyadaki hâkim unsur Araplar olmayıp değişik fırka dâîlerinin beraberlerinde getirdikleri ve oralarda kalan ikinci nesil Araplar, yabancı olarak isimlendirilmişlerdir. Bunlar asli ve ağırlıklı unsur olmayıp yabancı olarak tanınmakla birlikte şehir ve kasabalarda ikamet etmeleri dolayısıyla ticaret alanında etkili olmuşlardır. Abbâsî Devleti mihnesinden kaçıp Rüstemîlerin

¹⁸ İbn Haldûn, *Tarih*, 6/160-185.

kurdukları devlet içerisinde kendi istekleri ile gelen Arapları da bunların içinde saymak gerekmektedir. Bölgeye gelen Araplar Şamlılar, Hicazlılar, Iraklılar ve Yemenlilerden oluşmaktaydı.¹⁹

4.3. Acemler

Kuzey Afrika'da hicrî II. yüzyılda Acem kelimesinden Afrikalıların anladığı, yerli Berberî halk ve fetihler sırasında yerleşen Araplar dışındaki Farslılardır. Tabakat kitaplarında geçen Acem kelimesinin bu manada anlaşılması için elimizde bazı ipuçları vardır. Kaynaklar Muhammed b. Eş'as ile birlikte Mağrib'e Horasan'dan 30.000 Fars asıllı insan gönderildiği bilgisini vermektedir.²⁰ Farslıların Afrika'ya ilk intikalleri, Abbâsî Devleti ordusunun içerisinde askeri komutan veya er olarak gelip buralara yerleşmeleriyle olmuştur. Her ne kadar Araplar ve diğer unsurlarla aralarında bazı mezhepsel farklılıklar olsa bile kendi ırkdaşları Afrika'da belli bir yer tutunca onlara yardımcı olmuşlardır. Abdurrahman b. Rüstem ve oğlu Abdülvehhâb b. Rüstem'in öncülüğünde bizzat dâî olarak gelen akraba gruplarıyla iyi ilişkiler içerisinde olmuşlardır. Bu tutumları sebebiyle Abdurrahman b. Rüstem devletleşme süreci öncesi ve sonrasında kendisi ile birlikte Fârisîleri yönetici kadronun içerisine almıştır.²¹ Fârisîler, tarih boyunca medeniyet inşa etmiş devlet kültürüne sahip olmalarından dolayı nasıl ki Abbâsî Devleti'nde kısa sürede yönetime ortak olmayı başarmışlarsa, devlet kültürü olmayan Berberî bir coğrafyada onlara göre sayıları çok az olsa bile müktesebat ve kültürlerini iyi kullanarak yönetim konusunda bocalamamışlar ve devletin asli unsuru olmayı başarmışlardır.

4.4. Endülüslüler

Kuzey Afrika'da kurulan Rüstemî Devleti içerisinde bulunan Endülüslüler, İspanya'da kurulan Endülüs Emevî Devleti sonrası buradan gelen insanlar değildir. Tâhert bölgesi her ne kadar Akdeniz'e kıyısı olmasa bile İspanya'nın tam karşısında bulunmaktadır. Endülüslüler buralara genelde ticaret ve coğrafi yakınlıkları nedeniyle bazı bilimsel ve sanatsal faaliyetler için gelmişlerdir.²² Bu kesim Rüstemî topraklarında sayısal olarak çok az olmalarına rağmen siyaset ve idare konusunda kendilerinden istifade edilen grup olmuştur. Hatta Abdurrahman b. Rüstem ölmeden önce halife

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/469; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Said b. Abdilvâhid Şemmâhî, *Kitabu's-siyer* (Maskat: Vizâretü't-Türasî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1992), 158.

²⁰ Şehabuddîn Ahmed b. Abdülvehhab Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Kahire: y.y, 1983), 24/80.

²¹ İbn Sağîr, *Ahbâru'l-eimme*, 64-73.

²² Ebû Abdullâh Bekrî, *el-Muğrib fi zikri biladi İfrîkya ve'l-Mağrib* (Cezayir: Matbaatü'l-Hükûme, 1957), 66.

seçimi için oluşturduğu heyet içerisinde iki Endülüslü ismi dâhil etmiştir. Bu isimler, Mesud Endelûsî ve İmran b. Mervân el-Endelûsî adındaki şahıslardır.²³

4.5. Köleler

Orta Çağ'ın bir gerçeği olan kölelik kurumunun en fazla olduğu yerlerden birisi de Kuzey Afrika'dır. Özellikle sahil şeridi Avrupa'ya yakın olduğundan bu topraklar Güney Afrika'dan alınan kölelerin pazarlama yeridir. Bu gerçeğe uygun olarak İbâzî/Rüstemî Devleti de bu ekonomik getiriyi göz önüne alarak daha güney taraflara gidip aldıkları köleleri Avrupa'ya satarak önemli bir gelir sağlamışlardır. Bölgeye köle ticareti için gelen ecnebler, Rüstemî Devleti ile iyi ilişkiler kurmuşlardır. İlk getirildiklerinde mahallî dillerini kullanan bu köleler kalanlar kendi dillerini bir kenara bırakıp özellikle İslam'ı kabul edenler Arapçayı, diğerleri ise efendilerinin dillerini kullanmışlardır. Bu kölelik sisteminde tersine bir göçten de bahsedilebilir. Güney Afrika'dan getirilen kölelerin yanında Avrupa'dan değişik sebeplerle Afrika sahillerine getirilen Avrupalı köleler anlamına gelen Sakâlibe'den de bahsetmek gerekmektedir. Bu köleler daha çok devletin üst yöneticilerinin saraylarında istihdam edilmekteydiler. Herhâlde bu tercihlerinin altında yatan sebep bunların daha çok Slav ırkından olmalarındandır. Bir İslam Devleti olan Rüstemîler bu insanlık dışı kölelik kurumuna sıcak bakmamış ve zenginler İslam medeniyet geçmişinde olduğu gibi sürekli köleleri hürriyetine kavuşturmayı âdet hâline getirmeye çalışmışlardır.²⁴

4.6. Zimmîler

İslam toplumunda kendi din ve kültürlerini başkalarına empoze etmemek şartı ile devletten alacağı hizmet ve can güvenliğinin korunması karşılığında belli bir meblağ ödeyerek o devletin hükümlerini tanıyan gayrimüslim unsurlara zimmî denmektedir. Bu bağlamda Rüstemî Devleti ve bağlı bölgelerde devletin hükümlerini tanıyan yerli ya da dışarıdan gelen Hristiyan ve Yahudilerden bahsetmek gerekmektedir. Yahudiler bölgeye Romalılar zamanından başlayarak yerleşmeye başlamışlar ve özellikle şehirlerde ticaret ve ekonomiyi ellerinde bulundurmuşlardır. Dinleri milli olduğundan bağlı buldukları ülkelerde dinsel olarak sorun çıkarmak ve küçük iç hesaplaşmalar yerine kendi dinlerini yaşayarak sanatlarını daha da geliştirip ekonomilerini güçlendirmişlerdir. Özellikle altın ve mücevherat işleri ile köle ticareti bağlamında bütün dünyada az ya da çok akrabaları

²³ Vercelânî, *Siyerü'l-eimme*, 55-56.

²⁴ İbn Sağır, *Ahbâru'l-eimme*, 33-54; Vercelânî, *Siyerü'l-eimme*, 68-69.

bulunması sebebiyle iletişimleri güçlü milletlerdendir. Hıristiyanlara gelince; Yahudi nüfusa göre daha az olan Hıristiyanların bu bölgeye yerleşme tarihleri öncelere gitmektedir. İbâzî kaynaklar kendilerinden daha çok Rumlar diye bahsetmektedirler. Hatta bütün devlet içerisinde bir kilisenin bulunması bunu destekleyen en büyük gerekçedir. Hıristiyan halk, Yahudiler gibi kendilerine has bir sanat ve ticarete öne çıkamadıklarından adeta Rüstemî Devleti içerisinde bir tebaa hükmünde idiler.²⁵

5. Kuzey Afrika'nın Araplaşmasında Dilin Etkisi

Kuzey Afrika tarih boyunca Fenikeliler, Romalılar, Vandallar ve Bizanslılar tarafından dört defa istilaya maruz kalmıştır. Berberîler bu istiladan etkilenmiş olsalar bile kimliklerini muhafaza etmeyi başarmışlardır. Kaldı ki ilk işgalci kabul edilen Fenikelilerin soyu Ken'ânîlere dayandırıldığı gibi, Berberîlerin Ken'ânîlerden geldiği de edilmektedir.²⁶ Dolayısıyla Arap havzasından neşet eden Fenikeliler Arapçaya yatkın olmuşlardır. Buna ilaveten coğrafyada yaşayan Berberî dilleri ile Arapça etkileşim içerisinde olmuştur. Kaldı ki Fenikçe ve Arapça dilleri Sami dil topluluğu içerisinde yer almaktadır.²⁷ Zaten bazı Arapça harflerin mahreçleri ve çıkış yerleri Berberî dilinde kullanılan harflerin mahreç ve çıkış yerleriyle benzerlik göstermektedir. Ayrıca Berberîce farklı lehçeleriyle beraber değerlendirildiğinde yüzlerce hatta binlerce Arapça ortak kelime bulunduğu iddia edilmektedir.²⁸ Örneğin Berberîcede kadın "temestûs" kelimesi ile belirtilmektedir. Aslında bu kelime Arapça âdet gören anlamındaki "tams" kelimesinden türetilmiştir.²⁹ Hz. Ömer zamanında başlayan İslam fetihleriyle birlikte Kuzey Afrika halkı olan Berberîlerin Araplaşması hızlanmıştır. Müslüman Arapların gazâ ve cihad ruhu ile fethettikleri topraklar üzerindeki uygulamaları diğer dört istilacıda olduğu gibi zorla dönüştürücü merkezli olmamıştır. Bunun yanına Berberîlerin Araplarda ve Fârisîlerde olduğu gibi asabiyet konusunda tutucu olmamalarını da eklememiz gerekmektedir. Zira Araplar ve Fârisîlerin bu asabiyet ısrarları dillerini muhafazaya da etki etmiştir. Hâlbuki Berberîler tarih boyunca sürekli istilaya maruz kalmalarından olacak ki dil ve ırk konusunda onlar kadar tutucu değildirlen.

²⁵ İbn Sağır, *Ahbâru'l-eimme*, 69,100.

²⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü'r-Rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 1/125; İbn Haldûn, *Tarih*, 2/12.

²⁷ Adnan Demircan, "Samîler", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 75-76.

²⁸ Şefik Muhammed, "Mu'cemü'l-Arabî el-Emezîgî" (Rabat: Akademiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1996), 1/10.

²⁹ Muhammed, "Mu'cem", 1/38.

Berberîler kendilerine İslam daveti geldiğinde bazı valilerin tutumlarından kaynaklanan birtakım olumsuzluklar yaşanmış olsalar bile çok karşı çıkmayıp savaşa meydan vermeden İslam'ı kabul ettiler. Aynı zamanda, müslüman olduktan sonra tebliğ faaliyetlerine de katkıda bulundular. Bu tebliğ sırasında ayet ve hadislerin okunması ve anlaşılmasının zorunlu oluşundan kendilerini herhâlde Arapçayı bilmek zorunda hissettiler. Bölgenin Araplaşmasına katkı sağlayan diğer amil de İslam fethinden önce başlayıp fetihle birlikte yoğunlaşarak devam eden Arap iskânlarıdır. Özellikle fetih sonrası bölgeye yoğun bir Arap göçü olmuş, girilen dinin kutsal metinlerinin dilinin Arapça olması bölgedeki Araplaşmayı kolaylaştırmıştır. Fetihler sırasında gelen fâtihterin, özellikle de İslam ahlakını kendi üzerinde yaşayan sahâbîlerin güzel örneği bir sempati doğurmuştur.³⁰ Özellikle Ukbe b. Nâfi' Dönemi'nde bu Araplaşma yoğun bir şekilde başlamıştır. Hatta kendisi Kayrevan şehrini kurup ilmi müesseselerle tezyin etmiş, bu müesseselerde İslam'ı anlatmak için tâbiinden yetişmiş ulemâyı buralara getirmiştir.³¹ Hasan b. Nu'man Dönemi'nde konu üzerinde daha büyük bir titizlikle durulmuş olup müslüman olan yerli halktan topluluklar doğuya ilim öğrenmek için gönderilmeye başlanmış ve bu insanlar buldukları yerlerde Araplar gibi yaşamaya başlamışlardır.

Kuzey Afrika İslamlaşmadan önce bile devletin siyaset divanlarında etkin kullanılan dil Rumca idi. Bundan dolayı halk kendi dili dışında bir dilin kullanılmasına yatkın olduğundan İslam'la birlikte resmi dilin Arapça olmasını yadırgamamıştır. Şu gerçeği de gözden kaçırmamak gerekir ki Arapça İslam'la birlikte gücüne güç katarak bütün dünyada popüler bir dil hâline gelmiştir. Bu bağlamda konuşma dili olan Berberîcenin yerine konjonktürel olarak yazışma, edebiyat, siyaset ve din dili Arapça kullanılmıştır. Sömürü dönemlerinde insanlar Rumca bilse bile yönetici olamazken Arapça bilenlerin kurulan devlet kademelerinde bir ötekileştirme olmadan devlet memurlukları, valilik ve ordu komutanlıklarına getirilmesi hem Arapçaya hem de Araplaşmaya temayülü artırmıştır. Örneğin Târik b. Ziyâd, kendisi Berberî bir kişi iken Arapçaya hâkimiyeti ve şahsi karizması onun önce coğrafyada sonra da Endülüs'ün fethinde orduda yetişmiş birçok Arap devlet adamı varken komutanlığa kadar getirilmesini sağlamıştır.³²

³⁰ Abdülkadir Rebbûh, "Hareketü't-ta'rib ve eseruhâ fi bilâdi'l-Mağrib hilâle'l-asrî'l-vasît", *Mecelletü Ensene li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât*, sy 7 (Haziran 2013): 62-63.

³¹ Ebu'l-Kâsım el-Misrî, *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*, 222.

³² Abdurrahman b. Abdillâh b. Abdilhakem Ebu'l-Kâsım el-Misrî, *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 1415), 234.

Diğer taraftan Endülüs'ün fethinden sonra coğrafi yakınlığın avantajı ile Afrika'dan çok sayıda Berberî oraya giderek Endülüslülük şuuru ile kenetlenmişler ve aynı dili yani Arapçayı konuşmada herhangi bir beis görmemişlerdir. Endülüs'e memleketleri yakın olduğundan Kuzey Afrika'ya döndüklerinde meskûn Araplarla herhangi bir sorun yaşamamışlardır. İbâzî/Rüstemîlere gelince: Onların iktidarları Kuzey Afrika'da başlayan Araplaşma sürecinin adeta olgunluk dönemine rast geldiği için bu konuda çok sorun yaşanmamıştır. Kuzey Afrika'da kurulan ilk bağımsız İbâzî/Rüstemî Devleti'yle birlikte Araplaşma zirveye ulaşmıştır. Zira devletin resmi dili ve toplumda bilinen dil Arapça olduğundan, resmi dili bilenler devlet kademelerinde çalışma imkânı bulmuştur.³³

6. İbâzîlerin Kendilerini Tanıtımlarında Dil ve Üslup

Kuzey Afrika'da hâkim olan halk Berberîler sayıldığından dilleri de doğal olarak Berberîcedir. Bazı kaynaklara göre Berberîce, Hami dil topluluklarının içerisinde yer alan kadim dillerden sayılmaktadır. Berberîcede alfabe harflerinin güneş, hilal, şimşek gibi doğa olayları ile alakalı on şekil olduğu kabul edilmektedir. Bu alfabaya "tiffinagh" da denmektedir.³⁴ Bölge işgallerle karşı karşıya olup değişik kültürlerin etkisinde kalmasına rağmen ana dillerini muhafazada ısrarcı olmuşlardır. Fakat İslam'ın bölgeye gelmesi ile her ne kadar konuşma dilinde Berberîce olsa bile yazı dilinde Berberîce objeler Arapça harflerle tanıtılmaya başlanmıştır. İslam'dan önce coğrafyada az sayıda Arap unsur olsa bile kültürel olarak coğrafyaya hâkim olamamışlar veya olmaya çalışmamışlardır. Berberîler İslam'ın hızlı inkişafına ayak uydurarak yeni kabul ettikleri dinin ana dili olan Arapçayı benimsemişler, dilin benimsenmesinden sonra kademeli bir ta'rib (Araplaşma) süreci yaşanmıştır.

Rüstemî Devleti şemsiyesi altında bulunan ve kendilerine yabancı denilen Araplar önceleri Berberîce konuşmaya çalışmışlar ancak bu dile yatkınlık sağlayamadıklarından kendi dillerini kullanmaya devam etmişlerdir. Berberîler de Arap dilinin kullanımı konusunda epeyce zorlanmışlar, hatta Berberîcede kelimelerin müennes-müzekker kelime kullanılışı ve yazılışını birbirlerine karıştırmışlardır. Sonuçta yeni kabul ettikleri dinin kutsal metinleri Arapça olduğundan Berberîler konuşma dillerinde kendi dillerini kullanmakla birlikte dini metinleri anlayabilmek için Arapçayı okuyup yazmaya çalışmışlardır.³⁵ Önceleri bu Araplaşma sürecine

³³ Ebu'l-Kâsım el-Mısırî, *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*, 231.

³⁴ Muhammed, "Mu'cem", 1/9.

³⁵ Vercelânî, *Siyerü'l-eimme*, 100.

mesafeli yaklaşan Berberîlere, özellikle dini ilimler ve Kur'an eğitiminde kullanılan Arapça daha sempatik gelmiş ve dili içselleştirmişlerdir. Bunun için İbn Haldûn, "Berberîler Araplara en çok benzeyen toplumdur" doktrinini ortaya atmıştır.³⁶

Fenikeliler ve Romalılar zamanında dil ve kültürlerine aşırı bağlanarak dillerini muhafaza etmelerine rağmen Berberîlerin Araplaşmasını kolaylaştıran unsur için her iki halkın kültür ve yaşam tarzı olarak birbirlerine yakın olmalarını söyleyebiliriz. Eğer Kuzey Afrika'ya göç eden Araplar, kabul ettikleri İslam dininden dolayı güçlü olmasalar idi değişim tam tersine gerçekleşir yani Arapların Berberîleşmesi ihtimal dâhilinde olurdu. Bu bağlamda ilk bağımsız müslüman devlet olan Rüstemîler Arap ağırlıkta oldukları için dini etkin kullanarak toplumun Araplaşmasını hızlandırmıştır. Abdurrahman b. Rüstem her ne kadar Fârisî olsa bile bu kültürün hâkim olduğu muhitte çok yaşamamış, uzun zaman Kayrevan'da kaldığından kendisi üzerinde Fârisîlerden daha çok Berberî ve Arap kültürü baskın olmuştur. O, Arapların ve Arapçanın ilim dili olduğu bir çevrede yetişmiştir.³⁷ Rüstemîler, kurduğu devletin ilim ve örf yapısını Arap kültürü üzerine inşa etmiş ve devletini kurduktan sonra doğudan hâkimler, ilim erbabı ve yöneticiler getirtmiştir. İbn Rüstem, uzak hedef olarak Araplaşmayı bir strateji olarak alsa bile davet dilinde Arap dilini zorunlu görmemiş, eğitimsiz halkın ana dili olan Berberîce tebliğde etkin bir şekilde kullanılmıştır. Ayrıca aşağıda örneklerini vereceğimiz edip ve bilginlerin eserlerini kaleme almalarında herhangi bir kısıtlamaya gidilmeden hem Arapça hem de Berberîce ve diğer diller kullanılmıştır.

Rüstemî Devleti'nde devletin yazışma dili Arapça olmasına rağmen ev ve çarşı-pazarlarda kullanılan dil Berberîcedir. Eğitim dilinde kullanılan dil ise kesinlikle Arapça olmuştur. Ancak taşralarda ve özel ortamlarda halk fasih Arapça bilmiyorsa konuşmacılar geçici bir süreliğine Berberîce konuşmuşlardır. Bu bağlamda İbâzîlerin inanç ve kelam konusunda temel eserlerinden bir tanesi olan, Amr b. Cümeya'nın kaleme aldığı *Akîdetü't-Tevhîd* Berberîce kaleme alınmış bir eserdir. Bunun için aydın kesimlerin en az iki dil bilmesi yeni kurulan bir devlet açısından önemli bir zenginliktir. Rüstemî Devleti'nin ilk şair, edip ve ilim adamları Arap ve Berberî asıllı kişilerden çıkmıştır. Bunun örneklerinden birisi Şeyh Ebu's-Sehl isimli âlimdir. Kendisi hem Arapça hem Berberîce bilmesine rağmen eserlerinin çoğunu Berberî dili ile yazmıştır. İkinci örnek Yahûd b. Kureyş et-Tâhertî'dir.

³⁶ İbn Haldûn, *Tarih*, 7/2.

³⁷ Ali Yahya Muammer, *el-İbâdîyye fî mevkibi't-Tarih -el-İbâdîyyetü fî'l-Cezayir* (Gardâye: Mektebetü'l-Arabiyye, 1986), 17-31.

Bu âlim, Ârâmca, Arapça, Berberîce, İbrânîce ve Farsça bilen ve diller üzerine çalışmaları olan bir şahsiyettir. Bekir b. Hammâd et-Tâhertî ise Kuzey Afrika'da Rüstemî Devleti'nin en büyük ve en meşhur şairidir.³⁸ Bu bilgiler aynı zamanda Mahmud Nacî'nin iddia ettiği şu savı çürütmesi açısından saygı değerdir: Onun iddiasına göre Kuzey Afrika dinin yanında iki asabiyet çatışmasına yani Arap geleneği ile Fârisî ve Berberî çekişmesine sahne olmuştur. Hâlbuki Rüstemî Devleti'nin Arapça ve Arap halkına karşı bir duruşunun olduğu iddiası tarihi bilgilerle örtüşmemektedir.³⁹

Kuzey Afrika'nın asıl Araplaşma süreci ile ilgili değişik yorumlarda bulunan Şevkî Dîf, Araplaşma sürecinin hicri beşinci yüzyılda tamamlandığını iddia etmektedir. Ona göre Emevîler tarafından Suriye ve Irak'tan sürülen Benî Süleym ve Benî Hilâl kabileleri, Kuzey Afrika'da kurulan Şîî Fâtımî Devleti tarafından bazı şehirlerin idaresinin kendilerine verileceği ve ellerine geçen her şeyin ganimet sayılacağı vadiyle batıya yönlendirilmiştir. Bu kabileler beraberlerinde yoğun Arap unsuru getirerek Arapçayı ve Arapları bu topraklarda hâkim unsur duruma getirmişlerdir. Fâtımî Devleti adına batıda yaptıkları bu tedhiş zaman içerisinde bu kabilelerin de Sünnî Abbâsî Devleti'ne bağlanmasının önüne geçememiş ve zulmettikleri halk ile yaşamaya devam etmişlerdir. Şevkî'nin bu Araplaşma sürecinin tamamlanması miladına karşı şu iddiayı görmezden gelemeyiz. Bu tarihten sonra yazılan bazı İbâzî kaynaklarda hem Arapça hem de Berberîcenin beraber kullanıldığı gerçeği Berberî unsurun tamamen asimile olduğu iddiasını tartışmalı hale getirmektedir.⁴⁰

Rüstemî Devleti Dönemi'nde eğitim üzerinde çok durulmuş hem Arapça hem de Berberîce halk arasında birlikte kullanılmaya çaba sarf edilmiştir. İbâzî Devleti içerisindeki ulemanın yapacağı ilmi münakaşanın sınırları olabildiğince serbest bırakılarak devlette mevcut olan grupların birbirleriyle ilmi münazaralarının önü açılmıştır. Ulema, bu münazaraların başlangıcında hangi dilin etkin kullanılacağıyla ilgili kararı kendi aralarında veriyorlardı. Bu bağlamda ilmi münakaşalar, bazen Arapça merkezli bazen de Berberîce merkezli oluyordu. Bu sistem, akıllara Abbâsî Devleti içerisindeki Dârülhikme geleneğinin Kuzey Afrika'da değişik versiyonuyla sürdürülmesini getirmiştir.⁴¹ Münakaşaların temel konusu daha çok diğer

³⁸ Muhammed Ali Debbûs, *Tarihu'l-Mağribi'l-kebîr* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 3/365-366.

³⁹ Mahmud Naci, *Tarihu Trablus el-Garb* (Libya: Menşurâtü'l-Camiaati'l-Libiyye, ts), 136.

⁴⁰ Şevki Dîf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, Kahire (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 111.

⁴¹ Ebû Ya'kûb Yusuf b. İbrahim el-Vercelânî, *ed-Delîlü ve'l-burhân* (Maskat: Vuzeratü't-Turâs ve's-Sekâfe, 2016), 14.

coğrafyalardaki müslüman toplumun gündemi ile aynı olup Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullah gibi kelimâ ve fikhî konuları da içerisine alıyordu. Rüstemî Devleti'nde daha çok yerleşik Berberîlerin yetiştirilmesi açısından Berberîce temel İslam kaynakları yazılmaya başlanmıştır. Ancak bu eserlerin sadece Berberî dillerinde yazılanları günümüze kadar gelmemiş, bunun yerine Berberîce Arapça karışımı eserler günümüze ulaşmıştır.⁴²

Bu münakaşalar sadece saray etrafında yapılmıyor bazıları Nefûse bölgesinde de icra ediliyordu. İbâzî ileri gelenlerinden Faraş en-Neffâs bu müzakerelere katılan Rüstemî bir âlimdir. Bu zat, ana dili Berberîce ile münazaralara katılmış, ancak beslenme kaynağı daha çok Arapça eserlerden olduğu için bazen çaresizliğini Arapçaya çok vukûfiyeti olmamasına bağlamıştır. Arapçaya yeteri kadar hâkim olamaması bazı konularda değişik yaklaşımları beraberinde getirmiş ve zihinsel çeşitlilik açısından İbâzîlik içerisinde bazı grupların oluşmasına yol açmıştır.⁴³

7. Kuzey Afrika'da Arap Dilinin Berberî Eserlerle Öğretilmesi Süreci

Ana dili Berberîce olan Kuzey Afrika topraklarında İbâzîlik başlangıçta bir kısmı Arap diğerleri Berberî olan Hamaletü'l-İlim erbabı tarafından örnek yaşayışları ve sözlü tebliğ ile insanlara anlatılıyordu. Bununla birlikte din dilinin daha çok Arapça olması nedeniyle halkı Arapça konusunda yetiştirmek de gerekiyordu. Bu bağlamda Berberîce konuşan ve yazan topluma yeni dil ancak kendi dilleri kullanılarak öğretilirdi. Bu açıdan toplumda Arapça dil bilgisi ve konuşma pratiği kazandıracak Berberî diliyle yazılan eserler vasıtasıyla Arapçanın daha etkin öğretilmesi öncelenmiştir. Nefûse bölgesinde yetişmiş Mehdi en-Nefûsî, her ne kadar günümüze kadar ulaşmasa bile bu konuda eser yazan ilk âlim olarak bilinmektedir. Günümüze kadar ulaşan bu türün ilk örneği Yahûd b. Kureşî'nin eseri olup eserinin Oxford kütüphanesinde olduğu Arapça üzerine araştırmalarda bulunan bir araştırmacı tarafından tespit edilmiştir.⁴⁴

Kuzey Afrika'da 777'de bağımsız devlet kuran İbâzî Rüstemî Devleti'nin başına geçen imamlar, her ne kadar halkın tamamına yakını Berberî olsa bile kendilerini onlara ispat etmek için Farsçayı ön plana çıkarmamışlar, Berberîceyi de iyi bilmediklerinden Arapça merkezli bir ilmi çalışmayı öncelmişlerdir. Karar verici kadro açısından bakıldığında Berberîcenin değişik lehçelerini öğrenmenin hem zaman kaybı olması hem de Sakâlibe zümresinden müslüman olanların din dili olması sebebiyle Arapça

⁴² Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih*, 2/372-375.

⁴³ Vercelânî, *Siyerü'l-eimme*, 94-95.

⁴⁴ Abdurrahman Cilâlî, *Tarihu'l-Cezayiri'l-âm* (Cezayir: Divanu'l-Matbuati'l-Camiiyye, 1994), 174.

üzerinde yoğunlaşmışlardır. Böylece Arap dili ön plana çıkmış ve insanlar dinlerini daha iyi öğrenmek istediklerinden Arapça bu topraklarda tercih edilen dil hâline gelmiştir. Gayriihtiyari de olsa yönetimle iyi ilişkiler kurma adına konuşma dilinde bile Berberîcenin içerisine sıklıkla kırık Arapça karıştırılarak yeni bir konuşma dili meydana getirilmiş bu gelenek günümüze kadar kendisini hissettirmiştir. Arapçanın toplumda yerleşmesi Emevî anlayışında olduğu gibi asabiyet eksenli bir yaklaşımdan kaynaklanmamaktadır. Konu tamamen yeni kabul ettikleri dinin kutsal metinlerinin ve konu ile alakalı yazılan eserlerin çoğunun Arap dili ile yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Berberî halk da görmüştür ki devletin en üst yetkilileri Arap olmamasına rağmen dinin daha iyi anlaşılmasını sağlaması açısından kendi dilleri Fârisî dilini değil öteki ırkın dilini kullanmışlardır. Kaldı ki Emevîlerin savundukları Arap milliyetçiliği kendilerini çok yıpratıp devletin yıkılmasına kadar gidecek bir sürece evrilirken onların dilleri Kur'an dili ve din dili olması nedeniyle aynı tepkiyi almamıştır. Diğer taraftan Abdurrahman b. Rüstem'in Berberî kabilesinden bir kadınla evliliği nedeniyle her ne kadar devletin sultan kadrosu Fârisî olsa bile sonraki imamların anneleri yerli olduğundan onlar Berberî kültürü ile yetiştiklerinden kendilerine Berberî isimlerinden verilmesi gelenek hâline gelmiştir. Örneğin Araplar ve Fârisîlerde başarılı anlamında kullanılan Eflah ismi, önceleri pek kullanılmaz iken hem Arapça hem de Berberîlerde kullanılan anlamla aşağı yukarı aynı manalarda olduğundan bu isim çocuklara çokça verilmiştir.

Arapçanın toplumda yerleşmesini kolaylaştırması açısından İbâzî âlim Ebû İmran Musa b. Zekeriyâ'nın "Arapça bir harf öğrenmek fıkihtan seksen bin mesele öğrenmek gibidir. Fıkihtan bir mesele öğrenmek altmış sene ibadetle iştigal etmeye eş değerdir" söylemi ile Arap dilinin öğrenilmesinin kıyası yapılarak insanları nasıl teşvik ettiği anlatılmaya çalışılmıştır.⁴⁵ Devletin resmi dilinin Arapça olması aynı zamanda üst yönetimle ilişkileri olan insanların bu dile meylini artırmış, devlet erkânı bugünkü deyimi ile halka yaptıkları tavsiye ve uyulacak emirleri havi olan konuşma ve hutbelerini Arapça yapmışlardır. Bu yaklaşıma ulemanın da destek vermesi olayın yerleşmesine katkı sağlamıştır. Örneğin Barûnî, konu ile ilgili birçok örnek metinler aktarmıştır.⁴⁶

Normal antropolojik gerçeklerle olaylara yaklaştığımızda hâkim unsur Berberîce olduğundan Arapçanın Berberî dili içerisinde asimile olup

⁴⁵ İbrahim Behhâz, *ed-Devletu'r-Rüstemiyye* (Gerdâye: Gerdâye: Cem'iyetu't-Türâs, 1993), 248.

⁴⁶ Mîlî, *Tarîhu'l-Cezayir*, 2/550.

Berberîce lehine bir durumun ortaya çıkması beklenirdi. Abbâsî Devleti'nin Fârisî topraklarda kurulması ile Farsçanın Arapçanın önüne geçmesi senelerce tartışılan konu olmuştur. Rüstemî Devleti'nde olay tersine gelişerek toplumun hassasiyetleri ve gücünün farkında olarak Farsçayı değil iki kesimin de üzerinde tartışma alanı yaratmayacağı Arapça üzerinde ittifak edilmiştir. Bunu yaparken de kurucu irade olan Fârisîlerin dilleri kullanılmamış, coğrafyanın demografisine göre Arapça, Berberîce ve diğer Afrika dilleri etkin olarak kullanılmıştır.⁴⁷ Sultanların emirlerinin direkt veya dolaylı olarak sultanların kendi dili olan Farsçayı ikinci plana iterek din dili Arapçayı merkeze alması nedeniyle Arapça hâkim unsur hâline gelmiştir. Bu bağlamda bakıldığında 135 yıl gibi çok da uzun ömürlü olmayan zaman diliminde Rüstemî Devleti'nde yetişen kendisi Berberî olmasına rağmen Arapça ile şiir ve eser yazmış çok ünlü bilim adamlarına rastlamamız mümkündür. Hatta bu dönemde yetişen bilim insanlarının çoğu Doğu kültüründe yetişmiş insanlar seviyesine çıkmıştır. Örnek verecek olursak Bekir b. Hammâd et-Tâhertî, Eflah b. Abdülvehhâb, Ahmed b. Feth el-Harrâz, Sa'd b. Eşkel et-Tâhertî, Edib b. Herîme vd. bunlardan bazılarıdır.⁴⁸ Ayrıca en büyük ilim merkezlerinden olan Cebelü Nefûse'de yetişen şu âlimler manidardır. Mehdi en-Nefûsî, Muhammed b. Yanîs, Ebu'l-Hasan el-Ebdelânî, Amrûs b. Feth, Ya'kûb b. Eflah, Ebû Ubeyde Abdülhamid el-Cenâvünî ve Ma'bed el-Cenâvünî.⁴⁹

8. Rüstemî Devlet Geleneğinde Resmi ve Sivil Yazışmalarda Arap Dilinin Üslubu

Arap devlet geleneğinde nesir şeklinde yazılan resmi yazılarda diğer medeniyetlerde olduğu gibi genellikle belagat ve sanat özelliğinin ön plana çıktığına şahit olmaktayız. Zira devlet geleneğindeki hitap ve yazıdaki akıcılık o devletin sosyo-kültürel alanda ulaştığı seviyeyi göstermektedir. İslam'dan önce Arap kültüründe şahit olduğumuz bu üslup Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler döneminde de gelişerek bu özelliğini devam ettirmiştir. Mesela İslam'dan önce Kus b. Sâide, Asr-ı saâdet'te Hz. Ali, Emevî döneminde Ziyâd b. Ebîhi, Haccâc b. Yusuf, Abbâsî Dönemi'nde Davud b. Ali ve Me'mûn b. Harun'u sayabiliriz. İsimlerini saydığımız şahıslar devlet kademelerinin en üst seviyelerinde bulunmuş kişilerdir. Doğuda kurulan devletlerde bu gelenek gelişerek devam etmiştir. Sadece yazışmalarda değil

⁴⁷ Süleyman b. Şeyh Abdillâh Bârûnî, *el-Ezhâru'r-rıyâdiyye fi eimme ve mulûki'l-İbâdiyye* (Tunus: y.y, 1986), 153.

⁴⁸ Debbûs, *Tarihu'l-Mağribi'l-kebîr*, 3/393.

⁴⁹ Seyyid Abdulaziz Salim, *Tarihu Mağrib fi'l-asri'l-İslâmî* (İskenderiye: Müessesetü's- Şebâbi'l-Camia, 1999), 447-88.

aynı çağlarda örneğin Cuma hutbelerinde de çok ağdalı ve seviyeli bir dil kullanılmıştır. Devlet yazışmalarındaki bu ağdalı üslup Kuzey Afrika'da kurulan Rüstemî Devleti'nde gözükmemektedir. Günümüze kadar gelen konuşma ve yazışma örneklerinden bazılarıyla ilgili şu değerlendirmeleri yapabiliriz. Bu dönemde yazılan eserler ve resmi yazışmalarda sade bir Arapça, sivil yazışma ve konuşmalarda Arapça ile Berberîce birlikte kullanılmıştır. Bunun sebebi yazının muhatabı olan kitlenin üst seviyede bir Arapça metni anlamasında meydana gelebilecek sorunlardır. Özellikle yerli halk Berberîler ana dilleri dışında Arapçaya zorlanmayarak yöresel bazda dini, ilmi divanlar ve Kur'ân-ı Kerîm tercümelere yapmışlardır.⁵⁰

Bu konuşmalarda dili basitleştiren sebeplerden bir tanesi özellikle hüküm bildiren ayet ve hadislerin açıklanması bağlamında basit ve kısa Arapça cümleler kullanılmasıdır. Aynı zamanda bu dildeki üslup edebîlikle öne çıkan bir durum olmayıp dini hadiselerin açıklanması ve anlaşılmasında birinci etken olmuştur. Bu dönemde yaşamış ve günümüze kadar eserleri veya konuşmaları gelen hatiplerden İbn Ebî İdris, Ahmed et-Tîh, Ebu'l-Abbas b. Fethûn, Osman b. Sağğâr, Ahmed b. Mansûr, Ebû Hâtim Yusuf ve üçüncü Rüstemî meliki Eflah b. Abdülvehhâb'ı sayabiliriz.

Devlet başkanı olması hasebiyle hutbelerini üslup ve belagat açısından örnek olarak inceleyeceğimiz konuşma sahiplerinden birisi Eflah b. Abdülvehhâb'dır. Dedesi Abdurrahman b. Rüstem ve babası Abdülvehhâb b. Abdurrahman'ın idarecilikleri toplam kırk seneden fazla sürmüş, babasının ölümünden sonra imam olarak kendisine biat edilmiştir. Onun devri iktidarı özellikle siyaset ve dini ilimlerde ön plana çıkmış, Rüstemî Devleti'nin en parlak dönemleri olarak tarihe geçmiştir. O belagat açısından çok üst düzey olmasa bile didaktik açıdan eğitici şiirler yazmış, tahta geçmeden önce aldığı eğitimi kendisinden başkalarına ulaştırmak için çok erken vakitte hocalık yapıp ilim halkaları oluşturmuştur. Tahta geçtikten sonra babası ve dedesine göre daha fazla ilimle iştiğal edip ilim adamlarına yakın durmuş ve onları desteklemiş bir devlet adamıdır. Eflah b. Abdülvehhâb'ın "en-Nasihâtü'l-amme mine'l-imamı Eflah b. Abdülvehhâb ila külli men kane tahte livaihi mine'l-müslimin" (Eflah b. Abdülvehhâb'tan onun bayrağı altında yaşayan bütün müslümanlara tavsiye) isimli elimize ulaşan bir konuşması ile ilgili şu değerlendirmeler yapılabilir:⁵¹

Metin, hicri ikinci asrın sonları veya üçüncü asrın başlarında, kendisine bağlı şehir idarecilerine hitaben yazılmış bir mektuptur. Belge, bütün İslam

⁵⁰ Cilâlî, *Tarihu'l-Cezayiri'l-âm*, 1/166.

⁵¹ Bârunî, *Ezhâru'r-riyâdiyye*, 323.

dünyası hatiplerinde olduğu gibi Allah'a hamd ve resulüne salavat ile başlamaktadır. Bu hutbenin içeriği genelde bir müslüman hassasiyeti ile iyilikleri emretme kötülüklerden nehy etme üzerine inşa edilmiştir. Bu konuşmanın giriş bölümünde Allah'ın kuvvet ve kudretinden bahsederek onun bahşettiği iyiliklere karşılık insanların ona karşı şükür içerisinde olması gerektiği belirtilmiştir. Metnin gelişme bölümünde kendi vurguladığı görüşlerini anlatmakta ve burada ön plana çıkan İbâzîlerin ahlaki ve dini açıdan kendi hal ve hareketlerine dikkat etmesi özel olarak emri bi'l-ma'rûf neyhi ani'l-münker, cihad ve zalim müslüman idarecilere karşı duruşun gerekliliğinden bahsetmektedir. Bu üslup açık bir şekilde Hâricî bir tavrın dışı yansıması gibi durmaktadır.

Söylemde bazı aşırılıklar olsa bile Hâricîlikten daha ziyade Ehl-i Sünnet'e yakın bir söylem geliştirmişlerdir. Hâricîlerin özellikle çok kullandıkları ve hayat nizamı hâline getirdikleri olaylara anında vukufiyet ve tepki verilmesi bağlamında "Allah'ın mağfiretine koşun (Âl-i İmrân, 3/102-103, Âl-i İmrân 3/133, Mâide, 5/67), ihtilafa düşmeyin (Âl-i İmrân, 3/105-106) ayetleri başta olmak üzere daha çok ahlaki ayetleri kullanarak İbâzîler insanların dikkatini bu ayetlerin üzerine çekmişlerdir.

Bu metinde Eflah'ın Kur'an ve hadislerden yaptığı alıntılar sade ve anlaşılabilir olması nedeniyle kendi eklediklerini de aynı sadelikle açıklamaya çalışmıştır. Konuşmasında genellikle insanların dikkatlerini çekecek türde Kur'an üslubuna da uyularak emir ve nehiy kipleri çok kullanılmıştır. Konuşmada ceza ve mükâfat eşit şekilde kullanılarak insanları ne çok rahatlatma ne de onları ümitsizliğe düşürecek dilden kaçınılmıştır. Kelimeler sade seçilmesine rağmen etkileyicidir. Kendisinin siyasi bir figür olması zaten insanları etki altına alacak güçlü etkileyici bir konuşma yapmasını da beraberinde getirmektedir. Genel olarak belagat ağırlıklı konuşmalarda cümlelerin çok uzun olması alışlagelen bir hâl olmasına rağmen aynı Mekkî ayetlerde olduğu gibi Hâricîliğin söylemleri ile uyum içerisinde kısa, basit ve çarpıcı üslup kullanmıştır. Konuşmalarda Hz. Muhammed'in de zaman zaman yaptığı gibi insanların dikkatlerini çekmek için önce muhataplara soru yönelmekte sonra sorduğu soru insanların anlayabilecekleri sadelikte açıklanmaktadır. Diğer bir üslup ise seslenme ya da nida diye tarif ettiğimiz muhatabın dikkatini çekmeye matuf dilin kullanılmasıdır. Örneğin; Ey okuyanlar! Ey iman edenler! gibi Arap belagatinde insanların dikkatini çekme için kullanılan kelimeler metinde çokça geçmektedir. Belagat açısından baktığımızda, konuşmanın sanatsal yönünün olmadığı iddiasını çürütecek kadar basit bir şekilde de olsa kinaye, teşbih ve istiâre sanatları kullanılmıştır. Lafzi süsleme, (bediğ) tıbak,

mukabele, cinas ve seci gibi yöntemler kullanılması bunların daha çok mana ile alakalı olmayıp lafızla alakalı olmasındandır. Bunun sonucu olarak da devletin kuruluşundan itibaren tefsir, hadis, fıkıh, tevhid ve lügat ilimleri gelişmiştir.

Metnin sonuç bölümünde ise tarih boyunca önden giden lider konumundaki imamların takip edilmesinin gerekliliği üzerinde durularak ona muhalefet etmenin kötü sonuçlarından bahsedilmektedir. Hidayetin delaletten, cennetin cehennemden daha hayırlı olduğu, Allah'a itaat edenin kurtulduğu ve O'na isyan edenin ebedi zarara uğraması üzerinde durulmaktadır.⁵²

Sonuç

Dil, insanlar arasında iletişimi sağlayan, kelimeleri ile kültürel duygu taşıyan doğal bir araçtır. O, sadece duygu ve düşüncelerin anlatılması için değil, aynı zamanda inanılan dinin başkalarına anlatılması için de gereklidir. Dil, doğup büyüdüğümüz yerde daha önce yaşayanların o insanlara miras bıraktığı bir araç olduğu gibi yeni inanılan dinin anlaşılması konusunda ikinci bir dilin öğrenilmesi zorunlu bir aygıttır. Fetihlerle hâkim olunan topraklarda halk arasında konuşma dili muhafaza edilmekle birlikte Emevî Devleti'nin aşırı asabiyetçi yaklaşımının sonucu yoğun bir şekilde Arap dilinin hâkimiyetine şahit olunmaktadır. Aslında Kur'an'ın mahlûklığı tartışmalarının altında yatan sebeplerden bir tanesi de Arap dilinin tartışılmaya açılmasının önünü kesmektir. Emevî Devleti'nin merkezi Arapça konuşulan coğrafya olması hasebiyle bu dil konusunda ciddi bir tartışma yaşanmamıştır. Abbâsî Devleti'nin merkezinin Fars topraklarında inşa edilmesi ve öteden beri Fars devlet geleneğinin ilk İslam devletlerinde örnek alınması Arapça aleyhine bir durumun gelişmesine sebep olmuştur. İran Bermekî ailesi ve sonrasında, Abbâsî Devleti'nde Farsça lehine bir değişim yaşanmış ve bu din dilinde halen kullandığımız Fârisî kelimelerin Arapçaya yerleşmesini sağlamıştır. Osmanlılarda hâkim unsur Türkler olduğundan yazışma dili Arap harfleriyle yazılmakla birlikte Türkçe olma özelliğini korumuştur.

Kuzey Afrika'da kurulan ilk bağımsız Hâricî/İbâzî Rüstemî Devleti'nde dil açısından değişik bir strateji uygulanmıştır. Hz. Ömer döneminde fethedilmeye başlanılmasına rağmen süreç içerisinde Emevî Dönemi'nde uygulanan mevâlî politikası gereği yerli halk dikkate alınmayarak merkezden

⁵² Muhammed Buğrakbe, "Dirasetü vasikin tarihiyyetin li'l-imâmi Eflah b. Abdilvahhab er-Rüstemî bi ünvan: en-Nesfihatü'l-âmmine mine'l-imam Eflah b. Abdilvahhâb ila külli men kâne tahte livâihi mine'l-müslimîn", *Mecelletü'l-Cezairiyyetü li'l-Mahtûtât* 6, sy 5 (2009): 77-85.

gönderilen Arap idareciler tarafından hâkim olunmaya çalışılmış ancak beklenen sonuç elde edilememiştir. İşte Basra merkezli inkişaf edip daha sonra Kuzey Afrika'da bağımsız bir devlet kuran Hâricî/İbâzîler, hedef kitlelerinin geçmişten gelen rahatsızlıkları ile dil ve kültürlerini merkeze alarak bir çalışma yapmışlardır. Kıtada mezheplerinin düşüncelerini anlatmak için, Basra'da yetiştirilip Hameletü'l-İlim diye bilinen beş kişiden birinin Fârisî, birinin Arap ve üç tanesinin Berberî olması önemlidir. Neticede daha karizmatik bir lider olan Abdurrahman b. Rüstem oluşumun imamı olduktan sonra devletin dili konusunda taktiksel bir uygulama yapmıştır. Kendi ana dilini ön plana çıkarmayarak yazışma dilinde toplumu oluşturan kesimlerin itiraz edemeyecekleri Arapçayı devletin resmi dili olarak merkeze almıştır. Özellikle merkezde olan Berberîlerin kendi aralarında konuşma dillerine müdahale etmemiştir. Devlet dilinin üzerine inşa edildiği Arapçayı dini daha iyi öğrenilmesi için teşvik ederken Berberîce yazılmış eserlerle Arapça öğretimi beraberinde kırık Arapça diyebileceğimiz bir formun oluşumunu sağlamıştır. Rüstemî Devleti resmi yazışma ve hutbelerinde ağdalı bir Arapça kullanılmayarak insanları bu dile meylettirmiştir. Zira diğer İslam devletlerinin kullandığı ağdalı dil üzerinde ısrar edilseydi Berberîlerin bu dile mesafeli yaklaşmalarına yol açılarak öngörülen maslahat elde edilemezdi. Toplumda hâkim demografinin oluşturulan dili etkilediği düşüncesinin aksine Rüstemî Devleti'nde yönetim kadrosu Fârisî, tebaanın çoğu Berberî olmasına rağmen Arapça diğer dillerden etkilenmemiş ve birleştirici bir rol üstlenmiştir.

Kaynakça

- Arı, Mehmet Salih. *Hâricîlerin Kurduğu Devlet Rüstemîler*. İstanbul: Bilge Adamlar, 2009.
- Bârûnî, Süleyman b. Şeyh Abdillâh. *el-Ezhâru'r-rıyâdiyye fî eimme ve mulûki'l-İbâdiyye*. Tunus: y.y, 1986.
- Begdûrî, Megrin b. Muhammed. *Siyer-i meşâyih Nefûse*. Epub: Müessesetü Taveleti'l-Fikriyye, 2009.
- Behhâz, İbrahim. *ed-Devletu'r-Rüstemiyye*. Gerdâye: Gerdâye: Cem'iyetu't-Türâs, 1993.
- Bekrî, Ebû Abdullâh. *el-Muğrib fî zikri biladi İfrikya ve'l-Mağrib*. Cezayir: Matbaatü'l-Hükûme, 1957.
- Buğrakbe, Muhammed. "Dirasetü vasikin tarihiyyetin li'l-imâmi Eflah b. Abdilvahhab er-Rüstemî bi ünvan: en-Nesihatü'l-âmme mine'l-imam

- Eflah b. Abdilvahhâb ila külli men kâne tahte livâihi mine'l-müslimîn". *Mecelletü'l-Cezairiyyetü li'l-Mahtûtât* 6, sy 5 (2009): 77-85.
- Câbirî, Ferhat b. Ali. *Alâkatü Umman bi şemâili İfrikya*. Ummân: Meâhedü'l-Kadâi'ş-şerî ve'l-Vaaz ve'l-İrşâd, 1991.
- Cilâlî, Abdurrahman. *Tarihu'l-Cezayiri'l-âm*. Cezayir: Divanu'l-Matbuati'l-Camiyye, 1994.
- Debbûs, Muhammed Ali. *Tarihu'l-Mağribi'l-kebîr*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Demircan, Adnan. "Samîler". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36:75-76. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Dercînî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Said b. Süleyman. *Tabakâtü'l-meşâyih bi'l-Mağrib*. 2 c. Konstantine: y.y, 1977.
- Dîf, Şevki. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Ebu'l-Kâsım el-Mısırî, Abdurrahman b. Abdillah b. Abdilhakem. *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 1415.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 172. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Hamevi, Yakut. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru Sadır, 1995.
- Hârisî, Salim b. Humeyd b. Süleyman. *Ukûdü'l-fıddiyye fi usûli'l-İbâdiyye*. Maskat: Vizaretü't-Türas ve's-Sekafe, 2017.
- Hasan, Hasan İbrahim. *Târîhu'l-İslâm es-siyasî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâî*. 4 c. Kahire: Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısriyye, 1996.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Tarihu İbn Haldûn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982.
- İbn Sağır, el-Mâlikî. *Ahbâru'l-eimmeti'r-Rustemiyyîn*. Cezayir: y.y, 1986.
- İbn Sellem, Amr. *el-İslam ve Tarihuhu min vicheti nazarin İbâdiyye*. Beyrut: Dâru'l-İkra, 1985.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Mîlî, Mübarek b. Muhammed. *Tarihu'l-Cezayir fi'l-Kadim ve'l-Hadis*. Cezayir: Muessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, t.y.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâdiyye fi mevkibi't-Tarih -el-İbâdiyyetü fi'l-Cezayir*. Gardâye: Mektebetü'l-Arabiyye, 1986.
- Muhammed, Şefik. "Mu'cemü'l-Arabî el-Emezîgî". Rabat: Akademiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1996.

- Naci, Mahmud. *Tarihu Trablus el-Garb*. Libya: Menşurâtu'l-Camiaati'l-Libiyye, ts.
- Nüveyrî, Şehabuddîn Ahmed b. Abdülvehhab. *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. 30 c. Kahire: y.y, 1983.
- Rebbûh, Abdülkadir. "Hareketü't-ta'rib ve eseruhâ fi bilâdi'l-Mağrib hilâle'l-asri'l-vasît". *Mecelletü Ensene li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât*, sy 7 (Haziran 2013): 60-81.
- Salim, Seyyid Abdulaziz. *Tarihu Mağrib fi'l-asri'l-İslâmî*. İskenderiye: Müessestü'ş-Şebâbi'l-Camia, 1999.
- Sallâvî, Şahabeddîn Ahmed. *el-İstiksâ li ahbari düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*. Kazablanka: Kazablanka: Dâru'l-Kitab, ts.
- Söylemez, Mahfuz. "Mahfuzât: Uman Sultanlığı ve Uman İbâdileri Üzerine". *İslami İlimler Dergisi İbâdilik Özel Sayısı 10*, sy 1 (2015).
- Şemmâhî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Said b. Abdilvâhid. *Kitabu's-siyer*. Maskat: Vizâretü't-Türasi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihü'r-Rusûl ve'l-mülûk*. 5 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Vercelânî, Ebû Ya'kub Yusuf b. İbrahim. *ed-Delîlü ve'l-burhân*. Maskat: Vuzeratü't-Turâs ve's-Sekâfe, 2016.
- Vercelânî, Ebû Zekeriya Yahya b. Ebî Bekir. *Kitabu Siyeru'l-eimmeti ve ahbâruhum*. Cezayir: Mektebetü'l-Vataniyye, 1979.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ca'fer b. Vehb. *el-Buldân*. Necef: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Zekkâr, Süheyl. "ed-Devletü'r-Rüstemiyye fi Tâhert". *Dirasât Tarihiye*, sy 12 (1983): 76-90.

Baberti Dergisi / Journal of Babarti
Sayı: 17 / 2023 - Haziran

Nesefi'nin Aksâmu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı
Nasafi's Approach to the Oaths of the Qur'an

Asiye KARADENİZ

Sorumlu Yazar, Öğretim Görevlisi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı
Giresun / Türkiye

*Corresponding Author, Lecturer, University of Giresun, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Qur'an Reading and Recitation Science*

Giresun / Turkey

asudeasi28@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6570-2263

Mustafa KARA

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim
Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı
Samsun / Türkiye

*Associate Professor, University of Ondokuz Mayıs, Faculty of Theology,
Department of Qur'an Reading and Recitation Science*

Samsun / Turkey

mustafakara@omu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-5497-1131

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Nisan / 12 April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Haziran / 6 June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Asiye Karadeniz - Mustafa Kara, "Nesefî'nin Aksâmu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı" *Baberti Dergisi*, 17 (Haziran / 2023): 50-66

Öz

Bu makalede Ebü'l-Berakât en-Neseffî'nin *Aksâmü'l-Kur'ân*'a yaklaşımı incelenmektedir. Makalenin problemi, Neseffî'nin *aksâmü'l-Kur'ân*'a yaklaşımının bugüne kadar müstakil bir bilimsel çalışmaya konu edilmemiş olmasıdır. Çalışmanın amacı, Neseffî'nin *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* adlı tefsirinde *aksâmü'l-Kur'ân*'a yaklaşımını tahlil etmektir. Araştırma, mezkûr eserdeki *aksâmü'l-Kur'ân* konusuyla sınırlı tutulmuştur. Çalışmada yöntem olarak nitel bilgi toplama kapsamında yazılı doküman incelemesi metodu tercih edilmiştir. Bu çerçevede öncelikle araştırma konusu hakkında literatür taraması yapılmış; ulaşılan bilgiler bütüncül bir yaklaşımla incelenmiştir. Kur'ân ilimlerinin önemli konularından birisi olan *aksâmü'l-Kur'ân*, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan yemin ifadelerini konu edinmektedir. Söz konusu ifade, önemine binaen müfessirlerin ilgi duyduğu alanlardan biridir. Kur'ân'da pek çok âyette yemin ifadeleri bulunduğu için *aksâmü'l-Kur'ân* meselesi her bir müfessirin eserinde yer verdiği konuların başında gelmektedir. Bu kapsamda adı geçen konu, Neseffî'nin *Medârik* adlı eserinde de işlenmektedir. Neseffî bu tefsirinde, kendi metodu ve anlayışı çerçevesinde *aksâmü'l-Kur'ân* kavramına çeşitli yorumlar getirmektedir. Neseffî'nin söz konusu yorumlarının daha çok Kur'ân'da yemin ifadelerinin yer alma gerekçeleri üzerinden şekillendiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Neseffî, Medârikü't-Tenzîl, Aksâmü'l-Kur'ân.

Abstract

In this article, Ebu'l-Berakât en-Nasafi's approach to Aksâmu'l-Qur'an is examined. The problem with the article is that Nasafi's approach to aksâmu'l-Qur'an has not been the subject of an independent scientific study until today. The study aims to analyze Nasafi's approach to aksâmu'l-Qur'an in his tafsir Medariku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl. The research has been limited to the subject of the aksâmu'l-Qur'an in the previous work. As a method in the study, the written document analysis method was preferred within the scope of qualitative information collection. In this framework, a literature review was done about the research subject; the information obtained was analyzed holistically. Aksâmu'l-Qur'an, one of the essential subjects of the Qur'anic sciences, deals with the expressions of oath in the Qur'an. The expression in question is one of the areas of interest for commentators due to its importance. Since there are expressions of oath in many verses of the Qur'an, the issue of aksâmu'l-Qur'an is at the forefront of each commentator's subjects in his work. The subject mentioned in this context is also handled in Nasafi's Medârik. In this commentary, Nasafi brings various interpretations to the concept of aksâmu'l-Qur'an within the framework of his own method and understanding. It is understood that the reasons for the oath expressions in the Qur'an mostly shape Nasafi's comments.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Nasafi, Medârikü't-Tenzîl, The Oaths of the Qur'an.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, insanlar tarafından okunsun, anlaşılsın ve evrensel mesajları hayata aktarılsın diye gönderilmiş ilâhî bir mesajdır. Bu bağlamda Kur'ân, tevhîd ekseninde insanları aydınlatmayı, imanlı ve ahlaklı insanlardan müteşekkil bir toplum meydana getirmeyi, insanların dünya ve ahiret saadetine kavuşmalarını temin etmeyi hedeflemektedir. Kur'ân'ın indirilmeye başlandığı andan itibaren de Hz. Peygamber (s.a.v.), hayatın her alanında olduğu gibi imanlı ve ahlaklı bir birey olma konusunda da insanlara örnek olmuştur.

Kur'ân, muhataplarını aydınlatmak amacıyla çeşitli yöntemler kullanmaktadır. Bu yöntemlerden birisi de mesajı yemin ifadeleriyle birlikte aktarmaktır. Bu çerçevede Kur'ân'daki on yedi sûre¹ yeminle başlamaktadır. Yine birçok sûrenin muhtevastaki âyetlerde yemin ifadeleri geçmektedir.² Söz konusu âyetlerde Yüce Allah (c.c.) bazen kendi zâtına bazen de yarattıkları üzerine yemin etmektedir. Yemin edenin, sözünü kuvvetlendirmek için kendisinden daha yüce bir varlıktan destek almak niyetiyle bu fiili gerçekleştirdiği düşünülmektedir. Peki, Allah mutlak kudret sahibi ve yegâne “Yüce” olduğuna göre, âyetlerdeki bu yemin ifadeleri nasıl anlaşılmalıdır? Müfessirler, bu konuyu tartışmışlar ve ‘*ulûmü'l-Kur'ân*'dan da istifade ederek meseleye açıklık getirmeye çalışmışlardır. Bu müfessirlerden birisi de *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (kısaca *Medârik*) adlı eserin müellifi Nesefî'dir (ö. 710/1310). Bu çalışmada onun söz konusu eserinde yemin ifadelerine yaklaşımı incelenmektedir.

1. Çalışmanın Konusu, Problemi, Amacı, Kapsamı ve Yöntemi

Bu makalede “Nesefî'nin *Aksâmü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı*” incelenmektedir. Makalenin problemi, Nesefî'nin *aksâmü'l-Kur'ân'a yaklaşımının* bugüne kadar müstakil bir bilimsel çalışmaya konu edilmemiş olmasıdır. Çalışmanın amacı, Nesefî'nin *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* adlı tefsirinde *aksâmü'l-Kur'ân'a yaklaşımını* tahlil etmektir. Araştırma, mezkûr eserdeki *aksâmü'l-Kur'ân* konusuyla sınırlı tutulmuştur. Çalışmada yöntem olarak nitel bilgi toplama kapsamında yazılı doküman incelemesi metodu tercih edilmiştir. Bu çerçevede öncelikle araştırma konusu hakkında literatür tara-

¹ Bunlar; es-Sâffât, ez-Zâriyât, et-Tûr, en-Necm, el-Kıyâme, el-Murselât, en-Nazî'ât, el-Burûc, et-Tânk, el-Fecr, el-Beled, eş-Şems, el-Leyl, ed-Duhâ, et-Tîn, el-'Âdiyât, el-'Asr sûreleridir.

² Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Dilek Karaca, *Sûre Başlarındaki Kasem İfadelerinde Unsurlar Arası İlişki* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 31; Muhammed Coşkun, “Aksâmü'l-Kur'ân 89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Terceme Edilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 40.

ması yapılmış; ulaşılan bilgiler bütüncül bir yaklaşımla incelenmiştir. Çalışmamızda Neseffî'nin *Medârik* adlı tefsirinde *aksâmü'l-Kur'ân* konusuyula ilgili yaptığı açıklamalar ele alınmaktadır. Böylece Neseffî'nin yemin içerikli âyetleri tefsir ederken benimsediği düşünceler tespit edilerek müfessirin tefsir ilmine yaptığı katkı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Konunun ayrıntılarına girmeden önce *aksâmü'l-Kur'ân* kavramını açıklamak istiyoruz.

2. Kavramsal Çerçeve

2.1. Aksâmü'l-Kur'ân Kavramı

Aksâmü'l-Kur'ân kavramı, “yemin” anlamına gelen *kasem* kelimesinin çoğulu³ ile Kur'ân ifadelerinin oluşturduğu bir isim tamlaması olup Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan yeminlerden bahseden bir ilimdir.⁴ *Yemin* ise sözlükte “güç, kuvvet,⁵ sağ el, anlaşma, ittifak, ant içme⁶” gibi manalara gelmektedir. *Yemin* terim olarak da “bir haberi ya da şarta bağlı bir konuyu Yüce Allah'ın adıyla kuvvetlendirmek⁷ demektir.

Kasem cümlesinde bir düşünce veya ifadeyi kuvvetlendirmek için ortaya konan ibareye *yemin cümlesi* denir ve burada amaç haberi takdim etmektir. Böylece daha sonra gelecek olan olumlu veya olumsuz cümle tekit edilmiş olur. Bu bağlamda kullanılan yemin cümlesi, *kasem (el-muksemu bih: kendisi ile yemin edilen şey) ve cevap (el-muksemu 'aleyh: kendisi için yemin edilen şey) olmak üzere iki bölümden meydana gelmektedir. İlki ve önce geleni yemin edilen yani kanıt gösterilen şeyin, ikincisi ise söylenmek istenen asıl düşüncenin belirtildiği kısımdır. Başka bir ifadeyle kasem cümlesinin birinci bölümünü oluşturan yemin kısmı, daha sonra gelecek olan cevap cümlesinde ileri sürülen düşünceyi destekleyecek kanıtın gösterildiği bölümdür. Kasem/el-muksemu bih “, (vâv), ء (te), ل (lâm)” gibi edatlarla kullanılır. Böylece el-muksemu bih, muhataplarca kabul edilmesi için üstün bir anlam ifade etmiş olur. Cevap cümlesini teşkil eden el-muksemu 'aleyh ise asıl*

³ Ebü'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfradâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrût: Dâru's-Şâmiyye, 2002), 522; Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, “ksm”, *Lisânü'l-'Arab* (y.y.: b.y., 1981), 5/2630; Ebü Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, “ksm”, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyâ Câbir Ahmed (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2008), 1323.

⁴ Celal Kırca, “Aksâmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/290.

⁵ Firûzâbâdî, “ymn”, 1795; Ebü'l-Hasen 'Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, “ymn”, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Siddık el-Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fâzile, 2004), 218.

⁶ İbn Manzûr, “ksm”, 5/4970.

⁷ Cürçânî, “ymn”, 218.

yargıyı belirtir. Cevap cümlesi olumlu ise başına “ل (mâ) ve ل (lâ)”; olumsuz ise “ئ (inne) ve ل (lâm)” edatları getirilir.⁸

Aksâmü'l-Kur'ân kavramı isim olarak geçmese de muhteva olarak Kur'ân'da yer almaktadır. Cahiliye toplumunda sözün etkisini güçlendirmek için sıkça kullanılan yemin ifadelerine rastlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in, muhataplarının anlayışını kuvvetlendirmek için Cahiliye toplumunun bu özelliğine mesajlarında yer verdiği ve her alanda olduğu gibi bu konuda da o dönemde kabul edilen yemin üslûbunu düzelterek bünyesine dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Cahiliye Dönemi'nde insanlar, Yüce Allah'a (c.c.) kasem ettikleri gibi putlara, kıymetli gördükleri şeylere ve ölümler üzerine de yemin etmekteydiler.⁹ Bu kapsamda Kur'ân, o günkü toplumda var olan yeminle alakalı yanlış kullanımı düzeltmektedir ve Kur'ân'da Yüce Allah, kendi zâtı başta olmak üzere farklı varlıklar üzerine yemin etmektedir.

3. Kur'ân'da Yemin İfadelerinin Bulunma Nedenleri

İslâm dini gelmeden önce Cahiliye Arapları çok farklı nesnelere yemin etmekteydiler. Vahyin gelişiyle birlikte her alanda olduğu gibi Cahiliye anlayışının yemin konusuna bakışına yönelik de iyileştirmeler yapılmış ve Müslümanların Yüce Allah'ın (c.c.) zâtı ve sıfatları dışındaki varlıklar üzerine yemin etmeleri yasaklanmıştır. Bu bağlamda İslâmî literatürde şu üç çeşit yemin ortaya çıkmıştır:

i. *Yemin-i Lağv*: Konuşma esnasında ağız alışkanlığı şeklinde veya doğru olduğu zannıyla sehven yapılan yemindir. Kur'ân'da “Allah boş bulunarak yaptığımız yeminler sebebiyle sizi sorumlu tutmaz.”¹⁰ buyrulur, bu tür yeminlerin inananlar üzerinde herhangi bir müeyyide doğurmayacağı belirtilmiş, ancak bunun sebepsiz olarak yapılmaması hakkında müminler uyarılmıştır.

ii. *Yemin-i Gâmûs*: Geçmişte vuku bulan bir olay hakkında yalan yere yapılan yemindir. Bu tür yeminlerin karşılığında herhangi bir maddî bedel ödenmesi, sahibini sorumluluktan kurtarmamakla birlikte hakkı zayi olan

⁸ Ebü'l-Hasen Muhammed b. 'Abdullah Verrâk, *İlelü'n-nahv*, thk. Mahmûd Câsîm Muhammed ed-Dervîş. Riyâd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 562-563; Yunus Emre Gördük, “Aksâmu'l-Kur'ân'da 'Muksem Bih' ve 'Muksem Aleyh' İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 174-212.

⁹ Kırca, “Aksâmü'l-Kur'ân”, 2/290. Cahiliye toplumunda yeminin önemi hakkında geniş bilgi için bk. Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür -Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 357-370.

¹⁰ el-Mâide 5/89. Bu makaledeki mealler için bk. *Geniş Açıklamalı Kur'an Meal-Tefsir*, çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022).

biri varsa onun hakkına kavuşturulması ve gönülden tövbe edilmesi gerekmektedir.

iii. *Yemin-i Mün'akide*: Yemin şartlarını sağlayan ve geleceğe yönelik olarak yapılan yemindir. Kur'ân'da "Ancak bile bile yaptığımız yeminlerden dolayı Allah sizi sorumlu kılar. Bu durumda yeminin kefareti ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on yoksulu doyurmak veya onları giydirmek yahut bir köle azat etmektir. Kim bunları yapamazsa onun kefareti üç gün oruç tutmaktır."¹¹ buyrulurak, bu tür yeminlerin bozulması hâlinde sahibi, kefaret olarak on fakiri yedirmek, giydirmek ya da bir köle azat etmek yükümlülüklerinden biri ile sorumlu tutulmuştur.¹²

Söz konusu yemin çeşitleri, Yüce Allah'ın (c.c.) yaptığı yeminlerden çok farklıdır. Zira bu tür yeminler, sadece insanlar tarafından Allah'ın zâtı ve sıfatları üzerinde gerçekleştirilen, daha çok muhatabı inandırmak, onun güvenini kazanmak ve yemin edenin sözünü kuvvetlendirmek amacıyla yapılmaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'de on yedi sûre yemin ifadeleriyle başlamaktadır. Yine birçok sûrenin içinde kasef ifadeleri yer almaktadır.¹³ Bu sûrelerde Yüce Allah, kullarınkinden farklı olarak en fazla kendi zâtı ve isimleri ile birliğine,¹⁴ Kur'ân'ın hak olduğuna,¹⁵ Hz. Peygamber'e,¹⁶ meleklere,¹⁷ ahiret gününün gerçekliğine,¹⁸ mahlûkata¹⁹ ve insanî haller üzerine²⁰ yemin etmektedir. Bu yeminlerle, yemin edilenlerin önemine dikkat çekmek amaçlanmış olsa gerektir.²¹ Bununla birlikte bazen de Hz. Peygamber'in yemin etmesi istenmektedir.²²

¹¹ el-Mâide 5/89.

¹² Ebü'l-Berakât Hâfızuddîn 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Mervân Muhammed eş-Şekkâr (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2014), 1/432; Ertuğrul Boynukalın, "Yemin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/417-418.

¹³ Bk. en-Nisâ' 4/65; Yûnus 10/53; el-Hıcr 15/92; Meryem 19/68; es-Sebe' 34/3; Yâsîn 36/2-4; ez-Zâriyât 51/23; el-Vâkı'a 56/75-77; et-Teğâbün 64/7; el-Me'âric 70/40; vd.

¹⁴ en-Nisâ' 4/65; Yûnus 10/53; el-Hıcr 15/92; Meryem 19/68; ez-Zâriyât 51/23; et-Teğâbün 64/7; el-Me'âric 70/40.

¹⁵ Yâsîn 36/2-4; ez-Zuhruf 43/1-3; el-Vâkı'a 56/75-77.

¹⁶ Yâsîn 36/2-4.

¹⁷ el-Mürselât 77/1-7.

¹⁸ ez-Zâriyât 51/1-5; el-Mürselât 77/1-7.

¹⁹ el-Burûc 85/1-3; et-Târik 86/1-3; el-Fecr 89/1; el-Beled 90/1-3; eş-Şems 91/1-7; el-Leyl 92/1-2; ed-Duhâ 93/1-2; et-Tîn 95/1-3.

²⁰ el-Leyl 92/1-4.

²¹ Muhammed Sabûnî, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Tahrân: Daru İhsân, 2003), 8.

²² Yûnus 10/53; es-Sebe' 34/3; et-Teğâbün 64/7.

Yüce Allah'tan (c.c.) başkası adına kasemin yasak olduğu²³ bilindiğine göre Kur'ân-ı Kerîm'de mahlûkat üzerine yemin edilmesi, aslında Allah'ın zâtına yaptığı yemin olarak değerlendirilmektedir. Bir başka ifadeyle bu durumun, yaratılanın Yaratan'a işaret etmesinden kaynaklandığı belirtilmektedir. Bazı âlimler ise mahlûkat üzerine yapılan yeminlerde *Rab* kelimesinin mahzûf olduğunu ifade etmektedirler. Bu değerlendirmeye göre Yüce Allah yaratılanlar üzerine yemin ederken hakikatte kendi zâtına kasem etmektedir. Örneğin, Şems sûresinde *güneşe yemin olsun* demekle aslında güneşin Rabbine yemin edilmektedir.²⁴

Cahiliye Dönemi'ndeki Arapların hayatında yeminin büyük fonksiyonu vardı. Kur'ân da onların alışık olduğu bu üslûbu kullanmak suretiyle vahyin ifadelerini onlara yakın kılarak²⁵ mesajlarını muhataplarının anlayış seviyelerine uygun şekilde vermiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı toplumun Kur'ân'ın ilk muhatapları olması itibarıyla onların özelinde tüm Müslümanlara yapılacak tebliğde de onların durumu esas alınmıştır. Dönemin Arap toplumunda yaygın olan yemin konusu Kur'ân'a da taşınmakta ve pek çok âyette bu husus gözlemlenmiştir. Araplar dile getirilen bir sözün teyit edilmesini istediklerinde yemin etme geleneğine sahiptiler.²⁶ O yüzden Kur'ân'da yemin ifadelerinin yer alması, mesajın muhatapın seviyesinden verilmesi bakımından önemli görülmektedir. Aksi takdirde Yüce Allah'ın Kur'ân'da yemin etmesinin anlamı kavranamazdı. Çünkü yemin eğer inanan bir kimseyi ikna etmek için yapılmışsa, bir Müslüman zaten yemine ihtiyaç duymadan iman etmektedir. Kâfirin iman etmemesinden ötürü yemine muhatap olması, tamamen muhal bir durumdur.²⁷ Ancak yemin o dönem toplumunun bir geleneği olarak yapılmışsa, bir anlam ifade edebilir.

"Kur'ân neden Cahiliye Araplarının uyguladığı yemin örfüne yer vermiştir?" sorusunu müfessirler cevaplandırmaya çalışmışlardır. Kuşkusuz bu cevapların tamamını burada aktarma imkânı yoktur. Bir örnek olması adına Râzî'nin (606/1210) açıklamalarını dile getirmek istiyoruz. O, Sâffât

²³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Eymân", 4; Ebü'l-Huseyn b. Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Eymân", 1; Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şu'ayb el-'Arnavûd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 675.

²⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 675; Kırca, "Aksâmü'l-Kur'ân", 2/290; Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, 357-370.

²⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 675.

²⁶ Kırca, "Aksâmü'l-Kur'ân", 2/290.

²⁷ Ebü'l-Fadl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 26/117-118; Suyûtî, *el-İtkân*, 675.

sûresinin ilk âyetlerini açıkladığı yerde Arapların, üzerine yemin ettikleri şeyin hakikatine inandıklarını söylemektedir. Akabinde Kur'ân'ın bu yolla her ne kadar kâfiri inandırmak amacı gütmese de *muksemun aleyhte* iddia ettiği bilginin hakikatini delillendirdiğini ifade etmektedir.²⁸

Müfessirlerin kaynaklardaki görüşlerinden hareketle Kur'ân'da yemin lafızlarının bulunma sebepleri hakkında özetle şunları söylemek mümkündür:

- Kasemin geçtiği âyetlerdeki hususlar yemin ifadeleriyle tekit edilmektedir.²⁹
- Bu yeminlerle, kendisine yemin edilen varlığın önemine işaret edilmektedir.³⁰
- Yemin ifadesi ile muhatapların dikkatleri çekilmek istenmektedir.³¹
- Özellikle melek ve gök cisimlerine yemin edilerek bunlardaki nizam ve düzen ile Yüce Allah'ın birliği üzerine vurgu yapılmaktadır.³²
- Kur'ân'daki yeminlerin temel amacı delil ve kanıt sunmaktır.³³
- Bir şey üzerine yapılan yemin, o varlığın faydasını veya faziletini ortaya koymaktadır.³⁴

Müfessirlerin *aksâmü'l-Kur'ân* ile alakalı yaptıkları bu ve benzeri değerlendirmeler, yemin konusuna Kur'ân'ın verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Kuşkusuz yukarıda ifade edilen *aksâmü'l-Kur'ân*'la ilgili görüşler, yemin ifade eden âyetlerin durumuna göre farklılık arz etmektedir. Bu kapsamda Kur'ân-ı Kerîm'de geçen yüzlerce yemin ifadesinin gerekçesi, sadece dikkat çekmek, olayın önemine işaret etmek veya Arapların örfünü düzenleyerek yaşatmak olmasa gerektir. Kanaatimize göre Kur'ân'daki yemin ifadeleri Yüce Allah (c.c.) tarafından ilâhî mesajın muhataplarca en doğru biçimde anlaşılmasına yönelik bir yöntem olarak kullanılmaktadır.

4. Neseî'nin *Medârik* Adlı Tefsirde *Aksâmü'l-Kur'ân*'la İlgili Yorumları

Yüce Allah'ın (c.c.), Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) muhatabı olan toplumun özelliklerini dikkate alarak on yedi sûrenin başında ve birçok sûrenin bünyesinde yemin ifadelerine yer verdiğini daha önce zik-

²⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/118.

²⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/118; Suyûtî, *el-İtkân*, 675.

³⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/118; Suyûtî, *el-İtkân*, 676.

³¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/117-118; Suyûtî, *el-İtkân*, 676; Kattân, *Mebâhis*, 285.

³² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/117-118.

³³ Hayrettin Öztürk, "Abdülhamîd el-Ferâhî'nin 'Kur'ân'daki Yeminler' Adlı Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2013), 61.

³⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 676.

retmiştik. Ayrıca yeminle ilgili yerlerde Yüce Allah'ın bizzat kendi adına, peygamberlerin yaşadığı yerlere, Kur'ân'a, kıyamet gününe, meleklerle ve kâinattaki birtakım varlıklara yemin ettiğini de belirtmiştik.

Kur'ân ilimleri arasında yer alan *aksâmü'l-Kur'ân*, ister klasik isterse modern olsun tüm tefsir kaynaklarında bahsi geçen önemli bir konudur. Neseî de *Medârik* adlı tefsirinde bu konuya yer vermektedir. Bu doğrultuda o, tefsirinde *aksâmü'l-Kur'ân* ve onunla ilgili konuları ele alırken ağırlıklı olarak Arapça tahlil üzerinden meseleyi açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle Neseî'nin tefsirinde *aksâmü'l-Kur'ân*'la ilgili açıklamalar, daha ziyade i'rab yönünden tahliller ve lügavî izahlar içermektedir. Buradan hareketle o, yerine göre cevabı hazfedilmiş yeminlere de açıklama getirmektedir. Kıyâme 75/1-2,³⁵ Nâzi'ât 79/1-5,³⁶ Burûc 85/1-3³⁷ ve Şems 91/1-8³⁸ âyetleri buna örnek verebiliriz. Böylece Neseî, kasemle ilgili âyetlerin cümle içindeki yerini tespit etmeye çalışmaktadır.

Necm 53/1-8,³⁹ İnşikâk 84/16-18⁴⁰ ve Leyl 92/1-4.⁴¹ âyetlerde olduğu gibi Neseî'nin hiçbir açıklama getirmediği kasem âyetleri de bulunmakta ve buralarda o, sadece yemin olduğunu belirtmekle yetinmektedir.

Neseî, Me'âric 70/40-41,⁴² Mürselât 77/1-4⁴³ ve Fecr 89/1-5.⁴⁴ âyetlerde olduğu üzere bazı durumlarda sadece yeminin nedenini açıklamaktadır.

Neseî, lügavî tahlillerde bulunduğu yemin âyetlerinin Kur'ân'da yer alma nedenleri üzerinde de durmakta ve konuyla ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. Bu bağlamda o, *aksâmü'l-Kur'ân*'la alakalı yaptığı yorumlarda tek bir görüş üzerinde durmak yerine, âyetin bağlamına göre farklı değerlendirmeler yapmaktadır. Ona göre Kur'ân'da yemin ifadeleri bulunmasının gerekçelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

i. Hz. Peygamber'i desteklemek ve risâletini tekit etmek

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِنَا السَّاعَةُ ۗ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّ بَلَىٰ لَنَأْتِيَنَّكُمْ عَالَمٌ الْغَيْبِ ۗ لَا يُعَذِّبُهُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٣٧﴾

³⁵ Neseî, *Medârik*, 4/459.

³⁶ Neseî, *Medârik*, 4/481.

³⁷ Neseî, *Medârik*, 4/504.

³⁸ Neseî, *Medârik*, 4/527.

³⁹ Neseî, *Medârik*, 4/285.

⁴⁰ Neseî, *Medârik*, 4/501.

⁴¹ Neseî, *Medârik*, 4/530.

⁴² Neseî, *Medârik*, 4/430.

⁴³ Neseî, *Medârik*, 4/471.

⁴⁴ Neseî, *Medârik*, 4/518.

“Kâfir olanlar, ‘O (Son) Saat bize gelmeyecektir’ demişlerdi. De ki: ‘Hayır! Gaybı (bilinmeyeni) bilen Rabbime yemin olsun ki, o (Son Saat) mutlaka size gelecektir.’ Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile O’ndan uzak (ve gizli) kalmaz. Bundan daha küçük ve daha büyük (hiçbir şey) yoktur ki apaçık bir kitapta (ilâhî kanunda) bulunmasın.”⁴⁵

Nesefî bu âyetin tefsirini şu şekilde yapmaktadır: Âyetteki inkârcılardan kastedilen kişiler, öldükten sonra yeniden dirilmenin gerçekliğini kabul etmeyenlerdir. Onlar kıyamet saati bize gelmeyecek diyerek dirilişi yok saymakta ve kıyametin kopacağını inkâr etmektedirler. Ancak onların bu yok sayma işleminden sonra âyetin devamında “ancak onun vuku bulacak olması” anlamındaki *بَلَىٰ* *Hayır* kelimesinin gelmesiyle kıyametin gerçekleşeceği vurgulanmaktadır. Ardından da Allah (c.c.) adına yemin edilerek bu hakikat pekiştirilmektedir. Akabinde yeminli tekit ifadesi *Yüce Allah’ın gaybı bilen* vasfı ile güçlendirilmektedir. Zira zâtıyla yemin edilenin büyüklüğü, üzerine yemin edilen şeyin doğruluğunun seviyesini bildirmektedir. Böylece buradaki yemin, o vakıa üzerine delil getirme anlamına gelmektedir. Kendisiyle şâhitlikte bulunanın derecesinin yüksekliği, şahadetin daha kuvvetli, kesin ve sağlamlığını göstermektedir. Kıyametin kopması Yüce Allah’ın gaybî fillerinden olunca, gaybın bilinmesi ile ilgili sıfatın zikredilmesi de en doğru ifade olmaktadır.⁴⁶

ii. Hz. Peygamber’in ismini yüceltmek

﴿۶۸﴾ فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثَاً

“Rabbime yemin olsun: Şüphesiz ki onları (inkarcıları) ve şeytanları (bir araya getirip) toplayacağız. Sonra elbette hepsini cehennemden çevresinde diz üstü hazır bulunduracağız.”⁴⁷

Nesefî, bu âyette Yüce Allah’ın (c.c.) kendi ismini elçisine izafe ederek onu yücelttiğini dile getirmektedir. Buna göre Nesefî ilgili âyeti şu şekilde açıklamaktadır: Yeniden diriltilmeyi inkâr eden kimseler, kendilerini yoldan çıkaran şeytanlarıyla birlikte haşredileceklerdir. Böylece her bir kâfir kendi şeytanıyla beraber aynı zincire vurulacaktır.⁴⁸

iii. Kur’ân’ın i’câzına yönelik olarak muhataba meydan okumak

ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ ﴿۱﴾ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ﴿۲﴾

⁴⁵ es-Sebe’ 34/3.

⁴⁶ Nesefî, *Medârik*, 3/462.

⁴⁷ Meryem 19/68.

⁴⁸ Nesefî, *Medârik*, 3/66.

“Sâd. Zikr (itibar) sahibi Kur’ân’a yemin olsun. Aslında kâfir olanlar, (haksız) bir gurur ve ayrılık (düşmanlık) içindedir.”⁴⁹

Nesefî ilgili âyette şu açıklamalara yer vermektedir: Hurûf-ı mukatta’adan olan ص harfi, meydan okuma ve i’câz için zikredilmektedir. Akabinde yine meydan okumaya delâlet etmesi için cevabı hazfedilmiş bir yemin ifadesi gelmektedir. Böylece *şeref sahibi Kur’ân’a yemin olsun ki o mu’ciz bir kelâmdır* denilmektedir. Nesefî, burada ص harfi ile ilgili gramer açıklamalarına da yer vermekte ve bunu yeminle alakalı serdettiği görüşünü desteklemek için kullanmaktadır. Ona göre ص harfi, hazfedilmiş bir mübtedânın haberi olmalıdır. Yani Arab’ı aciz bırakan bu ص sûresidir. Bu nedenle kendisiyle yemin edilen Kur’ân da mu’ciz oluşuyla inkârcılara meydan okumaktadır. Bu özelliğine rağmen inkâr edenler Kur’ân’a karşı tekebbür içindedirler ve bu durum onların Hakk’a tâbî olmalarına şiddetli bir engel teşkil etmektedir.⁵⁰

iv. Yemin edilen şeyin faziletine dikkat çekmek

Nesefî, Kur’ân’da bu konuda pek çok âyetin bulunduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birkaçını zikretmek istiyoruz.

وَالصَّٰفَّٰتِ صَفًّا ﴿١﴾ فَالزَّٰجِرَاتِ زَجْرًا ﴿٢﴾ فَالتَّٰلِيٰتِ ذِكْرًا ﴿٣﴾ اِنَّ الْهٰكِمَ لَوٰحِدٌ ﴿٤﴾

“Yemin olsun sıra sıra dizilenlere, engel olanlara, Zikr (Kur’ân) okuyanlara ki şüphesiz ilâhımız tektir.”⁵¹

Nesefî bu âyetleri İbn Mes’ûd (ö. 32/652-653), İbn ‘Abbas (ö. 68/687-688) ve Mücâhid’in (ö. 103/721) görüşlerinden de faydalanarak açıklamakta ve şunları söylemektedir: Yüce Allah (c.c.) bu âyetlerde *saf saf dizilmişlere yemin* ederken melekler grubu veya namazda saf saf dizilenlerin nefisleri üzerine; *toplayıp sürenler* ifadesiyle de bulutları sevk edenler ve ilham yoluyla günahlardan men edenlere yemin etmektedir. *Zikri okuyanlara and olsun* âyetinde ise indirilmiş kitapları ve Yüce Allah’ın kelâmını okuyanlara yemin edilmektedir. Bu yorumlara ilaveten o, teheccüd namazında ya da diğer namazlarda saf saf dizilenlerin, ilmi ile âmil olanların, öğüt ve nasihatlerle günaha düşmekten men edenlerin, Yüce Allah’ın âyetlerini ve onun emirlerini uygulayanların, Allah yolunda savaşmak için saflar hâlinde dizilip atlarını cihad için sevk edenlerin ve bu hâlde bile Kur’ân tilâvetinde bulunan gazilerin nefislerine yemin edildiğini söylemektedir. Bundan sonra Nesefî, gramer tahlillerine girerek صَفًّا ve زَجْرًا kelimelerinin tekit masterları olduğunu ifade etmekte, ardından gelen ف harfini de *fe-i takibiyye* olarak adlandırmak-

⁴⁹ es-Sâd 38/1-2.

⁵⁰ Nesefî, *Medârik*, 4/52.

⁵¹ es-Sâffât 37/1-4.

ta, bu hâliyle sıfatların üstünlük sırasına göre tertip edildiği sonucuna ulaşmakta ve bu sıralamaya göre faziletin önce saf durmaya, ardından sevk etmeye, daha sonra da tilâvete ait olduğunu belirtmektedir.⁵²

وَلَيَالٍ عَشْرٍ

“On geceye yemin olsun!”⁵³

Nesefî, bu âyetteki *on gecenin*, Muharrem ayının ikinci veya son on gecesi olduğu görüşündedir. Onların faziletine dikkat çekmek için لَيَالٍ kelimesi nekrâ kılınmaktadır. Aynı sûrenin هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حَجْرٍ “Şüphesiz bunlarda, akıl sahibi bir kimse için üzerine yemin edilmeye değer bir özellik vardır.”⁵⁴ âyetinde yemin edilmesinin nedeni de kendisi ile yemin edilen bu varlıkların, akıl sahibi canlılar için yemin edilebilecek nitelikler taşıması sebebiyledir.⁵⁵

وَالَّتَيْنِ وَالرَّيْتُونَ ﴿١﴾ وَطُورِ سِينِينَ ﴿٢﴾ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ﴿٣﴾ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ
فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾

“Yemin olsun: Tin’e, Zeytûn’a, Sinâ Dağı’na ve bu güvenli şehre (Mekke’ye) ki şüphesiz insanı en güzel biçimde yarattık.”⁵⁶

Nesefî, burada incir ve zeytine yemin edilmesinin sebebini, bu iki ağacın diğer meyve veren ağaçlara göre olağanüstü özelliklere sahip olmaları⁵⁷ ile açıklamaktadır. O, incirle alakalı Hz. Peygamber’den (s.a.v.) şu hadisi nakletmektedir: “Rasûlullah’a bir tabak incir hediye edildi. Ondan bir miktar yedikten sonra ashâbına dönerek ‘yiyiniz, bir meyvenin cennetten indirildiğini söyleseydim o incir olurdu. Çünkü cennet meyveleri çekirdeksizdir. Onun basur hastalığına faydası vardır.’”⁵⁸ Nesefî, zeytinle alakalı da “zeytin güzel bir misvaktır. Mübarek bir ağaçtandır. Ağzı temizlerken dişlerdeki sarılığı giderir.”⁵⁹ hadisini zikretmektedir ve böylece incir ve zeytinin değerini ortaya koymaktadır. Nesefî, Sînâ Dağı ve emin beldeye yemin edilmesinin nedeninin de bölgenin faziletini beyan etmek olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca incir ve zeytin ağaçlarının bittiği yerlerin de kastedilmiş olabileceğini zikrederek buralarda İbrâhîm ve İsâ peygamberlerin doğup büyüdüğünü belirtmektedir. Böylece

⁵² Nesefî, *Medârik*, 4/26.

⁵³ el-Fecr 89/2.

⁵⁴ el-Fecr 89/5.

⁵⁵ Nesefî, *Medârik*, 4/517.

⁵⁶ et-Tîn 95/1-4.

⁵⁷ Merve Saçlı, “İncir ve Zeytin: Tin Sûresi Bağlamında Kur’ân’ın Teşrifine Mazhâr Olmuş İki Nimet”, *Mecmua - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2020), 180-203.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32/8.

⁵⁹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmîzî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Et’ime”, 43; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Et’ime”, 34.

peygamberler diyarı olan bu yerlerin/bölgelerin önemini vurgulandığını ifade etmektedir.⁶⁰

وَالْعَصْرِ ﴿١﴾

“Asra yemin olsun ki!”⁶¹

Nesefî bu âyette, Hz. Hafsâ'nın Mushaf'ında bulunan “orta namazına dikkat edin!”⁶² âyetine atıfla, ikinci namazının kastedildiğini ve faziletinden dolayı da burada ikinci namazının vaktine yemin edildiğini dile getirmektedir. Ayrıca yine önemine bağlı olarak öğle, akşam veya onun akışı esnasında harikulade birtakım olayların olmasından dolayı bizzat zamanın kendisine de yemin edilmiş olabileceğini belirtmektedir.⁶³

v. Yeminin kâfirler için uyarı, müminler için de özür mahiyetinde olması

وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا ﴿١﴾ فَأَلْعَاصِفَاتِ عَصَافًا ﴿٢﴾ وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا ﴿٣﴾ فَأَلْقَارَاتِ فُرْقًا ﴿٤﴾
فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا ﴿٥﴾ عُدْرًا أَوْ نُدْرًا ﴿٦﴾ إِنَّمَا تُوَعَّدُونَ لَوَاقِعٍ ﴿٧﴾

“Yemin olsun: Birbiri ardınca gönderilenlere, esip savuranlara, yaydıkça yayanlara, (Hak ile bâtili) ayırdıkça ayıranlara, özür (imkânı vermek) veya uyarı (da bulunmak) için öğüt bırakanlara (ulaştırılanlara) ki size vadedilen (gün) elbette gerçekleşecektir.”⁶⁴

Nesefî'ye göre bu âyetlerde Yüce Allah'ın (c.c.) emirleri ile gönderilen ve estiklerinde savuran bir gruba yemin edilmektedir. O, benzer şekilde vahyi yeryüzüne indirdiklerinde kanatlarını açan melekler üzerine kalem edilerek yeryüzünde Allah'ın hükümlerini yayan kişiler için özür, kendilerini düzeltmeden küfür ve cehalet hâlleriyle bu dünyadan göçüp gidenler için de uyarı olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁵

vi. Yemin edilen varlığın faydasına işaret etmek

وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقِ ﴿٢﴾ النَّجْمِ الثَّاقِبِ ﴿٣﴾ إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ﴿٤﴾

“Semâya (göğe) ve Târik'â yemin olsun! Târik'in ne olduğunu sana bildiren ne olabilir ki! (O, karanlığı) delen bir yıldızdır. Üzerinde bir gözetleyici (melek) olmayan hiçbir can yoktur.”⁶⁶

Nesefî, bu âyetlerde târik isimli yıldızla yemin edilmesini, insanların nazarında rızık yeri, mahlûkatın mekânı ve cennetin de yaratıldığı yer olma-

⁶⁰ Nesefî, *Medârik*, 4/533.

⁶¹ el-'Asr 103/1.

⁶² el-Bakara 2/238.

⁶³ Nesefî, *Medârik*, 4/545.

⁶⁴ el-Mürselât 77/1

⁶⁵ Nesefî, *Medârik*, 4/471.

⁶⁶ et-Târik 86/1-4.

sı açısından gökyüzünün değerli kabul edilmesi fikrine bağlamakta ve bundan dolayı burada göğe ve *târik* yıldızına yemin edildiğini söylemektedir. Ayrıca *târik* ile insanlık için faydasından dolayı yıldız cinsi kast edilmektedir.⁶⁷

vii. Mekkelilerin eziyetleri karşısında Hz. Peygamber'i dik durmaya teşvik etmek

لَا أَقْسَمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴿١﴾ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴿٢﴾ وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدٌ ﴿٣﴾ لَقَدْ خَلَقْنَا
الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ ﴿٤﴾

“Hayır! Bu şehre (Mekke’ye) yemin ederim ki, sen bu şehirde otur-
maktasın. Babaya ve çocuğa da (yemin ederim). Şüphesiz biz insanı
zorluklar konusunda (dayanıklı) yarattık.”⁶⁸

Nesefî, bu âyetlerde yemin edilmesinin sebebini, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) teselli edilmesine bağlamaktadır. Burada insanoğlunun zorluklara karşı gelmesi adına beldesine yemin edilerek onu içinde bulunduğu ruh hâlinde kurtarmak amaçlanmaktadır. Bu çerçevede Allah Rasûlü’ne o beldeyi fethedeceği ve eziyet gördüğü bu toprakların kendisine helal olacağı müjdesi verilmektedir. Nesefî’ye göre bu âyetlerde Mekke halkının Hz. Peygamber’e yapmış olduğu eziyetlere karşı koyma adına teşvik ve teselli, müşriklerin düşmanlık hâllerine karşı şaşkınlık ve insanoğlunun yaşam döngüsü içinde çeşitli meşakkatlerle mücadele etmesi gerektiği noktasında da yol gösterme söz konusudur. “Sen bu beldeye helal iken” ifadesiyle de Hz. Peygamber’e haram kılınan vatan topraklarının ileride bizzat kendisi tarafından fethedilerek ona helal kılınacağı müjdesi verilmektedir.⁶⁹

Görüldüğü üzere Nesefî, *Medârik* adlı eserinde *aksâmü'l-Kur’ân’a* dair âyetleri ele almakta ve bu âyetleri daha ziyade Kur’ân’da yemin ifadelerinin bulunma gerekçeleri üzerinden incelemektedir.

Sonuç

“Nesefî’nin *Aksâmü'l-Kur’ân’a* Yaklaşımı” konusunun işlendiği bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- *Aksâmü'l-Kur’ân* kavramı, Kur’ân’da isim şeklinde değil de muhteva olarak yer almaktadır. Böylece Yüce Allah, Kur’ân’ın ilk muhatapları olan Cahiliye Araplarının hayatında yeminin önemine istinaden bu topluma alışık oldukları bir üslupla mesajlarını iletmeyi amaçlamaktadır.

⁶⁷ Nesefî, *Medârik*, 4/504.

⁶⁸ el-Beled 90/1-4.

⁶⁹ Nesefî, *Medârik*, 4/524.

• Nesefî'nin *Medârik* adlı eserinde *aksâmü'l-Kur'ân'a* yaklaşımı, daha çok Kur'ân'da yemin ifadelerinin yer alma gerekçeleri üzerinden şekillenmektedir.

• Nesefî, Kur'ân'daki yemin ifadelerinin Hz. Peygamber'i desteklemek, risâletini tekit etmek ve ismini yüceltmek, Kur'ân'ın i'câzına yönelik olarak muhataplara meydan okumak, yemin edilen şeylerin faziletine dikkat çekmek, yeminin kâfirler için uyarı, müminler için de özür mahiyetinde olması, yemin edilen varlığın faydasına işaret etmek ve Mekkelilerin eziyetleri karşısında Hz. Peygamber'i dik durmaya teşvik etmek maksadıyla kullanıldığını dile getirmektedir.

• Nesefî, Kur'ân'daki yemin ifadelerini ağırlıklı olarak lügavî ve i'rabî açıdan yaptığı Arapça tahlillerle açıklamaya çalışmaktadır.

Kaynakça

- Boynukalın, Ertuğrul. "Yemin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/417-420. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Coşkun, Muhammed. "Aksâmü'l-Kur'ân 89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Terceme Edilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 37-68.
- Cürçânî, Ebü'l-Hasen 'Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fâzile, 2004.
- Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür -Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekerıyyâ Câbir Ahmed. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2008.
- Geniş Açıklamalı Kur'an Meal-Tefsir*. çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Gördük, Yunus Emre. "Aksâmu'l-Kur'ân'da 'Muksem Bih' ve 'Muksem Aleyh' İlişkisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 174-212.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-. *Müfradâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrût: Dâru's-Şâmiyye, 2002.
- İbn Kayyîm el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Tibyân fi aksâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Mutanabbî, ts.

- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*, 1981.
- Karaca, Dilek. *Sûre Başlarındaki Kasem İfadelerinde Unsurlar Arası İlişki*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn b. Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesefî, Ebü'l-Berakât Hâfizuddîn 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Mervân Muhammed eş-Şekkâr. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2014.
- Öztürk, Hayrettin. "AbdülHamîd el-Ferâhî'nin 'Kur'ân'daki Yeminler' Adlı Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2013), 37-70.
- Râzî, Ebü'l-Fadl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sabûnî, Muhammed. *et-Tıbyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Tahran: Daru İhsân, 2003.
- Saçlı, Merve. "İncir ve Zeytin: Tîn Sûresi Bağlamında Kur'ân'ın Teşrîfine Mazhâr Olmuş İki Nimet". *Mecmua - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2020), 180-203.
- Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şu'ayb el-'Arnâvûd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Verrâk, Ebü'l-Hasen Muhammed b. 'Abdullah. *İlelü'n-nahv*. thk. Mahmûd Câsîm Muhammed ed-Dervîş. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

**İbrahim Aslan'ın Metinlerindeki Çeşitlilik Üzerinden
Açık Anlatım (Serd) ve Paradoksun İcadı**

*The Open Narration and The Innovation of Astonishment Through Specificity in
The Texts of İbraheem Aslan*

Mamdouh Farrag EL-NABY

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap
Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı

Rize / Türkiye

*Assistant Professor, University of Recep Tayyip Erdoğan, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and it's Rhetoric*

Rize / Turkey

mamdouh.farrag@erdogan.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-7521-0171

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 9 Nisan / 9 April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Haziran / 12 June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Mamdouh Farrag el-Naby, "İbrahim Aslan'ın Metinlerindeki
Çeşitlilik Üzerinden Açık Anlatım (Serd) ve Paradoksun İcadı" *Baberti*
Dergisi, 17 (Haziran / 2023): 67-81

السرد المفتوح وابتكار المفارقة عبر النوعية في نصوص إبراهيم أصلان

Öz

Mısırlı yazar İbrahim Aslan (1935-2012) klasik roman kavramlarını kıran altmışların romancı kuşağındandır. Batı dünyasının roman yazarlığındaki başarılarına karşılık veren roman yazarlarından biri olarak kabul edilir. Yazıları ise yaşanan gerçekle örtüştüğü, kişinin ve mekânın başına gelen değişimleri ve özel hayatının (çeşitli) yönlerini izlediği ölçüde, öncelikle Batılı edebiyat biçiminden yararlanmaya çalışır. Roman metinlerini metne esneklik kazandıran birçok tekniğe tabi tutar ve sınırlarını aşmasına izin verir; bundan dolayı hikaye, roman, kısa hikaye bölümü ve diğer metinler daha geniş bir bağlamda ele alınmış olduğu için dar ve kavramsal çerçevelere hapsolmez. Metnin yazımındaki bu genişlik sayesinde Aslan'ın eserlerini okuyan kişi belirli bir türün sınırlarında kalmaz. Türler ilginç bir şekilde karışarak daha geniş çağrışımlar ve anlamlar kazanır. Bu çalışma İbrahim Aslan'ın metinlerinde çeşitlerin sınırlarını aşma sürecini keşfetmeyi amaçlamaktadır. Aslan'a göre metin tek bir türden değil de birçok türün birleşiminden oluşur. Bu da onları nitelendirmeyi zor kılmaktadır. Bu nedenle çalışma birçok tür arasındaki uyumluluk durumuna uygun olarak "açık anlatım (serd)" kavramını önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Edebi Tür, Sınır İhlali, Açık Anlatım (Serd), Roman, Biyografi.

Abstract

The Egyptian writer Ibrahim Aslan (1935-2012) belongs to the novelist generation of the sixties, who broke the nation of the classic novel. He is considered one of the novel writers who responded to the achievements of the Western world in novel writing. And as for as his writings come into contact with living reality and monitor the variables that befall man and place, as well as matted sides (varied) from his personal life, it is only in the first is seeking to benefit from the Western form of the novel. The Fictional text is subject to many techniques, which grant the text flexibility, allowing him to breach boundaries. Based on this. He has a broad concept of texts, not liming it within its narrow concept from work stories, novels, short story episodes and others. With this spaciousness in writing the text and the multiplicity of reception, the recipient doesn't stop at the limits of type while reading Aslan's. The study tries to find out the process of penetration of frontiers of genres in the texts of Ibrahim Aslan's Works; rather, the species gets into the mix giving it meanings and meanings and then seeks. The text of Aslan can not be pure or genuine, but it is a mixture of different genres, making it difficult to classify. Therefore, the study suggests that the title "The open narration" suits the state of interference between various genres.

Keywords: The Literary Genre, The Penetration of Frontiers, The Open Narration, Novel, Biography.

الملخص باللغة العربية

ينتمي الكاتب المصري إبراهيم أصلان (1935 - 2012) إلى جيل الستينات الروائي، الذي كسر مفاهيم الرواية الكلاسيكية، ويعد واحداً من كتاب الرواية الذين استجابوا لمنجزات العالم الغربي في الكتابة الروائية. ويقدر ما تنمنا كتاباته مع الواقع المعاش، وترصد المتغيرات التي تحل على الإنسان والمكان، وكذلك ترقش جوانب (متنوعة) من حياته الشخصية، إلا أنها في المقام الأول تسعى إلى الاستفادة من الشكل الغربي للرواية، وتضع النص الروائي للكثير من النقيضات، التي تمنح النص مرونة، تسمح له بزق الحدود؛ وبناء على هذا تأخذ النصوص عنده مفهوماً أوسع، لا يحددها في إطارها المفاهيمي الضيق؛ قصة، رواية، حلقة قصة قصيرة، وغيرها. هذه الرحابة في كتابة النص، وازاها تعدد في الاستقبال، فالمتلقي لا يقف عند حدود نوع معين، وهو يقرأ أعمال أصلان، وإنما تتدخل الأنواع في مزيج عجيب يعطي لها دلالات ومعانٍ أرحب، ومن ثم تسعى هذه الدراسة إلى اكتشاف عملية اختراق حدود الأنواع في نصوص إبراهيم أصلان، فالنص عند أصلان لا يأتي صافياً، وإنما هي مزيج من أنواع عديدة، وهو ما جعل توصيفها من الصعوبة بمكان، عبر تحليل مجموعته السردية حلوة الغليان وغرفتان وصالة، للوصول إلى بنيتها، ومن ثم تقترح الدراسة بعد التحليل اسم "السرد المفتوح" ليكون ملائماً لحالة الانفتاح بين أنواع عديدة.

كلمات مفتاحية: النوع الأدبي، اختراق الحدود، السرد المفتوح، الرواية، السيرة، المقالة السيرية.

1. عوالم أصلان الإبداعية

يَقِفُ إبراهيم أصلان (1935-2012) بنتاجه الإبداعي في منطقة تتسم بالتميز بين مجاليه من أبناء الستينات، ولا يعدو التميز والفرادة في إنتاج شكلٍ مُغايِرٍ، يتواءم مع بنية الواقع المُستنتج فيها النص بكل إشكالياته، أو حتى التموثق خلف بنية تلوذ بالتراث في محاولة منها لمجابهة فداحة الواقع،¹ وابتداله في بعض الأحيان فقط، وإنما تمثلت الفرادة في وضع إنجازات الرواية الغربية في سياق غير سياقها الذي نشأت فيه كما ذكر الدكتور محمد بدوي،² وكذا التمرد على القوالب والأنماط الشكلية المألوفة، واستحداث أنماط ربما غريبة وغير مألوفة على قوالب التصنيف التي تتولد عن النظرية الأدبية، أي نصوص تنحو نحو الحساسية الجديدة أو كتابة عبر النوعية³ تخترق حدود الأنواع الأدبية. ومع كل هذه الخروقات لنظرية النوع الأدبي،⁴ وعدم الامتثال للحدود النوعية الكلاسيكية، فإنها جميعاً بخروقاتها تنتصر للمعيشي واليومي، ومولعة بالهامش والمهمش، وكذلك تعتنى بالعابر وفي ذات الوقت البسيط والمُهْمَل. وكل هذا يصب من أجل هدفٍ وجيدٍ هو جعل الهامش مركزاً والعابر متناً. وفي سبيل هذا تم تسخير الاستراتيجيات الفنية لتأسيس نص ينتصر للإنسان من مغبة ما يلحقه من مسغبةٍ وامتهانٍ.

هذا الاختراق لحدود الأنواع وصعوبة التصنيف هما ما أكسبا الأنواع على مدار تاريخ النظرية تعدداً وقدرة على خلق أنواع جديدة تتلاءم مع طبيعة كل مرحلة وعصر، وفي ذات الوقت تُعبر عن أيديولوجيا أصحابها وبذلك صارت مع غيرها من الفنون المجاورة (وغير المجاورة) تستعير منها تقنيات، وموضوعات جديدة. واستحداث أنماط ربما غريبة وغير مألوفة على قوالب التصنيف التي تتولد عن النظرية الأدبية وقد كان لكثرة الأنواع الأدبية، وتفاعلها مع بعضها البعض في مزيج واحد، دورٌ في أن تجتمع في إطار تصنيفي واحد، وهذا ما سعى إليه النقاد من خلال التصنيفات المتعددة التي وضعوها للنوع الأدبي،⁵ ومع هذا إلا أن الأدب نفسه

¹ من ضمن التيارات التي ذكرها إدوار الخراط للحساسية الجديدة "تيار استحياء التراث العربي التقليدي، التاريخي، أو الشعبي: حيث يضفر الكاتب عمله بشرايين الفولكلور، أو يتبع الحكاية الشعبية ويمتخ - على الحالين - من رصيد غني في الذاكرة الجماعية للناس. وقد كان يحيى الطاهر عبد الله أبرز المجددين، وأقدرهم، في هذا التيار، (...) أما جمال الغيطاني فقد استعار أكثر من لغة تراثية في هذا التيار، لكي يلبسها المشهد المعاصر"، راجع في هذا: إدوار الخراط، الحساسية الجديدة، مقالات في الظاهرة القصصية (بيروت: دار الآداب، 1993)، 18.

² محمد بدوي، الرواية الحديثة في مصر دراسة في التشكيل والأيدولوجيا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996)، 126.

³ يعبر مفهوم "الكتابة عبر النوعية" *Interdisciplinary Writing* عن فكرة تداخل الأجناس والأشكال الأدبية، أو دمج أكثر من شكل / نوع كتابي داخل النص الواحد، مما يعني تصنيف الكتابة من خلال توظيف أجناس أدبية عديدة، بأن نجد النص - مثلاً - حاوياً للقصة والقصيدة، أو القصة والمسرح أو المسرح والشعر، أو الشعر والدراما .. الخ. وهو أمر يشير في جوهره إلى حاجة الأدب إلى تخطي جنس أدبي ما، بتقليده المعروفة والمستقرة، في سبيل الكتابة من خلال أجناس أدبية أخرى، بدمجها معاً، والاستفادة من المعطيات الجمالية والشكلية والرؤيوية التي تتوافر في الأشكال الأدبية الأخرى، وكذلك في الفنون المرئية والمسومعة. إبراهيم فتحى، معجم المصطلحات (تونس: المؤسسة العربية للناشرين المنحدين، 1986)، 124-125 تُعَدُّ الإشارة إلى أن إدوار الخراط استخدم المصطلح في كتابه «الكتابة عبر النوعية: مقالات في ظاهرة «القصة-القصيدة» ونصوص مختارة. القاهرة: دار شرقيات، 1994، مواضيع مختلفة من الكتاب.

⁴ بشأن تداخل الأنواع، وتنسكها، انظر: تزفيتان تودوروف (وأخرون)، القصة - الرواية - المؤلف، دراسات في نظرية الأنواع الأدبية المعاصرة، ترجمة خيري دومة (القاهرة: شرقيات، 1997) صفحات متعددة.

⁵ رشيد يحياوي، مقدمات في نظرية الأنواع (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1991)، 67-85.

سعى إلى خرق هذه الأنظمة، فسمح لبعض الأنواع المتجاوزة، أن تتداخل فيما بينها، دون أن يحدث أي تأثير في النوع المتداخل معه، بل احتفظ - لنفسه - بخصوصيته واستقلاله اللذين كانا عليهما قبل عملية المزج أو التداخل، وقد استرعت هذه الظاهرة انتباه النقاد، فأقرّ معظمهم بهذا التداخل، ابتداءً من أرسطو الذي كان على حد تعبير الدكتور خيرى دومة "على وعى كامل بتداخل الأنواع بسبب تداخل المقولات أو الجوانب التي يتألف منها مفهوم النوع".⁶

يتصدّر الإنسان إبداع أصلا قاطبة، بكل تلك الإحباطات⁷ التي منى بها في جدلية يريد أن يظهر بها أثر تلك التحولات الخارجية التي تصطبغ بها الحياة الاجتماعية والسياسية على هذا الإنسان الفقير/ المهتمش. العجيب في عالم أصلا أن إنسانه مُتصقّ بالمكان إلى أبعد حد، ولا يتخيّل أن يغادره، إلا بمفارقة الرّوح للحسد، وهو الأمر الذي ينعكس على فضائه الروائي المنحصر في حيز جغرافي معين لا يغادره الفضاء النصي، هو مدينة إمبابة، أو ما يوازيها من حي الكيت كات أو شارع قطر الندى أو فضل الله عثمان، العجيب أن هذا الفضاء أخذ عنده في الانحسار رويداً رويداً في مفارقة تبعث للتأمل، ويضيق ليصل إلى شارع «فضل الله عثمان» كما في المجموعة الموسومة بنفس الاسم مسبوقة بحكايات، أو يصل إلى حيز بالغ الضيق لا يتجاوز «حجرتان وصالة» كما في مجموعته الأخيرة الموسومة بنفس العنوان، ليضيق عالم شخصه إلى مساحة لا تتجاوز صالة ضيقة في غرفة أو ربما مجرد كنية أو مطبخ أو سرير.

وإذا كان الفضاء يضيق بأصحابه فإن أحلام الأشخاص في الجانب الآخر تكاد تزوي بعدما منيت بمجموعة من الإحباطات والفشل في حياتها، وقد تصل إلى مجرد أحلام عابثة — من وجهة نظرنا — كأن يستأجر الروح للزوجة لمبة يضعها في قبرها عند الممات لحشيتها من الظلام في الواقع [كما هي أحلام نرجس في *عصافير النيل*]، أو التفكير في مكان آمن تتحقق فيه نزواتها - كما في حالي يوسف وفاطمة في «مالك الحزين» - أو الأمل في أن تمتد فترة العمل بعد تجاوز السن القانوني (كما في حالة البهي)، أو حتى مجرد اصطيد سمكة (كما في حالة عبد الرحيم في *عصافير النيل*)، وربما يكون الحلم نبيلاً في زمن وغد [كما في حالة يوسف النجار في *مالك الحزين*] حيث رغبته الثاقبة لكتابة رواية لكنه يفشل، بل الأدهى أنه يفشل في مشاركة أصدقائه المظاهرات، إلى أن تتضاءل الأمانة، لتكون توسلاً للأبناء للنوم في البيت بعد زواجهما كما هي أمانة إحسان في «حجرتان وصالة».

مع أصلا نحن إزاء عالم مقطّر بالدلالة اللغوية التي تستخدمها المعاجم لهذه الكلمة، حيث المفردات في مجملها مليئة بالتكثيف الشديد والاكتمال الدلالي، عارية من أي زحرف بلاغي، وكأها على حد تعبير جابر عصفور «مغسولة من التشبيهات والاستعارات والكنايات»،⁸ كما أن الحوار رغم قصر عباراته، وإيجازه الشديد، لحد الافتقار اللغوي الشديد، يُبنى عن استلهاهم لطرائق الحوار في مثل هذه البيئات بيئة المدينة التي أنتج فيها الحوار. وقد تلجأ الشخصيات في كثير من الأحيان حوار النفس مع النفس في إشارة بالغة لمدى ما تعانيه هذه الشخصيات من عُزقٍ وشُوخٍ وتَشوّه على مستوى الداخل.

2. كسر النوعية

تهض نصوص أصلا منذ أعماله الأولى على بنية التمرد على القوالب الشكلية السائدة، وتلوذ ببنية التجريب؛ ما بين التجريب في الشكل والتجريب في الموضوع، وهي الصفة التي أعطت معظم نصوصه صعوبة في التجنيس، ومرجع هذه الصعوبة يعود أولاً لسبب متعلق بالنوع نفسه الذي يشتغل عليه أصلا (وقد دخله بالصدفة كما يقول في أحد حواراته) الذي ينتمي إلى الأنواع السردية النثرية في أحد تعريفاته الواسعة، بما يمتلكه النثر من تنوع واتساع أو رحابة لم تعرفهما مع الأنواع الأدبية التي سادت لدى القدماء، ففي الرواية «تعثر على أجزاء تاريخية وبلاغية، وأخرى حوارية، ولكن هذه الأساليب تتداخل وتتشابك على نحو اصطعاعي ماهر، لتجعل من الرواية أحدث الأنواع الأدبية وأكثرها راهنية، رُكبت عضويًا لتلائم الأشكال الجديدة الصامتة، لتقبل العمل الأدبي (أي القراءة) واستحقت بذلك أن تكون النوع الوحيد الذي لا يزال في صيرورة».⁹

⁶ خيرى دومة، *تداخل الأنواع في القصة القصيرة 1960-1990* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 36.

⁷ يشير إدوار الخراط إلى الاخفاقات التي أصابت جيل السنينات قائلًا: «أما حقبة السنينات فقد شهدت الأمًا عظيمة وإخفاقات فاجعة، إغازات وإحباطات وطنية، أمجاداً والأمم وتغيرات عميقة المدى في العلاقات الاجتماعية لعلها غير مسبوقة في التاريخ الحديث للمنطقة العربية»، راجع لمزيد من التفاصيل: الخراط، *الحساسية الجميلة*، 10.

⁸ جابر عصفور، «مالك الحزين لإبراهيم أصلا»، *حريّة الأهرام* (16 يناير، 2012)، قسم مقالات الرأي.

⁹ تزفيتان تودوروف، *باحثين المبدأ الحوارية*، ترجمة فخرى صالح (الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1996)، 143.

فالرواية منذ أن أقرّ باختين بصعوبة تصنيفها ورأى "ألها نوعٌ غير منته"،¹⁰ فتماهت حدودها، وهو ما جعل أدوين موير يقرُّ في حَسَمٍ بـ"أنَّ الرواية لا شكل لها، لأن الحياة التي تصوِّرها لا شكل لها"¹¹ ومنذ هذا الحين حظيت الرواية بتجربة مطلقة، فهي كمادة يتميَّز شكلها بالإنسيابية والمرونة، ومن ثمَّ يغدو قادراً علي استلهاهم أدوات فنيّة من الفنون الأخرى كالشعر والدراما والسينما والتراث الأدبي الشفاهي، وهو يمزجها بين الأساليب المتنوّعة وصهرها في بوتقة السرد، الذي يتميَّز عن سائر الأنواع الأدبيّة بقدرته الفائقة على التمرد على الحدود والقواعد، وعلى ذاته أيضاً¹² ويؤكد الناقد الفرنسي "جان إيف تاديه على "أنَّ فن الرواية الذي كان يبدو في القرن التاسع عشر أقل أهمية من الشعر والمسرح، لا يجلس هذا الفن الآن في الصف الأمامي فحسب، بل إنَّ الرواية امتصت كل الأجناس الأدبية الأخرى"¹³ كما إنَّها على حدِّ قوله "تفكّر وتقدّم جماليّتها الخاصة".¹⁴ ومع أن التداخل بين الأنواع أفرّ به الكثير من النقاد، على تنوّع أسبابه كفقْدان الأنواع أهميَّتها وظهور أخرى بديلة كما ذهب (الشكلايون الروس)،¹⁵ أو إلى "التطوُّر العلمي والاجتماعي في العصر الحديث"¹⁶ كما ذهب الدكتور عبد المنعم تليمة، إلا أن هناك من يرجع التداخل إلى الاعتماد على تيار الوعي كما يرى الدكتور مجدي توفيق فاستخدام تيار الوعي على حدِّ قوله "سمح بألوان من تداخل الأنواع وتمازجها، كالتراوح بين السرد السبيري والسرد الروائي التخيلي، وكالفقر خارج السرد الروائي إلى شكل مقالي، أو إلى تأملات نظرية عامة قد تكون لها طابع فلسفي".¹⁷

هذه الخروقات التي حدثت لمصطلح "النوعية" ظهرت بصورة جلية مع الرواية - على وجه الخصوص - خاصة في الفترة الأخيرة، فالخطاب الروائي في ظلّ المتغيرات الحدائنية وما بعدها بدأ يتخلّى عن مفهومه الصارم التقليدي، ليسمح بنقطة "التقاء" مع مجموعة النصوص التي تقع على دائرته أو تتماس معه مثل: السيرة الذاتية، المذكرات، اليوميات ... وغيرها. ومن الظلم لأصلان نسب هذه الخروقات لنوع الرواية التي يكتب تحت إطارها، أو حتى سعيه للتمرد على القوالب الشكلية السائدة، دون الإشارة إلى الدافع الأساسي الذي ساعد على عدم الانسياق في قوالب كلاسيكية، وهو العنصر الأهم في تكوين أصلان نفسه ابن الطبقة المتوسطة، فأصلان الذي عمل في مهنة صغيرة كموظف في هيئة البريد، يحمل في تكوينه ثقافة عريضة أسهمت لحد بعيد في هذا التكوين فهو رغم ولعه بالأدب إلا أنه في عموم شخصيته يؤمن بتجاوز الفنون والأنواع الأدبية، فكما يقول عنه صديقه سيد محمود «تدهش وأنت في حضرة أصلان من حديثه عن السينما واتجاهات مخزجها كأنه ناقد سينمائي محترف أو من ذائقتهم الرفيعة في الفن التشكيلي، كان مهووساً باكتشاف الأعمال الأدبية والفنية التي تمكّن أصحابها من ابتكار حلول لمشكلات التعبير الفني»،¹⁸ وهذه الثقافة العريضة حدّدت مفهومه بشكلٍ أساسي في كيفية بناء نصوصه، ويعدُّ هذا الوعي بمفهوم البناء بهذه الطريقة مفتاحاً مهمّاً في قراءة نصوصه على تعدّد أنواعها واتمازجها التجنيسية فهو يقول عن البناء: «يعني مراكمة الأشياء بعضها فوق بعض سواء كنا نبيئاً أو نبي رواية في كثير من الأحيان أو نبي مستوصفاً».¹⁹

من مجمل نصوص أصلان سأتوقف عند نصي "حجرتان وصالة"، و"حلوة الغلبان"، باعتبارهما يخرقان مفهوم الرواية، ويقتربان من الأنواع المفتوحة، وهو ما خلق إشكالية عند قراءة النص الأول، وهو ما أدركه أصلان مبكراً، فقام بإضافة عبارة "متتالية عائلية" إلى عنوان الكتاب الأول، كمحاولة مبتكرة لتصنيفه، وتسهيل مهمة القراءة.

3. حجرتان وصالة والسرد المفتوح

- ¹⁰ ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)، 73.
- ¹¹ أدوين موير، بناء الرواية، تحقيق عبد القادر القط، ترجمة إبراهيم الصبري (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت)، 43.
- ¹² شكري عزيز الماضي، أنماط الرواية العربية الجديدة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، 37.
- ¹³ جان إيف تاديه، الرواية في القرن العشرين، ترجمة محمد خير البقاعي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006)، 159.
- ¹⁴ إيف تاديه، الرواية في القرن العشرين، 159.
- ¹⁵ مجموعة من الكتاب، موسوعة نظرية الأدب، ترجمة جميل نصيف التكريتي (بغداد: دار الرشيد، د.ت)، الأول، 10.
- ¹⁶ عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1997)، 201.
- ¹⁷ جابر عصفور (تحقيق) (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2008)، 420.
- ¹⁸ سيد محمود، "حلوة الغلبان"، حريبة الأهرام (د.ت) (تاريخ الوصول 19 نوفمبر، 2015).
- ¹⁹ إبراهيم أصلان، "إبراهيم أصلان، الكتابة فضاحة وقيمتها تنبع من الطاقة الروحية التي كتبت لها" (مقالة مع: عبد النبي فرج، حريبة الشرق الأوسط، مقابلة 2003).

جاء كتاب "حجرتان وصالة" (2007) بعد صدور "شيء من هذا القبيل" بفترة ليست طويلة، ومنذ عنوانه الخارجي، والمؤلف حريص كل الحرص على توجيه أفق القارئ لنوعية النص، وهو غير المنشغل بهذا من قبل، كما أسهمت كلمة دار النشر في نهاية الكتاب في توجيه القارئ حيث يقول الناشر / دار الشروق: «الـ «متتالية» أو الرواية أو الثماني وعشرون قصة التي بين أيدينا تتحدث عن رجل مسن اسمه خليل يعيش مع زوجته إحسان. قصص عادية عن حياة عادية، تبدو أشبه بروتريعات من زاوية نظر تشيخوفية (من تشيخوف) للرجل المتقاعد الذي يزداد وحدة مع التقدم في العمر، وتضطرب علاقته مع العالم والأشياء يوماً وراء يوم. البؤرة في نص صاحب حكايات من فضل الله عثمان هي وفاة الزوجة واستمرار الزوج في مواجهة أيامه العادية». في الحقيقة أن كلمة الناشر زادت من إشكالية التصنيف، حيث وضعت النص تحت ثلاثة أنواع هي: المتتالية، والرواية والقصة القصيرة، وهو الأمر الذي يضع القارئ في حيرة من أمره، بعكس الناقد المنهجي المشتغل بالنظرية الأدبية، الذي يبتعد لتحديد هوية النص، وفق ما تفرضه نظرية النوع من تداخلات بين الأنواع.

يتكوّن نص «حجرتان وصالة» من ثمانية وعشرين مقطعاً، يحمل كل مقطع منها عنواناً مستقلاً، وفي كثير منها تنطرق لموضوعات مستقلة غير مرتبطة بالوحدة السابقة لها، ولا الوحدة اللاحقة عليها، إضافة إلى ما تملكه من خصائص القصة بدءاً من وجود عنوان مستقل، ووحدة موضوعية رابطة للنص، والأهم هو العقدة المتحققة في داخل النص، مما يُعطي إمكانية اعتبار هذه النصوص المتفرقة قابلة للإدراج تحت نوع القصة القصيرة. فعناصر القصة القصيرة متواجدة ابتداءً بالحدث والصراع والشخصيات التي تنحصر في شخصية الأستاذ خليل المسن الذي على المعاش وزوجته إحسان، وما يدور بينهما من حياة يغلب عليها حالة من الملل بعد التقاعد، ثم الانتقاد بعد رحيل الأبناء (المجازي) بالانتقال بعد الزواج، إلى الانتقاد برحيل الزوجة بالمعنى الحقيقي والوجودي غياب الحدث المركزي وعدم تنامي المقاطع أو المشاهد السردية المتعاقبة إلى الأمام، وكسر الحكاية في مقابل حضور ملفت لسرديات الواقع وحكايات من الذاكرة، جميعها عناصر مهيمنة داخل المقاطع، وفي مقابل غياب مركزية الحدث، يتشكل النص من حضور مركزية الشخصيات والمكان، وهو ما يفتح أفقاً جديداً لقراءة النص على أنه رواية، لكن ليس الرواية القائمة على الشكل الكلاسيكي، حيث أحداثها قائمة على التتابع الزمني، أو حتى تساعد الأحداث وتنميتها.

فهذه السمات غير متحققة بشكل أو بآخر داخل النص، وإنما هنا يتشكل النص عبر تجمّع الحدث وإعادة ترتيب نثاره الزمني، وخلق حكاية من مجمل الوحدات الثمانية والعشرين، أو ما يمكن أن يُسمى بالسرد المفتوح، وفي ضوء هذا ينداح النثار الظاهري للقطات الحياتية وتكتسب وحدة من نوع متميز، متمثلة في جوهر حكاية المُسنّ الأستاذ خليل الذي كان يعيش مع زوجته "إحسان" بما يحمله حضور الشخصيتين من نقيض يخلق صراعاً خفياً في ظلّ تواجدهما في شقة محدودة الحيز، تتكوّن من حجرتين وصالة، بعدما مرّ عليهما عمرٌ طويل أنجب فيه ولدين وأشرفا على تربيتهما وتعليمهما، قبل أن يرحل الولدان إثر زواجهما فيفرغ بيت خليل وإحسان من الحياة. وتصبح حينئذ التفاصيل الصغيرة للغاية لشغلها الشاغل، وتنحصر حوارهما القليلة والقصيرة في استعادة فقد الأبناء تارة، وتارة أخرى في أمور المتزل اليومية، وقد يراها البعض تافهة، لكن يضعها السارد في سياق حياتي مهم، يكشف لنا ما هو مقبل عليه الزوج بعد رحيل زوجته "إحسان"، وهو ما يدخله في دائرة ممتدة بما كان من قبل مصدر صراع وبمعنى أدق دليلاً على وجودهما، فيبدأ الراوي يقدم لنا شخصية الأستاذ خليل في إطار جديد، بعد أن أصابتها الوحدة والرعب وما اتانها من تغيرات بعد رحيل أليفته التي كانت على مدار حضورها كنعيق له، فسيطر عليه النسيان لدرجة أن البيت كله يمتلئ بالبخاخ، وهو ما جعل الجيران يشكونه مرة تلو الأخرى لأبنائه، خوفاً عليه لا ضحراً منه، إلى شعوره بفقدان التوازن أثناء سيره في الشارع، فلا يدري في أي جهة كان يمشي، وقد ظهرت هذه الحالة في أبشع صورها عند ضياع الخمسين جنيهاً التي اقترضها من صديقه توفيق عثمان، مروراً بالهلوس التي انتابته كشعوره بأن لديه رجلاً أطول من الأخرى وغيرها من التغيرات التي دلت على فقدانه عالمه القديم. لكن يتخلل هذه الحكاية التي هي مجموع لقطات متفرقة، تفرعات أخرى تكشف حالة الوحدة، وهو ما عكسه على جاره عبد العال الذي منذ أن ماتت زوجته وهو يُعاني مثلما يعاني هو، بل أسوأ حيث لا يحلو لها تغيير ملبسه الداخلية إلا أمام الجيران، وشكواه الدائمة من عدم زيارة أبنائه له.

رغم حالة النثار التي تبدو عليها المقاطع إلا أن الراوي يجعل لها حبكة تكون هي الأخرى عاملاً مساعداً في إكساب هذه الوحدات أو اللقطات وحدة ما، من خلال درامية الأحداث والتي تبدأ في التصاعد بالوحدة الثامنة المعنوية، بـ «الحجرة الأخرى» والراوي يرصد من منظور الزوج حالة الزوجة بعد الانتقاد المعنوي لابنهما بالزواج، وهو ما لم تقلبه داخلها فما إن يحن الليل حتى تذهب وترتب سرير كل واحد وأيضاً دولابه، ثم تنام في سريرها بالتناوب، فإذا نامت في سرير الأصغر يوم السبت تنام

يوم الأحد في سرير الأكبر، حالة الافتقاد كانت دليلاً على ما ستؤول إليه، وهو ما تخيلته عندما شعر بعدم خروج أنفاسها من تحت الغطاء. هذا الحاضر الذي مر به كشف عن أزمة حقيقية ستواجهه إذا تركته ورحلت، فهو أعلن عجزه عن فعل أي شيء، حتى كيفية إخبار أبنائه بالخبر، فشل في تخيله، ونفس الشيء مع حنتها، ولذا استعاض عبر الخيال بأخيها ليتولى الأمر، المشهد لم يكن حقيقياً، بل كان في إطار التخيل، إلا أنه مهد إلى حقيقة هذه الشخصية وما ستكونه، وهو ما يتحقق في الوحدة الثانية عشرة حيث تحدثت الوفاة، لكن قبل حدوث الوفاة، بدأ الزوج الذي يروي عنه راوٍ غائب قريب منه، وملاصق له يرصد تلك الحالات التي كان بداية الموت الفعلي، كما يروي في المشهد التاسع، الذي عنوانه بـ "حالة" التهيؤات التي بدأت تشغل عقلها وتسيطر عليها إذا رأته ظل زوجها في أي من الأماكن التي يجلس فيها في البيت، ومن فرط حالة الغزع التي سيطرت عليها أذنته: "أنا احتيجلي سكنة قلبية"²⁰ حتى يفتن إلى الطرق بالملقعة على كوب الشاي الفارغ ليلفت انتباهها.

4. العناصر الروائية

وبما أن بيئة المدينة تتميزُ المكان والزمان والسرد. وإن كان حضور الشخصيات يأتي على نقيض المكان تماماً، فإذا كان المكان حاضراً بأشياءه العينية الملموسة فالأشخاص على المقابل راحلون، فالأم إحسان عندما يرحل الأبناء بعد زواجهم، تدخل إلى غرفهم وتستعيد غيابهم أو افتقادها لهم بحضور أشيائهم كالسرير والملابس. وعندما تموت الزوجة إحسان، يستعيد الزوج غيابها باستعادة مشهد وفاتها، بذات الحضور التلقائي كما حدث في أول مرة، بعكسه على الفيلم ليكون خالداً، رغم أنه عندما كرره لم يلتفت إليه الأبناء. كما أن موت الزوجة كان بداية تواصل الداخل / الشقة، بالخارج، فيذهب خليل إلى فرح مع صديقه في سيارة مصطفى وزوجته العائدين من الخليج، والأهم أن الخارج نفسه ينتقل إلى الداخل، وهو ما تبلور في مشهد ليلة الأربعين حيث جميع الأصدقاء توافدوا على الشقة، وهو ما يعني أن موت إحسان كان بمثابة حياة لخليل، رغم حالة الافتقاد التي عانى منها في غيابها.

الغريب أن طبيعة الشخصيات على ما بينها وبين المكان من تلازم وترايط، فإن الشخصيات في علاقاتها مع بعضها البعض تأتي على النقيض؛ فالزوجان رغم أنهما في مرحلة عمرية متقدمة إلا أنهما على صراع دائم. كما أن حضورهما في حيز مكان محدود جعل حدة الطبع هي الغالبة على حوارهما وأحاديثهما، فالزوج دائماً لديه اعتراض على ما تفعله من طعام. والزوجة لديها تحفظات على أفعاله وأيضاً على أقواله، حتى علاقتهما بالأشياء تأتي على النقيض تماماً فهو علاقته «تؤكد دنيويته: فهو مهتم بالتلفزيون، دال الاطلاع على الدنيا، وبالأطباق والأواني المتعلقة بالطعام والشراب، وبتفاصيل الطعام ومذاقاته، أما إحسان فغائبة في تفاصيل تؤكد على الغياب، مثل ملابس ولديها القديمة بعد أن غادرا البيت، ونومها على سريريهما بالتبادل، كأنها ترثي موتها الرمزي ورحيلهما عن عالمها الأومومي»²¹.

تنتهي العلاقة المتوترة بين الطرفين إلى غياب التواصل بينهما، لدرجة أن وجوده مثل لها نوعاً من الرعب، وأضحى «كأنه رجلٌ غريبٌ في الشقة»، وإزاء هذه الحالة لم يعد التواصل بينهما ممكناً إلا بالطرق على كوب الشاي بالملقعة. يعتمد السرد على التركيز على التفاصيل الدقيقة، فيتابع السارد مثلاً محاولة الأستاذ خليل لضم الإبرة لكي يخيظ البنطلون الذي اكتشف أن فيه قطع مسافة ثلاثة أصابع، هكذا: «خرج إلى الصالة وجلس على المقعد الكبير وقلب رجل البنطلون وبحث حتى وجد المكان المفتوح وهبأه على ركبته، وفتح درج المنضدة البنية المنخفضة أمامه، وأخرج علبة الشيكولاتة الصفيح برسوماتها الباهتة، ورفع الغطاء وأخذ بكرة الخيظ الأسود والإبرة وليس نظارة القراءة وراح يحاول أن يلصم الخيظ في الإبرة من قبل صلاة الظهر بفترة كافية إلى ما بعد صلاة العصر من دون فائتة، وفي الأثناء كان قد قام وتمشى لغاية المطبخ وعاد ظهره ألمه وكان رفع ذراعيه ومال بكتفيه إلى الوراء، وكان انحنى بوسطه إلى الأمام ووضع جبهته على علبة الشيكولاتة وكان طرف الخيظ دخل مرة في ثقب الإبرة وعندما تركه ومد إصبعيه كي يسحبه من الناحية الأخرى تحركت البكرة قليلاً في حجره وجذبت الخيظ من الثقب ولم يتكرر ذلك أبداً»²².

يكشف المقطع السابق إلى جانب السرد المتوالي في سلاسة، والذي يعكس اهتماماً بالتفاصيل الدقيقة عن سمة من سمات الراوي الغائب، تتمثل في تموضعه أو تموقعه في منطقة قريبة من المسرد عنه هكذا «وبعدما جلس قليلاً، البخار المتصاعد كان

²⁰ إبراهيم أسلان، حجرتان وصالة، متتالية قصصية (القاهرة: دار الشروق، 2009)، 41.

²¹ أسلان، حجرتان وصالة، 41.

²² أسلان، حجرتان وصالة، 21.

ساختاً جذاً²³، بل نجد تماهياً بينهما في كثير من المقاطع، كما إن السرد في معظمه يأتي فيه انخياز لطرف المسرود عنه الزوج دون الزوجة. كما يميل السرد إلى تفرعات جانبية إلا أنها تصب في قالب حكاية الأستاذ خليل وزوجته، فيبعد وفاة زوجته، يمثل له حضور بعض الشخصيات من الأصدقاء مثل توفيق عثمان صديق عمره والأستاذ مصطفى أهمية في كسر الوحدة التي عاشها بعد وفاة زوجته، فتبدأ حكايات فرعية تنسجم مع دخول هذه الشخصيات، بعضها لا علاقة لها بالنص، إلا أن الأهمية الحقيقية لها كامنة في مساندة هؤلاء الأصدقاء لصديقهم.

يقوم الراوي الغائب بدور آخر حيث يعرض الحدث في بعض الأحيان من وجهتي نظر مختلفتين، كما في الوحدة 12 المعنونة بـ «أبيض وأسود» يسرد الراوي مشهد موت إحسان من مشهدين؛ الأول يظهر به حالة الزوجة التي «كانت تجلس على الفراش الكبير مائلة في الحجرة شبه المعتمة بجسدها المنهك وشعرها الأبيض مربوط، عندما ارتفع صوت جرس التليفون في الفيلم المعروض بالتلفزيون في الصالة، وهي سمعت هذا الجرس وقالت:

- "ردوا على التليفون يا ولاد"

ومالت على جانبها الأيمن، ولم تقم بعد ذلك أبداً

والثاني يظهر به حالة الزوج وهو «في الصالة، كان يجلس بجسده النحيل في حجابته النظيف، يتفرج على الفيلم الأبيض والأسود المعروض في التلفزيون، وعندما ضرب جرس التليفون وسمعها تقول:

- "ردوا على التليفون يا ولاد"²⁴.

1.3.1. بين القصة والرواية

يميل أصلان للقصة القصيرة، فيصف نفسه بأنه «عاشق للقصة القصيرة»²⁵. يتكرر انخياز القصة، لدرجة أنه لا يعتبر نفسه كاتبَ رواية، التي جاءت «بالصدفة»²⁶، ومرة ثالثة عندما يتحدث عن تأثير تشيكوف فيه يقول: «أول قصة قرأتها له كان "موت موظف"، تلك القصة الشهيرة، وبمجرد ما قرأتها انتابني الإحساس بأن كاتب قصة قصيرة، وأن القصة القصيرة هي الإطار الذي من الممكن أن أودعه أحلامي وما يستوقفي من شئون هذا العالم الذي أعيش فيه»²⁷. كل هذه التأكيدات تؤكد ميله إلى جنس القصة القصيرة حتى في كتابته للرواية، فهو يكتب بمفهوم القصة، حيث الاقتصاد في اللغة والتكثيف، والميل إلى الاستبعاد والحذف.

في أحد التعريفات المهمة لنوع القصة القصيرة، وهو ما صاغه فاليري شو في دراسته عن القصة القصيرة يقول إنها: «توفيق بين المتناقضات، تفاعل بين التوترات والمقولات المتضادة: قصة لكنها رنانة. مكتوبة نثراً لكن بها كثافة الشعر»²⁸، في ضوء هذا التعريف يمكن لنا قراءة نص «حجرتان وصالة» على أنه مجموعة قصص قصيرة، خاصة لو وضعنا في اعتبارنا كما يقول فرانز أوكونور: "إن كاتب القصة القصيرة يختار دائماً الرواية التي يتناول الحياة منها، وكل اختيار يقوم به يحتوي على إمكانية قلب جديد"²⁹.

في النص الثاني المعنون بـ «الرجل الذي كسر الطبق» نحن مع سردية قصصية، تحمل من خصائص الجنس الكثير، فهي أولاً تميل إلى «مشاهدة الواقع»³⁰، فجوهر الحكاية قائم على رجل وامرأة، عبر سرد لتفاصيل يومياتهم الدقيقة، وما يحدث فيه من صراع ورضا ولحظات جنون، ناسجاً تفاصيل لعوالم داخلية يعيشها الزوجان، وعلاقتهم بالأولاد، الذي يأتي حضورهم كنتيجة تأثير فعل الوالدين عليهم.

²³ أصلان، حجرتان وصالة، 68.

²⁴ أصلان، حجرتان وصالة، 54.

²⁵ أصلان، إبراهيم أصلان، الكتابة فضاحة وقيمتها تنبع من الطاقة الروحية التي كتبت بها" (مقابلة 2003).

²⁶ راجع: محمود، "خلوة الغلبان".

²⁷ إبراهيم أصلان، "مقابلة خاصة مع دويتشه فيله بمناسبة عيد ميلاده الخامس والسبعين" (مقابلة مع: سمير جريس، تلفزيون دويتشه فيله)، د.ت.

²⁸ التعريف نقلاً عن خيرى دومة: تداخل الأنواع في القصة القصيرة، راجع: دومة، تداخل الأنواع، 76.

²⁹ فرانز أوكونور، الصوت المنفرد دراسة في القصة القصيرة، ترجمة محمود الربيعي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)، 16.

³⁰ يقر الدكتور خيرى دومة إلى أن القصة القصيرة رغم ما تحمل من ملامح شعرية إلا أنها لا تتخلي عن الميل إلى مشاهدة الواقع، راجع: دومة، تداخل الأنواع، 88.

وفي بعض المقاطع يَحَقِّقُ الكاتب إمكانية الإدهاش سواء لشخصياته أو لقارئه. ففي الوحدة المعنونة بـ«عدس أصفر» نجد استمراراً للتيمة الأصلية التي تدور في فلكها المتتالية، الصراع بين الزوج والزوجة، فالمقطع يبدأ بمشهد مرو من قبل السارد الغائب عن فعل تكراري ملازم للزوجة المُسِنَّة والتي في الغالب تستيقظ بعد الزوج، وهي تضع كل يوم في الليل «كمية صغيرة من الفول في قدرة التدميس الألومنيوم ببطنها المنفوخ، ثم تنقلها إلى البوتجاز، وعندما تغليه مرة واحدة تطفئ النار (...) وتضيف إليها حفنة من الأرز وتوصل الفيشة ببريزة الكهرباء وتحكم الغطاء على القدرة».³¹

على هذا المشهد المتكرر يبيّن الراوي أحداث القصة، فالطرف الآخر الزوج يستيقظ مبكراً في الصباح، وبعد أن يأخذ حبة الدواء حتى يُعَدُّ لنفسه الفطور من هذا الفول «يعرف ثلاث ملاعق في الطبق ويضع عليها شعرة الملح والفلفل، وقليل من زيت الزيتون... مع رغيف، ويعد طبقاً آخر به قطعة من الجبن الأبيض خفيف الملح وحبّة طماطم وخيار مشققة»، ثم يأخذ الصينية التي عليها الطعام إلى الصالة ويجلس يبدأ في الأكل ويقلب في قنوات التلفيزيون. هذا هو المشهد الذي يأخذ الصفة التكرارية كما يوحي استخدام هذا التعبير (كل يوم في الليل) في بداية المشهد، ثم قطع هذه التكرارية بجملة: «اليوم لم يعجبه شكل الأرز الأبيض بين حبات الفول البني» وهو الأمر الذي يهيم بأن مثلما جوهر الحدث تغيّر، فإن روتينية المشهد ستتغير، وبالفعل جلس يشرب الشاي حتى سمع الباب يفتح. ويبدأ صراع يحاكم فيه الزوج الزوجة بعد أن وضع ما تصنعه في مقارنة مع ما كانت تصنعه أمه رحمة الله عليها حيث كانت «تضع بدلاً من الأرز الأبيض حفنة من العدس الأصفر، وتعلق فوهة القدر بنصف حبة من الطماطم، كما تذكر أن لون العدس الكهرماني مع الفول البني يكون جميلاً في الطبق وطعمه يكون أحلى بكثير»³² تنتهي القصة بالنهاية المدهشة، حيث هذه المرة اتبعت الزوجة طريقة أمه بوضع العدس بدلاً من الأرز، وعندما أخبرته على الفور أخبرها «أن طعم الفول هذه المرة كان جميلاً جداً، وأن هذا كان رأيه دائماً في العدس الأصفر»³³ نفس الشيء في نص «الفرح» تتحوّل القصة في نهايتها إلى كوميديا، فالعودة من الفرح مبكراً يعود إلى أن الأستاذة كوثر مدرسة اللغة العربية، انكسفت كما يقول الراوي: «أن تشلح قدام الفراخ والخرفان».³⁴

تتوافر عناصر القصة القصيرة في معظم الوحدات بلا استثناء، حتى أن بعض القصص تلعب على تيار الوعي، والمونولوج الداخلي، وهذا المونولوج ينقله راو غائب، كما في وحدة «كان يعتقد» بعد لحظة الغضب والمواجهة من الزوج للزوج، على تكراره هذه الكلمة في كل وقت: «إنت كل كلامك أعتقد، كل حاجة لازم تعتقد قدام، التلفيزيون أعتقد، فلوس الإيجار أعتقد، العيش أعتقد، فاتورة الكهرباء أعتقد، التلفون أعتقد، نور السلم أعتقد، الزبال أعتقد، البواب أعتقد، يعني ما فيش حاجة تحصل إلا وأنت أعتقد»³⁵ وهو الأمر الذي يجعلها «قاعدة في نصف هدمها على حد تعبيرها في حضور الضيوف. فما أن ثارت ثورتها حتى يرتد إلى ذاته»³⁶ وإن كان هذا على لسان الراوي الغائب: «في البداية استغرب بينه وبين نفسه من هذه الطريقة غير الودية في الكلام، وفكر أن شيئاً ما قد حدث. ثم رجع فكر أن هذه التقلبات من الأشياء المعروفة عنها. وتساءل إن كان يقول هذه الكلمة فعلاً أكثر من اللازم؟ ولم يستطع أن يمنع نفسه من الغضب وهو يجيب قائلاً: من أنا أعتقد؟ ألم يكن واجباً عليها أن تلفت نظره بطريقة ألفت خصوصاً أنه عندما قال أنا أعتقد كان يقوله هذه المرة للتلفيزيون وليس لها؟»³⁷.

5. كتابة الذات

نظراً لاندياح الخط الفاصل في مجمل كتابة أصلان بين الذاتي والخيالي، واستحضار وقائع وشخصيات لها مرجعيات في الواقع العياني، فإن ناقد أصلان دائماً ما تواجه إشكالية تصنيف إبداع أصلان في عمومها. ويمثل هذا النص على وجه الخصوص إشكالية كما سبق أن ذكرنا، فالنص بما يحمله من حكايات مرجعها الذاكرة، وفي الغالب تستحضر مكان يمثل مكان الملائد كما هو

³¹ أصلان، حجرتان وصالة، 27.

³² أصلان، حجرتان وصالة، 28.

³³ أصلان، حجرتان وصالة، 33.

³⁴ أصلان، حجرتان وصالة، 97.

³⁵ أصلان، حجرتان وصالة، 33.

³⁶ على سبيل المثال، يحيى الطاهر عبد الله، جعل من قصة "الموت في لوحات" إطاراً لروايته الطوق والإسورة راجع: يحيى الطاهر عبد الله، الأعمال الكاملة (القاهرة:

دار المستقبل العربي، 1994)، 345 وما بعدها.

³⁷ أصلان، حجرتان وصالة، 32.

عند باشلار وهو إمبابه، بما شهده من علاقات بين أصدقاء ارتبط بهم في هذا المكان أو أدباء اتصل بهم والتقاها فيه، ومن ثم فتكثر داخل معظم نصوصه (ليس هذا فقط) ترددات لجوانب سيرية تعود إلى ذات المؤلف ذاته كما هو واضح في مقطع (زقاق جانبي) فهو في حديثه للمرأة يخبرها بأنه: «أبو سليمان الذي عنده شقة حجريين وصالة في بيت عيد الذي يعمل في الاتصالات»،³⁸ وأصلان كان يعمل في البريد وسجل هذا في كتابه «ورديّة ليل»، وإضافة إلى هذا الجانب السيري، ثمّة خيط آخر يتمثل في استحضار شخصيات سبق أن ذكرها في أعمال سابقة مثل شخصية زغلول بائع السمين، وقد كانت شخصية ذات تأثير فاعل في رواية مالك الخزين.

1.5. حلوة الغلبان بين المقالة والبورترية

تنتمي نصوص «حلوة الغلبان» و«شيء من هذا القبيل» اللتين نشرتهما دار الشروق تحت مسمى نصوص سردية في عام 2003، 2007، ثم «صديق قديم جدا» التي نشرت بعد وفاته، إلى الكتابات التي كان ينشرها أصلان في جريدة الأهرام على مدار ثماني سنوات. ومع إن الإطار التصنيفي الذي وضعهم فيه الناشر هو نصوص سردية، وهو مصطلح عام وشامل لكافة ما يقع تحت دائرة النص، إلا أن نصي «حلوة الغلبان» 2003 و«شيء من هذا القبيل» 2007، من الممكن أن يندرجا تحت باب «المقال الأدبي»، وإن كانت حدود المقالة تفتح لتدخل في إطارها المقالة القصصية، والذكريات، وأطياف من السيرة الذاتية والبورترية التي جميعها تأتي في إطار حكايات يدخل الذاتي مع العام. وجميع النصوص في الكتابين تعتمد في أساسها على طابع اللقطة، التي يجيد استثمارها أصلان، وتحويلها من مجرد حدث عابر إلى قضية جوهرية، فهو يجيد «التقاط المشاهد الحياتية العادية، والكتابة عنها بطريقة غير عادية، واشتغاله على الإنساني».³⁹ وقد عبر عن هذا المعنى جابر عصفور في معرض حديثه عن حلوة الغلبان حيث قال: «مشاهد مآكرة، تبدو على السطح لقطات بريئة، محايدة، عابرة، لكنها سرعان ما تتقلب على ظاهرها بمجرد المضي فيها، فإذا هي لقطات كاشفة، مُصاغة بعناية، تشع بدلالاتها في اتجاهات عدة. تخلو من الالتباس والغموض وتنحو إلى الوضوح والسلاسة، لكنه الوضوح الحادغ، والسلاسة التي يفضي ظاهرها إلى باطنها»⁴⁰ وهو في هذا لا يعتني بالشكل الذي يعبر عن مضمونه، فنادماً أشكّاله مفتوحة ومتعددة قابلة لكافة التصنيفات، فمن الممكن أن يقرأها قارئ على أنها قصص قصيرة مزروحة بالواقع، وآخر يقرأها على أنها تجارب ذاتية وتأملات في البشر، وثالث ينظر لها على أنها بورترية أدبية يستعيد بها أصدقاء من الذاكرة، ورابع ينظر إليها باعتبار أنها سرد ذاتي، يعكس صور الأديب نفسه، عبر تردد ملامح من السيرة داخله. ومن ثمّ فإدراج هذه النصوص تحت إطار نوع محدد، هو ظلم لها.

يقول أصلان عن «حلوة الغلبان» وكأنه يريد على من أدرجها تحت إطار السيرة الذاتية، إنها «ليست سيرة بالمعنى التقليدي للسيرة الذاتية، لكنها مشاهد ولقاءات وشخصيات مُنتقاة من الذاكرة ظلّت محتفظاً بما زمنياً طويلاً وخرجت على هذا النحو من التتابع أو التالي للمشاهد المختزلة والصور الراسخة في الأعماق. لقد تعلّمت من صديقي الشاعر الراحل عبدالوهاب البياتي أن أضع مسافة بيني وبين الواقع كي أراه وأحيط به، وهذه المسافة تحميبي من الانكسار وهذا تعلمته في حياتي وما فعلته طوال هذه الرحلة» وعن الشخصيات في الحلوة يقول «هي شخصيات التقّيتها في مناطق الكيت كات حيث أظنّ وتحديت إليها وعاشرت بعضها بحكم الجيرة وأحبتهم وكتبت عنهم». وفي سياق آخر يعرف أصلان بهذا العمل على هذا النحو: «حلوة الغلبان» تجربة فنية جديدة تماماً تتضمن خمسة وعشرين مشهداً، كل مشهد يدور حول شخصية أو شخصيات معروفة، من خلال لقااتي معها، لتقدم حالة إنسانية وفنية جديدة أيضاً في شكل قصصي جديد يمكنني من كتابة رأي أو تعليق خاص بي نحو الأحداث والوقائع والشخصيات، وهو الأمر الذي لا يتيح الشكل القصصي التقليدي، فالشكل الجديد يمنحني حرية أكبر في الكتابة عن شخصيات معاصرة ومعروفة، وواقع نعيشه، وهذه التجربة تنفي ما يقوله الكثيرون من أن محيلة الكاتب تتوقف على تحيّل الأحداث وابتكار الشخصيات، وكتبت أرى أن القص لا يتوقف على طبيعة المادة المقدّمة إن كانت واقعية أم متخيّلة، وإنما على كيفية التعامل معها.

³⁸ أصلان، حجرتان وصالة، 101.

³⁹ جابر عصفور، «حلوة الغلبان»، الحياة اللندنية (5 فبراير، 2003)، قسم الثقافة.

⁴⁰ عصفور، «حلوة الغلبان».

وتجربة خلوة الغلبان تؤكد أن المخيلة تتحقق بنائياً، من خلال الطريقة التي يتناول بها الكاتب الأحداث وليس على طبيعة الأحداث نفسها، وعنوان «دفتر الأحوال» اخترته ليدل على اعتمادي على الأحداث والوقائع الواقعية المعاصرة»⁴¹ في هذا الحوار ثمة ملاحظات تتناقى مع طبيعة الكتاب المنشور، أولاً أنه أشار إلى أن هذا العمل سيصدر عن دار الهلال، لكنه نشرته دار الشروق، كما أشار إلى أن سيقع تحت مسمى «دفتر الأحوال» وعندما صدر عن دار الشروق، وضعت عليه «نصوصاً سردية» وإن كان في كلمة الناشر، ذكرت دار الشروق أنها ستعرفنا عن وجه جديد في الكاتب "وهو إبراهيم" الناشر صاحب اللفظة البالغة الذكاء والإحكام والانضباط!! الملاحظة الأخيرة أنه ذكر أن عدد المشاهد التي سيضمها كتابه تحديداً خمسة وعشرين مشهداً، في حين الكتاب المنشور احتوى على اثنين وعشرين مشهداً، لكن إحدى هذه المشاهد احتوت على ثلاثة مقاطع وبهذا يكتمل العدد. في هذه النصوص أو المشاهد ميل إلى سيرة التكوين، فيعود إلى أطراف هذه التجربة الإنسانية التي عاشها في المكان الذي يقول عنه أنه «تجربة استثنائية».

6. رؤى نقدية

يميل أصلاً في كثير من أجزاء هذه النصوص، إلى تقديم رؤى نقدية، للواقع الثقافي وأيضاً لكتابات أصدقائه من المبدعين، ومن النوع الأول نجد نقداً لاذعاً للواقع الثقافي، وحالة التدليس الثقافي التي يمارسها البعض فيه، كما في مشهدتي "أهمية أن تكون عالمياً" و"مع ناقد صديق". في مشهد «مع ناقد صديق» يكتب ساخراً عن ناقد يكتب ويتحدث في التليفزيون عن روايات لم يقرأها، مثلما حدث في سهرة تليفزيونية خصصت للحديث عن فيلم "الكيت كات" ورواية "مالك الحزين"، التي اقتبس عنها الفيلم، والمذبة اعتقدت أنه يخلط بين "الكيت كات" وفيلم آخر، فراحت تذكره بالوقائع عله ينتبه لموضوع السهرة، "بينما هو سادر في غيه لا يلوي على شيء، وينسرب من تلك المآزق العابرة بنوعته المعهودة"، والكاتب كان واقعاً أنه يتحدث عن الرواية التي لم يكتبها، ورغم "العلاقة الخاصة جداً" التي بينهما لم يتراجع عن أسلوبه، وسيوضح ذلك من خلال حديث الناقد عن أي كتاب آخر سبق وأن قرأه الكاتب، وحين يزوره في المستشفى تدهشه تلك الكمية الكبيرة من الكتب التي يجانبه! إلا أن النص رغم واقعيته المفرطة إلا أنها تجسيد حي للواقع الثقافي، وما اعتراه من جهل من قبل البعض وسطحية وتطفل باسم النقد والإبداع. أما في مشهد "أهمية أن تكون عالمياً" فيقدم صورة دقيقة عن حالة المرض بالعالمية، فيحكى عن هذا المدعو دون أن يحدد هويته مكتفياً بعبارة «صديقنا» وإن كانت تفتح لتشمل من يقصده عنيماً ولم يذكره ومن يتشاهون معه - أيضاً - في فعله، والذي عاد بعد سفره واحتكاكه ببعض الأدباء من جنسيات مختلفة، عندئذ استقر بمجرد الجلوس في معيبتهم أنه صار كاتباً عالمياً ومن ثم يجب عليه أن يتوقف عن الممارسات القديمة التي لا تتناسب مع الوضعية الجديدة، فقرر التوقف عن مواصلة كل أنواع المشاكل والمماحكات التي قامت قبل السفر بينه وبين بعض الزملاء فالرجل كما حال نفسه "أنا فعلاً بقيت أديب عالمي"، ورغم حالة الإندهاش البادية في السرد من قبل الراوي العائد على أصلاً، إلا أنه لا يتوقف عند حكاية هذا الأديب التي لم يكن حاضراً، وإنما سمعها من وسيط، فيقدم لنا حالة العدوى التي احتاحت الجميع بما فيهم حارس المرمى الذي سألته المذبة بعد عودة المنتخب الوطني مهزوماً بعدما أبلت بلاءً حسناً في كأس العالم عن الموقف بعد العالمية، فرد وقد هت من السؤال، لا بد «أن يكون هناك موقف جديد».⁴²

في بعض المقاطع التي يحتويها الكتاب، يتحوّل السارد الأنا الذي يعود إلى أصلاً في مطابقة الأنا / بالسارد، من ناثر إلى ناقد يقدم شكلاً يقترب من المقالة النقدية التي يطرح فيها وجهات نظره في كتابات أصدقائه ويقدم أحكاماً نقدية خالصة، كما هو واضح في المقارنة التي يعقدها بين طريقته وطريقة يحيى الطاهر عبدالله في الكتابة، فالأخير "كان شبيهاً بجهاز لا يكف عن الإرسال إلا قليلاً"، بينما أصلاً "مستغرق في حال من الاستقبال معظم الوقت". أما لغة يحيى الطاهر عبد الله فكانت "أفضل لغة قص بين جيلنا كله. لم أعرف أبداً كيف جاء بها، وما زلت حتى الآن أشعر بأني قادر على أن أمدّ طرف لساني وأتذوق طعم كل كلمة من كلماته على حدة". وفي البورتريه الذي يقدمه عن القاص محمد حافظ رحب، فألى جانب أنه يقدم صورة قلمية للكاتب، متبعا نشأته وبداياته، ودور يوسف السباعي في تعيينه في المجلس الأعلى للأدب والفنون، وانتقاله إلى القاهرة والحياة التي عاشها وما بها من شطف، متخللاً هذا تحليل لإبداعه، وأهم النقاد الذين لفتوا الانتباه إليه، حيث يشيد ويضمن ما كتبه عنه الناقد صبري حافظ،

⁴¹ إبراهيم أصلاً، "إبراهيم أصلاً: «خلوة الغلبان». حكايات واقعية عن شخصيات معروفة في قالب فني جديد" (مقابلة مع: مكتب الشرق الأوسط، مقابلة 28 يوليو، 2002).

⁴² إبراهيم أصلاً، خلوة الغلبان (القاهرة: دار الشروق، 2003)، 36.

والأديب يحيى حقي، بل يقطع في حكم صارم أن ما كتبه صبري وحقي «الأكثر جدية وقيمة بين من كتبوا عن حافظ رجب»⁴³، متجاهلاً ما لا حصر له من التعليقات التي لم توفر تلمحة واحدة لم تلصقها بعقل الكاتب الإسكندراني «على رغم أن الكثيرين من هؤلاء كانوا حميراً بالمعنى الاصطلاحي للكلمة» على حد قوله. لا يكتفي بهذا بل يقدم صورة كاملة حتى بعد توقفه عن الكتابة وعودته إلى الإسكندرية يذكر الرسائل المتبادلة فيما بينهما، والطريف أنه يعترف أن سبب الهزيمة رجب وتوقفه عن الكتابة هو حسب قوله «ما أعاننا على الاستمرار (أنت...يا من هناك) أننا كنا أقل طيبة منك، وأكثر قسوة»⁴⁴.

وعن محمد روميح يقول: «كان واحداً من أشرف المثقفين الوطنيين الذين عرفناهم ومن أكثرهم طيبة وصفاء، كانت لديه ملامح جادة وقامة ضخمة يتضاعف تأثيرها أثناء سيره برفقة العم يحيى بقامته القصيرة ووجهه الطفولي الماكر»، ولا يقتصر على جوانبه الشخصية بل يتحدث عن أعماله، فيصف مجموعة روميح «اللبليل الرحيم» بأنها «جميلة»، وإن كان أخذ على الكاتب إطلاقه اسم «إنسانيات» على فلاحه من شخصيات المجموعة، ورغم أن «روميح» أكد له أنه اسم حقيقي في القرية، إلا أنه لم يقتنع، لأنه يعرف طبيعة الأفكار التي تدور في رأسه، وهي التي أوصلته للاعتقال. ومن هذه الشخصيات أيضاً شخصية عبد المعطي المسيري، الذي كان مشهوراً بأنه كاتب بديل، وصاحب مقهى المسيري أحد أشهر المقاهي الأدبية في دمنهور، والتي أمها الكثير من الأدباء المصريين والعرب، فيتحدث عن مأساة هذا الكاتب الذي من كثرة ما حاقه من هميش صرخ في إحدى الندوات غاضباً: «إن الأوان، يا إخوان، بعد هذا التاريخ الطويل أن يتحول المحكمين من الباطن في هذا البلد إلى محكمين شرعيين معترف بهم»⁴⁵ وهو في هذه المقالات التي يكتبها التي تجمع بين البورتريه والصورة القلمية يقدم نماذج أدبية مع الأسف طواها النسيان والتهميش والإهمال العمدي، كما فعل مع المسيري، يكرر هذا مع الأديب الإسكندري محمد حافظ رجب الذي راج عنه أنه صاحب مقولة «نحن جيل بلا أساتذة» مع أن صاحبها الحقيقي هو سيد خميس.

7. سرادقات من ورق

وهناك من المقالات ما يحمل الوفاء لأشخاص لعبوا دوراً في حياته مثل البياتي فيحكي عنه لا بوصفه شاعراً، وإنما عن دوره معه فيذكر أنه أول كاتب عربي كبير أبدى اهتماماً بأعماله منذ بداياته، وأيضاً كان أول شخص يرسل له دعوة إلى بلد خارج مصر، ومن شدة الإيمان بهذا الدور وهو درس للأجيال الجديدة، جعل عنوان مجموعته الأولى «بحيرة المساء» من شطره من إحدى قصائده، لكن الدور المهم كما يقول فعندما تفاقمت الحالة العامة في مطالع السبعينات، ولاحظ ما هو عليه من اكتئاب، فكان حريصاً أن يحتلي به وهو في منفاه في عمان، وأخبره أن على المثقف أن «يعيش ويراقب ما شاء، شرط أن يحرص على إبقاء مسافة بينه وبين الواقع، مسافة يأمن معها ألا ينكسر قلبه»⁴⁶ وهي وصية غالية كما يقرُّ أصلاً، فهي من الوصايا التي لا تنسى حتى في حالات انكسار القلب، ولا ينسى أن يعرج عن الأزمة التي عاش فيها البياتي ومواقف إبانته رغم قصر ذات يده، وهو ما جعله يختم نصه بهذه العبارة التي أشبه بمثلية للرجل، واعتذار له في الوقت ذاته «هكذا ابتعد وحيداً، وراح في العتمة»⁴⁷، وبالمثل ما حكاه عن يوسف إدريس، عندما جاءه خبر وفاته عبر أنير الراديو، فيقول عنه: «لقد فتح أفقاً لم ينغلق، وكان مثلاً عبقرياً على سرد الحكايات التي تفصح عن دلالاتها الجارحة بتلقائية مذهلة»، ويصفه بأنه «حالة ثقافية كاملة، قوامها الكبرياء»⁴⁸.

هناك بعض المشاهد أشبه بذكرات عن مواقف عابرة، مرت في سنين عمره المختلفة أثناء ذهابه إلى مؤتمرات أو ندوات أو معارض خارج مصر، اللافت أن الكاتب فطن إلى هذا الشيء وميزه دون سائر الوحدات، حيث رقمها بأرقام من واحد إلى ثلاثة، بالإضافة إلى العناوين الفرعية، وهي الرحلة التي ذهب فيها مع جمال الغيطاني إلى باريس بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، والمعونة بـ «كلب أسود في رباط عنق» وهو يحكي فيها عمّا حدث له في المطار، وجولة الكلب الأسود الضخم حوله، بعدما لاحظت الشرطة تردده في الدخول والخروج عبر البوابة، ومنها ما سجله بعنوان «سيدة اسمها حانين» وإن كان يعرض فيها لرؤيته

⁴³ أصلاً، حلوة الغلبان، 127.

⁴⁴ أصلاً، حلوة الغلبان، 74.

⁴⁵ أصلاً، حلوة الغلبان، 112.

⁴⁶ أصلاً، حلوة الغلبان، 66.

⁴⁷ أصلاً، حلوة الغلبان، 71.

⁴⁸ أصلاً، حلوة الغلبان، 75.

لحفلات التوقيع التي تعقد للكتاب، على الرغم من أن الكاتب يقدم موقفاً عابراً قد لا يتكرر مرة ثانية، إلا أنه في ذات الوقت ينتقد موجة حفلات التوقيع التي صارت علامة مميزة الآن، ومن هذه المواقف موقف البنت المغربية دليلة التي قابلها في فرنسا، وقد سجل حكاية هذه الفتاة بعنوان "بنت مغربية صغيرة"⁴⁹ وهي تدخل في باب الذكريات.

1.7. أصداء من السيرة

لا يغفل كاتب هذه اللقطات أن يمرّ الكثير من جوانب سيرته،⁵⁰ وعن الحي الذي نشأ فيه في إمبابة، ومدرسة إمبابة التي حصل منها على الابتدائية، وبدايات الكتابة وعلاقة الناس به في الحي، وكيف أن الناس كانوا يسخرون منه لأنه يريد التشبه بالعقاد، وعن لقاءه الأول بالعقاد كما أسماه "اللقاء الوحيد" في شارع شريف بأسلوب يعكس حالة الدهشة والغربة. وفيها نجد حديثه عن طبيعة عمله كساعي بريد الذي شغله لسنوات، وأيضاً ذكريات النشر الأولى وأصدقاء رحلة البدايات، ثم عمله في مكتب جريدة "الحياة" بالقاهرة الذي جاء استجابة لرغبة عمرو عبدالسميع، ومواقفه مع بعض الأدباء والتي تكشف في بعض جوانبها آفات الواقع الثقافي كما نرى في «شجون عائلية»⁵¹ أو ما كتبه عن «مع ناقد صديق» ثم علاقات ببعض الأصدقاء الذين التقاهم في أسفاره إلى الخارج، مثل البياتي وحاك حسون. فرغم أن معظم هذه اللقطات تنسحب الرؤية فيها على أصدقائه ومواقفه معه، إلا أن شذرات من سيرته موزعة على الجميع، كما لا تتوقف سيرته على الأشخاص وإنما أيضاً يقدم الأماكن التي ارتبط بها مثل إمبابة، ومقهى المسيري في دمنهور، ومقهى الفينق بعمان، ومكتب جريدة الحياة في جاردن سيتي، وشركة الأسمدة وعمارة الإيموبيليا.

2.7. الصورة القلمية

ومن البورتريهات التي تقدم لشخصيات مجهولة هو ما كتبه عن الكاتب الفرنسي المصري الجنسية حاك حسون أو "خلوة الغلمان"؛ حيث يلتقي السارد أثناء رحلة له إلى فرنسا بشخصية حاك حسون الذي يلح على استضافته بمعية أعضاء الوفد الآخرين، جمال الغيطاني ومحمد البساطي وعبد المنعم رمضان ولطيفة الزيات وإبراهيم عبد المجيد. لكن انشغالهم بجولة في بعض المدن الفرنسية وبعض اللقاءات والحفلات جعل من هذه الدعوة نسبياً منسياً. وإن كان المانع الحقيقي يكمن في "يهودية" الداعي، لكن الأقدار تكشف له في رحلة ثانية إلى فرنسا وهو منهمك في تصفح إحدى الجرائد خيراً عن رحيل هذا الرجل الذي لم يكن سوى طبيب نفسي وعضو في مدرسة حاك لا كان ومناضل يساري تروتسكي ومؤلف كتاب عن يهود النيل.

خاتمة

تبنت الدراسة منذ استهلالها الأولى، وعبر افتراضاتها التي جاءت في صيغة تساؤل عن مشروعية تجنيس أعمال إبراهيم أصلان الأدبية، وهل تنتمي إلى نوع الرواية أم القصة القصيرة أم تندرج تحت نوع آخر؟ وعبر قراءة متأملة لنموذجين من أعمال أصلان، ووضعها موضع البحث والدرس، بالاستعانة بالمنهج النقدي الحديثة تارة، ومتوسداً بنظرية النوع تارة ثانية، تجلّت سمات جديدة لهذه الكتابة، تستفيد من حركية الأنواع الأدبية وانفتاح حقولها على بعضها، مع المحافظة على استقلالية النوع الوليد / الجديد.

فاتضح عبر الممارسة العملية والتحليلية لنصي إبراهيم أصلان اندراج أعمال (على مجملها) تحت ما يُمكن وصفه بالسرد المفتوح، وأقصد بالسرد المفتوح الكتابة المنفتحة على غيرها، والمستعمرة لتقنيات الأنواع السردية القريبة مثل: الرواية والقصة والمسرحية والمقالة والمقالة القصصية، وصهر هذه الأنواع في بوتقة نوع واحد، يعبر عن خصوصية النوع الجديد، دون الاندماج الكامل في النصوص المتشابهة. مع الأخذ في الاعتبار بعملية المرواحة أو المزاوجة التي تتم بين الأنواع داخل النوع الجديد، إلا أنها تبقى في الحدود الأمانة التي لا تسمح بنسبة النص (كلية) إلى حدودها.

⁴⁹ أصلان، خلوة الغلمان، 96.

⁵⁰ أصداء السيرة الذاتية تتكرر في كثير من أعماله، بما فيها عمله الأهمين: "مالك الحزين ووردية ليل"، وهو ما يدفع باستحلاء سيرة الكاتب من خلال أعماله، ومع أن الميثاق السيري الذي أقره لجون يستوجب إقرار المؤلف بانتفاء نضه للسيرة، وأنه هو الشخصية أو الراوي، إلا أن النفي في حد ذاته يعتبر مرواغة، تدفع بالناقد لأن يتخذ من النفي إثباتاً لنسب النص إلى السيرة الذاتية، يمكن الرجوع إلى: فيليب لوجون، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، ترجمة عمر حليّ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994)، 22 وما بعدها.

⁵¹ أصلان، خلوة الغلمان، 13.

وقد ارتأى الباحث أن هذه التداخلات بين الأنواع داخل نسيج النص الأصلي، بقدر ما هي سمة تكاد تقتصر على أصلان دون سائر أبناء جيله، فإنه - في المقام الأول - نتاج خصوصية أصلان ذاته؛ أي شخصيته التي انعكست على نتاجاتها الإبداعية، كما كشف هذا التعدد في أشكال الكتابة تحت إطار النوع، عن أوجه متعددة لأصلان منها الروائي ومنها الناقد، ومنها الباحث المدقق في الظواهر ومحاولة استنتاج دلالات اجتماعية أو ثقافية فيما يرى. وهذه المحاولة التي يقدمها أصلان في أحد جوانبها تكشف عن تغيرات حلت على الإنتاج الأدبي في عالمنا العربي بحكم اتصاله بالثقافة الغربية، فثمة نزوع إلى التجريب، ورغبة حقيقية موصولة بسعي حثيث لمعرفة الجديد في عوالم الكتابة، مع صبغها بالصبغة المحلية كتأكيد على الانتماء إلى التراث مع تضمين النصوص بتقنيات المنجزات الغربية.

بصفة عامة يتزع أصلان على مستوى مشروعه الإبداعي الذي امتد منذ أوائل الستينيات؛ إلى التجريب الذي في أحيان كثيرة، يكسر حدود النوع الواحد، فتجد عمله مفتوحاً على كافة الأشكال والأنواع السردية، وهو ما هيأ النصوص لقابلية التصنيف تحت أي نوع سردى، بل وحاملة لكل صفات النوع الذي تنتمي إليه، وهو بهذا يدشن إلى سردية جديدة لا تخضع لإطار الحدود الفاصلة بين الأنواع، بل تجعل من السرد مفتوحاً عليها جميعاً، وهو ما يمكن أن يوصف بالسرد المفتوح، وهو ما نجح فيه أصلان بامتياز عبر نصوصه الأخيرة.

المصادر والمراجع

أولاً، المصادر:

- أصلان، إبراهيم. *خلوة الغليان*. القاهرة: دار الشروق، الطبعة 1، 2003.
- أصلان، إبراهيم. *حجراتان وصالة، متتالة قصصية*. القاهرة: دار الشروق، الطبعة 2، 2009.
- ثانياً، المراجع العربية والمترجمة إلى العربية:
- أوكونور، فرانز الصوت المنفرد دراسة في القصة القصيرة، مترجم: محمود الرايعي، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة 1، 1993.
- إمام، طارق. *حجراتان وصالة والموت العابر*. لندن: جريدة القدس العربي، العدد 7020 الأربعاء 11 كانون الثاني (يناير) 2012.
- باختين، ميخائيل. *الخطاب الروائي*. مترجم: محمد برادة، بيروت: المركز الثقافي العربي الطبعة 2، 1994.
- بدوي، محمد. *الرواية الحديثة في مصر: دراسة في التشكيل والإيديولوجيا*. القاهرة: مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 1، 2006.
- تاديه، جان إيف. *الرواية في القرن العشرين*. مترجم: محمد خير البقاعي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، الطبعة 1، 2006م.
- تليمة، عبد المنعم. *مقدمة في نظرية الأدب*. القاهرة: كتابات نقدية عدد (67)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة 1، سبتمبر 1997م.
- تودوروف، تزفيتان. *باختين - المبدأ الحوارى*. مترجم: فخري صالح، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، آفاق الترجمة ع (14)، الطبعة 1، يونيو 1996.
- جريس، سمير. مقابلة خاصة مع "دويتشه فيله". بمناسبة عيد ميلاده الخامس والسبعين، حاوره فيها في القاهرة، سمير جريس <http://www.dw.com/ar/%>
- الخراط، إدوار. *الكتابة عبر النوعية، مقالات في ظاهرة القصة-القصيدة، ونصوص مختارة*. القاهرة: دار شقيقات، الطبعة 1، 1994.
- الخراط، إدوار. *الحساسيات الجديدة: مقالات في الظاهرة القصصية*. بيروت: دار الآداب، الطبعة 1، 1993.
- دومة، حيري. *تداخل الأنواع في القصة القصيرة 1960 - 1990*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 1، 1998.

عبد النبي فرج. إبراهيم أصلان: الكتابة فضاحة وقيمتها تنبع من الطاقة الروحية التي كتبت بها. لندن: جريدة الشرق الأوسط، الأحد 13 جمادى الأولى 1424 هـ 13 يوليو 2003 العدد 8993، والحوار موجود على الرابط الآتي:
http://archive.aawsat.com/details.asp?article=181425&issueno=8993#_1VgWgQdLtmko

عصفور، جابر. هوامش للكتابة - حلوة الغلبان. لندن: جريدة الحياة، العدد: 14563، بتاريخ 2003/2/5.
 عصفور، جابر. مالك الحزين لإبراهيم أصلان. القاهرة: مقال الأهرام، الاثنين 16.01.2012.
 فتحي، إبراهيم. معجم المصطلحات الأدبية. تونس: المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، الطبعة، 1، 1986م.
 لوجون، فيليب. السيرة الذاتية: الميثاق والتاريخ الأدبي. مترجم: عمر حلي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة 1، 1994.
 الماضي، شكري عزيز. أتمت الرواية العربية الجديدة. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 355 - الطبعة 1، سبتمبر 2008م.
 مجموعة كتاب. موسوعة نظرية الأدب، القسم الأول. مترجم: جميل نصيف التكريتي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الطبعة 1، 1989.
 مجموعة باحثين. المشهد الروائي العربي، أبحاث ملتقى القاهرة الرابع للإبداع الروائي العربي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة 1، 2008م.
 موير، أدوين موير. بناء الرواية. مترجم: إبراهيم الصيرفي، مراجعة: عبد القادر القط، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة 1، د.ت.

يجياوى، رشيد. مقدمات في نظرية الأنواع. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، الطبعة 2. 1991.

سيد محمود: بوابة الأهرام بتاريخ 10-1-2012،

<http://gate.ahram.org.eg/UI/Front/inner.aspx?NewsContentID>

İslâm'da Mezar Şekli: Türk-İslâm Örneği
Tomb Shape in Islam: Example of Turkish-Islamic

Meryem GÖKDERE

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Gaziantep / Türkiye
*Ph.D. Student, Gaziantep University, Faculty of Divinity,
Department of Islamic Law
Gaziantep / Turkey*
meryemgokdere27@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2117-6182

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Nisan / 15 April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / 15 June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Meryem Gökdere, "İslâm'da Mezar Şekli: Türk-İslâm Örneği" *Baberti Dergisi*, 17 (Haziran / 2023): 82-106

Öz

Mezar yapımının, şekli ve süslemesi mevzusunun sanat tarihi, dinler tarihi, sosyoloji vb. ilim dallarında olduğu gibi İslâm hukukunu da ilgilendiren bir tarafı vardır. Nitekim İslâm, insan hayatının her alanında birtakım düzenlemeler yapmış ve insanlar için sınırlar çizmiştir. Çalışmamızda mezar yapımı ve süslemesi inceleme konusu yapıp İslâm'a uygun mezar şeklinin nasıl olması gerektiği ve İslâm'ın mezar konusunda çizdiği sınırlar ele alınmıştır. Bu doğrultuda ilk olarak Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadis-i şeriflerine yer verilmiş ve İslâm âlimlerinin mevzubahis rivayetleri nasıl değerlendirdiği irdelenmiştir. Ayrıca toplumun her kesiminde farklılaşması mümkün olan mezar yapımı ve mezar taşı süslemesi gibi uygulamaların geleneklerle bağlantısına değinilmiştir. Konumuz bakımından önemli görülen tasvir yapma meselesi de mezarlıklar bağlamında ele alınmış ve ulemanın konuyla ilgili görüşleri zikredilmiştir. Bu bağlamda ölen kimse adına herhangi bir sebeple dikilen insan suretindeki taşlara İslâmiyet'te izin verilip verilmediği araştırılmıştır. Mezarlıklarda İslâm'ın özüne zıt olan heykelcilikten sakınılması gerektiği önemle vurgulanmıştır. Ayrıca Türklerin İslâm öncesi ve sonrasında inşa ettikleri mezar yapıtları mukayese edilerek, müslümanlaşma sonrasında yaptıkları mezarlarda İslâmî kurallara ne ölçüde uydukları incelenmiştir. Türklerin İslamlaşmasına etki eden tasavvuf erbabının gösterdiği genişlik ve hoşgörünün, onların geleneklerinden bazısını müslüman olduktan sonra da kısmen devam ettirmeye çalışmasında ve radikal İslâm anlayışında uzak olmalarında etkili olduğuna vurgu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İslâm Hukuku, Türk Geleneği, Mezar, Dikili Taş.

Abstract

Art history, history of religions, sociology, etc., tomb construction, shape and decoration. It has a side that concerns Islamic law and the branches of science. Islam has made regulations in every aspect of human life and has drawn limits for people. In this study, the construction and decoration of the tombs were examined, and the shape of the tomb suitable for Islam and the boundaries Islam drew on the grave were discussed. In this direction, first of all, the hadiths of the Prophet on the subject are included, and it is examined how Islamic scholars evaluate the narrations in question. In addition, the connection of practices such as tomb making and tombstone decoration, which can be differentiated in every part of the society, with traditions has been mentioned. The issue of depiction, considered necessary for our subject, has also been dealt with in the context of cemeteries, and the views of the ulema on the subject have been mentioned. In this context, it has been researched whether stones in the form of a human being erected for any reason on behalf of the deceased are allowed in Islam. It was emphasized that sculpture in cemeteries, contrary to Islam's essence, should be avoided. In addition, the tombs built by the Turks before and after Islam were compared and the extent to which they obeyed the Islamic rules in the graves they made after Islamization was examined. It has been emphasized that the breadth and tolerance shown by the Sufi connoisseurs, who influenced the

Islamization of the Turks, effectively tried to partially continue some of their traditions after they became Muslims and in their distance from radical Islam.

Keywords: Islamic History, Islamic Law, Turkish Tradition, Tomb, Stele.

Giriş

Çürüyen bedeninin ölüm sonrasında yeniden vücut bulacağına duyulan inanç, imanın şartları –ahirete iman- arasında zikredilecek kadar önemli bir meseledir. Nitekim içinde yaşadığımız bu evren, her şeyin bir başlangıcı bir de sonu olacak şekilde yaratılmıştır. Yüce yaratıcının insanlık için gönderdiği şeriat, insan hayatını koruyup düzenlediği gibi, ölümü sonrasında da eşref-i mahlûkat olan insanoğlunun bedenini korumayı amaçlamış ve cansız bedenlere dahi değer vererek birtakım rahatsızlık verici -ölüyü yakmak veya naaşını defnetmemek gibi- cenaze uygulamalarından da kulları men' etmiştir.

İslâm dininin insan cesedine değer vermesinin birtakım manevi hikmetleri olduğu gibi insan bedeninden kalan son parça olarak bilinen “acbü'z-zeneb”in de korunması başka bir hikmet olarak sayılabilir. Mevzubahis inanca göre ölen kimsenin vücudundaki her parça toprak tarafından yutulacak ancak “kuyruk sokumu” da denilen kemik parçası birçoklarına göre -ulemadan bazısı geç de olsa bozulmaya mahkûm olduğunu söyler- bozulmadan kalacaktır.¹ Çürüme mevzusu tartışma konusu olmakla birlikte konuyla ilgili rivayetlerin varlığı da insan vücudunun yeniden yaratılmasında “acbü'z-zeneb”in bir başlangıç noktası olduğuna ve toprak tarafından yok edilmeyeceğine işaret etmektedir.²

Dünyevî zevklere hitap edecek ve sırf sanatı ön plana çıkaracak şekilde inşa edilen mezarlıklar, mezar ziyaretinde bulunan insanın dünyayı unutup ahireti hatırlaması ve üzülmesi yerine, kendisine dünyevî sanatları ve lezzetleri hatırlatacak olan mezar mimarisi ile meşgul olmasına sebebiyet verebilir. İslâm'da mezar yapımı ve ölü defni ile ilgili birtakım sınırların olduğu bir gerçektir. Kanaatimizce mevtaya saygı duyulması gerektiği mevzusu, mezar yapımı ve süslemesinden önce zikredilmesi gereken bir kuraldır. Nitekim Hz. Peygamber: “Kabir, ahiret evlerinin ilkidir.”

¹ Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Müessesetü Zeyd b. Sultan el-Nehyan, 1425), “Cenâiz”, 336. ; Yusuf Şevki Yavuz, “Acbü'z-Zeneb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mayıs 2022).

² Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac en-Nişabûrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Dâru Tayyibe, 2006), “Fiten”, 28 (No.2955).

buyurmuştur.³ Bu sebeple Hz. Peygamber, kabirlerin üzerine oturmayı, bevletmeyi veya herhangi bir saygısızlık yapmayı yasaklamıştır.⁴ Ayrıca Hz. Peygamber'in mezar inşası ile ilgili koymuş olduğu bazı kurallar da mevcuttur. Bu doğrultuda çalışmamızda, mezar taşına ölen kimsenin resmini nakşetmek, mezarın başına birtakım heykeller dikmek, mezarın etrafını ve üzerini tamamıyla kapatmak, görkemli yüksek mezarlar inşa etmek veya mezar taşına dünyevî sözler yazdırmak gibi mevzular incelenmiştir. Bununla birlikte Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeden önce yaptıkları mezar şekliyle, kabul ettikten sonra yaptıkları mezar şekli karşılaştırılmış, yaptıkları mezarların İslâmiyet'e uygunlukları üzerinde durulmuştur. Çalışmada "Sahîh-i Müslim, el-Muvatta, Sünen-i Ebî Dâvud, el-Câmiu's-Sahîh" gibi hadis kaynaklarının yanı sıra "el-Umm, el-Vecîz, Kitâbu'l-Âsâr, Ahkâmu'l-Mekâbîr, el-Muğnî" vb. fıkıh eserlerinden faydalanılmıştır. Çalışmamızın konuyla ilgili yapılmış olan diğer çalışmalardan ayrılan yönü, mezar yapımı konusunun sadece fikhî açıdan ele alınmamış, kültürel ve tarihsel bağlamda da incelenmiş olmasıdır. Bu minvalde Türklerin müslümanlaşması örneği üzerinden hareket edilmiş ve ölü gömme ve mezar yapımı ile ilgili eski geleneklerin İslâm fıkhı ile olan etkileşimi ele alınmıştır.

1. İslâm Hukuku Bakımından Mezar Şekli ve Süslemesi

Bu başlık altında İslâm'a uygun bir mezar şeklinin nasıl olması gerektiği ele alınmıştır. İlk olarak mezarın içinin nasıl kazılması gerektiğine değinilmiş daha sonra da mezarın dış yapısı ve süslemesi ile ilgili görüşlere yer verilmiştir. Mezarın dış yapısından sayılan mezar taşları da konumuz açısından önemli olduğu için mezar taşları ve tasvirler hakkında rivayetler de İslâm hukuku ışığında incelenmiştir.

1.1. Mezarın İçi

Mezarların "şakk" ve "lahd" olarak iki şekilde kazıldığı bilinmektedir. Buna göre ilkinde toprak tıpkı bir bebek beşiği gibi ortası boşluk olacak şekilde derince kazılır ve ölü direkt olarak kazılan çukurun ortasına bırakılıp üzeri toprakla örtülür. İkincisinde ise yine aynı formatta bir çukur kazılır ancak çukurun kibleye bakan yönünden iç tarafa doğru -yan taraftan açılan gizli bir çekmece misali- başka bir kazma işlemi daha yapılır.⁵ Hz.

³ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414), 69.

⁴ Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihabeddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, ts.), 3/12.

⁵ Levent Öztürk, "Hz. Peygamber Döneminde Cenazeler ve Kabirler: Bakî'a Uçan Vücûd-ı Cavidânîler", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 2/4 (2004), 141-142.

Peygamber: “Laht bizim için, Şakk ise diğerleri içindir.” buyurmuştur.⁶ Bu sözüne binaen kendisinin mezarı da ashab tarafından “laht” şekline uygun yani kible dikkate alınarak kenardan kazılmıştır.⁷

Hz. Peygamber, mezarların derin ve geniş kazılmasını emretmiştir.⁸ Bu nedenle ulemanın çoğuna göre kabrin derin kazılması müstehaptır.⁹ Ancak kabir boşluğunun ne ölçüde kazılması gerektiği hakkında fıkıh mezhepleri arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹⁰ Örneğin İmam Şafîî, mezar kazarken yırtıcı hayvanların ulaşamayacağı bir derinlikte kazılması gerektiğini ifade etmiştir.¹¹ Ona göre bu derinlik yaklaşık iki metre, genişlik ise mutedil yapıda bir adamın sığacağı kadar olmalıdır.¹² Ebu Hanife’ye göre orta boylu bir adamın sığacağı genişlikte çukur kazılır. Kabrin uzunluğu bir adamın boyu kadar, genişliği ise boyunun yarısı kadar olmalıdır. Tabutun demirden olmasında herhangi bir sorun yoktur. Şayet böyle olursa tabutun içerisine toprak dökülmelidir. Cenaze ise, kibleye doğru defnedilmelidir.¹³ Mâlikîlere gelince onların görüşü mezarın çok derin kazılmaması -en fazla bir arşın kadar olması- yönünde olmuştur. Bu düşünceye göre yerin üstü yerin altından daha hayırlıdır. Nitekim yerin üst kısımları ibadet ve zikir mahalli olduğu için ölü de bu durumdan bereket ve nasibi almaktadır.¹⁴ Ahmed b. Hanbel’e gelince, ona göre kabrin derinleştirmenin herhangi bir sınırı yoktur.¹⁵

Mezarın içine ölünün tabutla birlikte gömülüp gömülmeyeceği meselesi de tartışılmış ve bu şekilde bir defin işlemi âlimler tarafından hoş karşılanmamıştır.¹⁶ Dolayısıyla ölüyü tabutun içinde gömmek, normal şartlar altında mekruhtur. Ancak bazı istisnai durumlar vardır ki Şafîî âlimler bunlardan birisinin gerçekleşmesi durumunda ölüyü tabutuyla beraber gömmenin sakıncasız olduğunu söylemişlerdir. Bunlar: ölünün

⁶ Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, “Cenâiz”, 65 (No. 3208).

⁷ Youssef Ragheb, “İslam Hukukuna Göre Mezarın Yapısı”, *Türk Tarih Kurumu Yayınları* 6 (1996), 150.

⁸ Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, “Cenâiz”, 71 (No.3215).

⁹ Abdullah b. Ömer b. Muhammed es-Suhaybânî, *Ahkâmu'l-Mekâbir fi'ş-Şeriatil-İslâmiyye* (Demmam: Daru İbni'l-Cevzî, 1426), 39.

¹⁰ Ragheb, “Mezarın Yapısı”, 18-19.

¹¹ İmam Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *el-Umm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Dâru'l-Vefâ, 1422), 3/627.

¹² Suhaybânî, *Ahkâmu'l-Mekâbir fi'ş-Şeriatil-İslâmiyye*, 39.

¹³ Şeyh Nizam, *el-Fetâva'l-Hindîyye* (Dâru'l-Fikir, 1411), 166.

¹⁴ Suhaybânî, *Ahkâmu'l-Mekâbir fi'ş-Şeriatil-İslâmiyye*, 38.

¹⁵ Suhaybânî, *Ahkâmu'l-Mekâbir fi'ş-Şeriatil-İslâmiyye*, 40.

¹⁶ Abdullah b. Ahmed b. Kudame el-Makdisî, *el-Muğnî fi Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405), 379.

bedeninin, yanma veya yılan sokması sonrasında dağılması sebebiyle tek parça halinde gömülmesinin ve bedeninin bir arada durmasının mümkün olmaması, vefat eden bir kadın ise defnedilirken ona dokunması helal olan (mahrem) bir kimsenin bulunmaması, toprağın gevşek ve kaymaya meyilli olması gibi hallerdir.¹⁷

1.2. Mezarın Dışı

Ulemanın çoğuna göre estetik kaygılarla mezarların üzerinin herhangi bir maddeyle kaplanması yasaklanmış, bunun dışında mezarı ve mevtayı muhafaza içinse caiz görülmüştür.¹⁸ Ayrıca kabrin görüntüsü çirkinse (harabe gibi) İmam Şafî'ye ve Ahmed b. Hanbel'e göre o mekânı düzenleyip güzelleştirmek müstehaptır.¹⁹ Hz. Peygamber, mezarların üzerini kireçle/alçıyla sıvamayı, üzerlerine yazı yazmayı, herhangi bir yapı inşa etmeyi ve üzerlerine basmayı yasaklamıştır.²⁰ Buna paralel olarak mezarların üzerine ibadet amaçlı dahi olsa herhangi bir oda veya bina yapılması da yasaklanan fiiller arasındadır. Buradaki yasaklamanın nedeni, insanların ölen kimseyi kutsallaştırıp gereğinden fazla değer vermesi yahut ölüler adına inşa edilen kabir odalarının birer ibadet mekânına dönüşmesi endişesidir.²¹

Sa'd b. Ebi Vakkâs'tan, Rasûlullah'ın (s.a.v.) mezarında kerpiç kullanıldığı rivayet edilmiştir.²² Kabirlerde kerpiç kullanılabileceği hususunda icmâ oluşmuştur.²³ Ayrıca yukarıdaki rivayete paralel olarak, mezar inşasında kireç/alçı kullanımı -şayet süsleme amaçlı olursa- mekruh görülmüştür. Örneğin İmam Şafî, kabirlerin kireçle sıvanmasını hoş görmemiş hatta Ensar ve Muhacir'den hiç kimsenin kabrinin kireçle sıvalı olmadığını dile getirmiştir.²⁴ Ancak mezar soyguncularının hırsızlığından veya sırtlan gibi yırtıcı hayvanların mezarları eşip ölünün bedenini yemesinden korkulduğu zaman mezarın üzerinin alçıyla/kireçle sıvanması

¹⁷ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 3/30.

¹⁸ Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Cenazelere Dair Hükümler ve Bid'atleri*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Guraba Yayınları, 2009), 221.

¹⁹ Suhaybânî, *Ahkâmü'l-Mekâbir fi'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye*, 41.

²⁰ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, ts.), "Cenâiz", 58 (No.1052); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac en-Nişabûrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Dâru Tayyibe, 2006), "Cenâiz", 970.

²¹ Fikret Karaman, "Cenaze Defni ve Kabir Ziyareti Üzerine Bir İnceleme", *Diyanet İlmî Dergi* 35/2 (1999), 28.

²² Nişabûrî, *Sahîh-i Müslim*, "Cenâiz", 966.

²³ Ragheb, "Mezarın Yapısı", 19.

²⁴ Şafî, *el-Umm*, 3/631.

caiz görülmüştür.²⁵ Şayet böyle bir durum söz konusu değilse mezarın üzerinde sadece toprak yığınının olması daha uygundur. Hz. Peygamber, oğlu İbrahim'in kabrinin üzerini toprak olarak bırakmış ve toprağına da su serpmiştir.²⁶

Hanbelî ulemeden bazıları, kabirlerin balçıkla kaplatılmasını yasaklamış ve bunun nedeni olarak ölünün ezan sesini işitmesini engellediğine dair rivayet olunan hadisi gerekçe göstermişlerdir. Mevzubahis rivayete göre Hz. Muhammed (s.a.v.): "Ölü, kabri balçıkla sıvanmadıkça veya kabrinin üzeri yapılmadıkça ezan sesini duyar." buyurmuştur.²⁷ Rivayette geçen balçık ifadesini salt bir inşaat malzemesi şeklinde anlamak mümkün olduğu gibi bu ifadede kastedilenin sadece balçık olmadığı ve asıl maksadın mezarların sıvanmasını engellemek olduğu da düşünülebilir. Yukarıdaki bilgilere paralel bir şekilde Ahmed b. Hanbel, mezarda pişmemiş tuğla ve kamyş kullanılmasında bir sakınca görmezken pişmiş tuğla ve tahta kullanılmasını hoş görmemiştir.²⁸ Muhtemelen Hz. Peygamber'in ve ulemanın bazı malzemelerin mezar yapımında kullanımını yasaklamasındaki asıl hikmet, yasaklanan malzemelerin haramlığından veya kalitesiz oluşundan değil, günlük yaşamda ve barınak inşasında insanların bu malzemelere daha fazla muhtaç olmasından kaynaklıydı.²⁹ Bu minvalde Şafiî ve Mâlikîler, kabirlerin üzerini ahşap ile kapatmayı sakıncalı görmezken diğer mezhepler bunu hoş karşılamamışlardır.³⁰

Yine, Hz. Peygamber'in mezarların yer ile aynı seviyede yapılmasını emrettiği de aktarılan rivayetler arasındadır.³¹ Ayrıca o (s.a.v.), mezarların üzerine ziyaretçiler tarafından bırakılan irili ufaklı taşlardan hoşlanmamış ve insanları bu davranıştan men' etmiştir.³² Ulemeden bazısı, kabirlerin üzerinin tümsekli veya tümseksiz olması konusunda ayırım yapmamış ve her iki şekli de kabul etmiştir.³³ Bazısı ise mezarın yer seviyesine eşit olması durumunda fark edilmemesi ve ayaklar altına alınması ihtimalini göz önünde bulundurarak, mezarın yerden bir karış kadar yüksek yapılmasını

²⁵ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 3/33-34.

²⁶ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 3/35.

²⁷ Makdisî, *el-Muğni*, 382.

²⁸ Ebû Abdillâh Muahmed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Aslu'l-Ma'ruf bi'l-Mebsût*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, ts.), 422; Makdisî, *el-Muğni*, 379.

²⁹ Nebi Bozkurt, "Sanduka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Nisan 2022).

³⁰ Ragheb, "Mezarın Yapısı", 20.

³¹ Nişabûrî, *Sahîh-i Müslim*, "Cenâiz", 968.

³² Öztürk, "Hz. Peygamber Döneminde Cenazeler ve Kabirler: Bakî'a Uçan Vücûd-ı Câvidâniler", 143.

³³ Ragheb, "Mezarın Yapısı", 21.

tavsiye etmişlerdir.³⁴ Bunun sebebinin ise Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında sahâbîler tarafından defin işlemleri yapıldığında, mezarının muhafaza edilmesi amacıyla zeminden az miktarda yukarıda yapılmış olmasıdır. Bu minvalde İmam Şafiî, zikredilen seviyedeki az bir irtifa işlemini "müstehab" olarak vasıflandırmıştır.³⁵ İmam Şafiî ve bazı Mâlikîler, rivayetlerde geçen *سويته* ifadesini mezarları yer ile aynı seviyede yapmak şeklinde değil kabirlerin hepsinin eşit yükseklikte yapılması anlamında yorumlamıştır. Bu düşünceye göre hafif bir yükseltme caiz olmakla birlikte kabirlerin üzeri deve hörgücü gibi tepeli olmamalı, bir mezar diğerinden daha gösterişli durmamalıdır.³⁶ Hanbelîler, Hanefîlerden, Mâlikîlerden ve Şafiîlerden bazısına göre ise kabrin toprakla yükseltilmesi tümsek şeklinde de olabilir.³⁷ Sonuç olarak ulemanın çoğu, mezarların yerden bir karış kadar yüksek yapılabileceği konusunda ittifak halindedir.³⁸ Bu düşüncenin mezarın yerini belli etme gibi bir hikmeti olabileceği gibi, Hz. Peygamber'in mezarları üzerine oturmaktan insanları men' etmesiyle³⁹ de bağlantılı olduğu düşünülebilir. Nitekim mezarların hepsi yer ile eşit seviyede olursa yere oturan bir kimse altında bir mezarın bulunduğunu fark edemez hatta oturmakla kalmayıp oraya bevledebilir.

Mezarların üzerine kubbe veya oda benzeri yapılar inşa edilmesine gelince, bu davranışın nehyedilen fiiller arasında olduğu daha önce zikredilmişti.⁴⁰ Hz. Muhammed (s.a.v.), peygamber kabirlerinin üzerine mescit inşa eden Yahudi ve Hıristiyanları bu fiillerinden dolayı lanetlemiştir.⁴¹ Ayrıca mezarların üzerine veya ölüler için inşa edilen mescitleri ve onların içine resim konulmasını da açıkça yasak etmiş, böyle yapan kimselerin Allah nezdinde en kötü kullardan sayıldığını ifade etmiştir.⁴² Mezarların üstünde ibadet etmeyi ve mabet yapmayı yasaklayan rivayetlere dayanan Ahmed b. Hanbel, İmam Şafiî ve İmam Mâlik bu davranışa haram demişse de bazı âlimler kerih olarak kabul etmiştir. Ulemanın çoğuna göre Hz. Muhammed (s.a.v.) bir fiili lanetleyerek

³⁴ Makdisî, *el-Muğni*, 379; Ragheb, "Mezarın Yapısı", 22.

³⁵ Elbânî, *Cenazelere Dair Hükümler ve Bid'atleri*, 161.

³⁶ Yahya b. Şerif en-Nevevî, *el-Minhâc fi Şerh-i Sahîh-i Müslim b. Haccâc* (Basım yeri: Müessesetü Kurtuba, 1414), 7/52.

³⁷ Suhaybânî, *Ahkâmu'l-Mekâbir fi'ş-Şeriatî'l-İslâmiyye*, 144.

³⁸ Suhaybânî, *Ahkâmu'l-Mekâbir fi'ş-Şeriatî'l-İslâmiyye*, 147.

³⁹ Nevevî, *el-Minhâc fi Şerh-i Sahîh-i Müslim b. Haccâc*, 7/53.

⁴⁰ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 3/32-33.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî* (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1423). "Cenâiz", 61 (No.1330).

⁴² Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac en-Nişabûrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Dâru Tayyibe, 2006), "Mesâcid ve Mevâdiu's-Salât", 528.

yasakladıysa, bu durum söz konusu işin haram olduğuna delalet etmektedir.⁴³

Kimilerine göre kabirlerin üzerine bina, mescit veya kubbe gibi herhangi bir yapı inşa edilirse, yapının altındaki ölüye hürmeten o yapının yıkılması gerekir.⁴⁴ Örneğin Osmanlı dönemi Hanefî âlimlerinden İmâm Birgivî'nin (ö. 981/1573): "Kabirler üzerine yapılan kubbelerin yıkılması vaciptir." dediği rivayet edilir.⁴⁵ Birgivî bu düşüncesine dayanak olarak ise Hz. Muhammed'in, İslâm'a zarar vermek amacıyla yapılan "Mescid-i Dırâr"ı yıktırmasını örnek gösterip, mezarların üzerine inşa edilen mabetlerin de İslâm'ın özüne zarar vermesi halinde tıpkı bu mescidin yıktırılması gibi harap edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁴⁶ Nitekim üzerine ibadethane inşa edilen bir mezar, zamanla amacından sapıp insanların medet dilediği kutsal bir mekân haline dönüşebilir. Bununla birlikte Hz. Peygamber, mezarların üzerinde veya ortasında namaz kılmaktan da insanları men' etmiştir.⁴⁷ Şafîîlerden kimi, bu davranışın çok çirkin olduğunu ifade etmek için bunu yapan kimsenin "mürtebib-i kebîre"den sayılacağını söylemiştir.⁴⁸

Kabrin kazılmasıyla dışarıya çıkarılan toprağa, ek bir toprağın ilave edilip edilmeyeceği de tartışma konusu olmuştur. İmam Şafîî'ye göre ölen kimse mezara konulduktan sonra üzerine atılan toprağın, mezarın içinden çıkan toprak miktarınca olması daha uygundur. Bunun aksini yapmak günah olmamakla birlikte, aksinin yapılmaması müstehaptır. Hanbelî, Mâlikî ve Hanefîlere göre ise mezarın üzerine ilave bir toprak eklemek mekruhtur.⁴⁹

Bazı âlimler, sırf mezar ziyareti için yapılan yolculukları çirkin görmüştür.⁵⁰ Burada kastedilen akraba mezarı ziyareti değil, velî veya peygamber gibi mübarek kişilerin mezarlarını ziyaret etmektir. Nitekim bu türden yolculukları yapan kimseler, ziyaretlerini Allah'a (c.c.) mukarenet vesilesi kılmakta ve birtakım manevî amaçlar gütmektedirler. Bu anlamda dört fıkıh mezhebinin imamı da mezarda Kur'ân-ı Kerîm okuyan kişinin

⁴³ İmâm Birgivî, *Bid'at ve Müstehâb Kabir Ziyaretleri*, thk. Muhammed el-Humeyyis, çev. A. Muhammed Beşir (İstanbul: Guraba Yayınları, ts.), 19-21.

⁴⁴ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 3/34.

⁴⁵ İmâm Birgivî, *Bid'at ve Müstehâb Kabir Ziyaretleri*, 80.

⁴⁶ Hüseyin Algül, "Mescid-i Dırâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (2004), 273; İmâm Birgivî, *Bid'at ve Müstehâb Kabir Ziyaretleri*, 80.

⁴⁷ Elbânî, *Cenazelere Dair Hükümler ve Bid'atleri*, 228.

⁴⁸ Elbânî, *Cenazelere Dair Hükümler ve Bid'atleri*, 236.

⁴⁹ Suhaybânî, *Ahkâmü'l-Mekâbir fi'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye*, 149.

⁵⁰ İmâm Birgivî, *Bid'at ve Müstehâb Kabir Ziyaretleri*, 41.

yönünü mezara değil, kibleye çevirmesini uygun görmüştür.⁵¹ Onların bu nehiyden maksatları ise, ölüyü kutsallaştırmanın, ona yönelerek ibadet etmenin veya ondan medet ummanın önüne geçme düşüncesidir.

Özetle, İslâm'da mezarların ibadethanelere benzer şekilde tasarlanması ve kubbeli mezarların yapımı yasaklanmıştır. Söz konusu yasağın sebebi ise insanların ölüden medet ve şefaathanelere, mezarlıklarda dilek dileyip adak adamaları, bu türden mekânları istimdâd vesilesi kılmaları, yaşayan kimselerin daha fazla ihtiyaç duyduğu süsleme ve mimarîde kullanılan malzemelerin kabir yapımı için harcanıp gösterişe ve aşırı masrafa kaçılması gibi birtakım mevzulardan insanları uzak tutmak olduğu söylenebilir. Nitekim tarih boyunca birçok milletin mezarlıklardaki heykelleri veya bazı mezarları kutsallaştırdığı görülmüştür.⁵²

1.3. Mezar Taşı ve Tasvir Meselesi

İnsanoğlunun güzel olana ve estetiğe verdiği önem, insanın yaratılışındaki güzel olanı sevme ve ona yönelme duygusundan kaynaklanmaktadır.⁵³ İslâm fıkhı her konuda olduğu gibi sanat ve tasarım konularında da insanlar için belirli sınırlar çizmiş ancak kulların, insana has olan sanat ve estetik duygularını tatmin edebilmeleri için de el işçiliğine ve tasarıma müsaade etmiştir.⁵⁴ Aslında bu mevzu İslâm fikhinin sanattan, estetikten, kültürden, ahlaktan ve insana has ulvî lezzetlerden ayrı olan salt bir kurallar bütünü olmadığını göstergelerinden biridir.

Kabirlerin baş ve ayak uçlarına yerleştirilen ve şahide olarak isimlendirilen taş veya tahta benzeri şeyler ulemadan bazısı tarafından sakıncalı görülmemekle birlikte, bunların üzerine herhangi bir şey yazılıp çizilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.⁵⁵ Nitekim Hz. Peygamber'in sahâbeden "Osman b. Ma'zun" vefat ettiğinde, mezarın yeri belli olsun diye kabrin başına taş diktiği rivayet olunmuştur.⁵⁶ Bir keresinde de o, bütün mezarların üzerinin düzlenmiş ve yer ile aynı seviyede olmasını, bütün suretlerin ve heykellerin de yok edilmesini tavsiye etmiştir.⁵⁷ Buradan anlaşılmaktadır ki, Hz. Peygamber'in mezar başına taş dikmesi, onun

⁵¹ İmâm Birgivî, *Bid'at ve Müstehâb Kabir Ziyaretleri*, 58.

⁵² İmâm Birgivî, *Bid'at ve Müstehâb Kabir Ziyaretleri*, 8-16.

⁵³ Nusret Çam, *İslam'da Sanat Sanatta İslâm* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 29.

⁵⁴ Çam, *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm*, 42.

⁵⁵ Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, *el-Mevsûatu'l-Fikhiyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427), 100-101; Ragheb, "Mezarın Yapısı", 22.

⁵⁶ Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Kâmil Karabelli (Dimeşk: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009), "Cenâiz", 63 (No. 3206).

⁵⁷ Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, "Cenâiz", 72 (No. 3218).

mezarlıklarda heykel yapımına müsaade ettiği anlamına gelmez. Bilakis o, üzerinde herhangi bir suret veya oyma olmayan düz bir taşı sırf mezarın belli olması maksadıyla toprağa dikmiştir. Yukarıdaki rivayete kıyas yapan bazı âlimlere göre, mezar taşına mevtanın kimliğini açıklayan birtakım bilgilerin belirtilmesinde sakınca yoktur çünkü Hz. Muhammed de mezar taşını, mezarın bilinmesi amacıyla dikmiştir.⁵⁸

Ulemadan bazıları mezar taşına suret, yazı, süsleme ve benzeri şeylerin yapılmasını yasaklamış, bununla birlikte Hanefiler ölünün kim olduğunun bilinmesi açısından sadece onu tanıtıcı birtakım bilgilerin bulunmasını olağan kabul etmişlerdir.⁵⁹ Hanefilere göre mezarlıklara üzerinde yazı veya suret bulunan işlemler yapılması haram olmamakla birlikte kerihdir.⁶⁰ Şafiîler, mezar taşına ölen kişi ile ilgili tanıtıcı bilgilerin yazılmasına, mezarların birbirine karıştırılmaması için zaruret miktarınca izin vermişlerdir.⁶¹ Bununla birlikte mezarların üzerine bina edilen tepeli ve gösterişli yapıların yıkılması gerektiğini savunmuşlardır.⁶²

Vefat eden kimselerin heykellerinin yapılması veya mezar başına heykel dikilmesi meselesiyle ilgili -Nuh Suresi 23. ayette geçen ve kimileri tarafından ilah olarak kabul edilen- “Vedd, Suva, Yegus, Yeuk ve Nesr” isimleri önem taşımaktadır. Elmalılı’ya göre sözü geçen kimseler, yaşarken insanlar arasında sevilen ve sayılan şahıslardan olup vefat ettikten sonra onların anısına taşlar dikilmiş olan kimselerdir ki, daha sonraki nesiller onların birer tanrı olduğunu zannederek büyümüşür.⁶³

Hz. Peygamber, seferden döndüğünde evde Âişe annemize ait olan ve üzerinde tasvirler bulunan bir örtüyü görmüş ve onu eline alıp yırtarak, Allah'ın yarattıklarına benzeyen tasvirler yapanların ahiret gününde şiddetli bir azaba uğrayacaklarını söylemiştir.⁶⁴ Bir başka rivayete göre de Hz. Âişe üzerinde suret bulunan bir yastık almış, Hz. Muhammed (s.a.v.) ise bu yastığı görünce, insanların tasvirli eşyalar sebebiyle kıyamette azap göreceklerini ve meleklerin de suret bulunan mekânlara girmeyeceğini dile

⁵⁸ Elbânî, *Cenazelere Dair Hükümler ve Bid'atleri*, 221-222.

⁵⁹ Karaman, “Cenaze Defni ve Kabir Ziyareti Üzerine Bir İnceleme”, 28.

⁶⁰ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, 1413), 187; Elbânî, *Cenazelere Dair Hükümler ve Bid'atleri*, 220.

⁶¹ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 3/34.

⁶² Bülent Nuri Kılavuz, “Farklı Bir Mezar Anıtı Olarak Açık Türbeler: Muş Örnekleri”, *Turkish Studies - Social Sciences* 15/1 (ts.), 392.

⁶³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2012), 8/392.

⁶⁴ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Libâs”, 91 (No. 5954).

getirmiştir.⁶⁵ Ayrıca onun, suret yapan kimselere de lanet ettiği rivayetler arasındadır.⁶⁶

Yukarıdaki rivayete dayanan ulemanın düşüncesine göre, doğadaki dağlar, taşlar, denizler, bitkiler ve ağaçlar gibi câmid varlıkların resmedilmesinde veya ev, mescit, araba, gemi, tren gibi insan yapımı ürünlerin yapılmasında herhangi bir sakınca yoktur.⁶⁷ Ancak insan veya hayvan gibi ruh taşıyan canlıların suretinin ya da minyatürünün yapılması konusunda ihtilaf vardır. Nitekim Hz. Peygamber, içinde suret bulunan eve meleklerin girmeyeceğini söylemiştir.⁶⁸ Ayrıca o, kıyamet gününde en şiddetli azaba uğrayacak olan kişilerin musavvirler olduğunu dile getirmiştir.⁶⁹

Canlı varlıkların suretlerinin yapılması konusundaki ihtilafli görüşleri üç kategori altında toplamak mümkündür. Buna göre bazı âlimler, tapınma kaygısının olmadığı ve sırf sanat için yapılan suretlerin herhangi bir sakıncasının olmadığını dile getirmişlerdir.⁷⁰ Mâlikîler ve seleften bazısına göre ise üç durum haricinde insan ve hayvan sureti yapmak caizdir. Buna göre yapılan suretin gölgesi olmamalıdır. Dolayısıyla üç boyutlu bir heykelin gölgesi olduğu için yapılması caiz değildir ancak düz bir yüzeye (kâğıt veya duvar gibi) çizilen resimler bundan müstesna edilmiştir. İkinci şarta göre, yapılan çizimin uzuvlarının tam olmaması gerekir. Nasıl ki bir insan veya hayvan, kafası olmadan yahut karnı oyulmuş bir vaziyetteyken yaşayamıyorsa, çizilen suretin de yaşayan canlılara benzememesi için böyle bir vaziyette resmedilmesi doğru olacaktır. Üçüncü ve son şarta göre de tasvirin malzemesinde tahta, demir, bakır ve taş gibi dayanıklı malzemelerin kullanılmasından kaçınılmalıdır. Hanefî, Şafiî ve Hanbelîlerin görüşü ise, ruh sahibi olan canlıların tasvirini yapmanın caiz olmadığı yönündedir.⁷¹

Tüm bu bilgilerden yola çıkarak günümüz âlimlerinden bazıları da İslâm'daki söz konusu yasaklamanın "sedd-i zerî'a" amacını taşıdığını, putperestliğin ise eskisi kadar yaygın olmaması sebebiyle günümüzde sanat ve estetik için insan veya hayvan suretlerinin çizilebileceğini dile

⁶⁵ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, "Libâs", 92 (No. 5957).

⁶⁶ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, "Libâs", 96 (No. 5962).

⁶⁷ Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, *el-Mevsûatu'l-Fikhiyye el-Kuveytiyye*, 97.

⁶⁸ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, "Libâs", 88 (No. 5949).

⁶⁹ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, "Libâs", 89 (No. 5950).

⁷⁰ Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, *el-Mevsûatu'l-Fikhiyye el-Kuveytiyye*, 100; Hasan Yaşaroğlu, "İslâm'da Resim-Heykel Yasağı ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Konu Hakkındaki Görüşleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 86.

⁷¹ Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, *el-Mevsûatu'l-Fikhiyye el-Kuveytiyye*, 101-102.

getirmişlerdir.⁷² İnsan ve hayvan sureti yapmaya cevaz veren kimseler, “Erken İslâm” döneminde de müslüman sanatçıların bu türden tasvirler yaptıklarını ancak sonraki devirlerde söz konusu suretleri inşa etmenin haram olduğu düşüncesi baskın olunca tasvirlerin gittikçe azaldığını ifade etmişlerdir.⁷³

Mezarlıkta ve mezar yapımında yasaklanan fiilleri yapan kimseler hakkındaki genel yorumlar incelendiğinde daha çok radikal grupların bu kişileri tekfir etmeye varan uyarılar yaptığı bununla birlikte tasavvufî gruplar ve “İhvân-ı Müslimîn” gibi konuya daha ılımlı yaklaşan kimselerin ise bu davranışları sadece günah olarak nitelendirdiği bilinmektedir.⁷⁴ Muhtemelen bu ılımlı yaklaşımın sebebi, bazı uygulamaların, halk dindarlığı da diyebileceğimiz avamdan kimselerin dinî algısının kültür ile birleşmesinden kaynaklanmış olmasıyla ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla bu konuda ılımlı davrananlar, halkın sâfiyâne duygularla yaptığı ve haramlığının tam olarak bilincinde olmadığı mevzulardan dolayı onları tekfir etmeyi uygun görmemişlerdir. Söz konusu radikal topluluklardan biri olan Vehhâbîler, mezar ve türbeleri müslümanların toplanıp Allah’a şirk koştuğu mekânlar olarak görmüş ve mezar, türbe, tekke gibi yapıları yıkıp dümdüz etmişlerdir.⁷⁵ Böylece onlar “el-itikâd fi’l-enbiya ve’s-sâlihîn” olarak da adlandırdıkları toplum tarafından saygı duyulan şahıslardan medet ummayı ve onların mezarlarını sürekli ziyaret etmeyi engellemiş olacaklardı.⁷⁶

Kubbeli veya gösterişli kabirlerin yıkılıp yıkılmayacağı mevzusu da tartışmalı konulardandır. Örneğin bir kimsenin mezarında kubbe ve benzeri yapılar inşa edilmişse ve o kimsenin yanına başka bir ölünün de gömülmesi gerekiyorsa İmam Şafî’ye göre şayet mezarlık vakıf mezarlığı gibi özel mülk olmayan bir yer ise “zaruret halinde” kubbenin yıkılması mümkündür. Ancak özel mülkte bulunan bir yapı ise mezarın yapısına dokunulmaması gerekir.⁷⁷ Hanbelîler de bu konuda İmam Şafî ile paralel düşünerek umumî mezarlıkları daraltacak kubbe veya binayı andıran türden yapıların

⁷² Yaşaroğlu, “İslam’da Resim-Heykel Yasağı ve Ahmet Hamdi Akseki’nin Konu Hakkındaki Görüşleri”, 90.

⁷³ Şenay Sayın Alsan, “İslamiyet’te Tasvir Yasağı ve Türk Mimari Süsleme Sanatında İnsan Figürünün Kullanımı”, *The Journal of Social Science* 3/5 (Şubat 2019), 287.

⁷⁴ Kamile Ünlüsoy, “İhvân-ı Müslimîn’in Kabir Ziyaretleriyle İlgili Görüşleri ve Muhaliflerinin Eleştirileri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 90-91.

⁷⁵ Esther Peskes, “18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik”, çev. Mehmet Çelenk, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 419.

⁷⁶ Peskes, “18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik”, 422.

⁷⁷ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ’l-Kübrâ el-Fikhiyye* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/7.

olmaması gerektiğini dile getirmişlerdir.⁷⁸ Mâlikî ulemadan İbn Rüşd'ün de yukarıdaki düşünceye benzer bir fikre sahip olduğu görülmektedir.⁷⁹

Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde, tapınma amacıyla kullanılmayan tasvirler hakkında olumsuz bir dil kullanılmadığı⁸⁰ göz önünde bulundurulursa "İşler maksatlarına göredir."⁸¹ kaidesi gereği dine hâlel getirme amacıyla yapılmayan ve dinin özüne zarar vermeyen tasvirlerin yapılması hakkında mutlak bir haramlıktan bahsedemeyiz. Günümüzde gerek oyuncak ve giyim sektöründe gerekse farklı tasarım ürünlerinde suretlerin bolca kullanıldığı ve bunların herhangi bir dini amaca hizmet etmediği de dikkate alındığında amellerin niyetler çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği bu örneklerde açıkça müşahede edilebilir.⁸² Tasvir meselesinin mezarlıklar ve ibadet yerleri açısından ele alınmasına gelince, buradaki durum yukarıdaki örneklerden farklılık arz etmektedir. Bunun sebebi ise mezarlıklara dikilen şekilli taşların veya mezar üzerine kazınan kabartmalı tasvirlerin bu mekânları birer tapınma yerine dönüştürme endişesidir. Buna ilaveten ölünün kutsallaştırılması, ona haddinden fazla bir değer verilmesi ve istimdat vesilesi kılınması gibi tehlikelerin de önüne set çekilmesi gerekmektedir. Söz konusu tehlikelere ilaveten âlimler arasında tartışma konusu olan tasvir ve benzeri meselelerde ihtiyatlı davranılması, orta yolun bulunması ve günaha götürecekt vesilelerin önüne geçilmesi -İslâmiyet'in özüne zarar vermemek adına- daha uygun bir davranış olacaktır.

2. Türk-İslâm Mezarları

Türkler müslüman olmadan önce kabirlerinin üzerini göçebe yaşam tarzının bir temsili ve etkisi olan "çadır" şeklinde inşa ederlerdi. Üçgen formundaki bu mezar yapıtları için "kurgan" ismi kullanılmaktaydı. Ayrıca kabirlerin üzerine toprak yığarak zeminden daha yukarıda durması sağlanmaktaydı.⁸³ Türkler, müslüman olunca bu mezar formunu "türbe ve

⁷⁸ Muhammed b. Müflih el-Makdisî, *Kitâbu'l-Furu' ve meahu Tashîhu'l-Furu' li Alâuddîn Ali b. Süleyman el-Merdâvî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Müessesetü'r-Risale, 1424), 3/380.

⁷⁹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya el-Venşerîsî, *el-Mî'yâru'l-Ma'rib ve'l-Câmiu'l-Mağrib an Fetâvâ Ehli İfrîgiyye ve'l-Endülüs ve'l-Mağrib*, thk. Muhammed Hacî (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 1401), 1/318.

⁸⁰ Çam, *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm*, 38-39.

⁸¹ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1422), 11.

⁸² Çam, *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm*, 57.

⁸³ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 293.

kümbet" şeklinde devam ettirmişlerdir. ⁸⁴ Bunların ilk örneklerine ise daha sonra da değinileceği üzere "Karahanlılar Döneminde" rastlanmıştır. ⁸⁵ Burada dikkat çeken nokta, onların mezarlarını tümsek şeklinde ve yerden yukarıda inşa etmiş olmalarıdır. Ayrıca Türklerin mezar inşasında "kerpiç" kullandığı günümüze aktarılan bilgiler arasındadır. ⁸⁶ Eski Türklerin mevtayı tabut içerisinde gömdükleri de bilinmektedir. ⁸⁷ Bu bilgilere ek olarak, İslâm öncesi Türklerin gelenekleri arasında, mevtanın bedenini ve sahip olduğu her şeyi yakma uygulaması ile ⁸⁸ ölünün bedenini ağaca asma âdetinin de mevcut olduğu bilinmektedir. ⁸⁹ Mezar inşasına gelince, taş oymaları ve taş süslemesi onlar için önem taşımaktaydı. Mezarların üzerine ölen kimsenin resmini işleyip onu tanıtıcı birtakım resimler de çizerlerdi. Ayrıca her mezarın tepesine de heykel dikerlerdi. ⁹⁰

Türkler müslüman olduktan sonra İslâm'a ters olan kimi adetlerini tamamen terk etmiş, kimilerini ise İslâm'a uygun bir formata büründürerek devam ettirme yoluna gitmiştir. Değiştirerek devam ettirdikleri âdetlerden biri "kurgan" ve "balbal" olarak da adlandırılan mezar yapıtlarıdır. Bunlardan birincisi "türbe ve kümbet", ikincisi ise "kitabe" şeklinde inşa edilmeye başlamıştır. ⁹¹ Eski Türkler cenazenin bulunduğu mekânın kaybolmaması adına kurgan denilen yapıtları meydana getirirler ve mezarın başına da bir taş dikerlerdi. ⁹² Kurganın, ölen kimseyi ve onun mezarının (toprağının) etrafını muhafaza ettiği düşünülürdü. ⁹³ Bunlar kimi zaman "daire" şeklinde yapıldığı gibi kimi zaman da "dikdörtgen" şeklinde inşa edilirdi. Bununla birlikte "odali mezar" inşa edilmesi de yaygın olan eski âdetlerin arasında yer almaktaydı. ⁹⁴

Dikili taşlara gelince bunlar, heykel yani elinde çanak bulunduran bir insan suretinde olup bu çanağın tam olarak hangi sebeple yapıldığı tartışma

⁸⁴ Aslı Sağıroğlu Arslan, "'Taşlar Konuşur': Türk Mezar Taşlarının Biçim Dili", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/6 (2017), 1925.

⁸⁵ Sağıroğlu Arslan, "'Taşlar Konuşur': Türk Mezar Taşlarının Biçim Dili", 1929.

⁸⁶ Yaşar Çoruhlu, "Türklerde Kurgan Tipi Mezarın Ortaya Çıkışı", *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları* 15 (2010), 564.

⁸⁷ Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986), 177.

⁸⁸ Nejat Diyarbekirli, "Türkler'de Mezar Yapısı ve Defin Merasimleri", *Türk Kültürü Araştırmaları* 28/1-2 (1990), 56.

⁸⁹ İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 181.

⁹⁰ İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 178-179.

⁹¹ Edip Yılmaz, "Tarihi Mezar Taşı Kitabelerinde Ayet, Hadis ve Güzel Sözlerden Örnekler", *Süriy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 428.

⁹² Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, 293.

⁹³ Çoruhlu, "Kurgan Tipi Mezar", 559.

⁹⁴ Çoruhlu, "Kurgan Tipi Mezar", 563-564.

konusu olmuştur. Muhtemelen bu uygulama, Türklerin ölü gömme âdetinin bir parçası olan “kımız dolu tahta kadeh”in vefat eden kişinin eline tutuşturulmasıyla ilgiliydi.⁹⁵ Bazen de mezarın başına, vefat eden kişi hakkındaki bilgilerin yazdığı bir kitabe dikilirdi.⁹⁶ Kimilerine göre vefat eden kimsenin cinsiyetine göre kabrin başındaki oymalar, “taş baba” veya “taş nine” şeklinde isimlendirilirdi. Bunları balbalardan ayıran nokta ise balbalların, bir kimsenin yiğitliğini gösterebilmesi adına öldürdüğü düşman askerlerinin adedince düz taşları toprağa sabitlemesini ifade etmesidir.⁹⁷ Düşmanları simgeleyen mevzubahis taşların⁹⁸ onları katleden kişinin yani mevtanın öteki dünyada hizmetçisi olacağına inanılırdı.⁹⁹ Günümüzde bu balbalların örneklerine Çanakkale, Van, Hakkâri, Erzincan ve Mardin gibi şehirlerde rastlanmaktadır.¹⁰⁰

Göçebe bir millet olan Türklerin kültüründe hayvan suretleri önem taşımakta, hem mezar, barınak, tapınak vb. yapıtlarda hem de süs eşyalarında bolca kullanılmaktadır.¹⁰¹ Örneğin Eski Türk geleneğindeki mezar motifleri arasında Türkler tarafından önemli görülen “koç, koyun ve at” biçiminde tasvirler bulunmaktadır.¹⁰² Bu hayvanların değeri ise onlar tarafından tanrıya bir sunak olarak kesilmelerinden kaynaklıdır.¹⁰³ Başka bir örnek olarak ise savaşçı bir millet olan Türklerin “balta, kazma, kılıç, hançer, bıçak” motiflerini de kabirlerde kullandığı bilinmektedir.¹⁰⁴

Taş üzerine resim yapıp yazı yazma Türkler arasında önemli bir uygulamaydı. Nitekim onlar sahip oldukları eşyaları ve zenginliği ifade etmek amacıyla taşlara “tamga” vururlardı.¹⁰⁵ İslamlaşma sonrasında

⁹⁵ Diyarbakirli, “Türkler’de Mezar Yapısı ve Defin Merasimleri”, 57.

⁹⁶ Mustafa Aksoy, “Türkistan’dan Anadolu’ya Koç-Koyun Heykelleri ve Balballar”, *Yeni Türkiye* 53/Türk Dünyası Özel Sayısı-I (2013), 665.

⁹⁷ Sağiroğlu Arslan, “‘Taşlar Konuşur’: Türk Mezar Taşlarının Biçim Dili”, 1926.

⁹⁸ Yaşar Çoruhlu, “Orta-Asya’dan Anadolu’ya Lahit veya Taş Sandukalarda Görülen Hançer-Bıçak Tasvirlerinin Sembolizmi”, *I. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler*, (1997), 61.

⁹⁹ Diyarbakirli, “Türkler’de Mezar Yapısı ve Defin Merasimleri”, 57.

¹⁰⁰ Aksoy, “Türkistan’dan Anadolu’ya Koç-Koyun Heykelleri ve Balballar”, 665-666.

¹⁰¹ Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 308.

¹⁰² Faruk Karaca, “‘Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle’ Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle İlgili Bazı Değerlendirmeler”, *İslâmî Araştırmalar* 14/3-4 (2001), 504.

¹⁰³ Aksoy, “Türkistan’dan Anadolu’ya Koç-Koyun Heykelleri ve Balballar”, 666.

¹⁰⁴ Çoruhlu, “Orta-Asya’dan Anadolu’ya Lahit veya Taş Sandukalarda Görülen Hançer-Bıçak Tasvirlerinin Sembolizmi”, 61.

¹⁰⁵ Kayrat Belek, “Kırgızistan’da Yeni Bulunan Karahanlı Dönemine Ait Damgalı Türk-İslam Kitabeleri”, *XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 15-17 Eylül 2014: Kongreye Sunulan Bildirler: II. Cilt - I. Kısım: Orta Asya ve Kafkasya Tarihi 2* (2018), 144.

“Karahanlılar” devrinde bu türden dünyevî içerikli yazılar yerini dinî içerikli olanlara bırakmıştır.¹⁰⁶

İslâmî kimlik taşıyan ilk Türk devleti vafına sahip olan “Karahanlılar” döneminde eski türden yapıların yerini yeni eserler almaya başlamıştır.¹⁰⁷ Örneğin mezar taşı süslemelerinde Arap alfabesi ve hüsn-i hat sanatı ile yazılan Arapça yazılar kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰⁸ Ayrıca “pişmiş tuğla” ve “kerpiç” kullanımına da rastlanmaktadır.¹⁰⁹

Karahanlılar ile başlayan türbe yaptırma geleneği daha sonra da devam etmiş ve “Selçuklular” vesilesiyle Küçük Asya bölgesine de yayılmıştır. Bu yapılarda kimi zaman mezarların üzeri tamamen taş ile kapatılırken kimi zaman da üzeri açık bir şekilde inşa edilmiştir.¹¹⁰ Bir de “lahit” biçiminde yapılanları vardır ki bunların ortasında boşluk bulunup dört kenarı taşlarla çevrili -üstü açık ancak kenarları kapalı- olurdu.¹¹¹

Osmanlı zamanına gelindiğinde ise kitabeler, manzume ve edebî yazılar için de bir sergi vesilesi olmuştur.¹¹² Yine bu dönemde inşa edilen yapılarda, makbere şeklinde yapılan dikdörtgen mezarlar yerine, üzeri sadece toprakla örtülü olan kabre “şahide” denilen iki adet yazıtın dikilmesi âdeti daha yaygındı.¹¹³ Kimi zaman söz konusu yazıtların bir veçhesinde “Osmanlıca” diğer veçhesinde ise “Latin alfabesi” kullanıldığı gözlemlenmiştir.¹¹⁴ Üzerlerine sanduka inşa edilmiş ve başına kitabe dikilmiş olan kabirler de yine Osmanlı Türklerinin yapıtları arasında görülmektedir.¹¹⁵ Genellikle, üzerinde yarım ay şeklinde bir çatısı bulunan

¹⁰⁶ Belek, “Kırgızistan’da Yeni Bulunan Karahanlı Dönemine Ait Damgalı Türk-İslam Kitabeleri”, 145.

¹⁰⁷ İlhan Özkeçeci, “İlk Dönem Hâkânî (Karahanlı) Camilerindeki Bazı Tuğla Süsleme Unsurları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 724.

¹⁰⁸ Özkeçeci, “İlk Dönem Hâkânî (Karahanlı) Camilerindeki Bazı Tuğla Süsleme Unsurları”, 725.

¹⁰⁹ Özkeçeci, “İlk Dönem Hâkânî (Karahanlı) Camilerindeki Bazı Tuğla Süsleme Unsurları”, 727-728.

¹¹⁰ Kılavuz, “Farklı Bir Mezar Anıtı Olarak Açık Türbeler: Muş Örnekleri”, 393.

¹¹¹ Savaş Yıldırım, “Tarsus Arkeoloji Müzesi’ndeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/53 (Mayıs 2013), 316.

¹¹² Bekir Tatlı, “Türk-İslâm Mimarisinde Yazılı Süsleme ve Hadis Kullanımı”, *1. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu* (Gelenekten Geleceğe Cami Mimarisinde Çağdaş Tasarım ve Teknolojiler, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2012), 209.

¹¹³ Hicabi Gülgen, “Tasavvuf Kültürünün Mezar ve Mezar Taşlarına Etkisinde Bursa Örneği”, *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4* (2005), 432.

¹¹⁴ Hümeýra Türk - Hacer Kara, “Konya’daki Osmanlı Türbeleri’nde Mezar Taşları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2021), 864.

¹¹⁵ Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 379-381.

mezarlara “türbe” adı verilirken, börk şeklinde uca doğru incelen bir yapı bulunan mezarlara ise “kümbet” ismi verilmiştir.¹¹⁶

Türklerin müslüman olduktan sonra yaptıkları mezarlarda hem eski Türk geleneğini hem de İslâmiyet'i yansıtan süslemelerin ve hüsn-i hat örneklerinin bir arada kullanıldığı bilinmektedir.¹¹⁷ Türkler bu sözleri bazen insanlara öğüt vermek için bazen de İslâm dinini tanıtma ve başkalarına ulaştırma maksadıyla kullanmışlardır.¹¹⁸ Burada önemli olan nokta ise, gerek kullanılan nasların gerekse diğer türden sözlerin kabristana uygun olacak bir şekilde, ahiret hayatı ve dünyanın fani oluşunu vurgulayan ifadeler arasından seçilmiş olmasıdır.¹¹⁹ Buna göre İslamlaşma öncesinde daha çok dünyevî zevklere hitap eden ve estetik yönü ön plana çıkan mezarlar inşa eden Türk sanatkarlar, müslüman olduktan sonra mezar inşasında ve süslemesinde Allah'ı (c.c.) ve ölümü hatırlatan, mâsivanın geçiciliğini vurgulayan ve uhrevî yönü daha ağır basan yapıtlar inşa edip yazılar yazmaya başlamıştır.¹²⁰ Ayrıca mezar taşında, merhumun kişisel bilgilerinin yazılması haricinde, naslardan bölümler veya hayatın geçiciliği ile ilgili uyarıcı sözler de yer alabiliyordu.¹²¹ Bununla birlikte müslümanlar tarafından değerli görülen şahıslara ait ifadeler yer almakta, bu kimselerin başında ise “Hz. Ali” gelmekteydi.¹²² Mevzubahis sözler ise özel eğitilmiş hattatların eliyle yazılmaktaydı.¹²³ Mezarın baş kısmına dikilen taşın bir veçhesine ayet diğer veçhesine hadis yazılırken, ayak kısmında olan taşın bir tarafına mevtanın künyesi diğer tarafına ise tarih yazılırdı.¹²⁴

İslamlaşmadan sonra da genel hatlarıyla kendini muhafaza eden eski geleneklerden birisi olan, ölen kişinin sürekli hatırlanması ve isminin adeta ebedileştirilmesi düşüncesi ile mezarların abidevî bir şekle büründürülmesi düşüncesi her daim kendini korumayı başarmıştır.¹²⁵ Bununla birlikte Türk-İslam mezarları popüler ve aktüel olana göre de şekil almakta ve her

¹¹⁶ Muhammet Kemaloğlu, “XI. -XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Dini Eserlerinden Kümbet-Türbe-Ziyâretgâh-Namazgâh ve Câmîler”, *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 39 (2013), 13.

¹¹⁷ Tatlı, “Türk-İslâm Mimarisinde Yazılı Süsleme ve Hadis Kullanımı”, 206.

¹¹⁸ Tatlı, “Türk-İslâm Mimarisinde Yazılı Süsleme ve Hadis Kullanımı”, 207-208.

¹¹⁹ Tatlı, “Türk-İslâm Mimarisinde Yazılı Süsleme ve Hadis Kullanımı”, 223.

¹²⁰ Mehtap Dede Kodaman, “Selimiye Camii Süslemelerinde Türk-İslam Estetiğinin Sınırları”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies* 5/17 (2018), 350-352.

¹²¹ Yılmaz, “Ayat, Hadis ve Güzel Sözlerden Örnekler”, 431.

¹²² Tatlı, “Türk-İslâm Mimarisinde Yazılı Süsleme ve Hadis Kullanımı”, 212.

¹²³ Tatlı, “Türk-İslâm Mimarisinde Yazılı Süsleme ve Hadis Kullanımı”, 210.

¹²⁴ Tatlı, “Türk-İslâm Mimarisinde Yazılı Süsleme ve Hadis Kullanımı”, 217.

¹²⁵ Karaca, “Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle İlgili Bazı Değerlendirmeler”, 503.

dönemin kendine has sanat anlayışı ve estetik zevki mezarlarda ve mezar taşlarında görülmektedir.¹²⁶ Örneğin Hz. Peygamber'in kabir inşası ile ilgili birtakım yasaklamalarına rağmen, Türk-İslâm yapıtlarında gömütlerin tam tepesine yapılan tahtadan veya başka malzemelerden yapılan sandukaların varlığı göze çarpmaktadır.¹²⁷

Müslüman Türkler, kabir inşasında her biri farklı bir manayı ihtiva eden motifler ve simgeler kullanmaktaydı. Söz konusu motiflerin anlamını bilen kişi, bu sayede ölen kimse hakkında bilgi sahibi olabilmekteydi.¹²⁸ Bununla birlikte tıpkı eski Türk inançlarında kendisine yer bulan "taş nine ve taş baba" unsuruna paralel olarak, İslâmlaşma sonrasında, şayet ölen kimse kadın ise şâhidesi/mezar taşı çiçeklerle bezenir, erkek ise bir serpuş yapılırdı.¹²⁹ Bunlardan yola çıkılarak denilebilir ki: İslâmlaşma öncesinde yapılan insan suretindeki yontulardan tam manasıyla vazgeçemeyen müslüman Türkler, çareyi ana hatlarıyla tıpkı bir adamı andıran fakat vücut hatları ve organları ayrıntılı bir şekilde taşa nakışlanmamış olan bu şâhidelerde bulmuşlardır.¹³⁰ Söz konusu yapıtların tepesinde ise insan kafasını andırır şekilde "sarık, kavuk ve fes" gibi serpuşlar bulunmaktaydı.¹³¹ Biçici bu durumu şöyle özetlemektedir: "Mezarlıktaki şahidelere çoğunlukla baş, boyun ve vücut şekli verilmeye çalışılmış olup, başlar fes, tozak, takke, dulakçılık ile süslenmiş, bellere kuşak ve kemer motifleri yerleştirilmiştir."¹³² Bununla birlikte Türklerin müslüman olmasında oldukça etkili olan mutasavvıfların ve tarikatların etkisi de mezar mimarisinde kendini açıkça belli eden unsurlar arasında yer almıştır.¹³³

Ölünün baş veya ayak ucuna yerleştirilen taşlardaki insan suretlerinin zamanla yerini, insana benzeyen ama uzuvları net bir şekilde belli olmayan oymalı taşların almasının sebebinin İslâm'daki suret çizme yasağı olduğu düşünülebilir. Müslümanlaşan Türk sanatkarların -her ne kadar İslâm'a uygun bir şekilde sanatlarını icra etmeye çalışmışlarsa da- eski geleneklerinden ve yerleşik mimari yapılardan tam olarak vazgeçemedikleri için çareyi her iki düşünceyi birleştirmekte bulduğu söylenebilir.

¹²⁶ Karaca, "Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle İlgili Bazı Değerlendirmeler", 503.

¹²⁷ Bozkurt, "Sanduka" (2009), 102.

¹²⁸ Çiğdem Sütcü - Fatih Özçelik, "Kültürümüzün Bir Parçası: Mezarlar ve Mezar Taşları", *Düzce'de Tarih Kültür ve Sanat*, (2017), 321.

¹²⁹ Sütcü - Özçelik, "Kültürümüzün Bir Parçası: Mezarlar ve Mezar Taşları", 322.

¹³⁰ Sağıroğlu Arslan, "'Taşlar Konuşur': Türk Mezar Taşlarının Biçim Dili", 1931.

¹³¹ Sağıroğlu Arslan, "'Taşlar Konuşur': Türk Mezar Taşlarının Biçim Dili", 1931-1932.

¹³² H. Kâmil Biçici, "Yazılı Araştırmalar Işığında Türkiye Mezar Taşlarına Toplu Bir Bakış", *EKEV Akademi Dergisi* 26 (2006), 179.

¹³³ Gülgen, "Tasavvuf Kültürünün Mezar ve Mezar Taşlarına Etkisinde Bursa Örneği", 434.

Türk halk dindarlığının, özünde tasavvufa ve özellikle de “evliya kültürüne” dayandığı söylenebilir.¹³⁴ Bu durumun muhtemel nedenlerinden belki de en önemlisi, Türkler arasında İslâmiyet’i yayma faaliyetlerini en çok da sûflerin üstlenmiş olmasıdır.¹³⁵ Ayrıca tasavvuf ehlinin “Ne olursan ol yine gel.” düşüncesini prensip edinmesi ve insanları İslâm’a ısındırmak için hoşgörülü davranması, bununla birlikte Türklerin eski dinindeki birtakım mistik öğeler ile tasavvufun maneviyata verdiği önemin paralellik arz etmesi gibi birçok etkenin buna sebebiyet verdiği söylenebilir.¹³⁶ Bu anlamda sûfler, İslâm’a kazandırmak istedikleri toplumlara hitap ederken onların kültürüne ve hayat biçimine uygun bir dil kullanmaya dikkat etmiş ve onların geleneklerinden getirip benimsedikleri bazı uygulamaları yadırgamamışlardır.¹³⁷ Bu nedenle Türklerin eski uygulamalarından bazısını günümüze de taşımış olmaları, tasavvuf hoşgörüsünün sonuçlarından birisi olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak Türk halkının, şamanların mezarlarını ziyaret etme âdeti ile evliyanın mezarını ziyaret etmeye âdeti arasında paralellik arz ettiği gibi balbal ve benzeri taşların yerine genel hatlarıyla insan vücudunu andıran fakat tam olarak insan uzuvlarının işlenmediği taşlara eğilim göstermelerinin de eski gelenekler ile paralellik oluşturduğu söylenebilir. Kutsal saydıkları ve değer verdikleri dinî liderler için türbe ve benzeri külahlı/tepeli yapılar inşa ederek mevzubahis mekânları, kimi zaman dünyevî kimi zaman da uhrevî amaçlı dualarına birer vesile kılmışlardır. Bununla birlikte Türkler, ölüye ve büyüklere saygıyı çok önemseyen bir millet olarak “evliyâ kültürü”ne paralel bir şekilde İslâmlaşma öncesinde de “atalar kültürü” düşüncesine sahiplerdi. Bu düşüncenin doğrudan bir tapınmayı barındırdığını ifade etmek güçtür. Çünkü onlar büyüklerinin ruhunu kutsayıp isimlerini daimî bir şekilde yaşatma kaygısı gütmüşlerdir. Hatta türbelerde yaptıklarının bir benzeri olarak atalarının mezarlarında sunaklar kesmişlerdir.¹³⁸

İslâm’ın evrensel bir mesajı barındırması ve bütün toplumlara kucak açan yapısı, onun din açısından muteber sayılabilecek âdetleri de kabul edilir kılması ile bağlantılıdır. Bu anlamda Hz. Peygamber de cahiliye toplumundaki bazı adetleri kökünden silmiş, bazılarını ise müdahale

¹³⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 32.

¹³⁵ Zamira Ahmedova, *Türkler Arasında İslâmiyet’in Yayılmasında Tasavvufun Rolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006), 14.

¹³⁶ Ahmedova, *Türkler Arasında İslâmiyet’in Yayılmasında Tasavvufun Rolü*, 30-39.

¹³⁷ Ahmedova, *Türkler Arasında İslâmiyet’in Yayılmasında Tasavvufun Rolü*, 15.

¹³⁸ Günay Tümer, “Atalar Kültü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Mayıs 2022).

etmemiştir. Hal böyleyken tıpkı Türk toplumunda olduğu gibi birçok toplumun yeni dinleri ile eski geleneklerini bağdaştırmaya çalıştığı bir gerçektir. Bu gerçeğin varlığı beraberinde, örf ve âdetin geçerliliği problemini de getirmiştir. İslâm hukuku bakımından ele alındığında, örfün geçerlilik şartları arasında onun İslâm'ın özüne zıt olmaması ve herhangi bir zararı beraberinde getirmemesi gerektiği görülür. Aksi takdirde halkın alışkanlık kesbettiği herhangi bir uygulamanın kabul görmeyeceği aşîkârdır.¹³⁹

Sonuç

Ölüm ve defin işlemleri ile ilgili mevzular oldukça geniş olmakla birlikte çalışmada sadece şekilsel açıdan mezarların yapısı incelenmiştir. Türklerdeki mezarlar ele alınırken, onların geçmişten gelen bazı uygulamaları müslüman olduktan sonra da yaşattıkları düşüncesinden hareketle tarihsel bir mukayese yapılmıştır. Bu anlamda Türklerin “atalar kültürüne” paralel olacak şekilde “evliyâ kültü” düşüncesini benimsedikleri, mezar başına diktikleri “taş nine” veya “taş baba” gibi heykellerin yerine, ölünün kimliğini, cinsiyetini, mesleğini veya toplumdaki konumunu belli edecek şekilde süslemeli ve insan bedenini andıran taşlar yaptığı görülmüştür. Ayrıca Türkler tıpkı İslâmlaşma öncesinde yaptıkları gibi, sonraki süreçte de mezarların üzerini tepeli olacak şekilde yapmışlar hatta oda türbe ve benzeri yapılar inşa etmişlerdir. Bu minvalde çalışmada, Türklerin müslüman olmadan evvel ölü gömme ve mezar süsleme ile ilgili eylem ve inançlarını kısmen de olsa müslümanlaşma sonrasında devam ettirdikleri ve mezar yapımı konusunda âlimlerin fikhî görüşlerinden farklı hareket ettikleri saptanmıştır. İslâm'da yasaklanan veya mekruh görülen birtakım uygulamaları değiştirerek de olsa devam ettiren Türkler sosyal ve kültürel yaşantılarına bağlı kalmışlar ve bu doğrultuda mezarlıklar yapmışlardır. Çalışmada Türklerin mezar mimarisinin, İslâm'da tavsiye edilen sade, engin, şahidesiz ve üzerinde oda, türbe vb. yapılar bulunmayan mezarlara uymadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte hoşgörü dini olan İslâmiyet'in -insana verdiği önem sebebiyle- yapılmış olan bu türden mezar mimarilerinin yıkılmasını tasvip etmediği sonucuna ulaşılmıştır. Ancak henüz yapılmamış olan mezarlar için fikhî kurallara uyulması ve İslâm'da sınırları çizilen türden yapıtlar inşa edilmesi gerektiği de çalışmamız açısından önemle altı çizilmesi gereken bir mevzudur.

¹³⁹ Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 146-147.

Kaynakça

- Ahmedova, Zamira. *Türkler Arasında İslâmiyet'in Yayılmasında Tasavvufun Rolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Aksoy, Mustafa. "Türkistan'dan Anadolu'ya Koç-Koyun Heykelleri ve Balballar". *Yeni Türkiye* 53/Türk Dünyası Özel Sayısı-I (2013), 664-669.
- Algül, Hüseyin. "Mescid-i Dırâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2004. Erişim 14 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-dirar>
- Alsın, Şenay Sayın. "İslamiyet'te Tasvir Yasağı ve Türk Mimari Süsleme Sanatında İnsan Figürünün Kullanımı". *The Journal of Social Science* 3/5 (Şubat 2019), 285-313. <https://doi.org/10.30520/tjsosci.512418>
- Belek, Kayrat. "Kırgızistan'da Yeni Bulunan Karahanlı Dönemine Ait Damgalı Türk-İslam Kitabeleri". *XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 15-17 Eylül 2014: Kongreye Sunulan Bildirler: II. Cilt - I. Kısım: Orta Asya ve Kafkasya Tarihi* 2 (2018), 143-157.
- Biçici, H. Kâmil. "Yazılı Araştırmalar Işığında Türkiye Mezar Taşlarına Toplu Bir Bakış". *EKEV Akademi Dergisi* 26 (2006). Sayfa numarası.
- Bozkurt, Nebi. "Sanduka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2009. Erişim 23 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sanduka>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1. Basım, 1423.
- Çam, Nusret. *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm*. Ankara: Akçağ Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Çoruhlu, Yaşar. "Orta-Asya'dan Anadolu'ya Lahit veya Taş Sandukalarda Görülen Hançer-Bıçak Tasvirlerinin Sembolizmi". *I. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler*, 60-70.
- Çoruhlu, Yaşar. "Türklerde Kurgan Tipi Mezarın Ortaya Çıkışı". *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları* 15 (2010). sayfa numarası.
- Dede Kodaman, Mehtap. "Selimiye Camii Süslemelerinde Türk-İslam Estetiğinin Sınırları". *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies* 5/17 (2018), 345-357.
- Diyarbakirli, Nejat. "Türkler'de Mezar Yapısı ve Defin Merasimleri". *Türk Kültürü Araştırmaları* 28/1-2 (1990), 53-61.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Cenazelere Dair Hükümler ve Bid'atleri*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, 2009.

- Gülgen, Hicabi. "Tasavvuf Kültürünün Mezar ve Mezar Taşlarına Etkisinde Bursa Örneği". *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu* 4 4 (2005), 431-435.
- Heytemî, İbn Hacer. *el-Fetâvâ'l-Kübrâ el-Fıkhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İmâm Birgivî. *Bid'at ve Müstehâb Kabir Ziyaretleri*. çev. A. Muhammed Beşir. thk. Muhammed el-Humeyyis. İstanbul: Guraba Yayınları, ts.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Basım, 1986.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 39. Basım, 2015.
- Karaca, Faruk. "'Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle' Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle İlgili Bazı Değerlendirmeler". *İslâmî Araştırmalar* 14/3-4 (2001), 501-512.
- Karaman, Fikret. "Cenaze Defni ve Kabir Ziyareti Üzerine Bir İnceleme". *Diyanet İlmî Dergi* 35/2 (1999).sayfa
- Kemaloğlu, Muhammet. "XI. -XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Dini Eserlerinden Kümbet-Türbe-Ziyâretgâh-Namazgâh ve Câmîler". *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 39 (2013), 1-18.
- Kılavuz, Bülent Nuri. "Farklı Bir Mezar Anıtı Olarak Açık Türbeler: Muş Örnekleri". *Turkish Studies - Social Sciences* 15/1 (ts.), 389-424.
- Koçak, Muhsin vd. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2017.
- Makdisî, Abdullah b. Ahmed b. Kudame. *el-Muğnî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1405.
- Makdisî, Muhammed b. Müflih. *Kitâbu'l-Furu' ve meahu Tashîhu'l-Furu' li Alâuddîn Ali b. Süleyman el-Merdâvî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1424.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Müessesetü Zeyd b. Sultan el-Nehyan, 1425.
- Nevevî, Yahya b. Şerif. *el-Minhâc fî Şerh-i Sahîh-i Müslim b. Haccâc*. (Basım yeri) Müessesetü Kurtuba, 2. Basım, 1414.
- Nişabûrî, Ebu'l- Hüseyin Müslim b. el-Haccac. *Sahîh-i Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1. Basım, 2006.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 1996.

- Özkeçeci, İlhan. "İlk Dönem Hâkânî (Karahanlı) Camilerindeki Bazı Tuğla Süsleme Unsurları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 721-738.
- Öztürk, Levent. "Hz. Peygamber Döneminde Cenazeler ve Kabirler: Bakî'a Uçan Vücûd-ı Câvidânîler". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 2/4 (2004), 131-146.
- Peskes, Esther. "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik". çev. Mehmet Çelenk. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 413-429.
- Ragheb, Youssef. "İslam Hukukuna Göre Mezarın Yapısı". *Türk Tarih Kurumu Yayınları* 6 (1996).sayfa
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihabeddin. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, ts.
- Sağiroğlu Arslan, Aslı. "'Taşlar Konuşur': Türk Mezar Taşlarının Biçim Dili". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/6 (2017), 1923-1937.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414.
- Sicistânî, Ebû Dâvud. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Kâmil Karabelli. Dimeşk: Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- Suhaybânî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Mekâbir fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye*. Demmam: Daru İbni'l-Cevzî, 1426.
- Sütcü, Çiğdem - Özçelik, Fatih. "Kültürümüzün Bir Parçası: Mezarlar ve Mezar Taşları". *Düzce'de Tarih Kültür ve Sanat*, 321-336.
- Şafiî, İmam Muhammed b. İdris. *el-Umm*. thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib. Dâru'l-Vefâ, 1422.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muahmmmed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Aslu'l-Ma'ruf bi'l-Mebsût*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbu'l-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413.
- Şeyh Nizam. *el-Fetâva'l-Hindiyeye*. Yayın yeri: Dâru'l-Fikir, 1411.
- Tatlı, Bekir. "Türk-İslâm Mimarisinde Yazılı Süsleme ve Hadis Kullanımı". 1. *Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu*. sayfa numarası Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2012.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-Sahîh Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, ts.
- Tümer, Günay. "Atalar Kültü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1991. Erişim 17 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/atalar-kultu>
- Türk, Hümeýra - Kara, Hacer. "Konya'daki Osmanlı Türbeleri'nde Mezar Taşları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2021), 835-876.
- Ünlüsoy, Kamile. "İhvân-ı Müslimîn'in Kabir Ziyaretleriyle İlgili Görüşleri ve Muhaliflerinin Eleştirileri Üzerine Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 79-95.
- Venşerîsî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya. *el-Mi'yâru'l-Ma'rib ve'l-Câmiu'l-Mağrib an Fetâvâ Ehli İfrîğiyye ve'l-Endülüs ve'l-Mağrib*. thk. Muhammed Hacî. Kuveyt: Vizâretü'l- Evkâf ve Şuûni'l- İslâmiyye, 1401.
- Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye. *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427.
- Yaşaroğlu, Hasan. "İslam'da Resim-Heykel Yasağı ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Konu Hakkındaki Görüşleri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 83-96.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Acbü'z-Zeneb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1988. Erişim 11 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/acbuz-zeneb>
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2012.
- Yıldırım, Savaş. "Tarsus Arkeoloji Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/53 (Mayıs 2013), 303-329. https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000544
- Yılmaz, Edip. "Tarihi Mezar Taşı Kitabelerinde Ayet, Hadis ve Güzel Sözlerden Örnekler". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 428-442.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1422.

Baberti Dergisi / Journal of Babarti
Sayı: 17 / 2023 – Haziran

Büveyhîlerin Abbâsîlere Hâkim Olduğu Yüzyılda Eğitim-Öğretim ve Kurumları Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on Education and Institutions in the Century When the Buwayhids Dominate the Abbasids

Nurullah FIRAT

Şube Müdürü, Suluova İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü
Amasya / Türkiye

Branch Manager, Suluova District Directorate of National Education
Amasya / Turkey

n-firat@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-0112-086X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Nisan / 17 April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / 15 June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Nurullah Fırat, "Büveyhîlerin Abbâsîlere Hâkim Olduğu Yüzyılda Eğitim-Öğretim ve Kurumları Üzerine Bir Değerlendirme" *Baberti Dergisi*, 17 (Haziran/ 2023): 107-131

Öz

Büveyhîler, 334/945 yılında Bağdat'ı ve Abbâsî hilâfetini ele geçirerek bir asır Sünnî coğrafyaya hâkim olmuş Şîî anlayışa sahip bir hanedan devletidir. Abbâsîlerin iki asır boyunca oluşturduğu ilim, kültür ve medeniyet iklimini, kendi mezhepsel inançları özelinde farklı inanç ve anlayışlara daha fazla özgürlük alanı açarak ve destekleyerek gelişmesine öncülük etmişlerdir. X. ve XI. asırda ortaya çıkan bağımsız/yarı bağımsız devlet ve emirliklerin oluşturduğu ilmî-kültürel hareketlilik ve çeşitlilik, farklı düşünce ve ekollerin gelişimine, ilim adamlarının desteklenmesi ile de bilimsel çeşitlilik ve zenginliğe ortam hazırlamıştır. Büveyhîler, Abbâsîlerden miras olarak devraldıkları ilmî birikimi, hâkim oldukları coğrafyanın zenginliği ile birleştirerek ve mezhebî düşünce farklılıklarına destek olarak dönemin; "İslâm medeniyetinin altın çağı" olarak adlandırılmasına katkı sağlamışlardır. Bu çalışmada; Büveyhîlerin yaklaşık yüz yıl Bağdat'a hâkim olduğu dönemde, ilmî-kültürel hayata yapmış olduğu katkılardan ve dönemin eğitim kurumlarından bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Abbâsîler, Büveyhîler, Eğitim, Kurum.

Abstract

The Buwayhids were a dynastic state with a Shiite understanding that dominated the Sunni geography for a century by conquering Baghdad and the Abbasid caliphate in 334/945. They pioneered the development of the climate of science, culture, and civilization created by the Abbasids for two centuries by opening and supporting more freedom for different beliefs and understandings, especially for their sectarian beliefs. The scientific, cultural activity and diversity created by the independent and semi-independent states and emirates that emerged in the 10th and 11th centuries created an environment for the development of different ideas and schools and scientific diversity and richness with the support of scientists. The Buwayhids, by combining the knowledge they inherited from the Abbasids with the richness of the geography they dominate and by supporting the sectarian differences of thought, have been the source of the period being called the "golden age of Islamic civilization". In this article, during the period when the Buwayhids dominated Baghdad for about a century, his contributions to the scientific-cultural life and the educational institutions of the period will be mentioned.

Keywords: *Islam, Abbasids, Buwayhids, Education, Institution.*

Giriş¹

Eğitim; insanlığın varoluşundan itibaren önem arz eden bir konu olup bütün sistemler, insanları kendi öğretileri, amaç ve gayeleri doğrultusunda eğitmeyi hedeflemiştir. İnsanoğlunun maddi ve manevi alanda yükselmesini

¹ Bu makale, "Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh ve Dönemi (381-422/991-1031) / The Abbasid Caliph Qadir Billah and His Period (381-422/991-1031)" adlı doktora çalışmamdan yararlanılarak kaleme alınmıştır.

sağlayan en önemli etkenlerden biri, hiç şüphesiz akıl ve bu sayede kazandığı ilimdir. Bu nedenle İslâm dini, ilme ve bilgiye gereken değeri vermiş, sahih bilgiye ulaştıracak bütün meşru yolları açık tutmuş ve teşvik etmiş, ayrıca akıl sağlığının korunmasını da emretmiştir.²

Kur'ân'ın mesajları ve Hz. Peygamber'in uygulamaları, eğitim-öğretimin önemini, metot ve tekniklerini ortaya koymuştur. Bu maksatla Medine Dönemi'nde oluşturulan Suffe'nin, İslâm tarihinde ilk sistemli eğitim merkezinin oluşmasına örneklik teşkil ettiği kabul edilir.³ İslâmiyet'in eğitim-öğretime verdiği önem ve Hz. Peygamber'in örnekliliği, Abbâsîler Dönemi'ne kadar bir asrı aşan zaman diliminde, eğitim-öğretim faaliyetleri ve kurumları ile ilgili önemli gelişmelerin yaşanmasına neden olmuştur. Bu mevzûda dinî ve fennî ilimlerle ilgili ilk sistemli çalışmaların Emevîlerin zamanında başladığı, bu bilimlerin bağımsız hale gelmesi ise Abbâsîler Dönemi'nde olduğu söylenebilir.

Abbâsîlerin başkent olarak belirlediği Bağdat; VIII. ve XII. yüzyıllar arasında İslâm dünyasının önemli ilim, kültür ve medeniyet merkezi haline gelmiştir. Ticaretle birlikte artan servet ve refaha paralel olarak; ilim, edebiyat ve sanatta önemli gelişmeler yaşanmış ve bu dönem, İslâm tarihinde dinî ilimlerin yanı sıra birçok beşerî ilimlerin olgunlaştığı parlak bir devir olarak görülmüştür.⁴ Özellikle Halife Mansûr, Hârûnürreşîd ve Me'mûn döneminde ilim ve kültürel hayatın merkezi olan Bağdat; Hint, İran ve Yunanlılara ait kültürel mirasın harmanlandığı, pek çok önemli eserin

² Bu konudaki örnek için bkz. el-Bakara 2/269, en-Nisâ 4/162, el-Mâide 5/90, el-Mücâdele 58/11, el-Hac 22/54, el-İbrâhîm 52, el-Ankebût 29/43, el-Fâtır 35/28, ez-Zümer 39/9, el-Alak 96/1-5.

³ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015) 2/634. Ayrıca "İslâm'ın İlk Okulu/Medresesi" gibi tanımlamalar için bkz. Bahri Gündoğdu, "Mescitlerin Ayrılmaz Bir Unsuru Olarak Eğitim", *The Journal of Academic Social Science Studies* 0/45 (2016), 313-325.

⁴ Mehmet Vural, "Abbâsîler Döneminde Bilim, Kültür ve Felsefe", *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Mehmet Şeker, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 6/250; Abdülkerim Özyayın, "Bağdat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/437. Bu dönemde Bağdat'ı görmemiş ya da onun ilmi ve fikri mirasından dolayı da olsa yararlanmamış, tarihe mal olan herhangi bir ilim adamı neredeyse yok desek yanlış olmaz. Beşerî ilimlerin önde gelenleri arasında; 4/10. yüzyılda matematiğin en büyüğü kabul edilen el-Bûzcânî (388/998), Geometri alanında, incelemeleri İslam geometrisinin en çarpıcı örneklerini teşkil eden ve aynı zamanda astronomi ile de uğraşan el-Kûhî (ö. 380-390/990-1000 [?]), Astronomide, İslâm astronomisinde gözleme dayanan üç eserden birinin yazarı olan Abdurrahman es-Sûfî (376/986) ve Tıp'ta ise İranlı tabip Ali b. Abbas el-Mecûsî (383/994) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037)'yı zikredebiliriz.

tercüme edildiği, farklı etnik kimlikteki ilim adamlarının toplandığı ve değer gördüğü bir merkez haline gelmiştir.⁵

Büveyhîlerin⁶ Bağdat'ı ele geçirerek Abbâsî hilâfetine hâkim olduğu dönemde (945-1055) İslâm coğrafyası, her ne kadar siyasi açıdan parçalanmışlıklar ve çalkantılar yaşamış olsa da İslâm kültür ve medeniyeti, bu gelişmelerden çok fazla etkilenmeyerek gelişimini sürdürmüştür.⁷ Bu durum dolayısıyla IV./X. ve V./XI. asırlar, kimilerince “İslâm medeniyetinin altın çağı/İslâm Rönesansı'nın gerçekleştiği bir devir” olarak değerlendirilmiştir.⁸

X. ve XI. asırda ortaya çıkan bağımsız/yarı bağımsız devlet ve emirliklerin oluşturduğu ilmî-kültürel hareketlilik ve çeşitlilik, farklı düşünce ve ekollerin gelişimine, ilim adamlarının desteklenmesi ile de bilimsel zenginliğe ortam hazırlamıştır. Büveyhîler, Abbâsîlerden miras olarak devraldıkları ilmî birikimi, hâkim oldukları coğrafyanın zenginliği ile birleştirerek ve farklı mezhebî düşüncelere de alan açarak ilmî-kültürel hayata katkı sağlamışlardır. Dolayısıyla Büveyhîlerin Abbâsîlere tahakküm ettiği yüzyıl, Şîa mezhebinin düşünce nezdinde; akîde, kelam, hadis, fıkıh ve

⁵ Ebû Cafer Safıyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ el-Hasenî el-Alevî İbn Tıktaka, *el-Fahrî*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilge Kültür Yayınları, 2016), 161; Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 1/141; Vural, “Abbâsiler Döneminde Bilim, Kültür ve Felsefe”, 6/250.

⁶ Büveyhîler ve kuruluşu hakkında geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 7/164-167, 179, 203-205; Mafizullah Kabir, *The Buyyahid Dynasty of Baghdad (334-447/946-1055)* (Calcutta: Iran Society, 1964); Erdoğan Mercil, “Büveyhîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/496-500; Hassan Müneymine, *Büveyhîler Devlet Tarihi*, çev. Tarık Akarsu (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021).

⁷ Bu yüzyılda görülen siyasi bölünmüşlük ve mahalli idarelerin çoğalması; düşünsel yapıda çoğulculuğu, özgür düşüncenin gelişmesini, farklı inanç ve kimlikteki ilim adamlarının himaye edilmesi hususunda iktidarların adeta birbirleri ile yarış içerisinde olmasını beraberinde getirmiştir. Büveyhîlere bir müddet hizmet etmiş olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) yaşadıkları bu duruma örnektir. Önemli ilim adamlarından Mâverdî (ö. 450/1058), Büveyhî emirleri Ebû Kalicâr ve Celâlüddeve ile yakın çalışma içerisinde olmuş ve himaye edilmiştir. Bu hususla ilgili bilgi için bkz. Nihat Keklik, “Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ: Hayatı ve Eserleri”, *Felsefe Arkivi* 0/22-23 (1981), 1-53; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî Mâverdî, *Kitabü Nasihatü'l-Mülk (Siyaset Sanatı)*, çev. Mustafa Sarıbiyık (İstanbul: Ark Kitapları, 2016), 21-22. Ayrıca bir ahlak felsefecisi, aynı zamanda tarihçi olan, dönemin Büveyhî veziri Ebü'l-Fadl İbnü'l-Amîd'e uzun yıllar hizmet eden İbn Miskeveyh (ö.421/1030) ve İbn Nedîm (ö.385/995) dönemin önemli ilim adamlarıdır.

⁸ Clifford Edmund Bosworth, “et-Tanzîmü'l-askerî inde'l-Büveyhîyyîn fi'l-İrâk ve İrân”, çev. Abdulcabbar Naci, *Mecelletü'l-Mevrid* 4/1 (1975), 33; Ahmet Güner, “Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/13 (2001), 36; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 7.

muâmelât açısından büyük gelişim gösterdiği, aynı zamanda Sünnî literatür açısından da parlak bir devir olmuştur.⁹ Bu yüzyılda özellikle hadis ilmi ile ilgili *Kütüb-i Sitte* ismiyle anılan eserler oluşturulmuş ve bu eserleri Şiâ haricindeki diğer Ehl-i sünnet mezhepleri de temel kaynak olarak tanımıştır. Bu yapılan çalışmalardan dolayı bu yüzyıla; *Tahdîdu'n-nüsûs* (ana metinlerin kayda geçirilmesi) denilmiştir.¹⁰ İlmî ve kültürel çeşitliliğin önemli gelişmeler gösterdiği bu yüzyılın eğitim-öğretim faaliyetleri ve kurumları hakkında bilgi sahibi olunması, dönemin eğitim durumunun ve sonrasında oluşan bilimsel gelişmelerin anlaşılmasına ve yorumlanmasına kaynaklık teşkil edecektir. Bu amaçla bu çalışmada; Büveyhîlerin 334/945 yılında Bağdat'ı ele geçirerek Abbâsîler üzerinde hâkimiyet kurduğu asırda, miras olarak devraldıkları eğitim-öğretim durumu ve ilmî hayata katkıları ile mevcut eğitim müesseseleri, ilim tahsil ve tedrisini sağlamak için kullanılan çeşitli eğitim-öğretim mekânları tanıtılacaktır.

1. Eğitim-Öğretim

İslâm'ın ilahi mesajları ve Hz. Peygamber'in tavsiyeleri, Müslümanların; ilme, ilim öğrenmeye, ilim adamlarına değer verme ve himaye etmeye ibadet nazarı ile bakmalarına neden olmuştur. Abbâsîlerin; stratejik bir öneme sahip olan Bağdat'ı bir cazibe merkezi haline getirerek Emevîlerin sahip olduğu mevâlî politikasını terk etmeleri, farklı etnik kimlik ve kültürlerle kaynaşmaları, Yunan, Hint ve Sâsânîlere ait kültürlerin etkisi ile tercüme faaliyetlerine ağırlık vermeleri, ilmî ve kültürel alanlarda önemli gelişmelerin yaşanmasına ve eğitim kurumlarının gelişmesine kaynaklık etmiştir. Abbâsîlerin iki asır boyunca oluşturduğu bu ilmî-kültürel medeniyet zenginliğini miras olarak devralan Büveyhîler, mezhepsel inançları özelinde farklı inanç ve anlayışlara daha fazla özgürlük alanı açarak geliştirmişlerdir.¹¹ Bu politika gereği Abbâsîlerin oluşturduğu medeniyet zenginliğinin de etkisiyle; Batı'da Rönesansın ve çağımız modern bilimin kaynağını oluşturan pek çok ilim dallarının doğuşuna ve gelişimine,

⁹ Ahmet Güner, "Şîi Yüzylında yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, 2008, 165; Henri Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 197. Özellikle Büveyhîlerin en önemli hükümdarı Adüdüdevle döneminde ülke sınırlarının kuzeyde Cürcan, güneyde Umman, batıda Cezire, doğuda da Kirman bölgelerini kapsayacak şekilde genişlemesi ile birlikte uygulanan politikalar neticesinde düşünsel yapının özgürleşmesi, ilim ve kültürün gelişmesi sonucunu doğurmuştur.

¹⁰ Halil İbrahim Bulut, *Şiâ'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 71.

¹¹ Ismail Marcinkowski, "The Buyid Domination as the Historical Background for the Flourishing of Muslim Scholarship During the 4th/10th Century", *Proceedings of Avicenna International Colloquium* (2004), 11.

ayrıca mezhebî yaklaşım ile de Şîî düşüncenin gelişmesine, sistemleşmesine ve kendi görüşlerini içeren kaynak eserlerin ortaya çıkmasına katkı sağlamışlardır.¹² Büveyhîler Şîa anlayışını benimsemişler, fikrî altyapısından istifade ettiği aklî doktrinle ön plana çıkan Mu'tezile'den de yararlanmışlardır. Mu'tezile'nin sahip olduğu ilmî birikim, bu dönemde Ebû Abdillâh Hüseyin el-Basrî (ö.369/977), Ali b. İsa er-Rummânî (ö.384/995), Sahib b. Abbâd (ö.385/995), Kâdî Abdulcabbâr (ö.415/1025), Ebu'l-Hüseyin Tayyib el-Basrî (ö.436/1044) gibi pek çok önemli ilim adamının yetişmesini sağlamıştır.¹³ Bilhassa Sâhib b. Abbâd'ın vezâreti ile birlikte Mu'tezile'nin şöhreti son derece artmıştır.¹⁴ Şîî âlimler; bu dönemde kelim, fıkıh ve hadis alanında Şîî düşünceye önemli katkılarda bulunmuş,¹⁵ böylelikle bu âlimlerin toplandığı Bağdat; X. yüzyılın ortalarından XI. yüzyılın başlarına kadar pek çok âlimin yaşadığı bir cazibe merkezi olmuştur. Hilâfetin ve İslâm dünyasının merkezi olan Bağdat'ın yanı sıra uzun süre Büveyhîlere başkentlik yapmış olan Şiraz olmak üzere Rey, İsfahan, Hemedan, Buhara ve Semerkant gibi şehirler de ilim ve kültürün geliştiği, âlimlerin toplandığı ve himaye edildiği merkezler olmuştur.¹⁶ Büveyhîler, bu politikaları gereği Bağdat'ta bağımsız özel bir Şîî okulun kuruluşunu da gerçekleştirmişlerdir.¹⁷

¹² Şîilerin ana kaynaklarından olan Kütübü'l-Erba'a olarak adlandırılan hadis külliyatının ortaya çıkmasında büyük emekleri olan önemli Şîî âlimler; Kuleynî (ö.329/941), Şeyh Sadûk (ö.381/991), Şeyh Müfid (ö.413/1022), Şerîf er-Radî (ö.406/1015), Şerîf el-Murtazâ (ö.436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö.460/1067) gibi isimler Şîî düşüncenin gelişimine, eserleri ile de Şîa literatürünün oluşumuna büyük katkı sağlamışlardır. Bu düşünce ekolünün oluşmasında Kadî Abdülcabbar (ö. 415/1025) gibi Mu'tezilî âlimlerin etkisi de olmuştur. Ayrıca bkz. Harun Yıldız - Ferhat Maden, "Büveyhîler Dönemi Şîî Düşünürleri", *e-Makalât* 10/12 (2017), 269-314; İsmail Aka, "X. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar Şîilik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1993), 71.

¹³ Muharrem Akoğlu, "Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimnâme* 17/2 (2009), 124.

¹⁴ Cemil Hakyemez, *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdad Ekolünün Doğuşu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 16.

¹⁵ Hatice Geçkin, *Büveyhîler Döneminde Bağdad'da Şîilik* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 69.

¹⁶ Mahmud Ganavî Zühayrî, *el-Edeb fî Zullî Benî Büveyh* (Kahire: Emame Matbâsı, 1949), 118. Hassan Müneymine, *Tarihü'd-Devletü'l-Büveyhiyye es-Siyasi ve'l-İktisadi ve'l-İçtimai ve's-Sekâfi: Mukâtâtü Faris H.334-447/M.945-1055* (Beyrut: Dârü'l-Camia, 1987), 313-323. Bu ilim ve kültür şehirlerinin artmasında; İslâm coğrafyasının içerisinde bulunduğu siyasi bölünmüşlük neticesinde kurulan yeni devlet ve emirliklerin, ilim ve kültüre büyük önem vermesiyle alternatif şehirler oluşturmak istemeleri gibi etkenlerin olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁷ Marshall Goodwin S Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Alp Eker (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 2/37.

Bu dönemde kütüphaneler, rasathaneler ve eğitim-öğretim kurumları kurularak ilim adamlarının ve öğrencilerin hizmetine sunulmuştur.¹⁸

2. Eğitim-Öğretim Kurumları

2.1. Küttâb

İslâm dünyasında kullanımı zamanla yaygınlaşan küttâb kavramı; İslâmiyet'in ilk yıllarından itibaren öncelikli olarak çocuklara okuma-yazma öğretme mekânı olmakla birlikte Kur'an'ın öğretildiği ve diğer temel dinî bilgilerin verildiği ilk eğitim kurumları olarak tanımlanmıştır.¹⁹

Mektep kelimesiyle aynı anlamda kullanılan küttâb,²⁰ Batılı yazarlar tarafından "Kur'an okulu" olarak da isimlendirilmiştir.²¹ Dolayısıyla İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Emevîler, Endülüs Emevîleri ve Abbâsîler dönemi de dahil olmak üzere mektep yerine küttâb kavramının kullanıldığı görülmektedir.²² Hz. Peygamber döneminde temelleri atılan, Râşid Halifeler döneminde -özellikle Hz. Ömer'in uygulamalarıyla- belli bir sisteme oturan,²³ Emevîler döneminde ise daha da gelişen ve sayıları çoğalan bu ilk eğitim kurumları,²⁴ Abbâsîler döneminde çok daha yaygın hale gelmiştir.²⁵ Bu dönemde küttâbların, başta büyük ve önemli yerleşim merkezleri olmak

¹⁸ Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory* (Ankara: TTK Basımevi, 1960), 104-107; Ahmet Güner, *Büveyhîler'den Adâdüddeve ve Dönemi (338-372/949-983)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 207-211.

¹⁹ Mehmet Dağ - Hıfzırrahman R. Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 65; Chikh Bouamrane, "İslâm Tarihinde Eğitim Öğretim Kurumları", çev. Nesimi Yazıcı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1984), 279; George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 58.

²⁰ Küttâb teriminin mektep yerine kullanıldığına ilişkin bilgi için bkz. Dağ - Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi*, 66. Jacob M. Landau da Küttâb kelimesi ile Mekteb kelimesini aynı anlamda değerlendirmiştir. Bkz. Jacob M Landau, "Küttâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/3.

²¹ Landau, "Küttâb", 27/3-4.

²² İsmet Kayaoğlu, *İslam Kurumları Tarihi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1994), 45; Fatma Atasever, *İslam'ın İlk Üç Asrında Bir Eğitim Kurumu Olarak Küttâblar* (Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4.

²³ Hz. Ömer dönemi gelişmeleri için bkz. Muhammed Abdulhay b. Abdülkebir el-İdrisî el-Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 110-112; Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 335-338.

²⁴ Emevîler dönemi gelişmeleri için bkz. Şakir Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012), 65-72; Atasever, *İslam'ın İlk Üç Asrında Küttâblar*, 35-40.

²⁵ Dağ - Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi*, 67-69.

üzere hâkim olunan her bölgeye hatta köylere kadar yayıldığını görmekteyiz.²⁶

Eğitimin ilk basamağı olan küttâblar, genellikle mescidin bir bölümünde veya bağımsız olarak mescide ve yerleşim yerlerine yakın mekânlarda hizmet vermekteydi. Küttâbların, kolaylıkla ulaşılabilen merkezî bir noktada ve çocukların rahatlıkla seçilebileceği açıklıkta olmasına özen gösterilirdi.²⁷ Ayrıca bu şekilde bağımsız binaların dışında öğretmenin evinin bir odası, çadır veya dükkân gibi bölümler de küttâb olarak hizmet verirdi.²⁸ Bunların inşâ masrafları veya diğer giderleri, öğrenci velileri tarafından veyahut bu kurumlar adına kurulmuş vakıfça karşılanırdı.²⁹

Küttâbların icrâ ettiği fonksiyonlara baktığımızda; başlangıçta çocuklarla birlikte yetişkinlere yönelik hizmet veren, okuma-yazma, Kur'an öğretimi ve temel dinî bilgilerin öğretildiği müesseseler iken, sonraki dönemlerde ise çocuklara yönelik hususi eğitim verilen kurumlar olarak faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Zamanla küttâb eğitimi; çocukların öncelikle okuma-yazma, ardından Kur'an, hadis, Arap dili ve belagâtı ile diğer bazı dersler yoluyla temel bilgiler edinme ve onların İslâm ahlakı ile ahlaklanmalarını sağlayan müfredat içermiştir.³⁰ Burada temel eğitimi alan çocuklar, mescitlerdeki üst öğrenim olan ders halkalarına katılabilmek için yeterli ve donanıma sahip olabilmişlerdir. Dolayısıyla küttâbların, mescit/cami eğitiminin bir alt seviyesi olduğuna ilişkin İmam-ı Şâfiî'nin (ö. 204/820) "*Annem beni önce küttâba gönderdi. Kur'an öğrenmeyi bitirdikten sonra da cami eğitimine girdim*"³¹ açıklamasını yapması, bu eğitim müesseselerinin fonksiyonunu ortaya koymaktadır.

Küttâblardaki eğitim usulü; genellikle öğrencinin, öğretmenin söylediklerini tekrar etmesi ve ezberlemesi şeklinde uygulanmaktaydı.³² Eğitim, cuma günü hariç haftanın diğer günlerinde devam ettirilir, bayram

²⁶ Seyfettin Erşahin - İbrahim Sarıçam, *İslâm Medeniyet Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 168.

²⁷ George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 54-55.

²⁸ Abdurrahmân b. Nasr b. Abdullâh Şeyzerî, *Nihâyetü'r-rütbe fi talebi'l-hisbe*, thk. Seyyid el-Bâz el-Arîni (Kahire: y.y, 1946), 103.

²⁹ Landau, "Küttâb", 27/3.

³⁰ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud el-Belâzürî el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf* (Beyrut: Dâri'l-Fikr, 1996), 5/414.

³¹ Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem'ul -Udebâ ve İrşadü'l Erib ila Ma'rifeti'l Edib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâri'l-Garbi'l-İslâmi, 1991), 5/191.

³² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem'ul -Udebâ ve İrşadü'l Erib ila Ma'rifeti'l Edib*, 5/191; Aysun Gökmen, *Eğitim ve Bilim Tarihinde Nizamiye Medreselerinin Yeri ve Önemi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 7.

günlerinde ise eğitime ara verilirdi.³³ Yine Abbâsîler döneminde halka hitap eden ve *mektebü'l-âmme* olarak isimlendirilen küttâblar da bulunmaktaydı.³⁴ Bu küttâblar, daha ziyâde ders veren hocanın veya mahallenin ismiyle anılırdı.³⁵ Bu umûmî küttâbların yanı sıra saraylarda da küttâb eğitimi verilmekteydi. Buralarda halifelerin, vezirlerin ve üst düzey devlet görevlilerin çocukları, daha zengin bir müfredatla ve özel ihtimamla eğitim görürlerdi.³⁶

Küttâblarda görev yapan muallimlerin ücretlerine gelince; Abbâsîler döneminde saraylarda görev yapan küttâb muallimlerine yüksek miktarlarda ücret ödenirken³⁷ umûmî küttâblarda görev yapanlar ise devlet eliyle değil daha ziyâde velilerden belli bir miktar ücret almaktaydılar.³⁸ Muallimlerin ücret alması ile ilgili İmam Mâlik'in (ö.179/795); "Muallimin Kur'ân öğretmesine karşılık ücret almasında beis yoktur. Hatta bununla ilgili akit yapsa bile bu onun için sahih ve helaldir. Ayrıca bu hususta muallimin bazı şartlar koşmasında bir mahzur yoktur."³⁹ şeklindeki görüşü bu uygulamayı desteklemiştir.

Büveyhîlerin 334/945 yılında Bağdat'ı ve hilâfeti ele geçirmesinden sonra bu eğitim müesseseleri, varlığını ve fonksiyonunu aynen devam ettirmiştir. Şîilerin iktidarı ele geçirmesi nedeniyle yoğunlukta buldukları bölgelerde kendilerine has mahalleler ve ibadethaneler oluşmuş, inanç ve mezheplerinin öğretildiği hususi eğitim-öğretim mekânları ortaya çıkmıştır.⁴⁰

Genel olarak küttâblar, eğitim müesseseleri içerisinde başlangıç konumunda olduğu için her ne kadar fiziki mekân bakımından üst öğretim kurumları gibi gelişmiş olmasa da sistemsiz veya plansız bir eğitim programı yürütmemişlerdir. Ancak küttâbların, eğitimin ilk basamağı olması hasebiyle en ücra köşelerde dahi var olması ve sayılarının çokluğu,

³³ Landau, "Küttâb", 27/3.

³⁴ Makdîsi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, 55.

³⁵ Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, 139.

³⁶ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 255; Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, 135.

³⁷ Nebi Bozkurt, "Mektep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/5.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sahnûn Abdisselâm b. Said et-Tenûhî el-Kayrevânî İbn Sahnûn, *Âdâbü'l-Mallimîn*, çev. Faruk Bayraktar (İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2006), 47.

³⁹ İbn Sahnûn, *Âdâbü'l-Mallimîn*, 48.

⁴⁰ Şîilerin yoğunlukta bulunduğu Kerh Mahallesi'ndeki Cuma Camii hüviyetindeki Berasa Camii ve Vezir Sâbûr b. Erdeşir'in Kerh'te inşa ettirdiği *Dâru'l-ilm* adındaki kütüphaneinin işlevine baktığımızda bu kanaatin oluşması doğaldır.

bu kurumlarda yürütülen eğitimin içerik, metot ve yöntemleri hakkında detaylı bilgi sahibi olmamızı ve uygulanan programda sistemsel bir birlik oluşmasını da güç kılmaktadır. Bununla birlikte bu eğitim müessesesinin, her ne kadar İslâmiyet'in ilk yıllarından itibaren adında, içerik ve yöntemlerinde değişiklikler yaşamış olsa da Müslüman her ferдин alması gereken en önemli temel eğitim basamağı olarak varlığını günümüze kadar sürdürmüş olması, önemini ortaya koymaktadır.

2.2. Cami / Mescit

İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren cami/mescitler, bir eğitim-öğretim mekânı olarak kullanılagelmiştir. Hz. Peygamber yeni bir toplum inşasını, mescidi bir eğitim ve kaynaştırma merkezi haline getirerek oluşturmuştur.⁴¹ Hz. Peygamber'in Medine'de inşâ ettirdiği ve hem ibadethane hem de eğitim merkezi olarak kullandığı örnek uygulama, sonraki dönemlerde de esas alınarak devam ettirilmiş, yaygınlaştırılıp geliştirilmiştir.

Mescit/camiler, özellikle ilk eğitim müessesesi olan küttâblarda temel eğitim alan kişilerin bir üst öğrenim gördüğü mekânlar olarak fonksiyon icra etmiştir. Abbâsîler döneminde mescitlerde uygulanan halaka-î tadrîs⁴² denilen eğitim yönteminin zirvelere ulaştığı, ders müfredatının zenginleştiği ve camilerde dinî ilimlerin yanında beşerî ilimlerin de öğretildiği parlak bir dönem yaşanmıştır. Camilerde sadece Kur'ân, hadis, tefsir ve kelim gibi sadece dinî ilimler değil bunun yanı sıra edebiyat, tıp ve astronomi gibi sosyal bilimler ile fen bilimleri alanında da eğitim-öğretim faaliyetleri sürdürülmeye çalışılmıştır.⁴³

Mescitlerde derslerin işleniş; ezber, tekrar, kavrama ve müzakere metotları uygulanarak gerçekleştirilmiştir.⁴⁴ Bu dönemin önemli özelliklerinden biri de camilerde müderrislik görevinde bulunan meşhur âlimlerin ortaya çıkması olmuştur.⁴⁵ Dönemin önemli müderrislerinden meşhur hadis ve kıraat âlimi Ebû'l-Hasen ed-Dârekutnî (ö.385/995), Eş'ârî kelamcısı ve Mâlikî âlimi Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö.403/1013), Şafî fakihî Ebû

⁴¹ Cuma Karan, *Bedir Meydan Muharebesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 32 vd.

⁴² Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebi'de sohbet esnasında Sahabilerin oluşturduğu halkaya denilmektedir. Bu halka tüm kesimlere açıktı. Bkz. Eyüp Şimşek, "Camilerde Eğitim", *Anahatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Köylü - Şakir Gözütok (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 125-126; Mahmut Dünder, *İlk Dönem İslâmî Eğitim Öğretim Faaliyetleri* (İstanbul: İşrak Yayınları, 2011), 34.

⁴³ Cahit Baltacı, "İslâm Medeniyetinde Câmî", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/3 (1985), 238; Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 341.

⁴⁴ Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, 322-323.

⁴⁵ Fazlurrahman, *İslam*, 263-264; Makdîsî, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, 60.

Hamîd el-İsferâyînî (ö.406/1016), Hanefî fakîhi Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî (ö.428/1037), Mâverdî (ö.450/1058), Hanbelî fakîhi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö.458/1066) ve öğrencisi ünlü hadis ve tarih âlimi Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071) gibi müderrisleri bunlara örnek olarak verebiliriz.⁴⁶

Küttâblarda temel eğitimini tamamlamış her yaşta insan, cami ve mescitlerdeki ders halkalarına katılabilirdi. Mescitte ders veren hocalar, kendilerine uygun bir alan seçerler ve orada öğrencilerine ders verirlerdi. Böylelikle her âlimin kendine has ders halkaları oluşurdu. Bunlar, zaman zaman eğitimi verilen ilim dalı veya katılımcıları ile anılır olmuştur. Dalciler halkası (Halkatûn-Nahviyyin), Hadisçiler halkası, Bermekîler halkası gibi...⁴⁷ Bu halkalara devam eden öğrencilerde devam zorunluluğu olmayıp isteğe bağlı informal bir eğitim süreci uygulanmaktaydı. Kişiler, bazen bir ders halkasından ayrılıp başka bir ders halkasına da devam edebilmekteydiler.⁴⁸

Mescitlerdeki ders halkalarında oturma düzeni, belirli bir hiyerarşiye göre olurdu. Ders halkasının başında hoca olur, her iki tarafına da en kıdemli iki talebesi oturur ve oturma düzeni kıdem sırasına göre devam ederdi. Bu nedenle talebeler, zamanla hocalarına yakın olabilmek için derslerinde başarılı olma arzusuyla çok çalışırlardı.⁴⁹ Her bir mescit veya caminin kendine has bir kütüphanesi olurdu. Âlimler, kendi kitaplarını burada muhafaza eder, vefatından sonra da teâmül olarak bu mescitlerdeki kütüphanelere vakfederlerdi.⁵⁰

Mescit ve cami, her ne kadar halk nezdinde aynı anlamda kullanılıyor olsa da eğitim açısından farklılıklarının olduğu bilinmektedir. George Makdisi, cami ile mescit arasındaki ayrımın sadece ibadet edilen yer olmaları açısından değil aynı zamanda eğitim-öğretim müessesesi olarak işlevi bakımından da farklılık arz ettiğini belirtir. Ona göre yerleşim yerlerinin merkezinde yer alan Cuma camilerindeki ders halkalarında ders verebilmek için devletin yani halifenin izninin şart olması hususu, camileri mescitlerden ayıran temel unsurlardan birisidir.⁵¹ Dolayısıyla bu kapsamda

⁴⁶ Bu döneminin önemli âlimleri hakkında bilgi için bkz. Muhammet Asil Togel, *Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ın Hayatı ve Şahsiyeti* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 77-94.

⁴⁷ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, 52.

⁴⁸ Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, 157-158.

⁴⁹ Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 17/328; Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, 322.

⁵⁰ Abdülhamit Dünder, *Selçuklular Devri Bağdat Medreseleri: İmam Azam Ebû Hanîfe Medresesi Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 15.

⁵¹ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, 49.

Cuma camilerindeki ilim halkalarına yapılan müderris atamaları, bizzat halifenin onayına tâbi olmuştur. Mesela Bağdat'ta bulunan Mansûr Câmii'nde Hatîb el-Bağdâdî'nin öğrencilere ders verebilmesi, Büveyhî döneminin halifelerinden Kâdir-Billâh'ın (991-1031) izniyle gerçekleşmişti.⁵² Yine Kâdir-Billâh'ın hocalığını da yapan Şafiî fakih Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin Bağdat'taki fıkıh alanı ile ilgili ilim halkasında ders vermesi de böyle olmuştur.⁵³ Camilerde halife ve iktidar sahiplerinin adlarının hâkimiyet göstergesi olarak hutbelerde okunması geleneği, bu müesseselere dinî ve siyasî misyon yüklemesi sebebiyle camilerin eğitim-öğretim faaliyetleri açısından varlığını daha kapsamlı ve etkili kılmıştır. Cami ve mescitlerde ibadet ile eğitim-öğretimin bir arada yürütülmesi zamanla sıkıntı oluşturduğu için müstakil mekanların tahsisi, sonraki dönemlerde medreselerin ortaya çıkmasını gerekli kılmıştır. George Makdisi bu oluşumun; mescit, mescit-han kompleksi ve medrese olmak üzere üç aşamada gerçekleştiğini belirtir.⁵⁴ Bu anlamda cami/mescitler, hem medreselerin oluşumuna etki etmiş hem de insan kaynağı sağlamıştır.

Büveyhîlerin Abbâsî hilâfetine hâkim olduğu döneme genel olarak baktığımızda; cami/mescitlerin eğitim-öğretim müessesesi açısından icra ettiği fonksiyonunda herhangi bir değişiklik olmadığı söylenebilir. Yani bu dönemde de dinî ve beşerî ilimlerin tedrisâtı devam etmiştir. Ancak sosyal yapı gereği Şiîlerin yoğun olduğu bölge/mahallelerdeki cami/mescitlerde, mezhepsel etki gereği Şiî müellifler tarafından oluşturulan literatürün tedris edilmesiyle Şiî inanç ve fikirleri yaygınlaşmıştır. Bunun yanında medreselerde Mu'tezilî esaslar muvacehesinde eğitim faaliyetlerinde bulunduğu da bilinen husustur. Bu duruma karşılık olarak Halife Kâdir-Billâh (991-1031) da Bağdat'ın Harbiye Mahallesi'nde Ehl-i sünnet mensuplarına ve Sünnî inancına hizmet etmesi gayesiyle içerisinde pek çok eserin bulunduğu ve ilim tedrisâtı da yapılan büyük bir Cuma câmii imar ettirmiştir.⁵⁵ Sonuç olarak bu müesseseler, gerek dinî gerekse tabî ilimlerin gelişmesinde büyük rol oynamıştır.

⁵² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem'ul-Udebâ ve İrşadü'l-Erib ila Ma'rifeti'l-Edib*, 1/384.

⁵³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 15/113; Gözütok, *İslam'ın Altın Çağında İlim*, 158-159. Ayrıca meşhur Eş'ârî kelâmcısı ve Mâlikî fakih Bâkîllânî (ö. 403/1013) de öğrenimini tamamladıktan sonra Basra Câmii'nde hocalık yapmıştır.

⁵⁴ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, 67.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 14/365; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 7/458.

2.3. Beytülhikme/Kütüphaneler

Emevîler döneminde mescitlerde, bazı ilim adamlarının evlerinde, saraylarda ve önemli devlet ricalinin mülklerinde başlayan kütüphanecilik, Abbâsîler döneminde daha da gelişmiş ve resmi bir hüviyet kazanmaya başlamıştır.⁵⁶

Abbâsîler, tercüme faaliyetlerinin daha sistemli ve düzenli olması açısından gelişmiş bir kütüphane ve araştırma merkezi özelliği taşıyan bir kurum oluşturmuştur. Hikmet evi anlamına gelen ve Bağdat'ta oluşturulan Beytülhikme,⁵⁷ bir tercüme merkezi olmasının yanı sıra araştırma enstitüsü ve halka açık bir kütüphane olarak da faaliyet yürütmüştür.⁵⁸ Eğitim-araştırma merkezi olarak kullanılan Beytülhikmeler; önceleri bir kütüphane formatında faaliyet gösterirken sonraları gelişerek birkaç kütüphaneden oluşan ve kitapların çoğunluğunun da felsefe, tıp, matematik, astronomi gibi eserlerden müteşekkil olan, pek çok mütercim veya müstensihin çalıştığı, ileri seviye ilmî araştırmaların yapıldığı bir kurum olarak tanımlanabilir.⁵⁹ Bu kurumların en gelişmiş dönemlerinde; “kütüphane bölümü, tercüme bölümü ve rasathane bölümü” olmak üzere üç bölümden oluştuğu görülmektedir. Bu bölümlerden biri olan rasathanelerde; düzenli gözlem ile astronomi ve matematik alanlarında çalışmalar yapılır, kâblenin tayini ve ibadet vakitlerini tespit etmek gibi faaliyetlerde bulunulurdu. Ay, Güneş, gezegenler ve diğer yıldızların gözlemleri de günlük olarak izlenirdi.⁶⁰

Büveyhîlerin hâkimiyeti döneminde Bağdat başta olmak üzere, Şiraz ve Rey gibi önemli şehirlerde rasathane ve gözlemevleri kurulmuştu.⁶¹ Büveyhî emirlerinden Şerefüddeve'nin (983-989) Bağdat'taki sarayının bahçesine yaptırdığı ve çok geniş ölçekli gözlem aletlerinin kullanıldığı büyük rasathanenin varlığı, Büveyhîlerin astronomiye olan ilgilerini gösteren örneklerden biridir. Bu rasathanelerin, Beytülhikme'ye bağlı olarak

⁵⁶ Vural, “Abbasiler Döneminde Bilim, Kültür ve Felsefe”, 6/268.

⁵⁷ Beytül-Hikme hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996); Mahmut Kaya, “Beytül-Hikme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/88-90; Gazi Erdem, “İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi Beytül-Hikme”, *Dini Araştırmalar* 16/42 (Haziran 2013), 57-77.

⁵⁸ Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 133.

⁵⁹ Kadir Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 229.

⁶⁰ Demirci, *Beytül-Hikme*, 71-88; Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*, 230.

⁶¹ Bilgi için bkz. Sayılı, *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*, 104-107, 112-114.

çalıştığı, tüm bu merkezlerin ve çalışmaların devlet tarafından bilhassa malî açıdan desteklendiği⁶² söylenebilir.

Büveyhî asrı, hâkimiyet bölgesi olan İran ve Irak'ta büyük ve kapsamlı kütüphanelerin inşa edildiği, ilim, kültür ve medeniyette farklı inanç ve düşüncelere alan açıldığı ve destek sunulduğu bir dönem olmuştur.⁶³ Bu dönemde mezhebî düşüncede oluşan özgür iklimin etkisiyle ve Mu'tezilî görüşlerin tesiriyle Şîa literatürünün oluşumuna katkı sağlanmıştır. Bu literatürün oluşmasında büyük katkısı olan başta Büveyhî emirlerinden Bahâüddeve (989-1012) döneminin veziri Sâbûr b. Erdeşîr'in⁶⁴ 383/993'te Kerh'te yaptırdığı Dârü'l-ilm⁶⁵ adındaki ilim talebelerinin istifadesine sunulan kütüphanesi olmak üzere Şîi âlim Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1015) Bağdat'ta oluşturduğu Dârü'l-ilm'i ve Mu'tezilî âlimlerin kütüphaneleri, Şîi düşüncenin ilmî-kültürel alanda gelişmesine önemli katkıları olan eğitim mekânları olmuştur.⁶⁶ Sâbûr b. Erdeşîr'in yaptırdığı bu kütüphanenin bilhassa Mu'tezilî fikirleri yaymak için kurulmuş, çoğunluğu önemli âlimlerin ve hattatların yazdığı on bin dört yüz eserden oluşan kapsamlı büyük bir kütüphane olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷

⁶² Ebü'l-Abbas Muvaffaküddîn Ahmed b. el-Kasım İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâtü'l-Etbbâ*, thk. Nizar Rida (Beyrut: y.y, 1965), 259-260.

⁶³ Fatma Ürcî - Ali Aşğar Chahian Boroujeni, "Büveyhîler Dönemi İlim ve Tıp Merkezlerinin Gelişiminde Vakıfların Rolü ve Âkıbetleri", çev. Muhammed Uç, *Akıf* 51/2 (2021), 216. Ayrıca Gazneli Mahmud'un, Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh'a yazdığı fetihnâmede Rey ve Cibâl kolunun son emiri olan Mecdüddeve'nin (997-1029) büyük bir kütüphaneye sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 15/194-196.

⁶⁴ Sâbûr b. Erdeşîr (ö.416/1025), Büveyhî emiri Bahâüddeve'nin veziridir. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Güner, "Sâbûr b. Erdeşîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/362.

⁶⁵ Sâbûr b. Erdeşîr'in yaptırdığı bu müessese hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 14/366; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Ayberg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000), 15/45-46; Olga Pinto, "The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbâsides", *Islamic Culture* 3/2 (1929), 210-243; Güner, "Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri", 65-92.

⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 14/366; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-Târih*, 7/465.

⁶⁷ İsmail E. Erünsal, "Dârülilim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993). Bu kütüphane, yaklaşık 70 yıl gibi bir süre hizmet ettikten sonra Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in (429-455/1038-1063) Bağdat'a girişi esnasında 451/1059'da yağmalanarak ve yakılarak tahrip olmuştur. Bilgi için bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 14/366; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 15/46.

Sonuç olarak Abbâsîlerde saray kütüphaneleri, özel ve genel kütüphaneler, cami/mescit ve medreselerde bulunan kütüphaneler şeklinde üç tip kütüphanenin varlığından söz edilebilir.⁶⁸

2.4. İlim Meclisleri, Saray ve Hanlar

İslâm tarihinde eğitim-öğretim mekânları olarak müderris ve âlimlerin evlerinin de kullanıldığını görmekteyiz. Bu mekânları, bilgi ve ilmine değer verilen âlimlerin hanelerinde veya herhangi bir mecliste değişik zamanlarda informal eğitim yapılan ilmî sohbet ve dinî eğitimin yapıldığı yerler olarak ifade edebiliriz. Yani buralar, kendiliğinden zamanla oluşan, herkese açık bir mekânda isteyen herkese yönelik bir eğitim meclisi olması nedeniyle kurumsal bir eğitim-öğretimin yapıldığı müesseseler olarak değerlendirilemez. Ancak icra etmiş olduğu fonksiyon ve ilmî hayata katkısı nedeniyle buraları, eğitim yapılan mekânlar olarak görebiliriz. Abbâsîler dönemindeki bu ilim evleri ve meclisleri, sadece âlimlerin evlerinde değil aynı zamanda halifelerin sarayında ve diğer devlet adamlarının hanelerinde de faaliyet göstermiştir. Bu meclislere farklı düşüncelere sahip ünlü âlimler, şairler ve edipler de katılmıştır.⁶⁹

Büveyhî emirlerin ilme verdikleri önem nedeniyle Bağdat başta olmak üzere Şiraz, Rey, İsfahan, Hemedan, Buhara ve Semerkant gibi şehirler, ilim ve kültürün geliştiği, âlim ve ediplerin himaye edildiği önemli merkezler olmuştur.⁷⁰ Bu merkezlerdeki saraylar ve devlet adamlarının konutları, pek çok kitabın içerisinde yer aldığı, çeşitli ilim dallarında ileri seviye eğitimlerin verildiği ve önemli âlimlerin konuk edildiği mekânlar olmuştur. Bu politika gereği İbn Sînâ, Büveyhîlerin Rey kolunun emirlerinden Mecdüddeve'ye hizmet etmiş, ardından Fahrüddeve'nin oğullarından Şemsüddeve'nin vezirliğini de üstlenmiştir.⁷¹ Abbasi halifelerinden Kâdir-Billâh ve oğlu Kâim-Biemrillah (1031-1075) dönemi bürokratlarından Mâverdî (ö. 450/1058), Büveyhî emirleri Ebû Kâlîcâr ve Celâlüddeve ile yakın ilişkiler

⁶⁸ Fatih Güzel, *Nâsır li-Dîmillah'ın Halifeliği ve Şahsiyeti* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 203.

⁶⁹ Mesela Harun Reşid zamanında yapılmış olan bu ilim meclislerine; ünlü tarihçilerden Vakıdî (ö. 207/822), şairlerden Ebû Nüvâs (ö. 198/813), dilbilimci Ebû Ubeyde (ö. 210/825), müzisyen Musullu İbrahim ve oğlu İshak, meşhur âlim İmam Ebû Yusuf (ö. 182/799) gibi dönemin önemli âlimleri ve bilginleri katılmıştır. Bkz. Nahide Bozkurt, *Abbâsîler* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 227; Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 346-347.

⁷⁰ Züheyri, *el-Edeb fî Zillî Benî Büveyh*, 118; Müneymine, *Tarihü'd-Devleti'l-Büveyhiyye es-Siyasi ve'l-İktisadi ve'l-İçtimai ve's-Sekâfi: Mukâtâtü Faris H.334-447/M.945-1055*, 313-323.

⁷¹ Bilgi için bkz. Ebû'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammedel-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâ'ü Enbâ'iz-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdr, 1977), 2/157.

kurmuş ve sarayda himaye edilmiştir. Ayrıca dönemin Büveyhî veziri Ebü'l-Fadl İbnü'l-Amîd'e uzun yıllar hizmet eden ahlak felsefecisi İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) de saraylarda istihdam edilmiştir.⁷² Kısacası saraylar veya devlet erkânının resmi konutları, hanedan mensuplarının ve devlet adamlarının çocuklarının eğitim gördüğü ve yetiştiği ilk eğitim basamağından üst düzey eğitim basamağına kadar her seviyede eğitimin verildiği, çeşitli ilim dallarında öğretimin yapıldığı ve ünlü âlimlerin müderrislik yaptığı mekânlar olmuştur.

Eğitim-öğretim müessesesi olarak değerlendireceğimiz bir diğer mekân hanlardır. Medreselerin, şehir dışından gelen talebelerin ibâtesinde yetersiz kaldığı veya medrese bulunmayan alanlarda eğitim ve barınma işlevini hanlar üstlenmiştir. Eğitim ve öğretim müesseselerinin en önemli sorunu ve gereksinimi olan konaklama ihtiyacını karşılayan hanlar, eğitim için şehir dışından gelen öğrencilere bir nevi yurt işlevi görmekteydi. V./XI. yüzyılda Bağdat'ın her iki yakasında da bu amaçla kurulan hanlar bulunmaktaydı. Örneğin Bağdat'ın batı yakasında bulunan ve Hanefî fıkıh öğrencilerinin kaldığı han, Şîî-Sünnî çatışmaları neticesinde Kerhliler tarafından Halife Kâim-Biemrillah zamanında 1051 yılında yakılmış ve tahrip edilmişti.⁷³ Bağdat'ın doğu yakasındaki Babü'l-Merâtib Mahallesi'nde, müderrisliğini Ebû İshak eş-Şirâzî'nin (ö.476/1083) yaptığı mescidin karşısında bulunan ve Şâfiî fıkıh öğrencilerinin konakladığı bir başka han da bulunmaktaydı.⁷⁴

Sonuç olarak hanlar; medrese öncesi veya medreselerin ihtiyaca cevap verememesi durumlarında öğrencilerin barındığı yurt mahiyetindeki mekânlar olup, eğitim-öğretimdeki konaklama ihtiyacını karşılamışlardır. Ayrıca bu mekânlar, eğitim-öğretim faaliyetlerinin de devam ettirilmesine katkı sağladığı için önemli bir işlev görmüştür.

2.5. Medrese

Eğitim-öğretim müesseselerinin gelişim sürecinde; cami/mescitlerin çok işlevsel fonksiyonlar icra etmesi ile birlikte oluşan kütüphaneler, ilim meclisleri ve hanlardan sonra medreselerin eğitim kurumu olarak oluşmaya başladığını ifade edebiliriz. Bu yönüyle medreseleri; kendinden önce oluşmuş, varlığını devam ettiren veya ettiremeyen eğitim-öğretim

⁷² Keklik, "Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ: Hayatı ve Eserleri"; Mâverdî, *Kitabü Nasihatü'l-Mülk (Siyaset Sanatı)*, 21-22.

⁷³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 7/301.

⁷⁴ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, 62.

müesseselerinden ortak yönler barındıran ileri seviye bir eğitim kurumu olarak tanımlayabiliriz.

Eğitim kurumu olarak ilk medreselerin ne zaman inşa edildiği hususunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Başlangıçta “medrese” tabirinin, tüm ilim evleri ve hankahlar için de kullanılıyor olmasından dolayı medreselerin gerçekte kurulmuş olduğu tarihten daha önce hizmet vermeye başladığı iddia edilmektedir.⁷⁵

Büveyhî emiri Bahâüddeve'nin (989-1012) veziri Sâbûr b. Erdeşîr'in Bağdat'ın batısındaki Kerh'te yaptırdığı Dârü'l-ilm denilen mekânın, Nizâmiye medreselerinden çok daha önce -383/993 yılında- kurulan ve fukaha için tahsis edilen ilk medrese olduğu da dile getirilmiştir.⁷⁶ Ancak Sâbûr b. Erdeşîr'in kurduğu bu yapının durumuna ve işlevine baktığımızda burasının; daha ziyade Şîî itikadı ve Mu'tezilî fikirleri yaymak için kurulmuş ilmî araştırma ve tartışmaların yapıldığı, içerisinde pek çok eserin yer aldığı kapsamlı büyük bir kütüphane olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁷

Bu bilgilerden hareketle kurumsal anlamda medreselerin; belirli bir süre Nişabûr'da⁷⁸ altyapısı oluştuktan sonra Selçuklu veziri Nizâmülmülk tarafından Bağdat'ta *Nizâmiye Medresesi* adıyla 459/1067 yılında kurulduğu⁷⁹

⁷⁵ Medreselerin kuruluşu, Me'mun'un halifeliği öncesi Horasan Valiliği'ne kadar götürülmektedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem'ul- Udebâ ve İrşadü'l-Erib ila Ma'rifeti'l- Edib*, 5/331. Zehebî'ye göre medrese olarak ifade edilen ilk yapının, fakih ve muhaddis es-Sıbgî adıyla meşhur Ahmed b. İshâk (ö. 342/954) tarafından Nişâbur'da oluşturulan “Dârü's-sünne” olduğu belirtilmektedir. Bkz. Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n- Nübelâ*, thk.Şuayb el- Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1985), 17/170. Makrîzî ise bu yapıların medrese olarak değerlendirileceğini ifade etmekle birlikte bu mekanlar için “medrese” ifadesini kullanmamıştır. Aksine Makrîzî, sistemli ve kurumsallaşmış medreselerin X. yüzyılda başladığını belirtmiştir. Bkz. Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbas) Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed Makrîzî, *el-Hittatü'l-Makrîziyye (el-Mevâiz ve el-'itibar bi Zikr el-Hittât ve'l-Âsâr)*, thk. Muhammed Zeynuhum, Medîha eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebe Mednûlâ, 1998), 2/262-263.

⁷⁶ İbnü'l- Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 14/366; Nebi Bozkurt, “Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/324.

⁷⁷ Erünsal, “Dârülilim”, 8/539.

⁷⁸ Nişabur, İran'ın kuzeydoğusunda bulunan tarihi önemli bir eyalettir. Şehrin tarihi ve önemi hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Pırlanta, *Ortaçağın İncisi Nişabur* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013).

⁷⁹ Nizâmiye medreselerinin kuruluşu ve fonksiyonu ile ilgili bilgi için bkz. İbnü'l- Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 16/91, 102-103; Güray Kırpık, *Nizâmiye Medreseleri, Orta Çağın Yükseköğretim Kurumu* (Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 2009). İbn Hallikan'da medreseleri ilk inşa eden kişinin Nizâmülmülk olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâ'ü Enbâ'iz-Zaman*, 2/129. Ayrıca Batı Karahanlılar'ın kurucusu ve aynı zamanda ilk hükümdarı Tamgaç Han İbrahim'in (1041-1068) Nizâmiye medreselerinden yaklaşık bir yıl önce 1066 yılında Semerkant'ta kurduğu modern eğitim müessesesinin bir medrese niteliği taşıdığı, ancak Selçuklu Nizâmiye medreselerinin gölgesinde kalması

ve çeşitli bölgelere de yayıldığı ağırlıklı görüştür. Bu nedenle Nizâmiye Medreseleri öncesi kurulan ve medrese olduğu söylenen bu eğitim müesseselerini, gelişmiş ileri seviye eğitim mekânları olarak değerlendirebiliriz.

2.6. Ribât

Ribât; “düşman saldırılarını önlemek için sınır boylarında nöbet tutmak” anlamına gelmekle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de; “cihad için süvarilerin atlarını bağlayıp bekledikleri yer”⁸⁰ şeklinde ifade edilmiştir. Hadislerde ise, Allah yolunda savaşmak için atların hazır tutulmasının yanı sıra “nöbet tutmak” ve “sınır muhafızları” anlamlarında kullanılmıştır.⁸¹

Ribâtlar, başlangıçta Suriye ve Kuzey Afrika sahillerinde özellikle Bizans saldırılarına karşı sınır boylarındaki askerî üs işlevi görmekteydi.⁸² İslâm’ın sınır boylarında nöbet tutmayı ve vatanı korumayı yüce gösteren emir ve tavsiyeleri gereği buralardaki gönüllü muhafızların sayıları giderek artmış ve burada görev alan mücahidlere murâbıt, buldukları askerî üsse de ribât adı verilmiştir. Bu kapsamda ribâtlar, içerisinde odaların, gözetleme kulelerinin, silah depolarının, ahır ve hamamların bulunduğu, aynı zamanda ibadethanelerin de yer aldığı müstahkem yapıli kaleye benzer yapılar olarak da tanımlanmıştır.⁸³ Bu nedenle ribâtları, kurumsal ve tam olarak bağımsız bir eğitim-öğretim kurumu olarak değerlendiremeyiz. Ancak fetihler yoluyla sınırların genişlemesiyle birlikte ribâtların sayısı artınca buradaki gönüllü mücahidler, askerî eğitimin yanı sıra inanç ve görüşlerini sınır bölgelerinde yaymak isteyen şeyh ve dervişlerden de İslâmî ilimler tâlim etmeye başlamışlardı.⁸⁴ Bu yönüyle de buraları, informal eğitim verilen mekânlar olarak değerlendirebiliriz.

dolayısıyla pek tanınmadığı da ifade edilmektedir. Bilgi için bkz.Ömer Soner Hunkan, “Ortaçağ Semerkand’ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2014), 14-44.

⁸⁰ Enfâl 8/60.

⁸¹ İsmail Yiğit, “Ribât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/76.

⁸² Abbâsiler döneminde bu amaçla ilk kez Halife Harun Reşid zamanında günümüz Tunus sınırları içerisinde yer alan bir bölgede Afrika Valisi Herseme b. A’yan tarafından 179/795 yılında Münestîr (Monastir) Ribâtı yaptırılmıştır. Ayrıca Sicilya’nın fethinde büyük role sahip olan Sûse (Sousse) Ribâtı da 206/821 yılında Ağlebiler tarafından yaptırılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Bülent Çetinkaya, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Ribât: VII-XIII. Asırlar Arası* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 42-44.

⁸³ Necah Kabbâsî, “el-Meâhid ve'l-Müessesâtü't-Ta'limiyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî”, *Mecelletü'l-Müerrihu'l-Arabî İttihâdü'l-Müerrihine'l-Arab* 0/19 (1981), 180.

⁸⁴ Şihabuddin Ebu Hafs Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966), 103-117; Yiğit, “Ribât”, 35/77.

Fetih hareketlerinin azaldığı ve durma noktasına geldiği dönemlerde ise, özellikle III./IX. yüzyıldan itibaren İran ve Mâverâünnehir bölgesindeki ribâtların, askerî yapısını kaybederek tasavvufî yönünün ağırlık kazanmaya başladığı, zamanla tekke ve zâviyeye dönüştüğü söylenebilir.⁸⁵ Bu özelliği gereği İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde zamanla ribât ile hankah ve zâviye kelimelerinin taşıdığı anlamda birliktelikler yaşanmıştır. Tasavvufî bir eğitim yeri haline gelen bu mekânları, İslâm dininin fetihçi karakteri yanında ilmî olarak da toplumun gelişmesine katkıda bulunmayı amaç edindiğinin⁸⁶ bir kanıtı olarak görebiliriz. Çoğunlukla ribâtlarda oluşturulan tekke ve zâviyelerde şeyhler tarafından yetiştirilen dervişler, bu mekânları birer tebliğ merkezi olarak da görmüşlerdir. Bu kapsamda herhangi bir vesileyle İslâm'ı merak edip bilgi almak isteyen veya buralara gelip bir müddet konaklayan gayrimüslimlerden bir kısmı, İslâm'ı ve Müslümanları tanıyarak Müslüman olmuşlardır.⁸⁷

Hankah ve zâviyelerde olduğu gibi ribâtlarda da özellikle hadis ve fıkıh derslerinin yapıldığı görülmektedir. Bu kapsamda Hatîb el-Bağdâdî'nin hocası olan Ebû Sa'd el-Malinî el-Herevî dönemin halifesi Kâdir-Billâh'ın onayı ile Bağdat'ta bulunan el-Mansûr Camii'nin yakınındaki Sûfiye Ribâtı'nda 409/1018 yılında hadis dersleri vermiştir.⁸⁸ Tüm bu bilgiler sonucunda ribâtların; başlangıçta askerî gayelerle ortaya çıkmış olup sınırların genişlemesiyle iç bölgelerde kalmaları, sayılarının çoğalması ve fetihlerin durma noktasına gelmesi sonucunda zamanla tasavvufî bir yön kazarak ilim ve irfanın öğretildiği hankah ve zâviyelere evrildiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

İslâmiyet'in ilme verdiği önem ve Hz. Peygamber'in örnekliliği, Abbâsîler dönemine kadar bir asrı aşan zaman diliminde, eğitim-öğretim faaliyetleri ve kurumları ile ilgili önemli gelişmelerin yaşanmasına neden olmuştur. Dinî ve fennî ilimlerle ilgili ilk sistemli çalışmalar, Emevîler zamanında başlamış, bu bilimlerin tasnif edilerek müstakil birer ilim dalı haline gelmesi ise Abbâsîler döneminde olmuştur.

⁸⁵ Yiğit, "Ribât", 35/77.

⁸⁶ Çetinkaya, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Ribât: VII- XIII. Asırlar Arası*, 30-36.

⁸⁷ Metin Yılmaz - Muhammet Karaağaç, "Türkistan'ın İslamlaşma Sürecinde Sûfizm'in Etkisi", *Türkoloji* 0/109 (Mart 2022), 142.

⁸⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medineti's-Selâm* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 4/372. Ayrıca IX. yüzyılın başlarında Semerkant'ta yaşayan meşhur kelâm âlimi Ebû Mansûr Mâturidî (ö. 333/944) ile çağdaşı filozof Ebu'l-Kâsım İshak b. Muhammed el-Kâdî el-Hakîm es-Semerkandi (ö. 342/953), Ribât-ı Gâziyân'da kelâm ve hikmet dersleri vermişlerdir. Bkz. Fuad Köprülü, "Ribât", *Vakıflar Dergisi* 0/2 (1942), 271-272.

Abbâsîler, Emevîlerden devraldıkları ilmî-kültürel zenginliği; mevâli politikalarını terk etmeleri, farklı etnik kimlik ve kültürlerle kaynaşmaları, Yunan, Hint ve Sâsânîlere ait kültürlerin etkisi ile tercüme faaliyetlerine ağırlık vermeleri sayesinde artırmışlardır. Özellikle başkent Bağdat; VIII. ve XII. yüzyıllar arasında İslâm dünyasının en önemli ilim, kültür ve medeniyet merkezi haline gelmiştir. Ticaretle birlikte artan zenginlik ve refaha paralel olarak ilim, edebiyat ve sanatta önemli gelişmeler yaşanmış ve bu dönem; İslâm tarihinde dinî ilimlerin yanı sıra birçok beşerî ilimlerin olgunlaştığı parlak bir devir olarak görülmüştür. Abbâsîlerin iki asır boyunca oluşturduğu bu ilmî-kültürel medeniyet zenginliğini miras olarak devralan Büveyhîler, yaklaşık yüzyıl Sünnî siyasete ve topraklara hâkim olmuşlardır. Büveyhîlerin mezhepsel inançları özelinde farklı inanç ve anlayışlara daha fazla özgürlük tanınmaları, X. ve XI. asırda ortaya çıkan bağımsız/yarı bağımsız devlet ve emirliklerin oluşturduğu ilmî-kültürel hareketlilik ve çeşitlilik, farklı düşünce ve ekollerin gelişimine, ilim adamlarının desteklenmesi ile de bilimsel zenginliğe ortam hazırlamıştır. Bu politika, modern bilimin temeli sayılan çok sayıda ilim dallarının doğuşuna ve gelişimine, mezhebî yaklaşım ile Şîî düşüncenin gelişmesine, sistemleşmesine ve kaynak eserlerin ortaya çıkmasına, ayrıca savunmacı düşüncenin etkisiyle Sünnî literatürün oluşumuna katkı sağlamıştır.

Büveyhîler; Abbâsîlere hâkim oldukları dönemde (945-1055), miras olarak devraldıkları eğitim yapılarına müdahale etmemiş, hatta farklı düşünce ve ekolleri destekleyerek çeşitlenmesine ve gelişimine öncülük etmişlerdir. Bu kapsamda hâkimiyetleri döneminde eğitim-öğretim mekânı olarak kullanılan küttâb, cami/mescit, kütüphane, ilim meclisleri, saraylar, hanlar ve ribâtların sayıları artmış ve fonksiyonları da çeşitlenmiştir.

Kaynakça

- Aka, İsmail. "X. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar Şîîlik". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*. 69-100. İstanbul: İSAV Yayınları, 1993.
- Akoğlu, Muharrem. "Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine". *Bilimnâme* 17/2 (2009), 123-138.
- Atasever, Fatma. *İslâm'ın İlk Üç Asrında Bir Eğitim Kurumu Olarak Küttablar*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Baltacı, Cahit. "İslâm Medeniyetinde Câmî". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/3 (1985), 225-241.

- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud el-Belâzürî el-
Ensâbü'l-Eşrâf. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Bosworth, Clifford Edmund. "et-Tanzîmü'l-askerî inde'l-Büveyhîyyîn fî'l-
Irâk ve Irân". çev. Abdülcabbar Nâci. *Mecelletü'l-Mevrîd* 4/1 (1975), 33-
51.
- Bouamrane, Chikh. "İslâm Tarihinde Eğitim Öğretim Kurumları". çev.
Nesimi Yazıcı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 279-287.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları,
2016.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/323-
327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nebi. "Mektep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/5-6.
Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara:
Araştırma Yayınları, 2013.
- Çetinkaya, Bülent. *Orta Çağ İslâm Dünyasında Ribât: VII-XIII. Asırlar Arası*.
Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek
Lisans Tezi, 2003.
- Dağ, Mehmet - Öymen, Hıfzırrahman R. *İslâm Eğitim Tarihi*. Ankara: Milli
Eğitim Basımevi, 1974.
- Demirci, Mustafa. *Beytü'l-Hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Dündar, Abdülhamit. *Selçuklular Devri Bağdat Medreseleri: İmam Azam Ebû
Hanîfe Medresesi Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Dündar, Mahmut. *İlk Dönem İslâmi Eğitim Öğretim Faaliyetleri*. İstanbul: İşrak
Yayınları, 2011.
- Erdem, Gazi. "İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi Beytü'l-Hikme".
Dini Araştırmalar 16/42 (Haziran 2013), 57-77.
- Erşahin, Seyfettin - Sarıçam, İbrahim. *İslâm Medeniyet Tarihi*. Ankara: TDV
Yayınları, 2014.
- Erünsal, İsmail E. "Dârülilim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
8/539-541. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları,
2008.

- Geçkin, Hatice. *Büveyhîler Döneminde Bağdad'da Şîlik*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Gökmen, Aysun. *Eğitim ve Bilim Tarihinde Nizamiye Medreselerinin Yeri ve Önemi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Gözütok, Şakir. *İslâm'ın Altın Çağında İlim*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.
- Gündoğdu, Bahri. "Mescitlerin Ayrılmaz Bir Unsuru Olarak Eğitim". *The Journal of Academic Social Science Studies* 0/45 (2016), 313-325.
- Güner, Ahmet. "Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/13 (2001), 35-63.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîler'den Adüdüddeve ve Dönemi (338-372/949-983)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Güner, Ahmet. "Sâbûr b. Erdeşir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/362. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Güner, Ahmet. "Şîî Yüzyılında yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar". *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*. 1/151-170, 2008.
- Güzel, Fatih. *Nâsır li-Dîmillah'ın Halifeliği ve Şahsiyeti*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hakyemez, Cemil. *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdad Ekolünün Doğuşu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- Hodgson, Marshall Goodwin S. *İslâm'ın Serüveni*. çev. Alp Eker. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Huncan, Ömer Soner. "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2014), 14-44.
- İbn Ebî Usaybia, Ebü'l-Abbas Muvaffaküddîn Ahmed b. el-Kasım. *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâtü'l-Etibba*. thk. Nizar Rida. Beyrut: y.y, 1965.

- İbn Hallikan, Ebû'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammedel-Bermeki el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâ'ü Enbâ'iz-Zaman*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1977.
- İbn Sahnûn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sahnûn Abdisselâm b. Said et-Tenûhî el-Kayrevânî. *Âdâbü'l-Mallimîn*. çev. Faruk Bayraktar. İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2006.
- İbn Tıktaka, Ebû Cafer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ el-Hasenî el-Alevî. *el-Fahrî*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilge Kültür Yayınları, 2016.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- Kabbâsî, Necah. "el-Meâhid ve'l-Müessesâtü't-Ta'lîmiyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî". *Mecelletü'l-Müerrihu'l-Arabî İttihâdü'l-Müerrihîne'l-Arab* 0/19 (1981), 175-195.
- Kabir, Mafizullah. *The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334-447/946-1055)*. Calcutta: Iran Society, 1964.
- Kan, Kadir. *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Karan, Cuma. *Bedir Meydan Muharebesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Kaya, Mahmut. "Beytü'l-Hikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kayaoğlu, İsmet. *İslâm Kurumları Tarihi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Keklik, Nihat. "Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ: Hayatı ve Eserleri". *Felsefe Arkiivi* 0/22-23 (1981), 1-53.
- Kettânî, Muhammed Abdulhay b. Abdülkebir el-İdrisî el-. *et-Terâtibu'l-İdâriyye*. çev. Ahmet Özel. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Kırpık, Güray. *Nizâmiye Medreseleri, Orta Çağın Yükseköğretim Kurumu*. Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 2009.

- Köprülü, Fuad. "Ribât". *Vakıflar Dergisi* 0/2 (1942), 267-278.
- Landau, Jacob M. "Küttâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/3-4. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Laoust, Henri. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Makdisi, George. *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Makrizî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbas) Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed. *el-Hitâtü'l-Makrîziyye (el-Mevâiz ve el-'itibar bi Zikr el-Hitât ve'l-Âsâr)*. thk. Muhammed Zeynuhum, Medîha eş-Şerkâvî. 3 Cilt. Kahire: Mektebe Mednûlâ, 1998.
- Marcinkowski, Ismail. "The Buyid Domination as the Historical Background for the Flourishing of Muslim Scholarship During the 4th/10th Century". *Proceedings of Avicenna International Colloquium*, 1-11.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî. *Kitabü Nasihatü'l-Mülk (Siyaset Sanatı)*. çev. Mustafa Sarıbiyık. İstanbul: Ark Kitapları, 2016.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Müneymine, Hassan. *Büveyhîler Devlet Tarihi*. çev. Tarık Akarsu. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Müneymine, Hassan. *Tarihü'd-Devleti'l-Büveyhiyye es-Siyasi ve'l-İktisadi ve'l-İçtimai ve's-Sekâfi: Mukâtâtü Faris H.334-447/M.945-1055*. Beyrut: Dârü'l-Camia, 1987.
- Özaydın, Abdülkerim. "Bağdat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/437-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Pırlanta, İsmail. *Ortaçağın İncisi Nişabur*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Pinto, Olga. "The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbâsides". *Islamic Culture* 3/2 (1929), 210-243.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Ayberg b. Abdillah. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.

- Sayılı, Aydın. *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*. Ankara: TTK Basımevi, 1960.
- Sühreverdî, Şihabuddin Ebu Hafs Ömer. *Avârifü'l-Meârif*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966.
- Şeyzerî, Abdurrahmân b. Nasr b. Abdullâh. *Nihâyetü'r-rütbe fî talebi'l-hisbe*. thk. Seyyid el-Bâz el-Arîni. Kahire: y.y, 1946.
- Şimşek, Eyüp. "Camilerde Eğitim". *Anahatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*. ed. Mustafa Köylü - Şakir Gözütok. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Togel, Muhammet Asil. *Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ın Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ûrcî, Fatıma - Chahian Boroujeni, Ali Asğar. "Büveyhîler Dönemi İlim ve Tıp Merkezlerinin Gelişiminde Vakıfların Rolü ve Âkıbetleri". çev. Muhammed Uç. *Akif* 51/2 (2021), 212-228.
- Vural, Mehmet. "Abbasiler Döneminde Bilim, Kültür ve Felsefe". *İslam Tarihi ve Medeniyeti*. ed. Mehmet Şeker. 6/249-319. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cem'ul -Udebâ ve İrşadü'l Erib ila Ma'rifeti'l Edib*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1991.
- Yıldız, Harun - Maden, Ferhat. "Büveyhîler Dönemi Şiî Düşünürleri". *e-Makalât* 10/12 (2017), 269-314.
- Yılmaz, Metin - Karaağaç, Muhammet. "Türkistan'ın İslamlaşma Sürecinde Sûfizm'in Etkisi". *Türkoloji* 0/109 (Mart 2022), 136-160.
- Yiğit, İsmail. "Ribât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Zeydan, Corci. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*. çev. Nejdet Gök. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Züheyri, Mahmud Ganavi. *el-Edeb fî Zillî Benî Büveyh*. Kahire: Emane Matbaası, 1949.

**Bir Suç Önleme Aracı Olarak "İyiliği Yaygınlaştırma ve Kötülükten
Uzaklaştırma" İlkesinin Uygulanabilirliği**

*Applicability of The Principle of "Displaying Goodness and Taking Away from
Evil" as A Crime Prevention Tool*

Özkan TEKİN

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı
Ankara / Türkiye

Dr., Teacher, Ministry of National Education
Ankara / Turkey

ozkantekin36@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-0327-7000

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Nisan / 30 April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Haziran / 21 June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Özkan Tekin, "Bir Suç Önleme Aracı Olarak 'İyiliği
Yaygınlaştırma ve Kötülükten Uzaklaştırma' İlkesinin Uygulanabilirliği"
Baberti Dergisi, 17 (Haziran / 2023): 132-150

Öz

İyiliği teşvik etmek ve kötülükten alıkoymak manasına gelen "*emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*" Kelâm ekolleri tarafından değişik şekillerde değerlendirilmiştir. Farz-ı ayn olarak kabul edenler olduğu gibi farz-ı kifâye olarak kabul edenler de olmuştur. Dinde önemli bir yer işgal eden bu görev, İslâm tarihinde *hisbe* teşkilatı olarak kurumsallaşmıştır. *Hisbe* teşkilatı, İslâm toplumlarında arabulucu ve suç önleyici bir kurum olarak işlev görmüştür. Dinin modern toplumda üstlendiği sorumluluk ve toplumun dinden beklentileri değişmiştir. Tarih boyunca din, toplum hayatında yeri doldurulamayacak önemli bir kurum olarak varlık göstermiştir. Bu işlevini devam ettirmediği takdirde mevzi kaybedecek ve çağdaş insanın yaşamına dokunma becerisini yitirecektir. Yeni güvenlik kaygıları ve bu kaygıların dayandığı nedenler dinin sosyal alandaki varlık gerekçelerinin başında gelmektedir. Bu çalışmada "*emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*" ilkesinin İslâm'ın modern toplumlarda hayata tutunma çabasında bir görev alıp alamayacağı ihtimalleri tartışılacak ve bunun gerçekleşme biçimleri irdelenecektir. Çalışmada konuyla ilgili ayet ve hadisler analiz edilmekte, getirilen yorum ve yaklaşımlar tartışılmakta, tarihteki tecrübelerin güncel karşılıkları araştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kötülük, İyilik, *Emir bi'l-ma'rûf Nehiy ani'l-münker*

Abstract

The meaning of "emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-munker", which means to encourage good and prevent evil, has been evaluated differently by schools. There have been those who accepted it as an individual obligation as well as those who accepted it as a collective obligation. This duty, which occupies an important place in religion, has been institutionalized as the *hisbe* organization in Islamic history. The *hisbe* organization functioned as a mediator and crime prevention institution in Islamic societies. The responsibility of religion in modern society and the expectations of society from religion have changed. Throughout history, religion has existed as an important institution that cannot be replaced in social life. If it does not continue this function, it will lose its position and lose its ability to touch the lives of contemporary people. New security concerns and the reasons behind these concerns are among the main reasons for the existence of religion in the social sphere. In this study, the possibilities of whether the principle of "emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-munker" can take a role in Islam's struggle to survive in modern societies will be discussed and the forms of its realization will be examined. In the study, verses and hadiths related to the subject are analyzed, interpretations and approaches are discussed, and current equivalents of historical experiences are investigated.

Keywords: *Theology, Evil, Goodness, Amr bilmaruf, Nehy anilmunker.*

Giriş

Bu çalışmada *iyiliği yaygınlaştırma ve kötülükten uzaklaştırma*, İslâmî ilimler literatüründe daha yaygın ifadesiyle "*emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*" olarak bilinen ilkenin güncel bir açılımı olarak tercih edilmiştir. İslâm

kültüründe anlaşılma ve uygulanma şeklini temel alan bu çalışma, İslâm'ın *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri* suçu önlemede nasıl kurumsallaştırdığını incelemektedir. Dolayısıyla *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin* dinî bir ilke olarak günümüzde suçu önlemede bir araç olarak görev üstlenebileceğine dair bir öneri sunmaktadır.

Bireyin sorumluluğu temelinde toplum barışını temin edecek motivasyon unsurlarını taşıyan bu ilke, günümüzde suç ile mücadelede motive edici, ufuk açıcı bir perspektif sunma kabiliyeti taşımaktadır. *Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* ilkesi, İslâm medeniyetinde *hisbe teşkilatı*¹ adıyla sosyal ve siyasal işlevler gören bir kuruma dönüşmüştür.² İslâm tarihinin ilk dönemlerinin geride bırakıldığı bir zaman diliminde bu ilkedен ilham almış bir sosyal kurum olan *hisbe*, sosyal barışın temini amacına hizmet etmiş ve bu alanda başarılı sonuçlar elde edilmiştir. Çalışma, *hisbe* modelinin güncellenerek çağdaş sosyal sorunların çözümünde alternatif bir model olarak kullanılabileceği varsayımını öne sürmektedir.

Hisbe modelinin geçmişteki uygulamasından adlî ve idarî başarılarla ek olarak yaygın bir eğitim kurumu işlevi gördüğü, toplumsal bilinçlenmeye öncülük ettiği de anlaşılmaktadır. Bu durum, teorinin belirli başarıları garantilediğini göstermektedir. Bu arada uygulamadan kaynaklanan başarısızlıkları ise risk olarak değerlendirmek gerekecektir.

Üstlendiği fonksiyon sebebiyle geçmişte *iyiliği yaygınlaştırmak, kötülükten uzaklaştırmak* şeklinde ifade edilen öneri, modern dönemde de güncelleştirilmiş bu şekliyle suç önlemede ve sosyal barışı tesis etmede dinî motivasyonlu bir çözüm önerisi olarak kullanılmaya uygun görünmektedir. Toplum barışını temel gaye edinen bu kurumun, toplumun kendi gelecek perspektifi ile bağlantılı olarak, gelecek açısından tehlike arz eden suçluluk oranlarının düşürülerek temiz kalmasında işlevsel olabileceği düşünülebilir.

Dinî şuurun bireyin sosyal alanda daha fazla inisiyatif almasında etkili olabileceği tezi, "*ibadet şuuruyla görev yapmak*" yaklaşımından beslenir. *İyiliği yaygınlaştırmak ve kötülükten uzaklaştırmak*, İslâm 'da, dinî bir ödev olarak, bazı insanların bu sorumluluğu üstlenmesi halinde, diğerlerinin sorumluluktan

¹ İslâm'ın çatışmalara karşı çözüm önerisi olarak ortaya çıkan bu kurumsal yapı, bir uygulama modeli olarak İslami arabuluculuk, İslami hakemlik, İslami barış yapma ve İslami ombudsmanlık şekliyle algılanmıştır. Bu uygulama pratiklerinin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnet ve pratik uygulamalarına dayandığı varsayılır. Bk. Sezai Özçelik - Ayşe Dilek Öğretir Özçelik, "İslami Çatışma Teorileri ve Müzakere Yaklaşımları: Tahkim, Wasata, Sulha ve Ombudsman" *Arabuluculuğun Felsefi ve Kültürel Temelleri*, ed. Vahap Özpolat, (Ankara: HEGEM Vakfı, 2022), 89.

² Yüksel Demirkaya, "Osmanlı Devletinde Belediye (Hisbe) Teşkilatı", *Journal of Social Policy Conferences* 41-42 (1998), 303-318.

kurtulduğu; fakat hiç kimsenin eda etmediğinde bütün toplumun sorumlu tutulduğu *farz-ı kifaye* türünden bir ibadettir.³

Müslümanlar arasında *neme lazımcı* anlayış kınanmış ve kötülük yapanları ikaz etme vazifesi bu ilke esas alınarak *toplumsal bir ödev* şeklinde inşa edilmiştir.⁴ Bu ilke yoluyla kitlelerin “yük olmak yerine yük almak” bilinciyle donanması amaçlanmıştır. Bu şuurlu yaklaşım, “vatanını en çok seven, görevini en iyi yapandır” şeklindeki sosyo-politik mesajlarda ifadesini bulmuştur. Bu yaklaşımda sevgi kuru bir lafız olmaktan çıkarak iddia sahibinden, bedel isteyen, teori-pratik uyuşmasını gerektiren, canlı bir duyarlılık olarak kendini göstermesini sonuç verir.

Dinin modern toplumdaki yerinin tartışıldığı bir ortamda akla gelen iki şeyden biri dindarlığın iyi insan için oluşturmadaki potansiyel model olma rolü, diğeri ahlakın din ile temellendirilmesi sorunudur. 20. yüzyıldan itibaren artık insanın metafizik zihin evresini geride bıraktığı, metafizik yorumlara ihtiyaç kalmadığı, bu aşamada insan için gerekli olan şeyin yalnızca bilimsel yorumlar olduğu ifade edilmektedir. Bundan dolayı insan yaşamında dine ihtiyaç duyulmaz dolayısıyla geleceğin vitrininde dine gerek yoktur.⁵ Dinin hayatta anlamsızlaştığını ifade eden bu yaklaşımlar, aynı zamanda bir anlam arayışının göstergesidir. Bu yaklaşımın aksine dinin insan yaşamı için lüzumuna vurgu yapanlar, onun sosyolojinin konusu olarak devam etmesi gerektiğini savunurlar.

Dine ihtiyacın kalmadığı düşüncesiyle yapılan tartışmalar, dinin tarihin raflarına kaldırılma çabaları olarak da görülebilir. Dinin korunması gerektiğini savunanlar, bu kuruma duyulan ihtiyaç konusunda muhataplarını ikna etmek zorundadırlar. Bir din olarak İslâm’ın modern yaşam karşısındaki durumu incelendiğinde bu kurguya katkıda bulunduğu görülür. İslâm’ın ruh sağlığına yaptığı katkılar yanında bireyin çaresizlikle başa çıkma çabalarında önemli bir direnç kaynağı olduğu da görülür. İslâm özelinde din, anlamsızlık bunalımları karşısında güçlü bir benlik bilinci kazandırmaktadır.

İslâm’ın birey olarak insanın psişik hayatına katkısı yanında birlikte yaşama projesine yönelik olarak da önemli katkılar sağlayabileceği görülmektedir. İslâm, adaleti, merhameti, şefkati, fedakârlığı ve güçsüzlerin himaye edilmesini öğütler. Toplumda bir kesim mutsuz ve ümitsiz iken

³ Bayram Çınar, “Mu’tezile’nin İslâm Siyaset Anlayışı: “el-Emru bi’l-Ma’rûf Ve’nehyu Ani’l-Münker”, *Academic Knowledge* 3/2 (2020), 95-109.

⁴ A’râf, 7/163-165.

⁵ M. Said Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları* (İsam Yayınları, 1998), 132, vd.

diğerlerinin mutluluğunun buruk olacağı ve buruk olsa bile mutlu olanların da güvende olamayacağı belirtilir. İnsanın kötülük karşısında alacağı üç pozisyon, düzeltme, düzeltmeyi telkin etme ya da bunları yapamadığı takdirde kötülüğün işlendiği ortamda bulunmayı reddederek boykot etme şeklinde sıralanır.⁶ İyiliği emretme ve kötülüğü nehyetme görevi, Müslümanın bir kötülükle karşılaştığı zaman imkânı varsa elle düzeltme, fiili müdahale imkânı yoksa kötülük işleyene etki edebilecek şekilde sözlü müdahalede bulunma, bunu da yapamaması halinde kötülüğe karşı tepki göstererek söz konusu ortamı terk etme şeklinde gerçekleşir.⁷

İslâm geleneğinde dinin üstlendiği sosyal rollerden biri de asayişin temin edilmesidir. *Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* tabirinde ifadesini bulan bu sorumluluk, bütün toplumun kesimlerinin iyiliğini yaygınlaştırıp kötülüklerin önünü kesmekten ibarettir. İyiliği emredip kötülüğü men etmek siyasetin değil ahlak temelli bir düzen kurma ilim sahibi olanların ve vasat bir ümmet olan Müslümanların görevidir.⁸ Bu yaklaşım, suç ve suçluyla mücadelede tüm toplum kesimlerinin proaktif rol almasını gerektirmektedir. Burada suç ve suçluyu himaye eden yapıların ortadan kaldırılması ve sosyal baskılar yoluyla suç unsurlarının kökleşmesinin önüne geçilmesi, toplumdaki her bir bireyin erdemli bir insan olarak görev yapması amaçlanmaktadır.

Bu makalede, *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*in suç önlemede modern bir enstrüman olarak işletilmesinin imkânı tartışılacaktır.

1. İyiliği Yaygınlaştırma ve Kötülükten Uzaklaştırma İlkesinin Dinî Kaynakları

İslâm, insan hayatını düzenlemeyi amaçlayan bir dindir. Bu din, toplumsal nitelikli her şeyi dikkate alarak hayatın bütün yönleriyle ilgili hükümler vaz etmiştir. Hz. Muhammed, kendi döneminde dinî bütün boyutlarıyla bizzat uygulamıştır. Ancak vefatından sonra dinin kimler tarafından yorumlanacağı ve doğru bir şekilde uygulanacağı henüz cevap bekleyen bir soru olarak ortada durmaktadır. Hz. Peygamber, hayatta iken dinin uygulanma şeklini belirleme noktasında yetkin bir otorite idi. Fakat

⁶ Bayram Çınar, "İslâm İnanç Ekollerinde 'Emr-i bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker'", *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020), 244-266.

⁷ Bu tutumun dayandığı hadis metni şöyledir: Ebû Saîd (el-Hudrî) diyor ki: "Rasûlullah'ı (s.a.v.) şöyle dediğini işittim: İçinizden biri bir kötülük görürse onu eliyle, buna gücü yetmezse diliyle değiştirsün; buna da gücü yetmezse kalbiyle (ona karşı kin ve nefret beslesin). Bu ise imanın asgarî gereğidir." Bk. Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991), Kitabu'l-İman, 78, 1/69.

⁸ Fazlur Rahman, "İslam'da Şura İlkesi ve Ümmetin Rolü". *İslam Siyaset Teorisi ve Sorunlar*. Edisyon. çev. Halim Sırçancı, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 132-134.

onun vefatını müteakip yönetim görevini üstlenen halifelerin yetkinlik konusunda diğer müminlerden daha üstün olduklarını savunabilmek için elde nesnel kanıt ve kriterler mevcut değildir. Yapılan içtihat, göreceli olup ancak bir tercih anlamı taşır. Çünkü bu, dinin kendisini değil, sadece bir yorumdur.

Hz. Peygamberin tebliğ ettiği öğretiyi başkalarına telkin etmesine karşılık kendisinin yerine getirmemesi düşünülemez. Nitekim Kur'an, tebliğcinin kendisini icradan muaf tutmasını *"Siz Kitab'ı okuyup durduğunuz halde kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi⁹ emrediyorsunuz? Anlamıyor musunuz?"*¹⁰ ayeti eleştirmekte ve tebliğcileri rasyonel davranmaya davet etmektedir.

Hz. Peygamber'in dinî misyonu Kur'an'da: *"Onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten alıkoyar."* cümlesinde özetlenmektedir. Müslümanların nemelazımcı tutumdan uzak durmaları istenmiş ve hatayı düzeltme amaçlı bir ikaz ibadeti olarak değerlendirilmiştir.¹¹

*"Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır"*¹² anlamındaki ayet bu ilkenin dindeki en temel dayanağıdır. *"Siz insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz; ma'rufu emreder, münkerden sakındırır, Allah'a iman edersiniz."*¹³

İslâm'da emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker olarak ifade edilen bu ilkenin sosyal ve kültürel zeminde şekillenmesinde etkili olan başka ayetler de vardır. Bu ilke üzerinden oluşturulan sosyal bilinç onu ahlaki bir norm koyucu konumuna yükseltmiştir. Bu ilkeye dayalı olarak inşa edilen anlayışa göre Müslüman, aynı sosyal ortamı paylaştığı diğer insanlara karşı dinî ve ahlaki sorumluluk duymakla yükümlüdür. Bu sorumluluktan kaçınan ve duyarsızlık gösteren kimseler İslâm tarafından onaylanmamıştır. Çünkü her bir ferdin emniyet içerisinde olmadığı bir evrende aslında hiç kimsenin

⁹ Kur'an'ın burada kullandığı kavram *maruf* değil, *birr* kavramıdır. Zira Kur'an'ın kendisine atıfta bulunduğu *maruf*, *birr* olan davranışların bütünüdür. Bkz. Bakara, 2/177.

¹⁰ Bakara, 2/44.

¹¹ A'râf, 7/163-165. *"Ey Muhammed! Onlara, deniz kıyısında bulunan kent halkının durumunu sor. Hani onlar Cumartesi (yasağı) konusunda haddi aşıyorlardı. Zira tatil yaptıkları Cumartesi günü balıklar onlara akın akın geliyor, tatil yapmadıkları (diğer) günlerde ise gelmiyordu. İşte onları yoldan çıkarmaları sebebiyle böyle imtihan ediyorduk. Hani onlardan bir topluluk demişti ki: Siz Allah'ın helak edeceği veya şiddetli bir azaba uğratacağı bir kavme ne diye (boş yere) öğüt veriyorsunuz? Onlar da, Rabbinize bir mazeret beyan etmek için, bir de belki Allah'a karşı gelmekten sakınırlar diye (öğüt veriyoruz) demişlerdi. Onlar kendilerine hatırlatılanı unutmca biz de kötülükten alkoymaya çalışanları kurtardık. Zulmedenleri yoldan çıkarmaları sebebiyle şiddetli bir azapla yakaladık."* Bu ilkeye göre yapmamak yetmez, yapana engel olmayanlar da yapanlarla birlikte cezalandırılmıştır.

¹² Âli İmran, 3/104

¹³ Âli İmran, 3/110.

güvende olamayacağı anlayışı ile işlenen suçun herkes için tehlike oluşturduğu, bu yüzden her bireyin suçu önlemede görev alması gerektiği vurgulanmıştır. Temelde bir sosyal kontrol aracı olan ilke, suç işleme ortamlarının kurutulmasında da önemli bir rol *üstlenmiştir*.

Âli İmrân 104. ayetin öğrettiği sorumluluğu bir misyon olarak yüklenen Müslümanlar, bu metne, din davetini de içine alacak şekilde geniş bir anlam yüklerler. Bu ayetten bir Müslüman'ın birlikte yaşadığı insanlara karşı sorumsuz ve duyarsız davranmasının onaylanmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *her koyunun kendi bacağından asılacağı* ifadesinde formüle edilen suçun şahsiliği ilkesi bu bağlamda geçerliliğini kaybetmektedir.

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Her biriniz bulunduğu konumda birer çobandır ve elinin altındakilerden sorumludur. İnsanlar üzerinde bulunan devlet başkanı da bir çobandır ve o da idaresinde bulunan insanlardan sorumludur. Erkek ev halkı üzerinde bir çobandır ve o da ev halkından sorumludur. Kadın da kocasının evi ve çocukları üzerinde bir çobandır; o da bunlardan sorumludur... Dikkat edin! Her biriniz çobansınız ve her biriniz kendi eli ve idaresi atındakilerden sorumlusunuz.”¹⁴

Bu hadisinde Hz. Peygamber, toplumsal hiyerarşide yer alan bütün toplum katmanlarının bu sorumluluktaki paylarına kendi kültür kalıpları içerisinde işaret etmektedir.

Konuya ilişkin literatürde *“Ed-dinu nasihatun”* formülasyonu ile yer alan bir diğer metinde ise Hz. Peygamberin *“Din nasihattir”* buyurduğunda *“Kimin için ya Resûlullah?”* diye sorulara *“Allah için, Kitabı için, Resulü için, müminlerin emiri için ve bütün müminler için”¹⁵* dediği aktarılmıştır. Bu hadis, yöneticinin yönettiği halk ile ilişki biçimini ve uygulamalarını nasihat kavramı bağlamında konumlandırmaktadır. Hadis, yöneticinin yoldan çıkması ya da yanılması halinde onu uyarmayı topluma bir dinî görev olarak yüklemekte, yöneticinin yanı sıra ısrar etmesi durumunda onlara itaat etmeme hakkı tanımaktadır.

Bu hadis metninin, *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* ilkesinin kapsamını belirlediği ve önemli ölçüde sınırlandırdığı görülmektedir. *Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* metnine nispetle açılımı daha geniş olan *“Din nasihattir”* hadis metni, yönetici-yönetilen ilişkisi konusunda önemli bir sorumluluk çerçevesi çizmiştir. İmam veya yöneticinin yoldan çıkması ya da

¹⁴ Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. İzzuddin Dillî - İmâd et-Tayyâr - Yâsir Hasen (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2014), İtak 17 (no. 2554).

¹⁵ Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*. thk. Yâsir Hasen - İzzuddin Dillî - İmâd et-Tayyâr (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2014), İman 95 (55) .

yanılması halinde topluma bir dinî sorumluluk olarak onu uyarma görevinin yüklenmesi, metnin zengin içeriğine delalet etmektedir. Yöneticinin hatada ısrar etmesi durumunda ise ona itaat etmeme hakkı tanınmaktadır. Bu yaklaşım, kişinin yoldan çıkan veya hatada ısrar eden yöneticiye itaat etmesinin günah olduğu sonucunu vermektedir. Bu da gelenekte, *Allah’a isyan hususunda kula itaat edilmez* şeklinde bir ilkeye dönüşmüştür.

“İyiliği yaygınlaştırmak ve kötülükten uzaklaştırmak” ilkesine bu dinî metinler ruh vermiştir. Fakat kavrama teorik formunu kazandıran asıl metin, “*Kim bir münker görür ise eli ile düzeltsin, buna gücü yetmez ise dili ile düzeltsin, buna da gücü yetmez ise kalbi ile buğz etsin ki bu imanın en zayıf noktasıdır*”¹⁶ hadisidir. Bu rivayetin özelliği, toplumda hiçbir kesimi dışarıda tutmadan herkese bir sorumluluk alanı çizmesidir.¹⁷ Metinlerde söz konusu ilke, bir *hak* değil, bir *ödev* olarak vaz edilmiştir.

Bireyin sosyal hareket alanını konu edinen literatür, söz konusu ayet ve hadisler göz önünde bulundurularak anlamlandırılmıştır. Fakat söz konusu hadisler gelenekte bazen Müslüman bireyin özgürlük alanını kısıtlamak amacıyla da kullanılmıştır. Çünkü metnin bu şekilde yorumlanması, bazı uygulamaların doğru inançlardan sapma olarak değerlendirilmesi ve sahiplerinin baskı altına alınması sonucunu doğurabilmiştir. İyi niyetli uygulamada etkili bir sosyal sorun çözücü işlevi gören bu ilkelerin subjektif ve kötü niyetli uygulamalarda baskı ve dışlamayı meşrulaştırma aracına dönüşmesi ihtimal dâhilindedir.

2. Devletin Vatandaşa, Vatandaşın Devlete Karşı Sorumlulukları Bağlamında “İyilikleri Destekle, Kötülükleri Önlemede Görev Al” İlkesi

İslâm siyaset geleneğinde devlet, adaletin garantörü ve bireyler arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırmayı üstlenmiş bir kurumdur.¹⁸ Bu bölümde İslâm siyaset teorisinin genel tavır, her durumda köklerine dönerek, Sahabe, Tabiin ve Tebe-i tabiin dönemindeki uygulamalardan çıkarımlar yaparak yol almaktır. Bu yüzden çalışmamızda biz de bu geleneğin izini süreceğiz, bu eğilime sadakat göstereceğiz.

Hz. Ömer, idareci sıfatıyla “*Allah’ın itaat etmenizi istediği şeyleri size emretmemiz bizim sorumluluğumuzdur. Yine Allah’ın yasak ettiği şeylerden sizi sakındırmak da bizim vazifemizdir.*” demiştir. Bu açıklama, kendi kültürel

¹⁶ Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, İman 78 (49).

¹⁷ Ebu’l-Hasan Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallîn* thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü’n- Nahdatu’l-Mısriye, 1950), 2/125-126.

¹⁸ Ebu’l-Müîn Neseî, *Tabsiratu’l-Edille fi Usuli’d-Din* thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004),2/341.

zemininde devletin sosyal barış ve uzlaşmayı sağlama sorumluluğunu ve ortak çıkarlar temelinde bir mutabakatı ifade etmektedir.¹⁹ Hz. Ömer'in bu ifadeleri, devletin vatandaşlarına karşı ödev ve sorumluluklarını ortaya koymaktadır. Bu metin aynı zamanda zımnen devletin vatandaşları üzerindeki hakkına da işaret etmektedir. Bu hak, halkın kanunlara uymasındır. Kanunlara uyulmadığı takdirde toplum yararına cezai yaptırımlar uygulanabilecektir.

Son tahlilde, devletin halka karşı *adil* olması, halkın da devlete *itaatte sadakat* göstermesi gerekmektedir.²⁰ Bu ilişkide kamu düzeninin sağlanması, toplumsal birlikteliğin korunması, kaosun önlenmesi, hak sahiplerine haklarının verilmesi, vb. dikkate alınmıştır. Yine konuyla ilgili olarak Hz. Ebu Bekir'in "*İçinizdeki en zayıf kişi; benden hakkını almıncaya kadar en güçlünüz; içinizdeki en güçlü kişi de kendisinden hak sahibinin hakkı alınıncaya kadar en zayıfınızdır.*" şeklindeki beyanı, devlet kurumunun haklar karşısındaki temel görevini ifade etmektedir.²¹ Hz. Ebu Bekir, başka bir düzlemde "*Ey insanlar! Şayet görevimi (lâyıkıyla) yaparsam bana yardım ediniz. Yanlışlık yaparsam bana doğru yolu gösteriniz.*" diyerek vatandaşları yönetime katılmaya davet etmiştir.²²

İslâm düşüncesinde *emir bi'l-ma'rûf*, siyasetin faydayı temin etme amacını; *nehîy ani'l-münker* ise zararı önleme ve hatayı giderme amacını ifade edecek şekilde geniş bir yoruma tabi tutulmuştur. Bu yaklaşımın gereği olarak topluma faydalı projeler desteklenmiş, topluma zarar verebilecek uygulamalar toplum lehine olmak kaydıyla sınırlandırılmıştır. Kötülüğü önleme çabası, literatürde *def-i mefsedet* yani bozulmayı engelleme şeklinde ifadesini bulmuştur.

İlkeye anlam kazandıran "*ma'ruf/iyilik*" ve "*münker/kötülük*" kavramları, geleneğe referansta bulunur ve toplumda egemen olan örfe referansta bulunan ahlaki ölçü alır. *Ma'ruf*, toplum tarafından onaylanan ve bilinen veya Şeriat tarafından onaylanan"²³ anlamında kullanılmaktadır. Bu durumda toplumun geneli tarafından onaylanan fiillerin desteklenip yayılması, reddedilen fiillerin sınırlandırılması bu ilke çerçevesinde gerçekleşmektedir. Zira İslâm'ın klasik döneminde ahlak, ilhamını dinden

¹⁹ Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac* (Dâru'l-Ma'rife, 1979), 13.

²⁰ Ebu'l-Hasan Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 42-49.

²¹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*. thk. Muhammed Ammara (Kahire-Beyrut: Daru's Şurûk, 1989), 72-73.

²² Ebû Ca'fer İbn Cerîr et-Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* nşr. Ebû Suhayb el-Kermî (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.), 489.

²³ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 323.

aldığı için bu ilke de uygulanma biçimini ve kriterlerini doğal olarak dinden almıştır. Fakat günümüzde toplumsal uzlaşmada gözetilen kriter zemini din değil, kanun olduğu için ilkenin uygulanmasında kanunlar hakem rolünü üstlenmesi beklenmektedir. Dolayısıyla sözü edilen öneride ilkeye şekil ve ruhunu kanunlar verecektir.

Klasik dönemde Hz. Ömer, bu ilkenin uygulanması bağlamında devesine fazla yük yükleyen deve sahibini cezalandırmıştır. İslâm'ın klasik döneminde bu ilkenin kurumsallaşmış hali olarak *hisbe* teşkilatı kapsamında yürütülen sosyal barışı sağlamak şeklindeki önemli devlet görevlerinde yöneticiler de hesaba çekilmekten muaf tutulmamıştır.²⁴

Hz. Ali, devlet başkanının görev alanına dair "Devlet başkanının (halife/imam) görevi, ülkede adaleti sağlamak, hak sahiplerine haklarını vermektir. İmam bu görevini yerine getirdiği sürece halka düşen de ona itaat etmek ve çağrısına/davetine uymaktır"²⁵ demiştir. Dördüncü halifenin bu açıklaması, devlet yetkililerinin hak ve görevlerine bir limit belirlediği oranda tebaanın da hak ve görevlerini özetle ortaya koymaktadır. Mâverdî, siyasetin varlık gayesini "*dinî korumak için dünyayı yönetmek*" olarak açıklamaktadır.²⁶ Günümüzde bu perspektif, devletin halkın inanç ve düşünce özgürlüğünü koruması olarak ifade edilmektedir.

Devlete tanınan haklar ve sorumluluklar bağlamında *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* bireyi toplumun aktif bir üyesi yapar ve siyasete katılması için meşru bir zemin oluşturur. Bu ilke aynı zamanda gerek Müslümanlar arası ilişkilerde gerekse onların diğer dinî topluluklar ile ilişkilerinde düzenleyici bir misyon icra etmektedir. Kur'an'da bildirildiği kadarıyla Hz. Muhammed'in yapmakla yükümlü olduğu "iyilikleri yaygınlaştırma ve kötülükleri engelleme" görevi, ona tabi olan her bir Müslüman tarafından da bu ilke çerçevesinde hayata geçirilir.²⁷ Bu misyonda, devletin iyi eylemleri himaye edip destekleyeceği varsayılmıştır. Sosyal barışı tehdit eden fiiller ile mücadele etmek de aynı şekilde devlete yüklenmiş bir görev olarak kabul edilmiştir.

Devlet, üstlendiği bu görev ve sorumlulukları iki şekilde ifa edebilir:

1) Devlet, adli-idari cezalandırmalar yoluyla halkın inanç ve düşünce özgürlüklerini korur. Bu görevi ifa etmek için profesyonel mücadele ekipleri oluşturur. Böylece toplumsal barışı tehdit eden suç örgütleri ile mücadele

²⁴ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 249, 250.

²⁵ Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*.42-49 .

²⁶ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*,349,350.

²⁷ Kâdî Abdulcebbâr el-Hâmedânî, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* thk. Abdulkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996), 146, 147.

eder. Mücadele ekibinin nüfusa oranı ne kadar yüksek olursa başarı da o kadar yüksek olacaktır. Fakat bu konudaki yüksek istihdamın devlet için yüksek bir maliyet oluşturacağı da göz önünde bulundurulmalıdır.

2) Gönüllülük esasına göre mücadele yaklaşımında paydaşlar bütün halk kesimlerine yayılacağı için devletin yükü hafifler. Bu durumda her bireye bir polis tahsis etmek gerekmeyecek, böylece maliyetler azalacaktır. *Emir bi'l-ma'rûf nehîy ani'l-münker* ilkesinin suç ile mücadele aracı olması, işte bu gönüllü paydaşların projede görev almasıyla mümkündür. Başlangıçta bireysel düzlemde ahlaki ve dinî motivasyon sağlıyor görünen ilke, dolayısıyla kamu hukukunu koruma ve asayiş sağlama işlevi de görür.

3. *Emir bi'l-ma'rûf Nehîy ani'l-münker* İlkesinin İşletilme Şekli

Bu ilkenin çağdaş toplum ve devlete uyarlanabileceği fikrine *vacip* kavramı eksenindeki yorumlardan hareketle ulaşılmıştır. Zira *vacip*, “*kişinin gücü yettiği halde yapmadığında yerilmesini gerektiren fiil*” şeklinde tanımlanır. Kavram ayrıca “*ihlali ihlal edenin yerilmesini gerektiren şey*” şeklinde de tanımlanmaktadır. Buna göre, yanlış fiil ve davranışlar sergileyen kimse yaptıklarından dolayı kınanır. Aynı şekilde kötü fiilleri önlemekle yükümlü olduğu halde bundan kaçınan kimse de *nehî-i ani'l-münker* görevini yapmadığı için kınanmaktan kurtulamaz.²⁸

Dinin yasakları devletin koyduğu kanunlarla ne ölçüde örtüşmektedir (?) sorusu konuya ilişkin çözüm bekleyen en ciddi sorundur. Çünkü iki yasama türü arasındaki mesafe tamamen ortadan kalktığı ya da en azından birbirine yaklaştığı ölçüde bu ilke işlevsellik kazanacaktır. Bu ilkenin sağladığı imkânlar sayesinde Müslümanların sosyal alanda daha fazla sorumluluk alarak suçların azaltılmasına yardımcı olacakları düşünülebilir.

Emir bi'l-ma'rûf nehîy ani'l-münkerin İslâm tarihinin klasik dönemlerinde vatandaşların bilinçlenmesini sağladığı ve onlara toplumsal işler konusunda bir perspektif sunduğu söylenebilir. Nitekim bu ilkenin tecessüm etmiş hali olan *hisbe* teşkilatı, mahkemelerin yükünü önemli ölçüde hafifletmiştir. Bu kurumun görevlisine *muhtesib* denir.²⁹ Toplumun unutulmuş değerlerini yaşatmak, iyilikleri hatırlatarak kültürel bir canlılık meydana getirir, yaygın kötülüklerin ortadan kaldırılması için önlem alınmasına imkân tanır.³⁰ Bu bakımdan *hisbe* teşkilatı, gelenek ve örfün korunmasında da önemli

²⁸ Çınar, “Mu'tezile'nin İslam Siyaset Anlayışı: “el-Emru bi'l-Ma'rûf Ve'nehîy Ani'l-Münker”, 95-109.

²⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 349; Mustafa Hizmetli. “Abbasilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği”, *Journal of History Culture and Art Research* 6/6 (2017), 425-443.

³⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 349.

bir işlev görür. Kurum bu fonksiyonuyla toplumda ortak bilincin oluşturulmasına ve uzlaşılabilir ortak kültürün yaşatılmasına da yardımcı olur. Bu kültürel zemin, suçların artmasını engelleyeceği gibi işlenme ihtimali olan suçlara karşı *erken uyarı sistemi* işlevi görür.

Mâverdî'nin anlatımına göre, *muhtesib* üç tür davaya bakar: (1) Alışverişteki usulsüzlükleri çözüme kavuşturmak, eksik tartıların yol açtığı şikâyetleri sonuca bağlamak. (2) Borçların ödenmemesinden kaynaklanan güven bunalımlarını çözüme kavuşturmak ve toplumda barışı temin etmek. İmkânı bulunmasına rağmen borcunu ödemekte ihmalkârlık gösterenlerin sebebiyet verdiği davaları çözümlenmek. (3) Ahlak dışı ve kusurlu mal satışını konu alan davalarda mağduriyetleri gidermektir.³¹ Bu sorunlar günümüzde tüketici hakları kapsamında gündeme gelmektedir. Söz konusu ilkenin vicdanlara yerleşip sosyal hayatta uygulanması halinde mahkemelerin iş yükü hafifleyebilir. İsim ve telif hakları başta olmak üzere bir tür emek sömürücülüğü olan imitasyona karşı orijinalin korunması da bu ilkenin işletilmesi suretiyle sağlanabilir.³² Mâverdî, *hisbe* teşkilatının kuruluş amaçlarından birinin de mezâlim (ağır ceza) mahkemesinin yükünü hafifletmek olduğunu belirtmektedir.³³ Bu bilgi, *hisbe* teşkilatının görev alanının ne kadar geniş olduğu konusunda fikir vermektedir.

Ayrıca bu kurum tarihi süreçte; acil durumlarda farklı kamu görevlerinin yerine getirilmesinde de fonksiyon icra etmiştir.³⁴ Doğal felaketlerde toplumun organize edilmesi ve acil ihtiyaçların giderilmesinde devletin yerel kolu olarak sivil toplumu temsil etmiştir. *Hisbe*, modern dönemlerde de buna benzer görevler üstlenebilir. Çevreyi ağaçlandırmak, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını gidermek vb. verilebilecek örneklerden sadece bir kaçıdır.³⁵

Hisbe teşkilatı tarihte arabuluculuk sistemi olarak da görev almıştır.³⁶ Bugün de başta kan davaları olmak üzere aynı görevi yerine getirebilir görünüyor. Deprem ve yangın gibi doğal afetler yaşandığında, organize bir yapı olarak ihtiyaç sahiplerine yardımların düzenli olarak ulaştırılmasında da

³¹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 352.

³² Bayram Çınar, "İslam İnanç Ekollerinde 'Emr-i Bi'l-Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker'", *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020), 244-266.

³³ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 352.

³⁴ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 357.

³⁵ Alpaslan Alkış, "Tüketicinin Korunması Açısından Hisbe Teşkilatı ile 4077 Sayılı Tüketici Kanunundaki Kurum ve Kuruluşlarının Karşılaştırılması", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2011), 133-162.

³⁶ Hamza Ateş, "Ombudsmanlık İçin Öncü Bir Kurum: Hisbe", *Ombudsman Akademik* 6 (2017), 21-48.

bu kurumun önemli katkıları sağlayabilme kapasitesini bünyesinde bulundurur.

Müslümanlar, gönüllü sivil yapılar oluşturmak suretiyle yaşadıkları toplumda emniyet ve huzurun tesisine bu yolla katkıda bulunabilirler. Bu sorumluluk, istismlara meydan vermemek için haber alma ile sınırlandırılabilir. Bu sorumlulukların sınırlarının belirlenmesi, sosyal uzlaşma ve mutabakat ile sağlanabilir. Bu öneri ancak devletin bu yönde bir talepte bulunması halinde geçerlidir. Mesela bu ilke, toplumda baş edilmesi zorlaşan uyuşturucu ve dolandırıcılık ile mücadelede de aktif olarak hayata geçirilebilir.

Bu projeden beklenen fayda, halkın suça karşı duyarlılık noktasında sosyal bir bilinç edinmesi, suç işlenmeden önce önünde bariyerler örmesi ve devletin suçu önleme çabasında geri destek personeli olarak görev almasıdır. Duyarlı vatandaş, gördüğü yanlışları ilgililerle paylaşarak adli ve idari mekanizmaların hızlı ve aktif işlemesine, suç işleme eğilimi gösteren kişiler ve gruplar, bu sosyal gözlem ağıyla sebebiyle bu teşebbüslerinden vazgeçirmesine ve suçun önlenmesine büyük fayda sağlayabilir.

Aslında kamuya ilişkin suçlar; ihbara bağlı olmaksızın devletin yürütmek durumunda olduğu davalardır. Burada halkın aldığı inisiyatif, idari kurumları işlenen veya işlenecek olan suçlar konusunda haberdar etmek ve bilgilendirmektir.

Bu ilke ve hisbenin modern biçimi, hileli mallar, hileli alışveriş ve aldatmaya dayalı suçlarda önleyici bir araç olarak değerlendirilebilir. Konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in bizzat şahit olduğu şu olay nakledilir: "Resûlullah bir gün çarşıda dolaşırken bir yiyecek yığınının önünde durdu ve elini buğday çuvalının içine daldırdı. Parmaklarında bir ıslaklık hissettiğinde ıslak olduğunu düşündüğü bölümden avuçlayarak gerçekten ıslak ve nemli olup olmadığını kontrol etti. Emin olduktan sonra satıcıya dönerek 'Nedir bu?' diye sordu. Satıcı: 'Ey Allah'ın elçisi! Yağmur yağmıştı, ondan ıslanmış olacak' deyince Resûlullah: 'Herkesin görmesi için o ıslak tarafı üste koyamaz mıydın?' dedikten sonra '*Bizi aldatan bizden değildir*' buyurdu."³⁷ Burada malın ayıbını gizlemek olarak göze çarpan durum, günümüzde tezgâhın ön tarafına iyilerini dizdiği halde poşete arkadaki çürükleri dolduran pazarcı tipinde karşılık bulmaktadır. Çağdaş hilelerden olan araçlarda kilometre sıfırlamak da böyledir. Bu parantez genişletilebilir. Burada vermek istenen, toplumsal barışı tehdit eden yapı ve kişilerle kolluk kuvvetleri üzerinden asayiş

³⁷ Müslim, *Sahîhu Müslim*, Kitabu'l-İman, 164, 1/99.

mücadelesi yapmak yerine toplumsal bilinci arttırarak, gönüllü suç önleyici grupları toplumda bir savunma sistemi olarak ikame etmektir.

Geçmişte ayıplayarak ve nasihat verilerek geçirilen bu adi suçlar, çağdaş kamu kurumlarında cezai yaptırımlara konu olmaktadır. Sözü edilen bu adi suçların önlenmesi, toplumda güvenin yaygınlaşması açısından önemlidir. Günümüzde oldukça yaygın bir görünüme kavuşan bu suçları daima poliseyle önlemlerle engellemeye de imkân yoktur. Bu durumda kaçınılmaz olarak halk desteğine ihtiyaç vardır. Zarara uğratılan müşteri, duyduğu rahatsızlığa ek olarak bunun önüne geçmenin dinî bir sorumluluk olduğunu da düşününce, hakkını arama motivasyonu yanında bu tür suçlarla mücadele etmenin dinî bir sorumluluk olduğu saikiyle de hareket edeceği için daha kolay sonuç alınacaktır. Suç önlemede sosyolojiden destek alan modelin başarı şansı daha yüksektir. Aynı zamanda böyle bir toplumda suç önlemeye yönelen bireylerin oranında düşüş olacaktır. Çünkü toplumun önemli bir bölümü suçla mücadele halinde olacaktır.

Tarihte zabıta teşkilatı ile de ilişkili uzlaştırma komisyonları gibi görev yapmış olan *hisbe* kurumu,³⁸ modern dönemin şartlarına göre yeniden yapılandırılabilir. Ruhunu dinî inançtan, organizasyon şeklini modern dönemin kurumlarından alarak hayata geçirilebilir. Kurumun tarihsel koşullardaki kurgu biçimi, kültürel ve tarihsel olduğu halde, ruhu güncel ve evrenseldir.³⁹

Aşağıda yapılan alıntıda Mustafa Hizmetli, *hisbenin* Endülüs Müslümanlarında nasıl işletildiğini örneklerle ortaya koymaktadır:

Endülüs'te mescidler, çarşılar, binalar, yollar, cadde ve sokaklar, köprüler, mezarlıklar, çöplükler, tuvaletler ve kanalizasyonlar gibi halkın ortaklaşa kullandığı mekânların temizliği, bakımı ve korunması konusunda kullananların sorumluluğu esas alınmakta, bu sorumluluğun yerine getirilmesinin denetimi ise muhtesibe bırakılmaktaydı. Bir yerde oturanlar oranın yollarının bakımının yanı sıra buldukları çevrenin tümünün düzen ve temizliğinin korunmasından sorumlu idi. Aynı anlayış doğrultusunda mescidler ve çevresinin temizlik ve düzenini korumak amacıyla buralarda çevreyi kirletici maddelerin satışı kısıtlanırken, bu tür mekânlarda

³⁸ Hisbe; asker, polis ve zabıta gibi olumsuz ve düzeni bozmaya çalışanları engelleyen, din adamları, psikologlar ve kanaat önderleri gibi iyiliği teşvik eden yani ödülü ve cezayı da barındıran bir yapıyı ifade eder.

³⁹ Hizmetli, "Abbasilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği", 425-443.

etrafın ve buralara gelecek insanların temizliğini kolaylaştırmak için su bulundurulma zorunluluğu da getirilmişti...

Şehrin temizlik ve düzenini korumak amacıyla çarşıdan geçirecek koyun sürüsünün temizlenmesi gerekmekteydi. Aynı gayeyle yoldan geçen insanların kayıp düşmesi tehlikesi dolayısıyla kalabalık günlerde cadde ve sokaklara su serpilmesinin engellenmesi, şehir içine cop dökülmesine ve leş atılmasına izin verilmemesi, lağımın düzeniyle ilgili kurallar konulması ile lağım ve kenef temizleyenlerin bu işleri yaparken çevreyi kirletmelerini önleyici tedbirlerin alınması da istenmekteydi. Asıl önemlisi bütün bu hususlarla ilgili olarak halk ve meslek sahiplerini sorumlu tutmakla yetinilmemesi bütün bu konuların uygulanması hususunun muhtesibin düzenle denetimine verilmesidir.

Çevre temizlik ve düzeninin korunması konusunda ortak mekânları kullanan halkın sorumlu tutulmasının yanı sıra çevreyi ve halkın sağlığını korumak amacıyla esnaf ve sanatkâra da sorumluluk verildiği görülmektedir. Kasaplar, balıkçılar, fırıncılar, sütçüler, aşçılar vb. gibi halkın temel gıda ihtiyacını karşılayan meslekleri icra edenlerin işlerini yaparken hem çevrenin temizlik ve düzeninin korunmasına hem de hijyen kurallarına uymaları istenmekteydi.

Kasapların çevre temizlik ve düzenini korumak amacıyla çarşıda hayvan boğazlamaları, kesilmiş eti sarmadan taşımaları yasaklanmıştı. Hayvancılığa zarar vereceği için çift süren ve doğurgan hayvanlar ile hamile ve süt veren hayvanları kesmelerine de izin verilmezdi. Çevre ve halk sağlığını korumak bakımından cildi yaralı ve hasta hayvanların kesimi de yasaklandığı gibi, bulaşıcı hastalığı olanların bu mesleği icra etmelerine de izin verilmezdi. Et üretim ve satışında hijyeni sağlamak bakımından kasapların kişisel temizliklerinin yanı sıra dükkânları, kesim ve satış yerleri ile buralarda kullandıkları aletlerin ve et taşıdıkları kapların temizliğine önem vermeleri istenmekteydi. Satışa sunulacak etin lezzetini korumak amacıyla yüzülmesi sırasında üfleyen kişinin ağız kokusu etin tadını bozduğu için hayvanın şişirilmesine izin verilmemekteydi.⁴⁰

⁴⁰ Mustafa Hizmetli, "Hisbe Risalelerine Göre Endülüs'te Çevre Bilinci", *İSTEM* 14 (2009), 216-217.

Sonuç

İslâm dünyasında kelâm ekollerinin anlayışlarını besleyen dinî metinler, tarihteki etkili aktörler üzerinden dolayısıyla tarihin inşasında da etkili olmuştur. Müslümanlar tarihte *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* ilkesini hisbe teşkilatı gibi kurumlar şeklinde somutlaştırarak insanlığa önemli katkılarda bulunmuşlardır. Öneri temelinde, iyiyi yaygınlaştırmak ve kötülüğe ulaşılmasını zorlaştırmak amacı taşımaktadır. Bu ilke tarihte hisbe teşkilatı formatında sosyal bir kurum olarak ortaya konulmuş ve sosyal sorumluluklar üstlenmiştir. *Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*, modern dönemde Müslümanlara ilham kaynağı olabilir ve günün ihtiyaç ve anlayışına uygun olarak yeni bir kurum şeklinde tezahür edebilir. Burada asıl olan kurum değil, onun sosyal işlevselliğidir. Kendisinden beklenen sosyal sorumluluğu yerine getiriyor ve toplumsal barışa katkı sağlıyor ise kurumun tarihsel hisbe modeline benzeyip benzememesi önemli değildir.

İslâm kültür ve medeniyetinde Müslümanların bu tür yapılara niçin ihtiyaç duydukları ve bunu nasıl gerçekleştirdikleri gibi sorulara verilen cevaplar onların zihinlerini besleyen metinlerin satır aralarında gizlidir. Bu kültür ve medeniyetin teorik altyapısını görerek yapılacak sağlıklı bir geçmiş okuması daha sağlıklı bir değerlendirmeye imkân verecektir. Kamu alanında işlenen suçların azaltılmasını sağlayacak ve toplumun hatalara yönelmesi önünde bariyer oluşturacak tamamen veya kısmen sivil yapıların inşa edilmesi önemlidir. İnsanlığın tecrübeleri suçlarla mücadelede kanun ve yönetmelik gibi teorik eksiklerden ziyade uygulama eksiklerinin daha önemli olduğunu göstermektedir. Bireyin cezalandırılma riskinin düşük olması ya da suçtan elde edilecek faydanın çekilecek cezadan daha büyük olması halinde kişiyi suç işlemekten alıkoyacak hiçbir rasyonel güç yoktur. Yalnızca Allah korkusu ve ahiret inancı gibi dinî değerler ekseninde inşa ettiği bilinç bireyi ahlak dairesinde tutmayı başarabilecek ekstra bir önlem gibi durmaktadır.

İnsanın yaşadığı toplumda inisiyatif alması gerektiğine ilişkin temel ilkelerden olan *iyiliği yayma ve kötülüğü engelleme*, önemli bir görev üstlenecektir. Toplumsal barışın temini ve suçun azaltılması doğrultusunda dinin insan vicdanında yeniden hayat bulmasına ihtiyaç vardır.

Geçmişte mezheplerin felsefi spekülasyonlarla yaşamdan uzaklaştırdıkları ve birbirinden kopuk inanç unsurları haline getirdikleri dinin sokakta ve çarşıda yeniden varlık göstermesine imkân tanıyacak bir anlayışın gelişmesi bu açıdan zaruridir. Bu yaklaşımda hareket noktası, "din insan içindir" şiarıdır.

Geçmişteki anlayışlar doğru-yanlış değerlendirmesinden bağımsız olarak o zamanki toplumların kendi kültürel zeminlerinde bir karşılığı olan yapıları doğurmuştur. Toplum, ihtiyaç duyduğu her türlü sosyal, siyasal, idari vb. yapıyı dine referansla üretebilmiştir. Bugün bu kavramların sosyal yaşamdaki yerlerini tekrar almalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Toplumsal bir sindirilmişlik ifadesi olan nemelazımcı zihniyetin terki ancak bireyin yaşamda yeniden sorumluluk bilinciyle rol almasıyla mümkündür.

Dinî sorumluluğun vatandaşlık bilinciyle takviye edilmesi halinde önlemlerin daha etkin sonuçlar vereceği açıktır. Çalışmada ulaşılan sonuçlardan biri de, terör ve yasadışı faaliyetlerle etkin mücadelede bu ilkenin önemli bir işlev göreceği tespitidir.

İslâm kültür ve düşünce geleneğinin arkaik okumalar olmaktan çıkarılıp, dinin hayata adapte edildiği metinler üretmesi bu bakımdan çok elzemdir. Mezheplerin tarihsel süreçte ürettikleri algı ve anlayışlar kendi kültürel zeminlerinde önemlidir, fakat bunların her yeniçağın ihtiyaçları doğrultusunda yeniden okunması ve yorumlanması kaçınılmazdır.

Dinî bir motivasyon kendini dindar olarak tanımlamayan çevrelerde etkili olamayabilir, ama bu motivasyonun kendini dindar olarak tanımlayan toplumlarda hem dinî ve ahlaki sorumluluk bilincini arttırmada hem de sosyal alanın suçtan arındırılmasında etkin bir rol oynama kabiliyeti bulunmaktadır.

Akademik çevrelerin sosyal yapılara entegre edilmesi mümkün olan bu öğretilere kültürel değil de arkeolojik bir materyal olarak yaklaşmaları, bu öğretilerin tekrar yaşama geçirilmesi önünde entelektüel bir engel olarak durmaktadır. Akademisyenlerin ve düşünürlerin uhdesinde olan yeni şartlara uygun güncelleme işlemi kanun ve yönetmeliklerle yapılmaya çalışılmışsa da süreçte bunun başarısız olduğu anlaşılmıştır. Ne seküler zihinler dinî sosyal bir rehber olarak görebilmiş, ne de dindarlar tevarüs ettikleri dinî-kültürel mirası ihtiyaca uygun dönüştürebilmişlerdir.

Netice itibarıyla bugün yapılması gereken, güncel olanla irtibat kurabilen, yaşama temas eden metinler inşa etmek, iyiliği yaygınlaştırma ve kötülükten uzaklaştırma ilkesini bütün sosyal sorunların çözümünde fonksiyonel hale getirmektir. *Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* ilkesi nasıl dün *hisbe* teşkilatı olarak iyiliklerin yaygınlaşması ve kötülüklerin ortadan kaldırılması amacıyla büyük bir işlev gördü ise bu ve benzeri dinî ilke ve kurumların yeniden yorumlanması ve biçimlendirilmesi yoluyla aynı amaçlara hizmet etme imkânı bulunmaktadır.

Kaynakça

- Alkış, Alpaslan. "Tüketicinin Korunması Açısından Hisbe Teşkilatı ile 4077 Sayılı Tüketici Kanunundaki Kurum ve Kuruluşlarının Karşılaştırılması". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2011), 133-162.
- Ateş, Hamza. "Ombudsmanlık İçin Öncü Bir Kurum: Hisbe". *Ombudsman Akademik* 6 (2017), 21-48.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî. thk. İzzuddîn Dillî, İmâd eţ-Şayyâr, Yâsir Hasen*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2014.
- Çınar, Bayram. "İslâm İnanç Ekollerinde 'Emr-i Bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker'". *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020), 244-266.
- Çınar, Bayram. "Mu'tezile'nin İslâm Siyaset Anlayışı: "el-Emru bi'l-Ma'rûf Ve'nehyu Ani'l-Münker". *Academic Knowledge* 3/2 (2020), 95-109.
- Demirkaya, Yüksel. "Osmanlı Devletinde Belediye (Hisbe) Teşkilatı". *Journal of Social Policy Conferences* 41-42 (1998), 303-318.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim. *Kitabu'l-Harac. Dâru'l-Ma'rife*, 1979.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'n- Nahdatu'l-Misriye, 1950.
- Fazlur Rahman. "İslam'da Şura İlkesi ve Ümmetin Rolü". *İslam Siyaset Teorisi ve Sorunlar*. Edisyon. çev. Halim Sırçancı, İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Hizmetli, Mustafa. "Abbâsilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği". *Journal of History Culture and Art Research* 6/6 (2017), 425-443.
- Hizmetli, Mustafa. "Hisbe Risalelerine Göre Endülüs'te Çevre Bilinci". *İSTEM* 14 (2009), 207-219.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdulcebbar, el-Hâmedânî. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse thk. Abdulkerîm Osman*. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996.
- Kasım b. Sellam, Ebû Ubeyd. *Kitâbu'l-Emvâl. thk. Muhammed Ammara*. Kahire-Beyrut: Daru's-Şurûk, 1989.
- Kuşeyrî, Müslim b. el-Haccac. *Sahihu Muslim. thk. Yâsir Hasen, İzzuddîn Dillî, İmâd eţ-Şayyâr*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2014.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye thk. Ahmed Câd*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.

Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Özçelik, Sezai - Öğretir Özçelik, Ayşe Dilek. "İslami Çatışma Teorileri ve Müzakere Yaklaşımları: Tahkim, Wasata, Sulha ve Ombudsman" *Arabuluculuğun Felsefi ve Kültürel Temelleri*, ed. Vahap Özpolat, Ankara: HEGEM Vakfı, 2022.

Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk nşr. Ebû Suhayb el-Kermî*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.

Kur'an'a Göre Toplumsal Suçlar Bağlamında Haksız Kazanç Türleri
Types of Illegitimate Earnings in The Context of Social Crimes According to The
Qur'an

Temel MAHMUTOĞLU

Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Samsun / Türkiye

*Ph.D Student, University of Ondokuz Mayıs, Institute of Graduate
Education, Programme in Basic Islamic Studies*

Samsun / Turkey

61temelmahmutoglu@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3311-9791

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Nisan / 29 April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran / 19 June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Temel Mahmutoğlu, "Kur'an'a Göre Toplumsal Suçlar
Bağlamında Haksız Kazanç Türleri" *Baberti Dergisi*, 17 (Haziran / 2023):

151-176

Öz

Bu makalede gayrimeşru/haksız kazanç kavramı araştırma konusu yapılmaktadır. Araştırmada söz konusu kavrama dört zaviyeden yaklaşılmaktadır. Bu kapsamda kazanç kavramının isim ve fiil formunda Kur'ân'da kazandığı farklı anlamlar ve onların bağlam ilişkileri Kur'ân âyetleri ışığında ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Kazanç kavramının başka kavramlarla olan anlam ilişkileri tahlil edilmektedir. Haksız kazanç kavramının Kur'ân'da kazandığı farklı anlamlar ve onların bağlam ilişkileri Kur'ân âyetleri ışığında ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Haksız kazanç kavramının güncel değeri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Haksız Kazanç, Toplumsal Suçlar.

Abstract

In this article, the Qur'anic concept of illegitimate earnings has been discussed. The subject in question has been dealt with in four ways. In this context, a) The different meanings that the earnings have gained and their contextual relations in the form of nouns and verbs have been investigated in the light of Quranic verses. b) The meaning relations of earnings with other concepts have been analyzed. c) The different meanings that illegitimate earnings have gained in the Qur'an and their contextual relations have been investigated in the light of Quranic verses. d) The actual value of illegitimate earnings has been focused on.

Keywords: *Qur'an, Tafsir, Illegitimate Earnings, Social Crimes.*

Giriş

Kazanç kavramı yaşamın merkezinde olan bir kavramdır. Bu kavram en genel manasıyla sadece insanları değil hayvanları, bitkileri kısaca içinde hayat bulunan her şeyi kapsamaktadır. Nitekim hayatın sürdürülebilir olması, yaşam için gerekli olan şartların elde edilmesine bağlıdır. Kazanç denilince Yüce Allah'ın *rızasını, hak, para, yarış* vb. kazanmak gibi ifadeler terkip edilse de internet ortamında muhtelif arama motorları maharetiyle basit bir arama yapıldığında görüleceği üzere kazanmak kavramıyla ilgili en çok çıkan sonuç "para kazanmak" ifadesi olacaktır.

"Para kazanmak" ifadesi yalın halde kullanıldığında elbette kötü bir ifade değildir; ancak bu paranın elde edildiği yollar bu kazancın doğruluğu ve yanlışlığı konusunda bir karara varmamızı sağlayacaktır. Peki, bu karara varmamızı sağlayacak olan ölçüt nedir? Kazancımızın doğruluğu ya da yanlışlığına neye göre karar vermeliyiz? Hangi durumlar, elde ettiğimiz menfaati batıl edebilir? Nereden kazanmalı nereye harcamalıyız? Sadece bir şey elde etmek mi kazançtır; yoksa elde olanı vermek de kazanç olabilir mi? gibi sorular akla gelebilir. Bir müslüman olarak bu soruların cevabını elbette Kur'ân ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında bulmalıyız.

Kazanç denilince az önce bahsettiğimiz para kazanmak kavramı zihinlerde belirse de asıl kazanç Yüce Allah'ın rızası temelli hak esasına dayalı bir sistemi inşa etmektir (Tevbe 9/109). Bu âyetten hareketle kazanç denilen şeyin sadece menfaat elde etmek değil, ondan çok daha kapsamlı bir kavram olduğunu; en başta Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. O halde şu soruyu sormakta fayda vardır: Allah'ın rızası ile kazanç arasında ne gibi ilişki vardır? Bu sorunun cevabını bulmak için en başta bakacağımız yer elbette Kur'ân olacaktır.

“Kur'ân'a Göre Toplumsal Suçlar Bağlamında Haksız Kazanç Türleri” başlıklı bu çalışmamızda Kur'ân'da “kazanç (كَسْبٌ)” ve “rızk (رِزْقٌ)” kavramlarını; bu kavramların infak ve Allah rızası ile olan ilişkilerini; helal-batıl kazanç kavramlarını incelemek istiyoruz. Çalışmamızın kapsamını Kur'ân'daki ilgili ayetler ve bu âyetlerin oluşturduğu anlam havzası ile sınırlandırmak mecburiyetindeyiz. Zira kazanç denilince altına sıralanabilecek kalemler bir hayli fazla olup konuya başka ilim dallarının terminolojileriyle de yaklaşmak icap etmektedir. Bu sebeple çalışmamız hukukî, kelâmî, sosyolojik, psikolojik ve sair alanların bakış açılarıyla incelenmeyecektir.

Çalışmamızın amacı, imanla doğrudan ilgili olan kazanç gibi önemli bir kavramın Kur'ân'daki kullanımlarını tespit edip bunları analiz etmek; özellikle meşru ve gayrimeşru maddi kazanç hususunda duyarlılık oluşturmaktır. Araştırmamızın temel iddiası kazanç ahlakı meselesinin Kur'ân'ın üzerinde ciddiyetle durduğu bir mesele olduğu fakat bu konuda uygulamaya yönelik ciddi problemlerin yaşandığıdır. Bu doğrultuda, çalışmamızda, analiz, alanyazın taraması, tümevarım, tündengelim, mukayese gibi yöntemler kullanılacak olup az önce bahsettiğimiz meselelere çözüm mahiyetinde fikir üretebilmek maksadıyla sözü edilen âyetler ışığında tefsir külliyatında yer alan bilgiler ve yapılan diğer çalışmalar sentezlenerek değerlendirilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Kazanç/Kesb Kavramının Etimolojik Yapısı

Kazanç/kesb kavramı Arapça'da (كسب) "rızk istemek ya da rızkı edinmek"¹, "rızk arayışı"² Sîbeveyh'e göre "davranmak, bir amaca ulaşmak için çabalamak, didinmek"³ anlamlarına gelmektedir. Ayrıca *kesb* "hata ve günah kazanmak"⁴ şeklindeki kalıp ifadeyle de sözlüklerde yer bulur.

Kazanç/kesb kavramı 'ulûmu'l-Kur'ân tarzı eserlerde, "bir kimsenin fayda sağlamak ve mutluluk kazanmak için elde etmeye çalıştığı fakat beraberinde kötülük de getirebilecek şey"⁵ anlamında kullanılmaktadır. 'Ulûmu'l-Hadîs türü eserlerde " rızık ve geçimlik elde etme hususunda talep ve çaba"⁶; fıkıh sözlüklerinde "istek sebebiyle fayda (acquisition), fayda elde etmek ya da kötülüğü kovmakla sonuçlanan eylem (gain), rızık istemi (earnings)"⁷ anlamlarında kullanılmaktadır.

2. Kazanç/Kesb Kavramının Kur'ân'daki Kullanımları

Kazanç kavramı Kur'ân'da *kesb* kelimesi ile karşılanmaktadır. Bu kelime Kur'ân'da fiil kalıbıyla⁸ geçmekle birlikte anlam bakımından bazı ayetlerde ism-i mevsullü kullanım sebebiyle isim olarak da kullanılmaktadır.⁹ Bu ism-i mevsullü kullanımların biri (En'âm 6/120) *ellezine* ile birlikte geri kalanı ise *ma* mevsulü ile birlikte geçmektedir. Çalışmamızın bu kısmında kazanç kavramının geçtiği âyetleri ve bunların oluşturduğu anlam ağını tespit etme gayretindeyiz. Bu bağlamda kendi içinde benzer anlama sahip belli gruplar oluşturduk. Her gruptan birkaç âyet vermek suretiyle kazanç kavramının Kur'ân'da oluşturduğu semantik anlam alanına göz atmak istiyoruz.

-
- ¹ Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (y.y., ts.), "Ksb", 1/167; Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Hüseyînî -ez Zebîdî, *Tâcu'l-arûs fi cevâhiri'l-kâmûs* (Daru'l-hidaye, ts.), "ksb", 4/144; Ebu'l-Kâsım İsmâ'il b. Abbâd et-Talâkânî, *el-Muhît fi'l-lüga*, ts., "Ksb", 2/31; Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh fi'l-lüga ve'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Hadâratî'l-'Arabiyye, 1974), "Ksb", 1/233.
 - ² Ebu'l- Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 2003), "Ksb", 1/716.
 - ³ İbn Manzûr, "Ksb", 1/716.
 - ⁴ İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vesît* (Dâru'd-da've, ts.), "ksb", 2/786.
 - ⁵ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfradât fi garîbi'l-Kur'ân* (Bayrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), "Ksb", 436.
 - ⁶ Mecdüddîn İbnü'l-Esir el-Cezeri, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (Bayrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399), 4/309.
 - ⁷ Muhammed Ravvâs Kal'acı - Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu'cemu'l-lügâti'l-fukahâ* (Dâru'n-nefâis lî't-tabâ'ati ve'n-neşr ve't-tevzi', 1408), 459.
 - ⁸ Bakara 2/81; Nisa 4/111, 112.
 - ⁹ Bakara 2/79, 134, 141, 202, 225, 264, 267, 281, 286; Âl-i İmran 3/25, 155, 161; Nisa 4/88; Maide 5/38; En'âm 6/3, 70, 120.

2.1. Kötülük, Günah, Hata Kazanmak

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa, işte o kişiler ateş halkıdır. Onlar orada ebedî kalacaklardır.”¹⁰

وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Kim bir günah kazanırsa onu sadece kendi aleyhine kazanmış olur. Allah bilendir, doğru hüküm verendir.”¹¹

وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا

“Kim küçük veya büyük bir günah kazanır da sonra onu bir suçsuzun üzerine atarsa, şüphesiz ki büyük bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmiş olur.”¹²

Yukarıdaki âyetlere bakıldığında *kesb* kavramının “kötülük kazanmak/işlemek, günah kazanmak ve hata (küçük günah) kazanmak şeklinde sözlük anlamının da işaret ettiği gibi bir kastın ya da çabanın, başka bir deyişle bile bile yapılan bir eylemin olduğu görülecektir. Nitekim *kesb* eylemi sorumluluk üreteceğinden “...(Herkesin) kazandığı (iyilik) kendi lehine, kazandığı (kötülük) de kendi aleyhinedir”¹³ âyeti bu duruma işaret etmektedir. Bakara 2/81. âyetteki *seyyiât* ifadesinin “büyük günahlar”¹⁴ olduğunu düşündüğümüzde bu eylemi yaparken bilinç durumunun ne kadar da etkin olduğu aşikâr olacaktır. Bu bağlamda Nisâ 4/111’de işaret edildiği üzere, yapılan kötü eylemin zararı başkasına geçmeyecek; bizatihi kişinin kendisini bağlayacaktır.¹⁵

2.2. Kalbin Kazancı

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

Allah yeminlerinizdeki boş sözlerle ilgili (kasıtsız yeminlerinizden) sizi sorumlu tutmaz. Ancak kalplerinizin kazandıklarıyla (kasıtlı yeminlerinizden) sorumlu tutar. Allah çok bağışlayandır, çok hoşgörülüdür.¹⁶

¹⁰ Bakara 2/81. Ayrıca bk. Yûnus 10/27; Zümer 39/48-51. Bu çalışmada, âyetlerin mealî için Mehmet Okuyan’ın mealinden yararlanılacaktır. (Bu çalışmadaki âyetlerin mealî için bk. Mehmet Okuyan, *Kur’ân-Meâl Tefsîr* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021).

¹¹ Nisâ 4/111. Ayrıca bk. En’âm 6/120.

¹² Nisâ 4/112.

¹³ Bakara 2/286.

¹⁴ Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf hakâ’iki gavâmi’i t-tenzil ve ’uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’l-te’vil* (Riyâd: Mektebetu Ubeykân, 1998), 1/289.

¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/147. Ayrıca kazancın kişinin kendisine ait oluşuyla ilgili bk. En’âm 6/164; İbrâhim 14/51; Mü’min 40/17; Câsiye 45/22.

¹⁶ Bakara 2/225.

Cessâs “kalbin kazancı” ifadesini yemîni gamûs bağlamında kasıtlı bir eylem olarak değerlendirmiş;¹⁷ aynı ifadeyi İbnu'l-Hatîb “bir şeye kasıt ve ona azmetmek”¹⁸ şeklinde ifade etmiştir.

2.3. Elde Etmek

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Hırsızlık yapan erkek ve kadının, elde ettiklerine karşılık ve Allah’tan ibretlik bir ceza olmak üzere ellerini kesin! Allah güçlüdür, doğru hüküm verendir.”¹⁹

Bu âyette *kesb* kavramı “elde etmek” anlamında kullanılmıştır. Ancak en genel manada *kesb* ifadesinin burada “yapıp etmek” anlamında kullanıldığını da söyleyebiliriz.²⁰ Klasik tefsir kitâbiyyâtında bu âyetin tefsiri hususunda “şu kadar dirhem çalarsa hırsızın elini kesin; şu miktardan aşağı olursa elini kesmeyin”²¹ gibi içeriklerden açıkça anlaşılıyor ki *kesb* maddi manada bir şeyler elde etmek anlamına da gelmektedir.

2.4. Kazancın Ahirete Konu Olması

وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ

“Dinlerini oyun ve eğlence edinenleri ve dünya hayatının aldattığı kişileri terk et! (Yine de) kazandıkları sebebiyle hiçbir nefsin (mahşerde) alıkonmaması için onunla (Kur’an’la) gerçeği hatırlat!”²²

ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْرُونَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ

“Sonra (kendilerine) haksızlık edenlere “Ebedî azabı tadın!” denmiş (olacak)tır. Kazanmakta olduğunuzdan başkasının karşılığını mı bulacaksınız?”²³

أَفَمَنْ يَتَّقِ بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ

“Kıyamet gününde yüzünü azabın şiddetinden korumaya çalışan kimse, (güvendeki gibi) midir? Zalimlere “(Dünyadayken) kazandıklarınızı tadın!” denir.”²⁴

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1405h), 4/112.

¹⁸ Muhammed İbnu'l-Hatîb, *Teyşîru'l-Beyân li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 3/170.

¹⁹ Mâide 5/38.

²⁰ Ebû Hasan 'Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1410h), 318; Abdullâh Ebû Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l- Fikr, 1996), 1/322.

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/60; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1/322.

²² En'âm 6/70.

²³ Yûnus 10/52.

²⁴ Zümer 39/24.

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينَ

“İman edenlere ve onlara imanla uyan nesiller(in)e gelince; biz onları (cennette) nesilleriyle buluşturacağız. Onların yapıp ettiklerinden hiçbir şey eksiltmeyeceğiz. Her kişi kazandığına karşılık rehindir.”²⁵

Yukarıdaki âyetler açıkça göstermektedir ki dünyadaki kazancımızı ahiretteki konumumuzu doğrudan etkilemektedir. Kur'ân, her bir kimsenin kötü anlamda kazandığına karşılık ahirette rehin olduğunu ifade etmektedir.²⁶ İnsanın rehin konuma gelecek olması yine kendi iradesiyle yapıp ettiklerinden dolayı olacağı En'âm 6/70. âyette açıkça belirtilmiştir. Bu bağlamda Taberî isyankâr kulların Allah'a isyan etmeleri sebebiyle cehennemde tutsak halde olacaklarını ifade etmiştir.²⁷ Başka bir deyişle yaptığı amele karşılık insana ipotek konulmasıdır.²⁸ İnsanın rehin oluşu aslında Allah'ın insanı kendisine borç vermesidir; ancak kendisini kurtarması kulluk için yaptıklarını vermesine bağlıdır.²⁹ Nitekim bu bağlamda Yâsîn 36/65. âyette elleri, ayakları; İsrâ 17/36. âyette kulak, göz ve kalpleri; Nûr 24/24'te dilleri; hatta Fussilet 42/20. âyette belirtildiği üzere derileri ahiret mahkemesinde rehin tutulan kişinin kendi aleyhinde şahitlik edecektir.

2.5. Kazancın Dünyadaki Azaba Konu Olması

فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

“Kazandıkları şeyler onlardan hiçbir şeyi savmamıştı.”³⁰

Bu âyet-i kerîme, Hicr sûresinin 80. âyeti itibariyle Hicr halkından bahsetmekte; onların güven içerisinde dağlarda evler yonttuklarından ancak inkâr etmeleri sebebiyle dünyalık adına her ne kadar güç kuvvet kazanmış olsalar dahi dünyada helak olmaktan kazançlarının onları koruyamadığı zikredilmektedir.³¹ Konuyla alakalı Ebû Leheb'in ibretlik durumunu da zikredebiliriz. Nitekim Tebbet sûresinde onun iki eline, yani malı ve kazancına kahır ifadesinin ardından ikinci âyette malının ve kazancının ona

²⁵ Tûr 52/21. Kazancın ahirete konu olmasıyla ilgi ayrıca bk. Bakara 2/285; Âl-i İmrân 3/25, 161; En'âm 6/128-129, 158; A'râf 7/39; İbrahim 14/18; Fâtır 35/45; Yâsîn 36/65; Şûrâ 42/22.

²⁶ Tûr 52/21, Müddessir 74/38-39.

²⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-Risale, 2000), 24/35.

²⁸ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmi - İbrâhim es-Semirâi (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), “Rhn”, 4/44.

²⁹ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an: Gereğçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2021), 1013, dip.13.

³⁰ Hicr 15/84.

³¹ Bu bağlamda ayrıca bk. A'râf 7/96; Mü'min 40/82; Fussilet 41/17; Câsiye 45/10.

hiçbir³² fayda sağlamadığından bahsedilmektedir. Burada direkt Ebû Leheb'in kendisine değil de malı ve kazancına kahredilmesi adeta o ikisinin insanı Allah'tan alıkoyabilecek kadar tehlikeli oluşlarına işarettir. Binaenaleyh aşağıda daha detaylı değineceğimiz üzere gayrimeşru, başka bir deyişle bâtil kazançlar insan ve toplum üzerinde tahrip edici özelliğe sahiptir.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

“İnsanların elleriyle kazandıkları (yaptıkları) yüzünden karada ve denizde bozulma meydana geldi. Böylece (yanlış yoldan) dönsünler diye (Allah onların) yaptıklarının bir kısmını onlara tattırır.”³³

Bu âyette dünyadaki bozulmanın müsebbibi insandır mesajı bulunmaktadır. Klasik tefsir kitâbiyyâtında insanın kesbederek (bile isteye, bizzat kendi elleriyle) sebep oldukları bozulmanın ne olduğu hakkında, kardeşin kardeşi öldürmesi, günah işlenmesi, kulların Allah'a isyanı, yağmurun kesilmesi ve buna bağlı kıtlığın gelmesi, kulların yaptığı zulümler,³⁴ mahsulün kaybı ve bereketin ortadan kalkması,³⁵ şirk,³⁶ gibi ifadeler yer almaktadır. Güncel manada bu bozulmayı, maddi, manevi, ahlaki, iktisadi, doğal kaynaklarda, ziraatta, besinlerde, su kaynaklarında, havada, nesilde, fitratta, kazançta vs. bozulma şeklinde anlayabiliriz. İnsanın sebep olduğu bütün bu zikredilenlerin bedelini yine insan ödemiştir ve ödemeye devam edecektir. “Kötülüğün yok olması için iyi olmak yetmemektedir; aktif iyilerden olmak, yanlışla ve bozulmaya hatta kötülüğe müdahale etmek gerekmektedir. İnsanın yeryüzünde halife kılınmasının amacı da budur.”³⁷

2.6. Kazancın İnfakla İlişkili Olması

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ

“Ey iman edenler! Kazandıklarınızın değerli olanlarından ve yerden (topraktan) size rızık olarak çıkardıklarımızdan infak edin (verin)!..”³⁸

Dikkat çeken odur ki bu âyet-i kerimede kazançtan infakta bulunulmasının gerekliliği imanla ilişkilendirilmektedir. Ayrıca infak

³² İbn Mes'ûd'un “ذ” takdiriyle. Bu kullanım için bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 24/675.

³³ Rûm 30/41. Bu âyet Bakara 2/155, Nisâ 4/62, 79, Kasas 28/47, Şûrâ 42/30 ve 48. âyetlerle birlikte okunmalıdır.

³⁴ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 20/109.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 7/305.

³⁶ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 1/3584.

³⁷ Mehmet Okuyan, *Kur'ân: Meal-Tefsir (Geniş Açıklamalı)* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022), 980, dip. 2.

³⁸ Bakara 2/267.

edilecek şeyin kazancın helal olanından olması gerektiği de emredilmektedir. Taberî âyette geçen “helal ve temiz olanlarından” ifadesini Abdullah b. Abbas’tan alıntıyla “mallarınızın en güzel ve en değerlilerinden”, Hz. Ali’ye nispetle “altın ve gümüşten yani ticaretten ve çalışarak elde edilen altın ve gümüşten zekât verin, tasaddukta bulunun”³⁹ şeklinde yorumlamıştır.

Genel anlamda *kesb* kavramının Kur’ân’daki kullanımlarını sunmaya çalıştık. Bu kadarlık kısımdan açıkça anlaşılmaktadır ki kazanç/kesb doğrudan imanla alakalı bir kavramdır. İnsan, ahiretin tarlası olan dünyada kalben, ruhen ya da bedenen zalimliği, büyük olsun küçük olsun kötülüğü, haram olarak bir malı elde etmeye çalışmak istemesi onun hem dünyasının hem de ahiretinin berbat olmasına sebep olacaktır. Bu doğrultuda sadece kendisini değil bilakis etrafındakileri, çevresini ve yaşadığı ortamı da olumsuz manada etkileyecektir.

Kazanç/kesb kavramı hakkında bu kadar tanıtıcı ve yardımcı bilgi sunduktan sonra çalışmamızın ana meselesini teşkil eden haksız kazanç ve bunun toplumsal suç olarak değerlendirilmesi konusuna geçmek istiyoruz. Buraya kadar genelden özele doğru yani manevi kazançtan maddi kazanç unsurlarına doğru bir geçiş yaptık. Bu kısımda haksız kazanç türlerine ve onların Kur’ân’daki diğer âyetlerle olan ilişkisine değineceğiz.

3. Kur’ân’da Haksız Kazanç Unsurları

Kur’ân-ı Kerîm’de insana helâl ve meşru yoldan kazanç elde etmesi emredilmiştir. Nitekim “Allah’ın size verdiği rızıktan temiz helal olarak yiyeceğin ve kendisine iman etmiş olduğunuz Allah’a karşı takvâlı (duyarlı) olun!”⁴⁰ âyeti buna işaret etmekte; hatta helal ve meşru kazancın iman ve takva ile olan ilişkisini vurgulamaktadır. Yukarıdaki kısımda kazancın Kur’ân’daki kullanımlarını bu denli izah etmemizin sebebi işte bu âyette de işaret edildiği üzere kazancın imanla ve takvayla doğrudan ilişkisi olması sebebiyledir. Elde etmeye çalıştığımız şey her neyse bunu Rabbimizin lütfundan istemeli ve bize O’nu hatırlatmalıdır.⁴¹ Bizler Allah katındaki kazançla odaklanmalıyız. Nitekim bu durum “De ki: “Allah’ın katındaki (kazanç), eğlenmeden de ticaretten de hayırlıdır. Allah rızık verenlerin en hayırlısıdır.”⁴² sadedindeki âyette açıkça belirtilmektedir. Bu bağlamda kazanç noktasında dünya ve ahiret dengesini

³⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/555-569; Benzer açıklamalar için bk. Ebu’l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ân’il-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibe li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1920), 1/697; Beydâvî, *Envâru’l-Tenzîl*, 1/569; Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsiru Ebi’l-Leys: Bahru’l-’ulûm*, thk. Mahmûd Matrâci (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/203.

⁴⁰ Mâide 5/88. وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَأَتُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ. Ayrıca bk. Bakara 2/172; Nahl 16/114.

⁴¹ Cum’a 62/10.

⁴² Cum’a 62/11.

iyi kurmalıyız. Bunun yanında Cum'a 62/10. âyette belirtildiği üzere yeryüzüne dağılmalı, rızık olarak bize verilenleri kazanca dönüştürmeliyiz. Zira vahyin izini takip eden Peygamberler kendi ellerinin emekleriyle ve alın terleriyle kazanıp yemeye dikkat etmişlerdir. Bu hususta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu sözü dikkat çekicidir. "Hiçbir kimse, elinin emeği ile kazandığını yemekten daha hayırlı bir kazanç yememiştir."⁴³

Az evvel zikrettiğimiz malumata rağmen insanoğlu emek ve alın terini hiçe sayarak bâtil yollarla kâh karşılıklı rızaya dayalı kâh karşılıklı rızaya dayalı olmaksızın mallarını yemekteler. Ancak şu bir hakikat ki bâtil kazanç yollarının sahibine mülkiyet hakkı kazandırmayacağı, dahası bu kazancından ötürü suçlandığı Kur'ân'da açık bir şekilde belirtilmiştir.⁴⁴ Bu kısımda hem bireysel hem de toplumsal açıdan yıkıma sebebiyet veren haksız kazanç unsurlarına değineceğiz. Bahsi aşağıda geçecek olan gayri meşru kazanç yolları fikhî-mezhebî boyutta ele alınmayacak; sadece Kur'ân ekseninde, tefsir kitâbiyyâtı içerisinde değerlendirilecektir. Amacımız Kur'ân'a dayalı olarak batıl kazanç hususunda bilinç ve duyarlılık inşa etmektir.

3.1. Bâtil Ticaret

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

"Ey iman edenler! Veleo ki aranızdaki (karşılıklı) rızaya dayalı ticaretle bile olsa mallarınızı batıl (yollar) ile aranızda yemeyin ve kendinizi öldürmeyin! Şüphesiz ki Allah size karşı çok merhametlidir."⁴⁵

Klasik tefsir kitâbiyyâtında bâtil kazanç, faiz, kumar/bahis,⁴⁶ dine aykırı (yasa dışı) bütün kazanç çeşitleri (tefecilik, kumar benzerleri ve bilumum hile çeşitleri),⁴⁷ gasb, alıkoyma, yol kesme, tecavüz, hırsızlık, ihanet,⁴⁸ gibi unsurlarla ifade edilmiştir.

Bu âyet-i kerîme bâtil kazanç mefhumunu en kapsamlı şekilde ifade etmektedir. Mezkûr âyetin farklı şekilde tercümesi de mevcuttur. O muhtevayı haiz tercümeyi dikkate aldığımızda "her razı olunan ticaret meşru görülebilir ancak faiz, kumar, rüşvet, uyuşturucu, kara para aklama",⁴⁹

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001) Büyü', 15.

⁴⁴ Bakara 2/188; Nisâ 4/29, 161; Tevbe 9/34.

⁴⁵ Nisâ 4/29.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/216.

⁴⁷ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 2/268.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/292.

⁴⁹ Mehmet Okuyan, *Kur'ân: Meal-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), 82, dip. 2.

tefecilik, fâhiş fiyat,⁵⁰ stokçuluk gibi yukarıda sayılanlar ve benzeri uygulamaların asla kabul edilemez olduğu anlaşılabilir. Zira bu gibi uygulamaların neticesinde karşılıklı anlaşmazlığa dayalı cinayetler olabileceği gibi en genel manada bu tür kabul edilemez kazanç yolları insanlığın ölümüne sebebiyet verebilecektir.

3.2. Faiz, Tefecilik

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا وَأَجَلَ
اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّقِهَا فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Faiz yiyenler, şeytan çarpmış kişilerin kalktıkları gibi kalkarlar. Bu, onların “alışveriş tıpkı faiz gibidir.” demeleri yüzündendir. (Oysa) Allah alışverişini helal, faizi haram kılmıştır. (Artık) kime Rabbinden bir öğüt gelir de (faizden) vazgeçerse, geçmişte olan (kazançları) kendisindedir. Onun işi Allah’a (kalmış)tır. Kim de (tekrar faize) dönerse, işte onlar ateş halkıdır; orada ebedî kalıcıdır.”⁵¹

Faiz diye isimlendirdiğimiz bu kavram Kur’ân’da *ribâ* kelimesiyle karşılık bulmaktadır. *Ribâ* kavramı Kur’ân’da benzer kökten lakin farklı kalıplarda “kabarmak”,⁵² “artmak”⁵³ anlamında da kullanılmaktadır. Ancak buradaki kullanımıyla *ribâ* “Allah’ın yasakladığı bir şekilde, kişinin malını artırma isteğidir”⁵⁴ anlamını ifade etmektedir. Âyetteki *ye’kulûne* eylemi “riba yemek” anlamında değil “ribâdan elde edilenle bir şeyler tüketmek”⁵⁵ anlamındadır. Zira *ribâ* yenilemez, soyut bir kavramdır ancak onunla yapılacak tasarruflar tüketilebilir. Ayrıca sadece bu âyette geçen fakat Kur’ân’ın başka bir yerinde geçmeyen “... şeytan çarpmış kişilerin kalktıkları gibi kalkarlar” ifadesi dikkat çeken bir husustur. Zira bu mefhum, faizin ya da tefeciliğin bireysel ve toplumsal anlamda ne denli korkunç bir çözülmeye sebebiyet vereceğine vurgudur. Çünkü âyetin devamında meşru ticaretin helal, faizin ise haram kılındığı ifadesi vardır. Nitekim “risksiz ve emeksiz sermaye kazançları (riba) hem emek sömürsünü artırır hem de emeği üreticiden koparır.”⁵⁶ *Ye’kulûne* fiilini emek, ziraat ve teşebbüs olarak düşünebiliriz. Nitekim emeğin karşılığı ücret, toprağın getirisi rant,

⁵⁰ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 2/50-51.

⁵¹ Bakara 2/275.

⁵² Ra’d 13/17; Hacc 22/5.

⁵³ Bakara 2/276.

⁵⁴ Râzi, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/1035.

⁵⁵ Râzi, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/1035.

⁵⁶ Abdülvehhab Öztürk vd., *İslamda Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986), 93.

teşebbüsün getirisi ise kârdır.⁵⁷ Bu takdirde mezkûr kelimeyle maksadı hem bireysel hem de toplumsal zemine yayarak emekten, ziraattan ve teşebbüsten faizle elde edilen gelir asla meşru kabul edilmemektedir. Ancak etkin pişman olup vazgeçtiği takdirde kişinin kazancının faiz bulaşmamış kısmı (re'su'l-mâl) meşru kazanç olarak kabul edilmektedir.

Bundan hemen sonraki âyette “Allah faizi siler (malın ve servetin bereketini giderir); sadakaları ise artırır. Allah küfre dalanları, günaha ısrar edenleri sevmeyiz.”⁵⁸ ifadesi, fiziksel olarak faiz bir fazlalık oluştursa bile onun bereket noktasında bir değer oluşturmadığını hatta mevcudun dahi bereketini eriteceğini söylemektedir. Buna karşılık sadakaların malın bereketini artıracığı vurgulanmaktadır. Ayrıca bu âyet sadaka, infak, zekât gibi uygulamaların görünüşte maldan eksiltse bile kazancın bereketini kat kat artıracığına da vurgudur. Faiz ve sadaka arasındaki bu ilişki Ra'd 13/17. âyette bir darb-ı meselle çok güzel ifade edilmektedir. Mezkûr konuyla buradaki âyetin bağlamları farklı olsa da varılmak istenen sonuç aynıdır. Şöyle ki: “O, gökten su indirir de vadiler kendi hacimlerinde sel olup akar. Bu sel, üste çıkan bir köpüğü yüklenip (götürür). Süs veya eşya yapmak için ateşte yak(ıp erit)tikleri şeylerden de buna benzer köpük olur. İşte Allah gerçekte batıla böyle örnek vermektedir. Köpük atılıp gider. İnsanlara yarar sağlayan şeye gelince o, yeryüzünde kalır. İşte Allah böyle örnekler vermektedir.”⁵⁹ Âyette ribâ ile benzer anlam ağına sahip rebâ fiili zebeden râbiyen şeklinde kullanılmaktadır. Sel sonucu suyun üstünde oluşan, suyun vadilerce silip süpürüp getirdiği çöp katmanını oluşturan köpük kısmı meydana gelir. Bu kısım elbette pistir ve kullanılmaz. Benzer şekilde ham madenlerden süs eşyası yapılacak olsa, ilgili işlem sonucu aynı şekilde onun da posası oluşacak ve bu da atılacaktır. Bu ayette “geçici, gereksiz şeylerle kalıcı, yararlı şeylerin kıyaslamasına yer verilmektedir. Gerçek, kalıcı olandır ve insanlara fayda verendir.”⁶⁰ diyebiliriz. Benzer şekilde faizle birlikte malın değeri sel gibi kat kat artsa bile bu fazlalık köpükten/cüruftan başka bir şey değildir. Nitekim köpük silinip gider. Ancak sadaka bunun aksine malı ve insanı arındıran⁶¹ ve insanlara fayda veren bir şeydir. Sadaka yeryüzünde kalıcı olan hatta ahirette kazanç olarak karşımıza çıkandır.

⁵⁷ Öztürk vd., *İslamda Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri.*, 93.

⁵⁸ Bakara 2/276: يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ

⁵⁹ انزل من السماء ماء فسال أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال

⁶⁰ Okuyan, *Kur'ân: Meal-Tefsir*, 250, dip. 5.

⁶¹ Tevbe 9/103.

3.3. Ölçü ve Tartıda Hile

وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

“Ey kavimim! Ölçüyü ve tartıyı adaletle tam yapın! İnsanlara eşyalarını eksik vermeyin! Yeryüzünde bozguncular olarak karışıklık çıkarmayın!”⁶²

Âyette ölçü ve tartının adaletle yapılacağını belirten ifade *kıst* kelimesiyle karşılanmaktadır. K-s-t (قسط) fiili Kur'ân'da türevleri ve farklı formlarıyla 25 kez geçmektedir.⁶³ “K-s-t” kökünden türeyen bu kelimeler 23 âyette *tuksitû*, *aksitû*, *aksetû*, *muksitîn* ve *kıst* kalıplarından “âdil olmak, adaletli davranmak, adâlet”, iki âyette ise *el-kâsitûn* kalıbında “haktan sapanlar, kötülük edenler” anlamında gelmektedir.⁶⁴

Geçmiş tefsir birikimimizde bu âyet çeşitli ifadelerle yorumlanmıştır. Mesela Taberî Katâde'den⁶⁵ gelen bir rivayetle “...insanlara eşyalarını eksik vermeyin” ifadesini “insanların eşyalarına zulmetmeyin”⁶⁶ şeklinde açıklamıştır. İbn Kesîr âyetin ilk kısmını genel olarak “alırken de verirken de adaletli olmak gerektiği”⁶⁷ şeklinde yorumlamıştır. Zemahşerî “ölçümde adaletli olmak ve insanların mallarından eksiltmemek”⁶⁸ şeklinde ifade kullanmıştır. Râzî ise genel olarak mezkûr âyeti “başkasının hakkını eksiltmek”⁶⁹ olarak zikretmiştir.

Alışveriş ve buna bağlı ölçü ve tartı uygulamalarının binlerce yıl ötesine vardığını Hz. Şu'ayb'ın kavmi Medyen halkına yönelik “... ölçüyü ve tartıyı tam yapın. İnsanların mallarından eksiltmeyin...”⁷⁰ ifadelerinden anlamaktayız. Bu mefhum bunca yıldır toplumun gündeminde var olagelen bir olgudur. Alışverişte hile yapmak elbette ekonomik ve toplumsal düzeni alaşağı edecektir. Ölçü ve tartı ahlakının, Hz. Şu'ayb'ın kavmine hitaben vahiy içerikli ifadeleriyle de Kur'ân'da yer bulması ölçü(m)e dayalı işlemlerde evrensel bir ilkenin bulunduğu delilidir. Ayrıca Hûd 11/86'daki “Müminseniz Allah'ın (helalinden) bıraktığı (kâr) sizin için hayırlı olandır...”⁷¹ âyetinde, daha fazla kazanç elde etmek için açgözlüce davranıp insanların

⁶² Hûd 11/85. Ayrıca bk. En'âm 6/152; A'râf 7/85; İsrâ 17/35; Şu'arâ 26/181-183; Rahmân 55/9.

⁶³ Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehras li Elfâz'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l- Hadîs, 2001), 653-654.

⁶⁴ Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 516.

⁶⁵ Müfessir tâbii.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/446.

⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 4/343.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/186.

⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/2468.

⁷⁰ A'râf 7/85.

⁷¹ بَيِّنَاتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِخَفِيظٍ

malından çalmak yerine alışverişin helal kârına razı gelmenin daha hayırlı olduğu belirtilmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse helal kazanç hayırlı olan, haksız kazanç ise asla içinde hayır barındırmayandır.

3.4. Gasb

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا

“Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler, şüphesiz karınlarında ancak ateş yemiştir. Onlar, alevlenmiş ateşe girecektir.”⁷²

Zulm kelimesi “bir şeyi ait olmadığı yere koymak”, “oluru olmaksızın başka birisinin malı üzerinde tasarrufta bulunmak”, “zorbalık”⁷³ gibi anlamlara gelmektedir. Başka bir deyişle “bir kimseye ait hakkın, rızası hilâfına veya eşit değerde karşılığı verilmeden elinden alınması”⁷⁴ anlamına gelmektedir. Ayrıca zulüm, Kehf 18/33. âyette *“O iki bağ da yemişlerini vermiş, hiçbirini eksik bırakmamıştı.”* şeklinde “eksiklik yapmak” anlamında kullanılmaktadır. Bu bilgiler refakatinde ve zulüm kelimesinin diğer kullanımlarını⁷⁵ da dikkate alarak söyleyebiliriz ki yetimin malından haksızlıkla yemek demek yetimin rızası olmadan malından eksiltmek demektir. Âyette “yetimin mallarından” şeklinde ba’ziyyet ifadesinin olmadığını da dikkate alırsak yetimin malının tamamını eksiltmek şeklinde de anlayabiliriz. Burada dikkat çekilmek istenen mesaj yetimin malını gasp etmemek; haksız yere onun malından tasarrufta bulunmamaktır. Nitekim bu bağlamda Nisâ sûresinin 2. âyeti konuyu tamamen aydınlatacak mahiyettedir. Şöyle ki: *“Yetimlere (yetişkin olduklarında) mallarını verin! Temizi pis olanla deşişmeyin! Onların mallarını kendi mallarınıza (katarak kendi malınız gibi) yemeyin! Şüphesiz ki o, büyük bir günahıdır.”*⁷⁶ Burada başkalarına özellikle de yetimlere ait oldukları için gasp edilmek suretiyle kendilerine mâl edilip haram olan mal *el-habîs* yani “pis” sayılmakta; kişinin kendisine ait kazançları ise *et-tayyib* yani “helal” sayılmaktadır.

Âyette dikkat çeken birkaç husus daha vardır. Bu hususlar *ye’kulûne*, *zulmen* ve *nâran* kelimeleridir. Âyetteki *ye’kulûne ve nâran* kelimelerini Âl-i İmrân 3/183. âyetteki *te’kuluhû en-nâr* (ateşin yiyeceği, yani yakıp kor edeceği) ifadesiyle; *zulmen* kelimesini de yukarıdaki bilgilerle (eksiltmek) birlikte düşündüğümüzde yetimin malı haksız bir şekilde tüketilirse, tıpkı ateşin bir

⁷² Nisâ 4/10.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Zlm”, 12/373.

⁷⁴ Mustafa Çağırıcı, “Zulüm”, *DİA* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013), 44/509.

⁷⁵ Haksızlık etmek, zulmetmek, kendine yazık etmek anlamında bazı kullanımlar için bk. Bakara 2/35, 54, 59, 150, 165, 231; Âl-i İmrân 3/117, 135; Nisâ 4/10, 30, 64, 168; En’âm 6/45;...

⁷⁶ وَأَوْوَا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَيْثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

şeyi yakıp kül ettiği gibi insanı da yakıp kor eder. İnsan hem bu dünyasını ateşe atar hem de ahirette kendisini ateşe atmış olur.

3.5. Hırsızlık

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Hırsızlık yapan erkek ve kadının, elde ettiklerine karşılık ve Allah’tan ibretlik bir ceza olmak üzere ellerini kesin! Allah güçlüdür, doğru hüküm verendir.”⁷⁷

En başta Hz. Yûsuf zamanında olmak üzere⁷⁸ eski Çin ve Hint’ten Asurlular ve Hititlere kadar kadim toplumlarda ve dinlerde (meselâ Brahmanizm, Konfüçyanizm), Talmud hukukunda, Roma hukukunda, eski Türk hukukunda, Hristiyanlıkta, İslâmiyet’ten önce Hicaz-Arap toplumunda hırsızlık suç olarak sayılmış; hırsızlığın belli başlı yaptırımları olmuştur.⁷⁹ Bu bağlamda hırsızlık suçu neredeyse insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Bu sebeple Kur’ân toplumsal açıdan böylesine kritik bir suç için kayıtsız kalmamış; bilakis ihbâr ve inşâda bulunmuştur.

Âyetin ilk kısmında birtakım kıraat farklılığı oluşmuştur. Mesela İbn Mes’ûd âyeti *ve’s-sârikûne ve’s-sârikâtu fektâ’û eymânehumâ* yani “hırsızlık yapan erkelerin ve kadınların sağ ellerini kesin.” anlamına gelecek şekilde okumuştur.⁸⁰ Ayrıca hırsızın hangi miktarda çalması durumunda elinin kesileceği noktasında birtakım görüş farklılıkları çıkmıştır. Abdullah b. Ömer’den gelen rivayete dayalı İmam Mâlik üç dirhem; Hz. ‘Aişe’den (r.anhâ) gelen rivayete dayalı İmam Evzâi ve İmam Şâfi’î çeyrek dinar; İbn Abbas’tan gelen rivayete dayalı olarak da Ebû Hanîfe ve arkadaşları on dirhem ve fazlasını çalan kimse demiş⁸¹ ve böylece belirtilen miktarı çalanları âyetteki hırsız kapsamına dâhil etmişlerdir. Ancak her koşulda bu ceza uygulanacak mı? Hz. Peygamber (s.a.v.) seferde bu cezanın uygulanmayacağını buyurmuştur.⁸² Ayrıca Hz. Ömer de hırsızlık yapıp daha sonra yaptığı eylemi itiraf ettikten sonra bu eyleminden dolayı pişman olan bir köleyi affetmiş; köle sahibine “onları aç bıraktığını düşünüyorum.” dedikten sonra devesi çalınan adamın zararını köle sahibinden tazmin

⁷⁷ Mâide 5/38.

⁷⁸ Yûsuf 12/70-76.

⁷⁹ Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *DİA* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 17/384-385.

⁸⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/294.

⁸¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/294-297.

⁸² Süleymân b. Eş’as Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Cidde: Dâru’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1988), “Hudûd”, 18.

etmiştir.⁸³ Bu iki bilgi bazı durumlarda sirkat cezasının düşebileceğini göstermesi bakımından çok önemlidir. Zira bu vakıalar âyetteki emri yerine getirme bakımından bazı istisnaların olabileceğini göstermektedir.

Hırsızlık suçunun cezası hususunda İslâm hukuku bilginleri epeyce malumat üretmişlerdir. Ancak bizim amacımız bu malumatı sınamak ve buradan bir sonuca varmak değildir. Maksudumuz, toplumsal manada bozgunculuk oluşturduğu hakikat olan hırsızlık suçunun önlenmesi hususunda ne gibi önlemler almalıyızdır. Bu âyet, hırsızlık suçu ve cezası bağlamında özel hüküm ihtiva etmektedir. Âyet (5/38.) üç unsurdan oluşmakta; birincisi “elde etmek/kesb”; ikincisi “ ibretlik ceza”; üçüncüsü ise “elleri kesmek”tir. Bir sonraki âyet olan “*Kim (bu) haksız davranışından sonra tövbe eder ve kendini düzeltirse elbette Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir.*”⁸⁴ Yukarıdaki malumat ve buradaki bilgileri birlikte düşündüğümüzde şöyle bir sonuca varabiliriz. Başkasının malını çalarak haksız kazanç elde etmek had cezası gerektirir. Bu cezanın amacı toplumsal asayışı bozmamak; herkesin ibret almasını sağlamak ve böylesi bir suçun önünü kesmektir. Ancak el kesme cezası elbette hırsızlıkla alakalı tecziye bakımından en son noktayı teşkil etmektedir. Nitekim hırsızın etkin pişman olması ve artık bir daha hırsızlık yapmamak üzere bu işi terk etmesi durumunda cezasının düşeceğini⁸⁵ bildirmesi bakımından Mâide 5/39. âyet çok kritik öneme sahiptir. Bu iki âyet hem bireysel hem de toplumsal anlamda hırsızlık suçunun oluşumunu engellemeye yönelik tedbir; ancak her şeye rağmen çözüm üretilmediği noktada had cezasını getiren bir özelliğe sahiptir.

Mâide 5/39. âyeti ve Kur’ân’ın indiği toplumdaki uygulamaları dikkate aldığımızda diyebilir ki hırsızın elini kesmek kadar hırsızlığa giden yolları da kesmek hayati öneme sahiptir. Bu bağlamda *kata’a* fiilinin Kur’ân’daki bazı kullanımlarını dikkate alarak şöyle önlemler sıralayabiliriz: hırsızlık bağlamında, hırsızlığın ardını kesmek (Enfâl 7/7), (onlarla) beşeri, insanî vs. ilişkileri kesmek (Bakara 2/27, 166; En’âm 6/94; Muhammed 47/22), (hırsızlığın) kökünü kesmek (Âl-i İmrân 3/127; En’âm 6/45; A’râf 7/72;), birbirlerini etkileyen bir topluluk iseler onların bu topluluğunu dağıtmak (A’râf 7/168), (onların) kalplerini/vicdanlarını parça parça etmek (Tevbe

⁸³ Ebu Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1985), “Akziye”, 29.

⁸⁴ Mâide 5/39.

⁸⁵ Tevbe ve ıslahın cezaları düşürmesi bakımından bk. Âl-i İmrân 3/89. İmandan sonra küfre bulaşanlar için dahi tövbe kapısının kapanmadığını ve onların affedileceğini bildirmesi bakımından kritik öneme sahiptir.

9/110), onlara yakın komşu olmak [sahip çıkıp kötülüğe bulaşmasını engellemek] (Ra'd 13/4),⁸⁶ (onları) meşru işlerde istihdam etmek (Enbiyâ 21/93-94), (onların) Allah'a doğru bir sebebe uzanmasını sağlamak ve [hırsızlık gibi] kötü şeylerden ilişiğini kesmesini sağlamak (Hacc 22/15), hırsızlığın gerçekleşmemesi için hırsızın yolunu kesmek; genel manada hırsızlık yollarını kesmek ('Ankebût 29/29), hırsızlık için gerekçe gösterilen dalları kesmek (Haşr 59/5). Buradaki *kata'a* kelimelerinin bağlamlarının farklı olduğunun elbette farkındayız lakin hırsızlık suçunu toplumdan söküp atmak adına ciddi manada fikir vermesi bakımından işlevsel olduklarının kanaatindeyiz. Gerek bireysel gerekse devlet eliyle bu uygulamalardan biri veya birkaçı duruma ve zemine göre uygulanabilir.

3.6. Eşkîyalık (Yol Kesip Mal Yağmalamak)

أَمَّا جَزَاؤُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

"Allah'a ve Elçisine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk için çalışanların cezası ancak ve ancak öldürülmeleri veya asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi ya da (buldukları) yerden sürülmeleridir. Bu, onlar için dünyadaki rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır."⁸⁷

Yol kesip yağmalama ile hırsızlık, benzer gibi gözükse de aslında birbirlerinden farklıdır. Zira hırsızlıkta bir şeyi gizliden çalmak varken, yol kesip yağmalamada açıktan (ç)almak vardır. Âlimler âyette geçen *yuhârîbûne/muhârîbûne* ifadesinden maksadın ne olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu âyetin nüzul sebebi hakkında bazıları Ehl-i Kitap'tan bir topluluk hakkında gönderilmiştir derken; bazıları şirk ehli hakkında indiğini söylemiş; bazıları da dinden dönmüş olup Hz. Peygamber'in (s.a.v.) develerini çalan ve çobanlarını öldüren bir topluluk hakkında indiğini söylemiştir.⁸⁸ Ayrıca son durumu ihtiva eden rivayet Ebû Dâvud, Tirmizî -ki *hasenun sahîhun* kaydını düşmüştür- ve İbn Merdûye tarafından pek çok tarikle nakledilmiştir.⁸⁹ Bu veriler nezdinde bu âyeti değerlendirecek olursak *yuhârîbûne* ifadesini eşkıyalık suçu bağlamında anlayabiliriz. Bu minvalde eşkıyalığın Allah'a ve Rasûlü'ne savaş açmak olduğunu, yeryüzünde bozgunculuğa sebebiyet verdiğini ve rezil edici bir ceza ile tecziye edildiğini

⁸⁶ Buradaki kullanımı *kıt'un mütecâvirâtun* şeklinde kelimenin fiil kullanımından farklı olsa da konuya hizmet etmesi bakımından almayı uygun gördük.

⁸⁷ Mâide 5/33.

⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/243-251.

⁸⁹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân-il-azîm*, 3/93-96.

hatta bedeli dünyada bitmeyip onların ahirette dahi büyük bir azaba uğratılacaklarını rahatça görebiliriz. Benzer şekilde Allah'a ve Rasûlü'ne savaş açmak ifadesi faiz bağlamında Bakara 2/278-279. âyetlerde çarpıcı bir şekilde ifade edilmektedir. Demek ki toplumsal ifsâda, maddi ve manevi genel düzene yönelik saldırılar, dünyada ciddi yaptırım ve tecziyeler, ahirette ise korkunç cezalar gerektirecektir.

3.7. Zimmet (Gulûl)

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغُلَّ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

“Hiçbir peygambere, (emanete) [ya da ganimet malına] ihanet etmesi yakışmaz. Kim ihanet ederse [ganimet ve kamuya ait malından bir şey aşırırsa], kıyamet günü, ihanet ettiği şey(in günahı ile) gelir. Sonra da haksızlığa uğratılmaksızın kazandıkları şeyler herkese tastamam ödenecektir.”⁹⁰

Gulûl kelimesi sözlükte “gizlemek, bir şeyi gizlice almak, hırsızlık yapmak; hıyanet etmek” mânalarını; örfte ise genellikle “ganimet malına hıyanet etmek”⁹¹ anlamlarını haizdir.⁹²Başka bir deyişle “ganimet malından gizli bir şey aşırarak, emanete hıyanet etmek, devlet mallarında suistimal”⁹³ anlamlarına gelmektedir. Bu âyet İbn Abbas’tan⁹⁴ rivayetle Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ganimetten mal aşırıldığı şeklinde münafıkların ithamları üzerine nâzil olmuştur.⁹⁵ Âyetteki *yeğulle* fiili *yuğalle* şeklinde edilgen de okunmuş olup her iki okuyuşun da sahih olduğu ifade edilmiştir.⁹⁶ *Yualle* şeklinde okunursa “hiçbir peygamber ihanetle (kamu malından aşırıyla) suçlanamaz”; *yeğulle* şeklinde okunursa yukarıda verdiğimiz anlam üzere olur. Her iki anlamdan da çıkartılacak dersler vardır.

Birincisi peygamberler Allah adına kamu düzenini tesis için gönderilmiş ve her daim O’nun gözetimi altında ve O’nun emrine amadelerken⁹⁷ onlara bu tür iftira atmak olacak şey değildir. İkincisi böylesine önemli bir mesajın Hz. Peygamber (s.a.v.) üzerinden verilmiş olması konunun önemi ve hassaslığı ile alakalıdır. Peygamber bile olsa aşırması durumunda –ki asla aşırmaz- ahirette ihanetle suçlanıp onun

⁹⁰ Âl-i İmrân 3/161.

⁹¹ Ferhat Koca, “Gulûl”, *DİA* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 14/190.

⁹² Gulûl masdarından türemiş bazı kelimelerin bk. Mâide 5/64; A’râf 7/43, 157; Ra’d 13/5; Sebe’ 34/33; Yâsîn 36/8; Mü’min 40/71; İnsân 76/4.

⁹³ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2007), 2/508.

⁹⁴ İbn Merdûyeh - Ömer İbn ‘Ala’ – Mücâhid - İbn Abbas.

⁹⁵ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-azîm*, 2/151.

⁹⁶ Sa’id b. Mes’ede el-Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân* (Beyrut, 1985), 1/500.

⁹⁷ Hâkka 69/44-46.

cezasının ağır olacak olması bizler için oldukça caydırıcı güçtedir. Ayrıca bu konuda pek çok hadisten bir tanesinde şöyle geçer: “İpliği, iğneyi de veriniz; çünkü kıyamet gününde utanma ve nâr (ateş) büyük ayıptır.”⁹⁸ Bu hadîs-i şerifi bir de devlet malı açısından düşündüğümüzde olayın ciddiyeti ortaya çıkacaktır. Nitekim *gulûl* kelimesinin diğer kullanımlarını da dikkate aldığımızda kamu malından aşımak suretiyle haksız bir kazanç elde etmek kişileri cehennemde boyunlarına demir halkalar vurulan kimselerden yapabilir. Bu sebeple kamu/devlet malını yağma, talan, kötüye kullanma, ona karşı kayıtsız davranma, özen göstermeme, amacı dışında kullanma ve kullandırma, şahsi işlerde istihdam vs. bu âyetin kapsamında değerlendirilecektir.

3.8. Kumar, Bahis

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمْ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمْ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

“Sana içki ve kumardan soruyorlar. De ki: “Her ikisinde de büyük bir günah (haram) ve insanlar için birtakım çıkarlar vardır. Her ikisinin (de) günahı çıkarından daha büyüktür.” Sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki: “Vazgeçilebileni.” Allah düşünesiniz diye ayetleri size işte böyle açıklıyor.”⁹⁹

Kumar karşılıklı rızaya dayalı bâtil kazanç yollarından bir tanesidir. İçerisinde meşru mülk edinmenin hiçbirini haiz değildir. Ne emek ne hikmet ne de herhangi bir maslahata uygunluğu vardır. Ancak âyetin içerisindeki “...insanlar için birtakım çıkarlar vardır.” ifadesi dikkat çekicidir. Âyetin ilk kısmında kumarın büyük günah (haram) olduğundan bahsederken hemen devamında kumarın birtakım çıkarlarından bahsedilmektedir. Akla şöyle bir soru gelebilir: Kumarın ne gibi faydası olabilir?

İslâmiyet öncesi câhiliyyede kumardan kazanılanlar fakirlere verilir; yapılan bu işlem sebebiyle kumar oynayan zenginler övünür; özellikle kış günlerinde, zor günlerde, kıtlığın olduğu günlerde kumar oynanır bu oyunlardan elde edilen kazançla hayvanlar kesilir; bu etler ihtiyaç sahiplerine dağıtılır; kumardan kazandıklarını kendilerine harcayanlar kınanır; ancak fakirlere verilerse o kişiyle övünç duyulurdu.¹⁰⁰ Bu vakia “...insanlar için birtakım çıkarlar vardır...” ifadesini daha anlaşılır kılmaktadır. Her ne kadar karşılıklı rızaya dayalı bir oyun olup elde edilen menfaat fakirlere dağıtılma merasimi içerse de genel olarak âyet kumarın günahının ve zararının,

⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Beytü'l-efkârî'd-devliyye, ts), “Cihâd”, 34 (No. 2851).

⁹⁹ Bakara 2/219. Ayrıca bk. Mâide 5/90.

¹⁰⁰ Abdu'l-Kadir b. Ömer el-Bağdadi, *Hizanetu'l-edeb ve lübbu lübbi lisani'l-'Arab*, thk. 'Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Haneci, 1997), 4/247.

faydasından daha büyük olduğunu ilan etmektedir. Nitekim Mâide 5/91. “Şeytan, içki ve kumar yoluyla aranızda yalnızca düşmanlık ve kin sokmak, (dahası), sizi Allah’ı hatırlamaktan ve salâttan (ibadetten) alıkoymak ister. (Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?” âyeti, kumarın toplumdaki asıl etkisi bakımından toplumsal asayışı bozacağını, insanlar arasında kin ve düşmanlığın artacağını, dahası kişiye Allah’a kul olmayı unutturacağını bildirmektedir. Ayrıca âyetteki “...sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki: Vazgeçilebileni...” ifadesi toplumsal manada insana yardımcı olunmak isteniyorsa bunun ancak kumardan elde edilen emeksiz parayla değil bilakis çalışarak elde edilen alın teri olan meşru kazançtan infak edilmesi gerektiğini salık vermektedir. Başka bir deyişle “insanın infak edeceği şeylerin aslında en zor zamanda vazgeçebileceği nitelikte”¹⁰¹ olması gerekmektedir.

3.9. Rüşvet

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Mallarınızı aranızda batıl sebep(ler)le yemeyin! İnsanların mallarından bir kısmını haram yollardan yemeniz için (haram olduğunu) bile bile onları (malları) hâkimlere (rüşvet olarak) vermeyin!”¹⁰²

Rüşvet -tıpkı hırsızlık gibi- kadim zamanlardan beri tedavisi en zor toplumsal hastalıklardan birisi olmuştur.¹⁰³ Rüşvet, roma hukukunda,¹⁰⁴ Eski Ahid’de,¹⁰⁵ Yeni Ahid’de¹⁰⁶ yasaklanmış; toplumun ifsadına sebebiyet verdiği için kabul edilmemiştir. Bu bilgiler göstermektedir ki rüşvet ve türevleri binlerce yıldır toplumu dinamitleyen bir olgu olarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Böylesine bozuk ve ahlaksız kazanç türü olan rüşvet ve türevlerine Kur’ân sessiz kalmamış bu konuda da son sözü söylemiştir.

Âyet dikkatle incelendiğinde görülecektir ki “el-hukkâm” kelimesi, Nisâ 4/35 gereği herhangi bir işteki her bir hakem, bilirkişi, yargıç, ilgili kişi vs.dir; mesaj sadece “hakimler”le sınırlı değildir; rüşvet verilen herkesi içermektedir.¹⁰⁷ “Rüşvet karşılıklı çıkar teminine ve iltimasa dayandığı için musânaa (karşılıklı iyilik yapmak) ve muhâbât (kayırmak)”¹⁰⁸ kavramlarıyla ifade edilmiştir. Hâkimlere rüşvet vermek suretiyle haksız yere milletin

¹⁰¹ Okuyan, *Kur’ân: Meal-Tefsir*, 33 dip. 6.

¹⁰² Bakara 2/188.

¹⁰³ Saffet Köse, “Rüşvet”, *DİA* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 35/303.

¹⁰⁴ James Leight Strachan-Davidson, *Problem Of The Roman Criminal Law* (Oxford, 1912), 106.

¹⁰⁵ Tesniye, 16/19; Süleyman’ın Meselleri, 17/23. Ayrıca bk. Hediye isteyen ve rüşvet alan önderler, yargıçlar hakkında (Mika, 3/11; 7/3). (<https://www.kutsalkitap.org/> Eriş. Tar. 24.04.2022)

¹⁰⁶ Resullerin İşleri, 24/26.

¹⁰⁷ Okuyan, *Kur’ân: Meal-Tefsir*, 28 dip. 6.

¹⁰⁸ Köse, “Rüşvet”, 35/303.

malından menfaat sağlanmasını ele aldığımızda odaklanmak gereken ilk yer hâkimin rüşvet alması meselesidir. Eğer yöneticiler rüşvete tevessül ederlerse korumakla mesul oldukları kamu düzenini kendi elleriyle bozmuş olurlar. Bu meseleyi Nisa 4/29. “Ey iman edenler! Velez ki aranızdaki (karşılıklı) rızaya dayalı ticaretle bile mallarımızı batıl (yollar) ile aranızda yemeyin ve kendinizi öldürmeyin” âyetiyle birlikte düşündüğümüzde yöneticinin hediye görüntüsü altında rüşvet alması, rant, torpil, iltimas gibi işlerin paydaşı olması, bir toplumun çöküşüne hatta ölümüne sebebiyet verecek kadar tehlikelidir. İkinci olarak odaklanmamız gereken yer ise aynı şekilde yöneticiye rüşvet teklifinde bulunmak da toplumun ifsadına paydaş olmak demektir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) rüşvet alana, rüşvet verene hatta verenle alan arasında aracılık yapana lânet etmiştir.¹⁰⁹

3.10. Fuhuştan Gelir Elde Etmek

وَلَا تُكْرَهُوا فِتْيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يَكْرِهْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِمْ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“...Dünya hayatının geçici menfaatini elde edeceksiniz diye namuslu olmak isteyen genç cariyelerinizi fuhşa zorlamayın! Kim onları zorlarsa, (bilinmelidir ki) zorlanmalarından sonra Allah (o zorlananlar için) çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”¹¹⁰

Âyet, cahiliyede kişilerin cariyelerini zinaya zorlayıp onlar üzerinden ücret almalarını konu edinmiş; kazanç sağlamak için cariyeleri fuhşa zorlamayı yasaklamıştır.¹¹¹ Bu âyetteki “Genç cariyelerinizi fuhşa zorlamayın” cümlesi kölelerle ve cariyelerle evlilik dışı ilişkinin kesin olarak haram kılındığını göstermektedir. Bu cümle genellikle başkalarına peşkeş çekilmeye ilişkilymiş gibi görünse de, aslında öncelikle böyle bir işlemin onları “el-biğâ” denilen “ahlaksızlığa” zorlamak olduğunu ortaya koymakta, adına nikâhsızlık ve evlilik dışı azgınlık denilen ilişkilerin bütünüyle haram olduğunu göstermektedir.¹¹² Cariyeler hususunda yapılması gereken onlar üzerinden haksız kazanç değil; Nîsâ 4/33. âyetinin ilk kısmında emredildiği üzere özgürlük sözleşmesi yapmak isteyenlerin isteğini yerine getirmek; onlar üzerinden haksız kazanç elde etmek yerine Allah’ın insana vermiş olduğu maldan onlara infak etmek; Nîsâ 4/25. âyette belirtildiği üzere onlarla evlenmek suretiyle üzerlerindeki cariyelik/kölelik vasfını kaldırmaktır.

¹⁰⁹ Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ Tirmizî, *es-Sünen* (Kahire: Mustafâ el-Bâbî el- Halebî, 1937), “Ahkam”, 9; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Akziye”, 4.

¹¹⁰ Nûr 24/33.

¹¹¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/175.

¹¹² Okuyan, *Kur’ân: Meal-Tefsir*, 353 dip. 2.

Nitekim “Çirkinliklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın!”¹¹³ emri fuhşiyattan değil gelir elde etmeyi ona yaklaşmayı bile yasaklamaktadır.

3.11. Haksız Borç/Vasiyet ve Alacak

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثَّمَنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّلْسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

“Çocukları yoksa eşlerinizin (hanımlarımızın) bıraktıklarının yarısı sizindir. Yapacakları vasiyetten ve/veya borçtan sonra, onların (eşlerinizin) çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuklarımız yoksa bıraktıklarımızın dörtte biri onların(hanımlarımızın)dır. Çocuğunuz varsa, yapacağınız vasiyetten ve/veya borçtan sonra, bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Bir erkek veya hanım bir kelâle (annesi, babası ve çocukları bulunmayan kişi)nin malı mirasçılara kalırsa ve (başka bir anneden) bir erkek kardeşi veya bir kız kardeşi varsa her birine altıda bir düşer. (Kelâle durumundakinin kardeşleri) bundan fazla iseler, yapılacak vasiyetten ve/veya borçtan sonra üçte bire ortaktırlar. (Bu vasiyetler ve/veya borçlar) kimse zarara uğratılmaksızın ve Allah’tan size bir vasiyet (farz bir görev) olarak (yapılacak)tır. Allah bilendir, hoşgörülüdür.”¹¹⁴

Bu âyetten açıkça anlaşılıyor ki vasiyet ya da borçların mirasçılara zarar verici boyutta olmaması, dolayısıyla bir taraf için haksız bir kazanç oluşturmamak gerekir. Başka bir deyişle “âyette ‘zarar vermeme’ işlemi, malın üçte birden fazlasını veya malının hepsini vererek, mirasçılara zarar vermek için gerçekte olmayan bir borcu varmış gibi göstererek veya sahip olmadığı alacağını almış gibi göstererek”¹¹⁵ bir taraf için meşru olmayan gelir elde etmemek gerekir.

Ayrıca borçların az olsun çok olsun vadesiyle birlikte yazılmasının emredilmesi¹¹⁶ toplumda istismara açık olan bir meselede Kur’ân’ın aldığı çok

¹¹³ En’âm 6/151. وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ

¹¹⁴ Nisâ 4/12. Borç hususunda ayrıca bk. Bakara 2/282.

¹¹⁵ Okuyan, Kur’ân: Meal-Tefsir, 78, dip. 2.

¹¹⁶ Bakara 2/282. âyetteki فَالْكُتُبُ emir sıygası her durumda emir ifade etmeyebilir. Emir sıygası talep dışında başlıca ibâha, tehdit, ta’ciz (aciz bırakma), ihânet (aşağılama ve küçümseme), tesviye (eşitlemek), temenni, dua, iltimas (rica), anlamlarında da kullanılır. Bk. Ebü’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hafîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *el-Îzâh fi ‘ulûmi’l-belâga* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, ts), 116-117. Ayrıca emir sıygasının Kur’ân’daki farklı kullanımları için bk. Cum’a 62/10 (ibâha), Fussilet 41/40 (tehdit), Bakara 2/23 (ta’ciz), İsrâ 17/49-61 (aşağılama), Tûr 52/16 (tesviye), Tâhâ 20/114 (dua). Mevzubahis ettiğimiz Bakara 2/282. âyetteki فَالْكُتُبُ emir sıygası ve onun neyi hedeflediği konusunda bazı müfessirler birtakım kanaatlerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda Taberî (öl. 310/923), Ebû Ca’fer’den nakille

önemli bir tedbirdir. Nitekim borç, borçlunun zimmetinde olup alacaklıya karşı sorumludur. Bu alacak-verecek hesabında taraflar için “borcun kayda geçirilmesi” çok önemli bir tedbir olup bu konuda asla batıl bir kazanç elde etmememiz gerektiği konusunda ihtardır.

Sonuç

İslâm dini kazanç meselesine büyük önem vermektedir. Zira kulların ahirette hesaba çekileceği şey onların kazançları olacaktır. Kazanç bu manasıyla sadece maddi kazancı değil manevi, sosyal, psikolojik, ilmî vs. kazançları da kapsamaktadır. Ancak kazanç kavramı Kur'ân'da en çok ahiret kazancıyla ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda insanın hür iradeli oluşu onun kazançlarının hem bu dünyada hem de ahirette karşısına çıkacağını göstermesi bakımından aşikârdır. Nitekim kötülüğü, hatayı, helali ve haramı kazanan insandır; bunun hesabını verecek olan da yine insandır.

Kazanç infakla ilişkili olup doğrudan imanın konusudur. (Bakara 2/267). Nitekim infak vermeyi konu edinerek bizzat kendisinin de ihtiva ettiği anlamlar refakatinde iman, güven veren, güven duyulan, insanın güvenerek içerisinde durduğu toplum inşa etmeye çalışır. Kur'ân, inşa edilmeye çalışılan bu toplumun güvenini ve adalet sistemini hem kişisel hem de sosyal vicdanını yıkmayacak tedbirler alır. Bu amaçla bütün alanlarda özellikle maddi alanda

yazılması gereken şeyin alış-satış kayıtları olabileceği gibi borç kayıtları da olabileceğini ifade etmiştir. Buna ilaveten Taberî ^{تَابِرِي} ifadesi hususunda müfessirlerin ihtilaf ettiğini; bazıları bu ifadenin emir, bazıları ise nedb (tavsiye) anlamına geldiğini belirtmiştir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/47. İbn Ebû Hâtîm (öl. 327/938) ise, Dahhak'tan gelen rivayeti zikrederek az olsun çok olsun vade ile satılan ne varsa onların kayıt altına alınması gerektiğini ve bunun bir emir olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Sayda: Mektebetu'l-Asriyye, ts), 2/555. Sa'lebî (öl. 427/1035) de müfessirlerin çoğunun buradaki emir ifadesinin nedb (tavsiye) anlamına geldiğini zikretmiştir. Bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 1/229. Zemahşerî (öl. 538/1144) ise âyetteki borçlanmanın selem (sipariş) akdi hususunda olduğunu, borcun yazılmasını emreden ifadenin de teşvik manasında olduğunu belirtmiştir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/511. Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ise bu konuda uzunca izahatta bulunarak ayetteki emir sıygasını vücut ve nedb olarak alan bazı müfessirlerin izah ve delillerini tartışmıştır. Netice itibarıyla o da âyet içi bağlamı ve âyetin siyâk-sibâk ilişkisini dikkate alarak karşılıklı borçlanmanın kayıt altına alınması gerektiğini savunmuştur. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/1055. Bütün bu bilgileri ve özellikle de Bakara 2/282. âyetteki peş peşe gelen emirleri, “...küçük veya büyük hiçbir şeyi süresiyle birlikte yazmaya sakın üşenmeyin...”ifadesini ve dahi bir sonraki âyette yolculuk anında borçların yazılması ve şahitlikle ilgili düzenlemeleri dikkate aldığımızda bu konudaki düzenlemelerin aslında ticari maksatlı borçlanmalar hakkında olduğunu; netice itibarıyla de bunların kayıt altına alınmasının tavsiye olmayıp bilakis emredildiğini söyleyebiliriz.

gayrimeşru kazançlar gündeme getirilir ve bunlardan kaçınma ilkeleri belirlenir.

Bu bağlamda karşılıklı rızaya dayansın ya da dayanmasın gayrimeşru ticaret haramdır. Haksız kazanç elde etmek için kullanılan her türlü yol ve yordam helal değildir. Faiz, tefecilik, kumar, bahis, şans oyunları, bilumum hile çeşitleri, gasb, alıkoyma, yol kesme, tecavüz, hırsızlık, emek ve fikir hırsızlığı, intihal, ihanet, dilencilik, rüşvet, tefecilik, fahiş fiyat belirleme, stokçuluk, piyasaya mal sürmeyip fiyatların fırlamasını sağlama, hukuksuz/usulsüz zam, piyasa spekülasyonu, vurgunculuk, malı üreticiden alırken zorbalıkla yok pahasına alma ancak fahiş fiyatla satma, eksik ölçüp tartma, eşkiyalık, devlet malından aşırma, kamu malını kendine mal etme, usulsüz evrak düzenleyip devletin menkul/gayrimenkul malına çökme, fuhuştan gelir elde etme, mirastan hakkı olana hakkını vermeyip kendine mal etme, dolandırıcılık, kişilerin banka hesaplarını ele geçirme/hackleme vs. bunların tamamı ve türevleri haksız kazanç olup haramdır. Yapılması gereken Kur'ân'ın dikkatle üzerinde durduğu haksız kazanç batağına düşmeyip helal ve temiz kazanç elde etmeye çalışmaktır.

Kaynakça

- Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Müfehras li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l- Hadîs, 2001.
- Ahfeş, Sa'id b. Mes'ede. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut, 1985.
- Bağdadi, Abdu'l-Kadir b. Ömer. *Hizanetu'l-edeb ve lübbu lübbi lisani'l-'Arab*. thk. 'Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Haneci, 1997.
- Bardakoğlu, Ali. "Hırsızlık". *DİA*. 17/384-396. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Beydâvî, Abdullâh Ebû Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l- Fikr, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1405h.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh fi'l-luğa ve'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Hadâratı'l-'Arabiyye, 1974.

- Çağırıcı, Mustafa. "Zulüm". *DİA*. 44/507-509. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *es-Sünen*. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1988.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2007.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmi - İbrâhim es-Semirâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. y.y., ts.
- İsfehânî, Râğîb. *el-Müfradât fi garîbi'l-Kur'ân*. Bayrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-ażîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1920.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Riyad: Beytü'l-efkârî'd-devliyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Mısri. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 2003.
- İbnu'l-Hatîb, Muhammed. *Teyşîru'l-Beyân li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012.
- İbnü'l-Esir el-Cezeri, Mecdüddin. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an: Gereğçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 15. Basım, 2021.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs - Kunevbî, Hâmid Sâdık. *Mu'cemu lügâti'l-fukahâ. Dâru'n-nefâis li't-tabâ'ati ve'n-neşr ve't-tevzi'*, 1408.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Koca, Ferhat. "Gulûl". *DİA*. 14/190-192. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Köse, Saffet. "Rüşvet". *DİA*. 35/303-306. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Mâlik b. Enes, Ebu Abdillâh. *el-Muvatta'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985.

- Mustafa, İbrâhim vd. *el-Mu'cemu'l-vesît*. 2 Cilt. Dâru'd-da've, ts.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân: Meal-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 8. Basım, 2021.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân: Meal-Tefsir (Geniş Açıklamalı)*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Öztürk, Abdülvehhab vd. *İslamda Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Sayda: Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed. *Tefsîru Ebi'l-Leys: Bahru'l-'ulûm*. thk. Mahmûd Matrâci. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Strachan - Davidson, James Leight. *Problem of The Roman Criminal Law*. Oxford, 1912.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Müessesü'r-Risale, 2000.
- Talâkânî, Ebu'l-Kâsım İsmâ'il b. Abbâd. *el-Muhît fi'l-lüga*. 3 Cilt, ts.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1937.
- Vâhidî, Ebû Hasan 'Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1410h.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs fi cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Daru'l-hidaye, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu Ubeykân, 1998.

Baberti Dergisi / Journal of Babarti
Sayı: 17 / 2023 – Haziran

Şa'râvî'nin Müşkil Ayetlere Yaklaşımı
Sha'râwî's Approach to the Complex Verses

Zeynep DEMİRYORGAN

Arş. Gör. Dr., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Bayburt / Türkiye
*Post Ph.D. Research Assistant, University of Bayburt, Faculty of Theology,
Department of Tafsir
Bayburt / Turkey*
zdemiryorgan@bayburt.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-0674-0790

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mayıs / 12 May 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Haziran / 22 June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Zeynep Demiryorgan, "Şa'râvî'nin Müşkil Ayetlere Yaklaşımı" *Baberti Dergisi*, 17 (Haziran / 2023): 177-203

Öz

Kur'ân-ı Kerim'in iki kapak arasında toplanması ve bir kitap olarak ümmetin elinde bulunmasından bu yana Kur'ân'da birbirleri ile çelişkili gibi görünen müşkil ayetler İslam alimlerinin dikkatini çekmiştir. Bu konu hakkında yazılmış müellefatın sayısı bir hayli fazladır. Son dönem müfessirlerinden Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî de bu konuda müstakil bir eser yazmamış olsa da bir hayli hacimli olan tefsirinde bu konuya azami ölçüde yer vermiştir. O, diğer müelliflerden farklı olarak müşkil ayetleri uzlaştırmakla kalmamış, bunların arasında derin manalar, ince ayrımlar ve hatta i'caz olduğunu söylemiştir. Bu çalışma Şa'râvî'nin müşkil ayetlere olan yaklaşımını detaylı bir şekilde ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Şa'râvî, Müşkil, Ayet, İ'caz.

Abstract

Since the Qur'an was collected between two covers and was in the hands of the ummah as a book, the complex verses in the Qur'an that seem to contradict each other have attracted the attention of Islamic scholars. The number of articles written on this subject is quite large. Even though Muhammad Mutavalli al-Sha'râvî, one of the last period commentators, did not write a separate work on this subject, he gave top place in his voluminous commentary. Unlike other authors, he reconciled the problematic verses and said there are deep meanings, fine distinctions and even i'jaz between them. This study aims to reveal in detail Sha'râvî's approach to the complex verses.

Keywords: Tafsir, Sha'râvî, Muskil, Verse, I'jaz.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'de zahirde müşkil vehmi uyandıran ayetlerin varlığı muhakkaktır. Ancak İslam alimlerinin geçmişten günümüze bu konuda yazmış oldukları eserler sayesinde bu konu, açıklanmak suretiyle Kur'ân'ın bir zenginliği olarak görülmüştür.

Kuşkusuz İslam düşmanlarının en büyük gayelerinden biri Kur'ân'da çelişki bulma çabasıdır. Böylelikle Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olmadığını iddia edecek ve amaçlarına ulaşmış olacaklardır. Bu vesileyle insanların Kur'ân'a yönelik şüphelerinin oluşmasına da sebep olacaklardır. Bu amaçlarına ulaşabilmek için Kur'ân'daki müşkil ayetlere dikkat çekmiş ve ayetler arasında bariz çelişki olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Kur'ân'da çelişkili gibi görünen ifadelerde, üzerine düşünüldüğünde, derin anlamlar ve ince detaylar mevcuttur. Geçmişten günümüze bu konu hakkında yazılmış eserler ve konu hakkında yapılan açıklamalar oldukça fazladır.

Söz konusu müellifimiz Şa'râvî, 1911-1998 yılları arasında Mısır'da yaşamış son dönem müfessirlerinden biridir.¹ Adına nispet edilen (Tefsîru'ş-Şa'râvî) tefsiri, onun tefsirle alakalı olan vaaz ve konuşmalarının kendi danışmanlığında talebeleri tarafından yazıya geçirilmesiyle oluşmuştur.² Bu tefsir 26 cilt olup yirmi dokuzuncu cüzün sonuna kadardır. Otuzuncu cüzü *Tefsîru-cüz'i 'amme* adıyla ayrıca kaleme almıştır.³

Şa'râvî'nin müşkil ayetlere yaklaşımı klasik anlayıştan biraz farklılık göstermektedir. O, meseleye genellikle müsteşriklerin ve Kur'ân düşmanlarının Kur'ân'da çelişki olduğunu iddia ettikleri ayetler üzerinden yaklaşmaktadır. Eserlerinde çok fazla müsteşrik vurgusu yaptığı ancak hiç isim vermediği görülmüştür. Bu da onun eserlerinin sözlü kültürün bir sonucu olarak ortaya çıktığı anlayışını destekler niteliktedir.⁴

Kendinden önceki müelliflerin görüşlerine ek olarak Şa'râvî, Kur'ân'a yüzeysel bakan kimselerin Kur'ân'daki güzellikleri göremeyeceğini söylemiştir. Ayrıca aralarında çelişki varmış gibi görünen bu ayetlerdeki inceliklerin, Kur'ân'ın i'cazî boyutunun bir yansıması olduğunu savunmuştur.

Kur'ân'da çelişkili vehmi uyandıran birtakım ayetleri Şa'râvî şöyle sıralamıştır:

1. Göklerin ve Yerin Yaratılması

Şa'râvî'nin ele aldığı, zahirde çelişkili varmış hissi uyandıran konulardan biri göklerin ve yerin yaratılmasıdır. Göklerin ve yerin yaratılması konusu Kur'ân'da muhtelif yerlerde geçmektedir. Bu konuda bazı ayetler ittifak içindeyken bazıları zahirde çelişkili görünmektedir.

“Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan...”⁵

“Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan...”⁶

“Gökleri ve yeryüzünü ve ikisi arasındakileri altı gün içinde (altı evrede) yaratan...”⁷

¹ Abdulbasit Muhammed Emin, *el-İmam eş-Şa'râvî ve cuhûduhu fi'd-difa'i 'ani'l-İslâm* (Dâru'l-Cumhûriyye, 2011), 17.

² Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî* (Mısır: Ahbâru'l-Yevm, 1991), 24/15110.

³ Abdulbasit Muhammed Emin, *el-İmam eş-Şa'râvî ve cuhûduhu fi'd-difa'i 'ani'l-İslâm*, 35.

⁴ Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'an* (Mısır: el-Kitâbü'l-Âlemî, 1414), 1/81.

⁵ el-A'râf 7/54.

⁶ Yûnus 10/3.

⁷ el-Furkân 25/59.

Yukarıdaki ayetlerde ittifakla göklerin ve yerin altı günde yaratıldığı anlatılmaktadır. Ancak Fussilet sûresinde göklerin ve yerin yaratılışı tafsilatlı bir şekilde anlatılırken şöyle denmektedir.

De ki: "Siz mi yeri iki günde (iki evrede) yaratana inkâr ediyor ve O'na ortaklar koşuyorsunuz? O, alemlerin Rabbidir. O, dört gün içinde (dört evrede), yeryüzünde yükselen sabit dağlar yarattı, orada bolluk ve bereket meydana getirdi ve orada rızık arayanların ihtiyaçlarına uygun olarak rızıklar takdir etti. Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, "İsteyerek veya istemeyerek gelin" dedi. İkisi de "İsteyerek geldik" dediler. Böylece onları, iki günde (iki evrede) yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi. En yakın göğü kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah'ın takdiridir."⁸

Taberî tefsirinde, Basralı bir grup alimden rivayetle, yukarıdaki ayetlerde geçen yeryüzünün önce iki günde yaratıldığının daha sonra dört günde yaratıldığının ifade edilmesini, önceki iki gün ile beraber toplamda dört gün sürdüğünü dile getirmektedir.⁹ Mâtürîdî de tefsirinde iki günde yeryüzünün yaratıldığını iki günde de rızıkların takdir edildiğini dolayısıyla yeryüzünün tamamının dört günde yaratıldığını söylemektedir. Devamında gelen ayette de göklerin iki günde yaratıldığı bildirildiği için yer ve göklerin toplamda altı günde yaratıldığını söylemektedir.¹⁰

Elmalılı da bu ayetle ilgili olarak, (فِي يَوْمَيْنِ) ifadesinde iki ihtimal olduğunu söylemiştir. İlki (حَلَقَ) fiiline mütaallık mefulün fihi olduğu, ikincisi de zarf-ı müstakar olarak arz'dan hal-i mukadder olduğudur. İlkine göre mana, yeri (arızı) iki günde yarattı demek olur. Burada Elmalılı, yeryüzü yaratılırken henüz bizim bildiğimiz manada gün bulunmadığından (يوم) yevm kelimesinin mutlak vakit manasına yani iki nöbet manasına geldiğini ifade etmektedir. Bu iki vaktin de –Allah en iyi bilendir– (أُولَئِكَ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) (وَإِلَّا لَرَأَيْنَهُمَا كَبَجَ جَمَلٍ كَتُمًّا) "İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi?" ayetince arzın semadan fetk olunduğu/ayrıldığı gün ile (وَإِلَّا لَرَأَيْنَهُمَا كَبَجَ جَمَلٍ كَتُمًّا) "Yeri de yaydık"¹²

⁸ Fussilet 41/9-12.

⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Turâs, ts), 21/437.

¹⁰ Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 9/65.

¹¹ el-Enbiya 21/30.

¹² el-Hicr 15/19.

ayetinde buyrulduğu gibi yeryüzünün med olunduğu, yer kabuğunun kaymak gibi dönüşmeye başladığı gündür.¹³

Elmalılı, yukarıdaki ayete verdiği ikinci manayı da şöyle açıklamaktadır. “Arzı iki günde olmak üzere halk buyurdu. Bu surette arzın kaç günde yaratılmış olduğu anlatılmış olmayarak yaratıldıktan sonra iki gün içinde bulunması hali anlatılmış olur ki bu da seneyi ikiye bölen iki gündönümü nöbetidir. Çünkü yeryüzü bu iki vakit içinde deveran etmek üzere yaratılmıştır.” O, ayette geçen dört gün içinde dağları yaratma ve yaratılanlar için rızık takdir etme ifadesinin de daha önce geçen iki gün ile birlikte dört gün olduğunu ifade etmiştir. Böylece semavat ve arzın altı günde yaratıldığı ayetine de muvafık olduğunu söylemiştir.¹⁴

Fussilet sûresindeki ayetlere bakıldığında zahirde yeri iki günde yarattığı, içindeki dağları dört günde yarattığı daha sonra göğü de iki günde yarattığı anlatılmış, böylece toplamda gökleri ve yeri sanki sekiz günde yaratmış gibi anlaşılmaktadır. İşte bu noktada müsteşrikler Kur’ân’ın kendisiyle çeliştiğini iddia etmektedirler. Ancak Şa’râvî yukarıdaki ayette dağların dört günde yaratıldığı anlatılırken yerin yaratılış merhalesinin devam ettiğini, yerin dağlarla birlikte toplam dört günde yaratıldığını söylemektedir. Dolayısıyla gökler de iki günde yaratılmış ve toplamda yer ve gök altı günde yaratılmış olmaktadır. Böylece burada var olduğu iddia edilen çelişki aslında anlatımın inceliğine vakıf olunmadığı için ortaya çıkmaktadır.¹⁵

Yukarıdaki ayetler hususunda ulaşılabilen tüm tefsirlere kronolojik olarak başvurulmuş, semavat ve arzın yaratılmasında gün kavramına dikkat çeken müfessirlerin görüşüne yer verilmeye çalışılmıştır. Şa’râvî bu konuda kendinden önceki birçok müfessirle paralel bir düşünce sergilemiştir. Zahirde çelişkili gibi görünen bu durum aslında bir tenakuz değil anlatımın inceliğine vakıf olamamaktan kaynaklanmaktadır.

2. Sevmek ve İyilik Etmek

Görünürde çelişkili olduğu iddia edilen bir başka ayete de şu örnek gösterilebilir.

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۗ

¹³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 295-296.

¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/296-297.

¹⁵ Muhammed Mütevellî Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî* (Mısır: Ahbâru'l-Yevm, 1991), 26/83-84-85; Muhammed Mütevellî Şa’râvî, *Mu’cizetü'l-Kur'an* (Mısır: el-Kitâbü'l-Âlemî, 1414), 22/13515.

“Allah’a ve âhiret gününe iman eden bir topluluğun, Allah’a ve peygamberine düşmanlık eden kimselere -babaları, oğulları, kardeşleri yahut diğer akrabaları da olsa- sevgiyle bağlandıklarını göremezsın...”¹⁶

وَأَنْ جَاهِدَكَ عَلَىٰ أَنْ تَشْرِكَ بِإِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۗ

Eğer anne baban, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarsa bu durumda onlara uyma ama yine de onlara dünyada iyi davran...¹⁷

Mücâdele sûresinde geçen ‘sevme’ kelimesini Mukâtil b. Süleyman ‘nasihat etme’ olarak açıklamıştır.¹⁸

Lokman sûresindeki ayette geçen ‘onlarla dünyada iyi geçin’ ifadesi dünyevî işlerde kendilerine itaat edilmesi, dinî konularda ise kendilerine itaat edilmemesi gerektiğine işaret eder.¹⁹

Yukarıdaki iki ayet incelendiğinde, birinci ayette, Allah’a düşmanlık eden eğer anne babanız bile olsa onları sevmeyin derken; ikinci ayette eğer anne babanız Allah’a şirk koşmanızı isterse onlara uymayın ve dünyada onlarla iyi geçinin demektir. Dolayısıyla İslam düşmanları bu iki ifadenin çelişkili olduğunu ve birbirleriyle bağdaşmadığını iddia etmektedirler. Ancak Şa’râvî bu iki ayetin çelişkili olmadığını, sevgi ve iyiliğin farklı şeyler olduğunu, kişinin kalben sevmediği bir kişiye de iyi davranabileceğini söylemektedir. Örneğin; yolda kalmış muhtaç birine yardım edildiği, ona iyilik yapıldığı zaman o kişinin tanınmasına veya sevilmesine gerek yoktur. Dinimizde birine yardım etmek veya iyilik etmek için onun tanınmasına gerek yoktur. Sevgi ise farklıdır, sevgi kalple ilgilidir. Ancak iyilik etmek ve iyi davranmak sevmekle aynı değildir. Bu sebeple bu iki ayet arasında çelişki yoktur sadece küçük bir fark söz konusudur.²⁰

3. Anne Babaya İhsanda Bulunmak

Şa’râvî; Kur’ân’a yüzeysel bakan kimselere kendi tabiriyle sathîler demektir. Ona göre sathîlerin ileri sürdüğü çelişki iddialarından biri de anne ve babaya iyiliği tavsiye eden ayetlerdir. Bu ayetlerde Yüce Allah anne babaya itaati emredip devamında sadece anneden söz edince birtakım Kur’ân düşmanları bunun bir çelişki olduğunu iddia etmişlerdir. İddialarına göre

¹⁶ el-Mücâdele 58/22.

¹⁷ Lokmân 31/15.

¹⁸ Ebu’l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâs, 1423), 4/265.

¹⁹ Şihâbüddin Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî Âlûsî, *Ruhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’ani’l-azîm ve’s-seb’ü’l-mesâni*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 11/86.

²⁰ Şa’râvî, *Mu’cizetü’l-Kur’an*, 1/87-88; Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*, 24/15031.

Kur'ân'ın siyak ve sibakına göre anne babaya itaat emredildikten sonra hem anneden hem de babadan söz edilmelidir. Dolayısıyla ayette çelişik bir durumun mevcut olduğunu iddia etmişlerdir.²¹ Söz konusu ayetler Kur'ân'ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir:

وَوَصِيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا ۚ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۚ وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ۚ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ اَشُدَّهُ وَبَلَغَ اَرْبَعِينَ سَنَةً ۚ قَالَ رَبِّ اَوْزِعْنِي ۙ اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى الْوَالِدِي ۙ وَاَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ ۙ وَاَصْلِحْ لِي ۙ ذُرِّيَّتِي ۙ اِنَّ يَ تَبْتَ اِلَيْكَ وَاِنَّ يَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ

“Biz, insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun (anne karnında) taşınması ve sütten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır. Nihayet olgunluk çağına gelip, kırk yaşına varınca şöyle der: “Bana ve anne babama verdiğin nimetlere şükretmemi, senin razı olacağın salih amel işlememi bana ilham et. Neslimi de salih kimseler yap. Şüphesiz ben sana döndüm. Muhakkak ki ben sana teslim olanlardanım.”²²

وَوَصِيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ ۚ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَيَّ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فَتِي ۙ اَشْكُرُ لِي ۙ وَلِوَالِدَيْكَ ۙ اِلَيَّ الْمَصِيْرُ

“Biz insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Çünkü anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır. Sütten ayrılması da iki yıl içinde olur. (İşte bunun için) önce bana, sonra da ana-babana şükret diye tavsiyede bulunmuşuzdur. Dönüş ancak banadır.”²³

Yukarıdaki iki ayete bakıldığında Allah anne babaya iyiliği tavsiye ettikten sonra sadece anneden söz etmiştir. Bu durum birtakım müsteşrikler tarafından çelişki olarak görülmüştür. Müsteşrikler ayetin baş tarafında anne ve babadan bahsedilip sonrasında sadece anneden bahsedilmesini bir belagat eksikliği, bir çelişki olarak görmüşlerdir.²⁴ Şa'râvî'nin bu ayetler hakkındaki görüşlerine geçmeden önce ayetlerin klasik tefsirlerdeki açıklamalarına değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu konuda her iki ayete ve ayet ayrımlarına dikkat çeken tefsirlerle yetinmeyi uygun gördük.

Mâtürîdî, annenin çektiği sıkıntılardan söz edilirken babadan söz edilmeyişi hakkında şunu söylemiştir. Anne çocuğu taşıdığı sırada babaya düşen onun sevinç ve gururunu yaşamaktır. Aynı zamanda baba da annenin ihtiyaçlarını karşılamak ve ona bakmakla yükümlüdür.²⁵

Kurtubî (ö. 671/1273), Allah'ın (cc) sadece anneyi zikretmekle ona bir derece kazandırdığını, annenin çocuğu taşımakla bir derece daha ve nihayet

²¹ Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'an*, 1/91-92.

²² el-Ahkâf 46/15.

²³ Lokmân 31/14.

²⁴ Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'an*, 1/91-92.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 8/303.

emzirmekle bir derece daha kazandırdığını söylemektedir. Bununla da Hz. Peygamberin (sav) itaate en layık olan kimdir sorusuna üç kez annen daha sonra baban şeklinde cevap verdiği²⁶ hadisine benzetmektedir.²⁷

Yukarıdaki iki ayette de Yüce Allah anne ve babaya iyi davranılmasını istedikten sonra sadece anneden bahsetmektedir. Bazı müsteşrikler ayetin baş tarafında anne babadan bahsedilirken sonrasında sadece anneden bahsedilip babadan hiç söz edilmemesini tenakuz ve ifade eksikliği olarak görmüşlerdir. Ancak dikkatle incelendiğinde bu durumun da ince bir detaya işaret ettiği görülmektedir. Yüce Allah Kur'ân'da yetişkin kimselere hitap etmektedir. Oysaki anne, insanın aklının ermediği bebeklik ve çocukluk çağında büyük sıkıntı ve zahmet çekmiştir. İnsanın anne karnına düştüğü andan itibaren annenin zahmeti başlamakta büyüyünceye kadar devam etmektedir. Çocuk ise büyüyüp akli erecek yaşa geldiğinde annesinin kendisi için çektiği sıkıntıları görmüş olmayacaktır. Etrafında hem annesini hem babasını görecektir. Dolayısıyla çocuk babasının kendisi için yaptıklarına tanıktır ancak zaman annesinin yaptığı iyiliklerin üstünü örtmüştür. Bu nedenle Allah anne ve babaya itaati emrettikten sonra annenin çektiği zahmeti ve yaptığı iyilikleri hatırlatmak suretiyle anneden söz etmiştir.²⁸

Yukarıdaki ayetlerin dışında İsrâ sûresinde hem annenin hem de babanın çocukları için yaptıkları hem genel hem de özet bir ifadeyle anlatılmıştır. (وَقُلْ رَبُّ أَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا) “Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı.”²⁹ Bu ayette hem annenin hem de babanın aynı ayda evlatlarını koruyup yetiştirdikleri belirtilmiştir. Ancak yukarıdaki ayetlerde sadece anneden söz edilmesi annenin çektiği zahmet ve sıkıntının babanınkinden daha fazla olması hasebiyledir.³⁰

Şa'râvî anne ve baba ile alakalı olarak yukarıdaki ayette sadece anneden söz edilmesinin altındaki ince noktayı gözler önüne sermiştir. Burada müsteşriklerin iddia ettiklerinin aksine bir çelişki değil; anne ve baba rollerinin farklı olmasından kaynaklanan bir incelik söz konusudur.

²⁶ İmam Ahmed İbn Hanbel, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel* (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 33/230.

²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebîbeker b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemsüddin Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet Berdûnî, İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384), 14/64.

²⁸ Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'an*, 1/90-91.

²⁹ el-İsrâ 17/24.

³⁰ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 13/8455.

4. Allah'ın Emrinin Gelmesi Hususu

Müsteşriklerin anlamakta sıkıntı çektikleri ve çelişkili gibi gördükleri ayetlerden bir diğeri de Nahl sûresindeki şu ayeti kerimedir:

أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ

“Allah'ın emri gelmiştir. Artık onu istemekte acele etmeyin.”³¹

Buradaki ayette ilk olarak mazi kalıbında 'etâ' (أَتَىٰ) fiili kullanılmış, daha sonra da onun acele gelmesini istemeyin buyrulmuştur. Bu durum yine müsteşriklerin dikkatini çekmiş burada bir mantık hatası olduğunu iddia etmişlerdir. Mazi kalıbında gelen olmuş ve bitmiş bir konuda nasıl olur da onun gelmesi konusunda acele etmeyin, denildiğini öne sürmüşlerdir. Bunun bir çelişki olduğu konusunda da ısrarcı olmuşlardır.

Birtakım klasik tefsirlerde ayetle ilgili açıklayıcı izahatlar yapılmıştır. Bunların sadece bir kısmına değinmekle yetinilecektir.

Taberî bu ayetle ilgili olarak; 'Allah'ın emri size yaklaştı artık onun bir an önce vuku bulmasını istemeyin,' demektedir. Ancak Allah'ın emrinin ne olduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bazı alimlere göre Allah'ın emri ifadesinden maksat; Allah'ın hükümleri, emir ve yasaklarıdır. Diğer bir topluluğa göre ise bu Allah katından müşriklere gelen bir uyarıdır. Allah kıyamet saatinin yaklaştığını, azap ve cezalarının yakın olduğunu haber vermektedir. Taberî'ye göre ikinci görüş daha isabetli görünmektedir.³²

Mâtürîdî, bu ayet hakkında Allah'ın emrinin bizzat geldiğini, vuku bulduğunu değil yakınlaştığının kastedildiğini söylemektedir. Allah'ın bilgisi ve eserinin geldiğini, ortaya çıktığını da söylemenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Buradaki gelme fiilinin “Hak geldi, batıl yok oldu” ayetindeki gibi bir yerden başka bir yere gelme fiili olmadığını vurgulamıştır.³³

Mâverdî, 'onun acele gelmesini istemeyin' ifadesinin iki anlama gelmesinin muhtemel olduğunu söylemektedir. İlki, 'Onu yalanlamakta acele etmeyin çünkü o geciktirilmeyecektir' anlamına gelebileceği, ikinci olarak da 'vaktinden önce gelmesini istemeyin çünkü o vaktinden önce de gelmeyecektir,' anlamında olabileceğidir.³⁴

Yukarıdaki ayette öncelikle Allah'ın emri gelmiştir derken sonrasında onun acele gelmesini istemeyin demektedir. “Geldi” (أَتَىٰ) fiili geçmiş zaman

³¹ en-Nahl 16/1.

³² Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, 17/162.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 6/471.

³⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 178.

ifade ederken “artık onun acele gelmesini istemeyin” (تَسْتَعْجِلُوهُ) ifadesi gelecek zaman ifade etmektedir. Bunun da mantığa uygun olmadığı iddiası öne sürülmektedir. Ancak hakikat bundan farklıdır. Çünkü Allah konuştuğu zaman beşerin konuşması gibi konuşmaz. O, zamandan ve mekândan münezzehtir. Ayette kullanılan geldi fiili Allah’ın nezdinde olup bitmiş ve sonuçlanmış bir iştir. Ancak kullar nezdinde o daha vaki olmamış bir olaydır. Bu nedenle ayette geçmiş zaman ve gelecek zaman kipinin birlikte kullanılması bir çelişki değildir. Allah’ın ilmi ve kudretiyle kulun ilminin farklı oluşundandır.³⁵

Yukarıdaki ayette bahsedilen bir diğer husus da Allah’ın emrinin gelmesini istemekte acele edilmemesi konusudur. Kıyametin kopması ve bunun bilgisi Allah’ın katında kararlaştırılmıştır. Hiçbir güç ona engel olamaz ve o kıyamet çok dehşet verici bir olaydır. Ancak müşrikler bunu idrak edemez ve bir an önce gelmesini ister. Bu nedenle Allah onun bir an önce gelmesini istemeyin demektedir.³⁶

Zahirde dil kurallarına aykırı gibi görünen bu ayetle ilgili olarak Şa’râvî, zaman kavramının biz kullar için bir anlam ifade ettiğini ama Allah’ın zaman ve mekândan münezzehe olduğunu vurgulayarak ayette çelişki ve anlaşılabilir bir durum olmadığını anlatmaya çalışmıştır.

Şa’râvî, yukarıdaki ayete benzeyen başka bir ayet örneğinden de söz etmiştir.

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَلَمْ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ

“Allah, kıyamet günü şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah’ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin, dedin?”³⁷

Bu ayetle ilgili olarak Şa’râvî şu açıklamaları yapmıştır. Bilindiği gibi her olayın bir zamanı ve mekânı vardır. Yukarıdaki ayette geçen olayın zamanı kıyamet saati, mekânı da insanların toplanacağı mahşer ve meşhed yeridir. Her türlü eksiklikten münezzehe olan Allah da tüm zaman ve mekânın yaratıcısıdır. Bir olaydan söz edeceği zaman yüce Allah geçmiş veya gelecek herhangi bir zamanla bahsedebilir. Çünkü o; geçmiş, hâl olan ve gelecekte vuku bulacak tüm olayları yaratmıştır. Zaman kavramı ise biz insanlar için geçerlidir. Örneğin yarın bir kişiyle buluşacaksak eğer “falanla buluştum” demeyiz. Çünkü biz insanlar, zamana hâkim değiliz. Zamana hâkim olan

³⁵ Şa’râvî, *Mu’cizetü’l-Kur’an*, 1/92-93.

³⁶ Şa’râvî, *Mu’cizetü’l-Kur’an*, 1/93.

³⁷ el-Mâide 5/116.

Allah'ın kudretini görmeli ve bizim kudretimizin ne kadar sınırlı olduğunun farkında olmalıyız.³⁸

Şa'râvî, aşağıdaki ayetin de buna işaret ettiğini savunmaktadır.

وَلَا تَقُولُنَّ لِنَشِيِّ إِيْنِي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

"Hiçbir şey hakkında sakın 'yarın şunu yapacağım' deme! Ancak, 'Allah dilerse yapacağım' de."³⁹

Şa'râvî bu ayetin kulun kudreti ile Allah'ın kudreti arasındaki farkı ortaya çıkardığını ve kişinin yarın ne yapacağı hususunda kesin bir kanıdı olamayacağını anlattığını savunmaktadır.⁴⁰

Şa'râvî müsteşriklerin çelişkili gibi gördükleri yukarıdaki ayeti, aslında Kur'ân'ın ruhunu anlayamadıkları ve Allah'ın kudretinin sonsuzluğunu bilemedikleri için çelişkili olduğunu düşündüklerini söylemiştir. Oysa ki çelişkili gibi görünen o ayette Allah'ın kudretinin sonsuzluğu yatmaktadır.

5. Fil Sûresindeki 'Görme' Kelimesi

Müsteşriklerin yadırgadıkları hususlardan biri de Fîl sûresinin ilk ayetindeki "Görmedin mi?" sorusudur.

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ

"Rabbinin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?"⁴¹

Müsteşrikler buradaki "Görmedin mi?" sorusunun abes olduğunu iddia etmektedirler. Çünkü Hz. Muhammed (sav) fil yılında, fil olayından sonra doğmuştu. Onun fil olayını görmediği herkesçe malumdu. Bu nedenle Allah'ın peygamberine fil olayını görüp görmediğini sorması gereksiz ve abes bir sorudur.⁴²

Bunula ilgili olarak klasik tefsirlerde birtakım yorumlar yapılmıştır. Ayetle alakalı olarak bir kısmına değinmekle yetinilecektir.

Taberî buradaki görmekten maksadın kalp gözüyle bakıp görmek olduğunu söylemiştir.⁴³ Semerkandî ise buradaki 'görmedin mi' sorusunun 'haberdar olmadın mı' anlamında kullanıldığını, asıl maksadın soru sormak değil, haberdar etmek olduğunu söylemiştir.⁴⁴ el-Mekkî'ye göre 'görmedin mi' sorusu taaccüp için olabileceği gibi tehvil ve tazim için de

³⁸ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 6/3468-3469.

³⁹ el-Kehf 18/23-24.

⁴⁰ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 6/3469.

⁴¹ el-Fil 105/1.

⁴² Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'an*, 1/94.

⁴³ Taberî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 3/605.

⁴⁴ Ebu'l-Leyys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, ts., 3/618.

olabilmektedir.⁴⁵ Mâverdî de kendinden önceki müfessirlerin görüşlerine paralel olarak, haberdar olma anlamında olabileceği gibi 'fil sahiplerine yapılanların etki, âsâr ve kalıntılarını görmedin mi' şeklinde de anlaşılabilirliğini söylemektedir.⁴⁶ Beydâvî de hitabın Hz. Peygambere yapıldığını, Hz. Peygamberin fil olayını görmediğini ancak eserine şahit olduğunu, mütevatir haberlerini aldığını ve dolayısıyla fil olayını görmüş kadar olduğunu söylemektedir.⁴⁷

Şa'râvî'ye göre buradaki görme lafzından maksat fil olayındaki o büyük mucizeyi görmektir. Kişinin gördüğü şey nasıl zihnine yerleşiyorsa Allah buradaki mucizenin de zihinlere yerleşmesini istemektedir. Çünkü bu olayda imanı ilgilendiren büyük bir mucize vardır. Bu mucize de zafiyetten bir güç yaratmadır ki bunu da Allah'tan başka hiç kimse yapamaz. Küçük küçük kuşlar Allah'ın izniyle devasa fil ordusuna galip gelmiştir. Bu da Allah'ın kudretinin bir sonucudur.⁴⁸

Şa'râvî bu ayette ayrıca Allah'ın, fil olayını resulüne bildirirken, Allah'ın bildirmesinin peygamberin görmesinden bile daha doğru olacağını vurguladığını söylemektedir. Çünkü peygamber burada Allah'ın bildirmesi ile bilmekte ve bu da doğrulukta şüphe götürmez bir kesinlik ifade etmektedir. İnsanların bildirdiği haberler ve rivayetler hem doğru hem yanlış olma ihtimalini barındırmaktadır. Ancak Allah'ın bildirmesi kulların bildirmesine benzememekte insanın gözüyle görmesinden bile daha kat'i bir nitelik taşımaktadır. Zira bazen göz bile insanı yanıltabilmekte gerçeği görmeyi engelleyebilmektedir. Ama Allah hakikati tüm zaviyeleriyle görmeyi sağlamaktadır. Bu nedenle Şa'râvî, Allah'ın (أَلَمْ تَرَ) 'görmedin mi' ifadesini kullanmasının çok yerinde bir kullanım olduğunu söylemektedir.⁴⁹

Kur'ân'ı Kerim'de bu ayet dışında da Allah'ın gaybî bir haberden söz edeceği zamanlarda görme fiilini kullandığı görülmüştür. Aşağıdaki ayet örneğinde olduğu gibi Allah (cc) görme fiilini (تَرَى) kullanmıştır.

وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۚ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ

⁴⁵ Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Mekkî, *el-Hidâye ilâ buluğî'n-nihaye fi ilmi'l-meâni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni ulûmih*, thk. Şahid el-Bûşeyhî (y.y.: Mecmûatü Buhûsî'l-Kitâbi ve's-Sünne, 1429), 8435.

⁴⁶ Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 338.

⁴⁷ Nâsirüddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beirut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabi, 1418), 339.

⁴⁸ Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'an*, 1/94.

⁴⁹ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 4/2263.

“Suçlular, Rablerinin huzurunda boyunlarını büküp, “Rabbimiz! (Gerçeği) gördük ve işittik. Artık şimdi bizi (dünyaya) döndür ki, salih amel işleyelim. Biz artık kesin olarak inanmaktayız” dedikleri vakit, (onları) bir görsen!”⁵⁰

Kur’ân’ı Kerim’de muasırlara yapılan hitaplarda da zaman zaman görme fiili (بَرَوَا/بَرَوْنَ) kullanılmıştır. Buna örnek olarak da aşağıdaki ayet örnekleri verilebilir.

بَلْ مَتَّعْنَا هَؤُلَاءِ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ

“Doğrusu biz, onları ve atalarını yaşattık hatta o ömür onlara uzun geldi, fakat şimdi görmüyorlar mı o Arzı etrafından eksiltip duruyoruz, o halde galip onlar mı?”⁵¹

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

“Onlar, bizim yeryüzüne (kudretimizle) gelip onu etrafından eksilttiğimizi görmediler mi? Allah, hükmeder. O’nun hükmünü bozacak hiçbir kimse yoktur. O, hesabı çabuk görendir.”⁵²

Yukarıdaki ayet örneklerinde olduğu gibi Yüce Allah hem gaybî bir haber verirken hem de o güne dair bir haber verirken görme fiilini (برى) kullanmıştır. Çünkü Yüce Allah’ın bildirmesi beşerin gözle görmesinden bile daha kesin ve kat’îdir. Dolayısıyla Şa’râvî’ye göre Allah’ın bu ayetlerde görme fiilini kullanması haber verilen şeyin kat’îliğine işarettir.⁵³

Bazı alimler, müsteşriklerin fil olayını fazla dile getirmelerinden etkilenmiş olacak ki fil ordusunun hastalık, mikrop vs. nedenlerle yenilgiye uğradığını iddia etmektedirler. Şa’râvî, burada Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afganî gibi alimleri kastetmektedir.⁵⁴ Bu gibi alimlerin gaybî meseleleri İslam’dan çıkarmak ve mucizeleri peygamberlerden nefyetmek istediklerini söylemektedir. Beşer aklına ya da fizik kanunlarına uymayan hakikatleri kabul etmeyip maddî ve aklî izahatlarla izah etmeye çalıştıklarını da sözlerine eklemektedir.⁵⁵ Zira Muhammed Abduh tefsirinde; (طبرا) kelimesini uçan her türlü canlı olarak açıklamış, (ابايل) kelimesine de grup ve topluluk anlamı vermiştir. Allah’ın Ebrehe ordusuna rüzgarla gönderdiği sinek veya sivrisinek gibi hayvanların ordudaki herkese, ayaklarında taşıdıkları çiçek hastalığı ve kızamık mikroplarını bulaştırdığını ve bunun derilerinde döküntüler meydana getirerek kendilerini helak ettiğini

⁵⁰ es-Secde 32/12.

⁵¹ el-Enbiyâ 21/44.

⁵² er-Râd 13/41.

⁵³ Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, 12/7403.

⁵⁴ Muhammed Mütevellî Şa’râvî, *Tefsîru cüz’i ‘amme* (Mısır: Dâru’r-Râye, 1429), 575-576.

⁵⁵ Şa’râvî, *Tefsîru cüz’i ‘amme*, 576.

nakletmiştir.⁵⁶ Ancak Şa'râvî bu görüşe kesinlikle katılmamaktadır. Çünkü Hz. Peygamber (sav) fil yılında doğmuştu ve kendisine kırk yaşında peygamberlik verilmişti. Dolayısıyla bu ayet nazil olduğu sırada Hz. Peygamberin çevresinde atmışlı, yetmişli, seksenli, hatta doksanlı yaşlarda fil olayına tanıklık eden insanlar muhakkak vardı. Hz. Peygamber de kendisine indirilen Kur'ân ayetlerini küçük büyük demeden herkese okumuştur. Hz. Peygamber'e inanmayan ve her fırsatta onu yalancı çıkarmaya çalışan insanların çoğunlukta olduğu o dönemde hiç kimse çıkıp fil olayının bu şekilde gerçekleşmediğini dile getirmedi. Bu insanlar; fil olayının bu şekilde gerçekleşmediğini ne kuşların geldiğini ne de gagalarında taşlar taşıdığını görmediğini iddia etmedi. Eğer öyle olsaydı muhakkak birileri çıkıp bu olayın böyle gerçekleşmediğini söylerdi. Dolayısıyla olay aynen vaki olduğu gibi anlatılmış, Allah'ın kudreti gün yüzüne çıkmıştır.⁵⁷

İbn Âşûr da tefsirinde Fil Olayına değinmiş, bu ayet nazil olduğu vakitte, çocukluğunda ya da gençliğinde fil olayına şahit olan Ebû Kuhâfe, Ebû Talib ve Übey b. Halef gibi kimselerin hayatta olduğunu söylemiştir. Görme fiilinin bu kimselere ithafen nazil olduğunu söylemenin de mümkün olabileceğini ifade etmiştir.⁵⁸ Dolayısıyla bu kimselerin Fîl sûresinde nazil olan ayetlere herhangi bir itirazda bulunmadıkları anlaşılmaktadır.

6. Münafıkların Şهادeti ve Tekzip Edilmeleri

Şa'râvî'ye göre müsteşriklerin çelişkili olduğunu iddia ettikleri bir başka konu da Münâfikûn sûresindeki şu ayet-i kerimedir.

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ

"(Ey Muhammed!) Münafıklar sana geldiklerinde, "Senin, elbette Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz" derler. Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor. (Fakat) Allah, o münafikların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına elbette şahitlik eder."⁵⁹

Yukarıdaki ayette münafikların Muhammed'in (sav) Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik ettikleri söylenmekte, Allah'ın da bunu bildiği ifade edilmektedir. Ancak sonrasında münafikların da yalancı oldukları söylenmektedir. Oysaki münafiklar Hz. Peygamberin Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik ettiklerini söylemektedirler. Yalan ise söylenen şeyin vakıya uymaması demektir. Yahudilerin söyledikleri ise bizzat vakianın

⁵⁶ Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'i 'amme* (Mısır: Şeriketu Musahameti Mısriyye, 1341), 157-158.

⁵⁷ Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'an*, 94-95; Şa'râvî, *Tefsîru cüz'i 'amme*, 575-576.

⁵⁸ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed b. et-Tâhir et-Tûnusî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyyetu li'n-Neşri, 1984), 30/545.

⁵⁹ el-Münâfikûn 63/1.

kendisidir. Dolayısıyla onların yalancı olduklarının söylenmesi çelişkili görünmektedir.⁶⁰

Şa'râvî'nin bu ayet hakkındaki açıklamalarına geçmeden önce belli başlı bazı müfessirlerin tefsirlerindeki açıklamalara başvurmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Ferrâ (ö. 207/822), tefsirinde buradaki yalanlamanın münafıkların kalplerinde olana yapıldığını söylemektedir. Çünkü onların nifakları kalplerindedir ve şahitlikleri kalplerinde olana uymamaktadır. Allah onların kalplerinde olan nifakı bildiği için açığa vurdukları imanlarını kabul etmeyip onları yalancı kabul etmektedir.⁶¹

Taberî de burada münafıkları yalanlamanın, münafıkların içlerinde olanı açığa vurma konusunda yalancı olduklarını vurguladığını savunmaktadır. Çünkü onlar kalplerinde Allah Resulüne inanmayıp dilleriyle kalplerinde olanın aksini söyledikleri için yalancı olarak anılmışlardır.⁶²

Şa'râvî, kendinden önceki müfessirlerin de görüşüne paralel olarak, burada yalanın Yahudilerin söyledikleri sözde olmadığını, onların kalplerinde olduğunu söylemektedir. Yahudilerin söyledikleri Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğu sözü elbette ki hakikattir. Ancak yalan, onların 'şahitlik ettik' sözlerindedir. Aslolan şey, dilin, kalpte olanı ifade etmesidir. Ancak onlar kalben Hz. Muhammed'e inanmadıkları için dilleri ile söyledikleri kalplerinde olanı ifade etmediği için onlara yalancılar denmektedir.⁶³ Sıdk (doğruluk), dil ile kalbin aynı şeyi söylemesidir. Sözü geçen Yahudilerde dil ve kalp aynı şeyi söylemediği için onlara yalancılar ifadesi kullanılmaktadır.⁶⁴ Dolayısıyla ayette herhangi bir çelişki olmayıp derin düşünüldüğünde manasının daha net ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

7. İnsanın Sorguya Çekilmesi

Şa'râvî Kur'ân'da zahirde çelişkili gibi görünen ayetlere bir başka örnek de Rahmân ve Saffât sûrelerindeki şu iki ayeti örnek göstermiştir.

فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ

⁶⁰ Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'an*, 1/96-97.

⁶¹ Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah b. Manzûr ed-Deylemî Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an li'l-Ferrâ*, thk. Ahmed Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccar (Mısır: Dâru'l-Misriyye, 2010), 3/158.

⁶² Taberî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 23/390.

⁶³ Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'an*, 1/97.

⁶⁴ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 25/15395.

“İşte o gün ne insana ne cine günahı sorulmayacak.”⁶⁵

وَقَفُّوْهُمْ عَنْهُمْ مَسْؤُلُونَ

“Onları tutuklayın, çünkü onlar sorguya çekilecekler!”⁶⁶

Yukarıdaki ayetler karşılaştırıldığında birinde insanın sorguya çekileceği anlatılırken birinde de sorgulanmayacakları vurgulanmaktadır. Dolayısıyla zahirde çelişkili gibi görünmektedirler. En eski tefsirlerden olan Garîbü'l-Kur'ân'ında Zeyd b. Ali Rahman sûresindeki ayetle ilgili olarak hiç kimseye başkasının günahının sorulmayacağı şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁶⁷ Mukâtil de Allah'ın onları hesaba çekmeyeceğini çünkü tüm amellerini kendilerine bildirileceğini ifade etmiştir.⁶⁸ Taberî de onlara başkalarının günahlarının sorulmayacağını, kendi günahlarının da kendilerine haber verileceğini söylemiştir.⁶⁹

Yukarıdaki ayetlere bakıldığında birinde sorguya çekilecekleri anlatılırken birinde çekilmeyecekleri anlatılmaktadır. İslam düşmanları bunun bir çelişki olduğunu, Hz. Muhammed'in ne söylediğini unuttuğunu iddia etmişlerdir. Ancak gerçek durum bundan farklıdır. Çünkü soru sormak her zaman bilgi elde etmek için değildir. Öğretmenin öğrencisine soru sorması ve öğrencinin öğretmene soru sormasının sebepleri farklıdır. Öğrenci bilgi elde etmek için sorarken öğretmen öğrencinin durumunu ortaya çıkarmak için sormaktadır. Birinci ayet bilgi elde etmek için sormayı reddetmektedir çünkü Allah (cc) onların yapıp-ettiklerini hakkıyla bilmektedir. Bu nedenle o gün onlara hiçbir şey sorulmayacağını söylemektedir. İkinci ayette ise onların sorguya çekilecekleri, yapıp ettiklerini ikrar edecekleri vurgulanmaktadır. Allah'ın (cc) bilmediği bir şeyi söylemek için değil, kendi aleyhlerine şahitlik etmeleri için sorgulanacaklardır. Ayetin öncesi ve sonrası da bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla müsteşriklerin iddia ettiği gibi bir çelişki söz konusu değildir.⁷⁰

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere her iki ayet aynı olayın farklı boyutlarını ortaya koymaktadır. İddia edildiği gibi çelişkili bir durum söz konusu olmayıp, aynı olayın farklı yönleri ortaya konmuştur.

⁶⁵ er-Rahmân 55/39.

⁶⁶ es-Saffât 37/24.

⁶⁷ Ebu'l-Hasan Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib, *Garîbü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Yusufüddin (Haydarabad, 1422), 254.

⁶⁸ Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, 1423), 4/201.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 23/51.

⁷⁰ Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'an*, 1/98-99.

8. Kişinin Başkasının Günahını Yüklenmesi

Şa'râvî Kur'ân'da çelişkili gibi görünen ayetlere örnek olarak şu iki ayeti de göstermiştir.

وَلَا تَرْتَرُ وَأَزْرَةً وَزُرَّ أُخْرَى ۝

*"Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez."*⁷¹

وَلِيَحْمِلُنْ أَثْقَالَهُمْ وَأَتَقَالَا مَعَ أَثْقَالِهِمْ ۝

*"Onlar mutlaka kendi günah yükleriyle birlikte başka yükler de yüklenecekler..."*⁷²

Yukarıdaki iki ayet incelendiğinde birinde hiçbir suçlunun başkasının günahını yüklenemeyeceği anlatılırken, diğerinde suçluların kendi suçları dışında başkalarının suçunu da yüklenecekleri anlatılmaktadır. Zahir itibariyle çelişkili görünen bu durum Kur'ân düşmanlarının dikkatini çekmiş ve Kur'ân'a saldırmalarına neden olmuştur.

Şa'râvî'nin bu konudaki açıklamalarına geçmeden önce ayetlerin klasik tefsirlerdeki açıklamalarına değinmek faydalı olacaktır.

En eski müfessirlerden Yahya b. Sellam (ö. 200/815), tefsirinde bu ayette geçen kişinin kendi günahlarıyla beraber yüklediği günahlar, dalalet konusunda kendisine uyanların da günahlarını yüklenmesini kastetmektedir ki bu onların da kendi günahlarından bir şey eksiltmeyecektir, şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁷³

Taberî de ayette kastedilen başkalarının günahlarını yüklenme meselesinin bu dünyada insanları dalalete ve kötü yola çağırın insanların, kendilerine uyanların da günahlarını yükleneceklerini bildirmektedir.⁷⁴

Mâtüridî de kişinin; dalalete çağırdığı ve doğru yoldan saptırdığı insanların günahlarını yükleneceğini bildirmekte Nahl süresi 25. ayetin de buna işaret ettiğini haber vermektedir. (لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُبْغُونَ) (يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۝ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ) *"Böylece kıyamet gününde kendi günahlarını tam olarak, bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarının da bir kısmını yüklenirler. Dikkat et, yüklendikleri ne kötüdür."*⁷⁵

Şa'râvî yukarıdaki iki ayet örneği ile ilgili olarak kendinden önceki müfessirlerin ve özellikle Mâtüridî'nin çizgisini takip eden bir açıklama

⁷¹ el-En'âm 6/164.

⁷² el-Ankebût 29/13.

⁷³ Yahya b. Sellam b. Ebî Sa'lebe et-Teymî bi'l-Velâi, *Tefsîru Yahyâ b. Sellam*, thk. Hind Şelbî (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425), 2/620.

⁷⁴ Taberî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 20/16.

⁷⁵ en-Nahl 16/25. Mâtüridî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 8/213.

getirmiştir. O, yukarıdaki iki ayetin aslında çelişkili olmadığını Nahl sûresi aşağıdaki ayeti kerimesinin bunu daha iyi açıkladığını söylemiştir.

لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ

*“Böylece kıyamet gününde kendi günahlarını tam olarak, bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarının da bir kısmını yüklenirler. Dikkat et, yükledikleri ne kötüdür.”*⁷⁶

Bu ayeti açıklarken Şa’râvî insanın, hayatının her alanında sosyal, ahlaki ve diğer alanlarda çeşitli davranışlar sergilediğini ve davranışlarının sonucu olarak karşılığını elbet alacağını söylemektedir. Dolayısıyla insanın hayatın her alanında işlediği suçlardan ve dalaletle saptırdığı insanlardan sorumlu tutulacaktır. Dalaletle sevk ettiği insanlardan, şayet o insanlar dalaletle düşerlerse onların da günahlarını yüklenenlerdir. Bunun yanında kendi günahlarını da tastamam üstleneceklerdir.⁷⁷

İkinci ayette sözü edilen, başkasının günahlarını yüklenenlerden maksat, bu dünyada Allah (cc) yolundan saptıran kimselerdir. Bu kimseler kendi sapkınlıkları dışında yoldan saptırdıklarının da günahlarını yüklenenlerdir. Oysaki sadece sapkın kişiler kendi sapkınlıklarının günahlarını yüklenirler. Ancak yoldan saptıranların durumu farklıdır. Onlar hem kendi sapkınlıklarının hem de yoldan saptırdıklarının günahlarını üstlenirler. Böylece çelişkili gibi görünen bu ayetler Şa’râvî’ye göre ince bir ayrıma dikkat çekmektedir. Bu ayrım Şa’râvî’ye göre Kur’ân’ın anlatımının eşsizliğini gösteren mucizevî bir yöndür.⁷⁸

Yukarıda da anlatıldığı üzere kişinin başkasının günahını yüklenmesi meselesi iki farklı boyutu içermektedir. Kişi yanlış yolda olmasının günahını yüklenirken, yanlış yola sürüklediği insanların günahını ayrıca yüklenektir. Yanlış yola saptırdığı insanların günahını yüklenirken kendi yanlışlığının günahından da hiçbir şey eksilmeyecektir.

9. Şiddetli ve Merhametli Olmak

Fetih sûresinde geçen ve Müslümanların özelliklerinden bahseden aşağıdaki ayete de zahirî olarak bakanların çelişkili bulduğu iddia edilmektedir.

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا

⁷⁶ en-Nahl 16/25.

⁷⁷ Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*, 13/7866.

⁷⁸ Şa’râvî, *Mu’cizetü’l-Kur’an*, 1/100-101.

“Muhammed, Allah'ın Resûlüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler. Onların, rükû ve secde hâlinde, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk istediklerini görürsün.”⁷⁹

Bu ayette müminlerin vasıflarından bahsedilirken bir yandan sert oldukları ifade edilirken bir taraftan da merhametli oldukları söylenmiştir. Ayete sathî olarak bakanların bu iki zıt özelliğin nasıl bir arada bulunabileceğini sorgulamışlardır. İnsan ahlakında aynı anda nasıl iki zıt özelliğin bir arada bulunabildiğini merak etmiş ve bunun çelişki olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Şa'râvî bu ayeti derinlemesine inceleyen bir kişinin şunu görebileceğini söylemiştir. İslamiyet, ahlakî olarak kişiyi tek bir renge boyamamaktadır. İslam insanı aynı anda her renge boyamaktadır. Çünkü kişiyi sadece merhamet üzere yaratsa, sert duyguları yok olur; sadece sertlik üzerine yaratsa o zaman da rahmet duyguları yok olurdu. Oysaki Kur'ân'ı Kerim inanan ve inanmayan herkese indirilmiştir. Bazı kimselere merhametle yaklaşılması gerekirken bazı kimselere sert ve şiddetli yaklaşılması gerekmektedir. İslam kültürünün tam olarak oluşabilmesi için tüm bu hasletlerin inananlarda bulunması elzemdir.⁸⁰

Kur'ân'ı Kerim'de yukarıdakine benzer bir durum, başka bir ayet-i kerimede de zikredilmiştir. Mâide sûresinde geçen söz konusu ayet-i kerime şu şekildedir.

...أَذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَجَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ...

“Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı güçlü ve onurludurlar.”⁸¹

Bu ayet müminlerin tek bir tavra sahip olmadıklarını, sahip oldukları tavrın kendilerine Allah tarafından verildiğinin bir ispatıdır. Müminler; kafirler söz konusu olduğunda güçlü, aziz ve şedit olurken, müminlere karşı yumuşak, şefkatli ve merhametlidirler. Bu Kur'ânî tavrı, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in de siretlerinde açık bir şekilde görülmektedir. Hz. Ebûbekir'in yumuşak ve merhametli tavrı Ridde Savaşları'nda yerini öfke ve şiddete bırakmıştır.⁸²

Genel olarak Şa'râvî inanan bir insanın ahlakî karakterinde hem merhamet hem şiddetin ayna anda var olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Çünkü Şa'râvî'ye göre ahlakın iki boyutu vardır ve her iki boyutun da bir

⁷⁹ el-Fetih 48/29.

⁸⁰ Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî*, 6/3787-3789.

⁸¹ el-Mâide 5/54.

⁸² Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî*, 23/14422.

müminde bulunması gerekmektedir. Birinin eksik olması inanan insandaki ahlaki özelliğin eksik olmasına sebep olacaktır.

10. Kafirlerin Durumu

Tevbe sûresinin on ikinci ayetinde kafirlerle ilgili olarak geçen ve antlaşmalarını bozmaları ile alakalı olan ayetle ilgili, müsteşrikler tenakuz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Söz konusu olan ayet şu şekilde geçmektedir.

وَإِنْ نَكُتُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ

“Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozup dininize dil uzatırlarsa, küfrün elebaşlarıyla savaşın. Çünkü onlar yeminlerine riayet etmeyen kimselerdir. Umulur ki, vazgeçerler.”⁸³

Yukarıdaki ayette geçen (وَإِنْ نَكُتُوا أَيْمَانَهُمْ) ‘eğer yeminlerini bozarlarsa’ ifadesi onların bir yemin, bir anlaşmaya sahip olduklarını göstermektedir. Devamında gelen (لَا أَيْمَانَ لَهُمْ) ‘onların bir yeminleri yoktur’ ifadesi de anlaşmayı kafirlerden nefyetmiş onların herhangi bir yemin veya anlaşmaya sahip olmadıklarını ifade etmiştir. Aynı ayette, aynı anda hem bir olayın varlığı/sübutu hem de yokluğu/nefyi bulunmaktadır. Dolayısıyla müsteşrikler ayette apaçık bir tenakuz olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁴

Şa’râvî de bu iddiaya şöyle bir yaklaşım sergilemiştir. Bir cümlede aynı anda bir şeyin varlığı ve yokluğu, ya da birbirine tamamen zıt durumların oluşu zahirde tenakuz gibi görünebilir. Ancak kelimelerin kullanım amaçlarını bilen kimseler Kur’ân’da aynı anda hem bir şeyin varlığı hem yokluğundan söz edildiği vakit infikak-ı cihet üslubunun söz konusu olduğunu bilir. İnfikak-ı cihet bir olayın farklı açılardan farklı anlamlar taşınması, ayrı ayrı manalara sahip olmasıdır. Suyûti de Nukâyah tefsirine yazdığı mukaddimesinde bundan bahsetmiştir. Bir şeyin aynı anda ama farklı hallerde hem var olabileceği hem de yok olabileceğinin mümkün olduğundan söz etmiş ve buna infikak-ı cihet üslûbu demiştir.⁸⁵

Şa’râvî de infikak-ı cihet olayını günlük hayattan örneklerle açıkça tavzih etmiştir. Örneğin; ‘Bir kişi hem baba hem oğuldur’ denildiği vakit bu cümle zahirde çelişik görünebilir. Ancak söz konusu cümledeki kişi, sahip olduğu evladı açısından bir baba; babasının varlığı açısından da bir oğuldur. Yine bir kimse, falancanın üst katında oturuyor, dendiği zaman bu cümle doğruyu gösterebilir. Ancak sözü geçen kişi kendisinin alt katında oturan açısından üst katta otururken, kendisinin üst katında oturan kişi açısından da

⁸³ et-Tevbe 9/12.

⁸⁴ Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, 8/4918.

⁸⁵ Hudaýr, *Şerhu mukaddimetî’t-tefsîri’n-nukâyah li’s-Suyûti*, ts., 1/15.

alt katta oturmaktadır. Gündelik yaşamlardan aldığı bu örneklerle Şa'râvî, bir kişinin aynı anda farklı açılardan hem öyle hem böyle olabileceğini göstermiştir. Kur'ân'da da bu üslûbun kullanıldığını ve buna infikak-ı cihet dendiğini de açıklamalarına eklemiştir.⁸⁶

Yukarıdaki ayetle ilgili olarak ilk dönem tefsir kaynaklarına bakıldığında (لَا أَيْمَانَ لَهُمْ) ifadesiyle ilgili olarak; onların anlaşmalarını bozmaları şeklinde bir anlam verilmiştir.⁸⁷

Cessâs, tefsirinde (لَا أَيْمَانَ لَهُمْ) ifadesinin kullanıldığını ama aslında 'onların anlaşmaları yoktur' anlamından ziyade 'onların anlaşmaya olan vefaları yoktur', manasının kastedildiğini ifade etmiştir. "لا" lafzının 'asl'ın nefy edilmesine değil de 'fazl'ın nefyedilmesine işaret ettiğini söylemiştir.⁸⁸

Semerkandî ve Sa'lebî tefsirlerinde (أَيْمَانَ) lafzının esreli bir şekilde (بَيْمَانَ) şeklinde okunduğu (Hasan, Atâ, İbn Âmir) görüşüne yer verip onların dini yoktur şeklinde bir anlam vermenin de mümkün olduğuna değinmişlerdir. Ayrıca 'anlaşmaya vefaları yoktur' şeklinde bir anlam da vermişlerdir.⁸⁹ Mâverdî de kendinden önceki bu müfessirlerle aynı görüşü paylaşmış ve lafzın esreli okunması halinde de hem 'onların imanları yoktur' hem de 'onlarda güven duygusu yoktur' şeklinde anlam vermenin mümkün olduğunu eklemiştir.⁹⁰

Zemahşerî; yukarıdaki ayetle ilgili olarak onların yeminlerinin olduğu daha sonra da onların yeminleri yoktur ifadesiyle yeminlerin nefyedilmesi, açığa vurdukları yeminlerle içlerinde gizledikleri yeminlerin birbirine tamamen zıt oluşundan kaynaklanmaktadır. Zahirde yemin edip içlerinden de yeminlerini bozdukları için bu ifadelerin kullanıldığını söylemektedir.⁹¹

Şa'râvî infikak-ı cihet üslubunun Kur'ân'ı Kerim'in muhtelif yerlerinde de kullanılan bir üslup olduğunu söylemiştir. Örneğin Enfâl sûresinin aşağıdaki ayetini de bu üsluba örnek olarak göstermiştir.

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ

⁸⁶ Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî*, 8/4918.

⁸⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2/159.

⁸⁸ İmam Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Razî Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhâvî (Lübnan: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabi, 1412), 277.

⁸⁹ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/41. Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. İmam Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabi, 1422), 13/217.

⁹⁰ Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-'uyûn*, 2/345.

⁹¹ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavamidi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1431), 251.

“Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı.”⁹²

Şa'râvî bu ayette (وَمَا رَمَيْتَ) 'atmadın' lafzıyla bu fiilin yapılmadığına işaret edildiğini; (إِذْ رَمَيْتَ) 'attığın zaman' ifadesiyle de aynı fiilin bu defa yapıldığına dair bir işaretin var olduğunu söylemektedir. İşte buradaki ayette olduğu gibi bir fiilin hem yapıldığına hem de yapılmadığına işaret edilmesi zahirde çelişkili gibi görünse de aslında bu infikak-ı cihet üslubudur.⁹³ Bu ayette Allah Resulü'nün (sav) Bedir gününde yerden aldığı bir avuç toprağı müşriklerin üzerine atmasından söz edilmektedir. Rivayete göre Bedir gününde Hz. Peygamber 'Allah'ım bu topluluğu helak edersen yeryüzünde sana ibadet edecek kimse kalmaz' demiş. Cebrail de bir avuç toprak alıp kafirlerin yüzüne atmasını istemiştir. Hz. Peygamber de yerden bir avuç toprak alıp kafirlerin yüzüne atmıştır. Böylece o toprak kafirlerin gözlerine burunlarına ağızlarına gelmiş ve mağlup olarak gerisin geri dönmüşlerdir.⁹⁴ Şa'râvî bu ayeti tefsir ederken Hz. Peygamberin bir beşer olarak yerden bir avuç toprak alıp kafirlere doğru attığını, bu hareketi bilfiil yaptığını söylemiştir. Hz. Peygamber (إِذْ رَمَيْتَ) 'attığın zaman' ifadesinin karşılığı olarak bu hareketi bilfiil gerçekleştirmiştir. Ancak o bir avuç toprağı kafirlere ulaştıran ve onlara isabet ettiren Cenab-ı Allah ve onun kudretidir. Dolayısıyla bu fiili bir açıdan Hz. Peygamber (sav) gerçekleştirmişken bir başka açıdan da Allah (cc) kafirlere isabet ettirmek suretiyle gerçekleştirmiştir.⁹⁵ Dolayısıyla ayetteki lafızlar bir çelişki barındırmayıp aksine bir söz güzelliğinden bahsetmektedir.

Yukarıdaki ayetlerde Şa'râvî infikâk-ı cihet adını verdiği bir üslûp farkının mevcut olduğunu söylemektedir. O, sadece ayetlere yüzeysel bakan kimselerin burada bir çelişki gördüğünü ifade etmektedir. Ona göre bu üslûp farkı ve söyleyiş güzelliği Kur'ân i'cazının başka bir yönünü göstermektedir. Görünürde tenakuz gibi görünen bu durumlar aslında Kur'ân'ın söz güzelliğini ve mucizeliğini göstermektedir.

Şa'râvî; Kur'ân'ı Kerim'de yaratıcı ve yaratılan ile alakalı müşterek sıfatların tamamında bir infikâk-ı cihet üslubunun mevcut olduğunu savunmaktadır. Örneğin ayet sonlarında gelen ve 'Allah rızık verenlerin en hayırlısıdır.' mealindeki ayetlerde bu durumun söz konusu olduğunu söylemektedir.

⁹² el-Enfâl 8/17.

⁹³ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 8/4918-4919.

⁹⁴ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsâ Beyhakî, *el-Kazâ ve'l-kader*, thk. Muhammed b. Abdullah Âli Âmir (Riyad: Mektebetü'l-Übeykân, 1421), 175.

⁹⁵ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 8/4918-4919.

وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ

“Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır.”⁹⁶

وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ

“O, rızık verenlerin en hayırlısıdır.”⁹⁷

Yukarıdaki ayetleri açıklarken Şa'râvî Allah Teala'nın kendisi için 'rızık verenlerin en hayırlısı' ifadesini kullandığını, rızık verme işinin mahiyetinden söz ederek şöyle açıklamıştır. Yaratılanlar nezdinde (رازق) râzık, kişiye rızık anlamında bir şeyler bahşeden kişiler için kullanılır. Kişinin geçimini üstlendiği için bir yerde kişinin babası, kişi için râzıktır. Allah (cc) tüm yaratılmışların rızıkını gönderdiği için râzıktır. Ancak ikisi arasındaki farka gelince; baba kişiye rızık getirdiği için râzıktır ancak ona, bu rızık nereden geldiği sorulduğunda Allah'tan geldiğini itiraf etmek zorunda kalacaktır. Dolayısıyla rızık dahi yaratan Allah'tır (cc). İşte burada insan ve Allah Teala arasındaki sıfatların farkı ortaya çıkmaktadır. Çünkü rızık yaratan, rızık veren ve insanın rızık ulaşmasında yolu ona müyesser kılan Hak Tealadır. Şa'râvî; gerek bu ayette ve gerekse bundan önceki ayetlerde infikâk-ı cihet üslubunun söz konusu olduğunu söyleyerek râzık lafzının yaratıcı için farklı yaratılanlar için farklı olduğunu açıklamaya gayret etmiştir.⁹⁸

Yukarıdaki açıklamalarında Şa'râvî; görünürde çelişkili olan ancak dikkatle incelendiğinde bir üslup güzelliği barındıran ayetleri açıklamaya gayret göstermiştir. Şa'râvî'nin çabası İslam düşmanlarının çelişkili gibi gördükleri ayetlerin aslında Kur'an'ın belağî güzelliğini ortaya çıkardığını ispat etmeye çalışmaktır.

11. Allah'ın Günahları Affetme Meselesi

Müsteşrikler Kur'an'ı Kerim'in her detayında bir hata ve kusur arama girişimlerinden hiç vazgeçmemektedir. Çelişkili olduğunu iddia ettikleri bir başka konu da Allah'ın günahları affetmesi ve şirki affetmemesi ile ilgilidir.

Müsteşriklerin iddialarına göre sözde çelişkili olduğu iddia edilen ayetler Kur'an'ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir.

إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

“Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁹⁹

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

⁹⁶ el-Cum'a 62/11.

⁹⁷ Sebe 34/39.

⁹⁸ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 20/12359-12360.

⁹⁹ ez-Zümer 39/53.

“Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah’a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.”¹⁰⁰

Yukarıdaki ayetlerle alakalı olarak Şa’râvî’nin açıklamalarına geçmeden önce bazı müfessirlerin açıklamalarına değinmek faydalı olacaktır. Bu müfessirlerden, ayetlerde kullanılan kavramların tahliline yer verenler tercih edilmiştir.

Taberî; yukarıdaki ayetin tefsiri ile ilgili olarak, şirk ve küfrü aynı kategoride ele aldığı görülmüştür. Allah’ın şirk dışında günah işleyenlerden dilediği kimseleri bağışlayacağını söylemiştir.¹⁰¹ Semerkandî de tevhide vurgu yaparak şirkin insanı tevhit inancından çıkardığını belirtmiştir. Muvahhit olarak ölen kimselerden de Allah’ın dilediği kimselerin günahlarını bağışlayacağını ifade etmiştir.¹⁰² İbn Atıyye de tefsirinde müşrik kimseyi kafir olarak nitelmiş ve mümin olarak ölen kimselerin günahlarının bağışlanacağını dile getirmiştir.¹⁰³

Yukarıdaki ayetlere bakıldığında ilk ayette Allah’ın bütün günahları bağışlayacağı anlatılırken ikinci ayette şirk koşulmasını asla bağışlamayacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla Kur’ân düşmanları bu iki ayetin birbiriyle çeliştiğini iddia etmişlerdir. Ayet hakkında açıklama yaparken Şa’râvî kendinden önceki müfessirlere paralel bir düşünce sergilemiştir. Şa’râvî Kur’ân düşmanlarının bu tavrının Kur’ân üslubunu bilmedikleri ve anlamak istemediklerinden kaynaklandığını savunmuştur. Zira günah kavramı kişinin Allah’ın cürüm olarak belirlediği herhangi bir günahı işlemesi o yükü yüklenmesi olarak adlandırılmaktadır. Ancak şirk bu manada bir günah sayılmamaktadır. O kişiyi aslen İslam milletinin dışına çıkararak ve küfre düşüren bir durumdur. Dolayısıyla şirke bu manada günah demek doğru olmayacağı gibi o kategoride değerlendirmek de pek doğru olmayacaktır. Bu nedenle iki ayet arasında müsteşriklerin iddia ettiği gibi bir çelişki söz konusu değildir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ en-Nisa 4/48.

¹⁰¹ Taberî, *Câmi’ul-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’an*, 8/448.

¹⁰² Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1/307.

¹⁰³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temmâm Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsiri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422), 2/25; Ebu’l-Fazl Celaeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/461.

¹⁰⁴ Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, 2/1293.

Kur'ân düşmanlarının zahirde çelişkili gibi gördükleri her hususun, dikkatle incelendiğinde aslında çelişkili olmayıp söyleyiş güzelliği ve belagat inceliği olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu bölümde Şa'râvî Kur'ân'a sathî bakanların, Kur'ân'da bir gedik bulmaya çalışan Kur'ân düşmanlarının çelişkili gibi gördükleri ve Kur'ân'a saldırmaya çalıştıkları her ayetin ve her ayrıntının aslında Kur'ân'ın i'cazının bir yönünü ortaya çıkardığını savunmuştur. Dikkatle bakıldığında Kur'ân'da zahirde çelişkili gibi görünen ayetlerin belli bir amaca hizmet ettiklerini ve aslında çelişkili olmadıklarını ispat etmeye çalışmıştır. Söz konusu ayetlerin çelişkili olmaları şöyle dursun her biri, ince manalar ve belagî güzelliklerle doludur. Dolayısıyla Kur'ân'a derin ve tetkik edici bir nazarla bakıldığında ondaki inceliklerin ve güzelliklerin farkına varılacaktır.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim bir bütün olarak ele alınıp değerlendirilmelidir. Ancak altı bin küsur ayetten oluşan bu kitapta zaman zaman birbirleri ile çelişkili gibi görünen, görünürde birbirini desteklemeyen cümleler olabilmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in lisanı olan Arap dilinin incelikleri bilindiğinde ve Kur'ân ayetleri üzerine derinlemesine düşünüldüğünde çelişkili gibi görünen hususların açıklığa kavuştuğu ve derin hakikatler ihtiva ettiği görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'e maksatlı yaklaşan, onda bir gedik bulmaya çalışan art niyetli kimseler Kur'ân'ın ihtiva ettiği derin manayı kavrayamamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın kendisiyle çeliştiğini iddia edip onun mucizevî özelliğinin olmadığını, alelade bir kitap olduğunu ispat etmeye çalışmaktadırlar. Kur'ân ayetleri, üzerine düşünüldüğünde birçok manayı içinde barındıran hazineler gibidir. Çelişkili olduğu iddia edilen ayetler ise bazen harf ve kelime farklılıkları, bazen aynı kelimelerin farklı anlamda kullanılmaları, bazen de yaratıcı ve yaratılan nezdinde bazı hakikatlerin farklı görünmesinden kaynaklanabilmektedir.

Söz konusu müellifimiz Şa'râvî'nin müşkil ayetlere yaklaşımı eserlerinde de sıkça vurgu yaptığı üzere Kur'ân düşmanlarına ve müsteşriklere bir reddiye şeklindedir. Bu sebeptendir ki eserlerinde kullandığı dil bir savunma ve ispat niteliği taşımaktadır. Şa'râvî'nin kendine has yorum ve açıklamaları ile müşkil ayetler farklı anlam ve yorumlar kazanmış, Kur'ân'ın anlatım zenginliği bir kez daha ortaya çıkmıştır. Bu başlık altında müşkil olmayan ama Şa'râvî'ye göre Kur'ân düşmanlarının dikkatini çeken ve çelişki hissi uyandıran ayetler de ele alınmış ve izah edilmiştir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru cüz'i 'amme*. Mısır: Şeriketu Musahameti Mısriyye, 1341.
- Abdulbasit Muhammed Emin. *el-İmam eş-Şa'râvî ve cuhûduhu fi'd-difa'i 'ani'l-İslâm*. Dâru'l-Cumhûriyye, 2011.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî. *Ruhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'ü'l-mesâni*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temmâm. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1418.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ. *el-Kazâ ve'l-kader*. thk. Muhammed b. Abdullah Âli Âmir. Riyad: Mektebetü'l-Übeykân, 1421.
- Cessas, İmam Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhâvî. Lübnan: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1412.
- Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, 1423.
- Ebu'l-Hasan Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Yusufüddin. Haydarabad, 1422.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah b. Manzûr ed-Deylemî. *Me'ânî'l-Kur'ân li'l-Ferrâ*. thk. Ahmed Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccar. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 2010.
- Hudayr, Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahman b. Şerhu mukaddîmeti't-*tefsîri'n-nukâyah li's-Suyûtî*, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed b. et-Tahir et-Tûnusî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyyetu li'n-Neşri, 1984.
- İbn Hanbel, İmam Ahmed. *Müsnedu'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemsüddîn. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Berdûnî, İbrahim İtfeyiş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384.
- Mâtüridî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *en-Nüketu ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Talib. *el-Hidâye ilâ bulugi'n-nihaye fi ilmi'l-meânî'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni ulûmih*. thk. Şahid el-Bûşeyhî. y.y.: Mecmûatü Buhûsî'l-Kitâbi ve's-Sünne, 1429.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. İmam Ebû Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabi, 1422.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Bahru'l-ulûm*, ts.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Mu'cizetü'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Mısır: el-Kitâbü'l-Âlemî, 1414.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru cüz'i 'amme*. Mısır: Dâru'r-Râye, 1429.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. Mısır: AHBÂRU'L-YEVİM, 1991.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Turâs, ts.
- Yahya b. Sellam b. Ebî Sa'lebe et-Teymî bî'l-Velâî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellam*. thk. Hind Şelbî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed Cârullah. *el-Keşşâf an hakâiki gavamidi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1431.

Baberti Dergisi / Journal of Babarti
Sayı: 17 / 2023 – Haziran

**HABER-İ VÂHİD ÖZELİNDE İSLAM HUKUKÇULARININ HADİS
TARTIŞMALARI**

Emrullah DUMLU

Ensar Neşriyat, İstanbul 2021, 312 sayfa
ISBN: 9786257320726

Hamit KAMER

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam
Hukuku Ana Bilim Dalı

Gaziantep / Türkiye

*Ph.D. Student, Gaziantep University, Institute of Social Sciences, Department of
Islamic Law*

Gaziantep / Turkey

hamitkamerr@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2470-0509

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Nisan / 17 April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Haziran / 11 June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Hamit Kamer, "Haber-i Vâhid Özelinde İslam
Hukukçularının Hadis Tartışmaları, Emrullah Dumlu, İstanbul: Ensar
Neşriyat, 2021" *Baberti Dergisi*, 17 (Haziran / 2023): 204-211

Öz

İslam'da dinin emir ve yasaklarını belirleme noktasındaki iki kaynağı Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e indirdiği vahiy ile Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri teşkil eder. İslam tarihi boyunca şer'i deliller üzerinde yapılan tartışmalara bakıldığında tearuzların yoğunlaştığı bölgenin sünnet alanına kaydığı görülür. Rivayet kanalı tevatür seviyesine gelmemiş haberler ise farklı izahlara açık durumdadırlar. Fıkıh ekollerinin yoruma müsait dinî delilleri açıklama sürecinde âhâd haberi ele alış türleri ve yorumlama tekniklerini detaylıca anlatması sebebiyle dikkat çeken bu kitabı tanıtmaya ihtiyacı hasıl olmuştur. Özellikle usûl ilminde soyut ve karmaşık yapıda olan prensiplerin yoğun örneklerle zihinde yerleşmesini sağlaması bakımından çalışmayı ilmi sahada öne çıkarmak gerekir. Zaman zaman konunun bağlamından kopma eğilimleri ve bazı noktalarda eksik bilgilendirme durumları göz önüne alınmadan değerlendirildiğinde giriş bölümünde okurun konuya hazırlanmasında doyurucu bilgiler bulunmaktadır. Manevi inkıta'ın uygulanmasında esas alınacak kriterleri ilk defa ortaya koyan kişinin kim olduğu konusunda günümüze kadar netleşmemiş bir bilgiyi kesin bir olgu şeklinde aktarması eserdeki eksikliklerdendir. Kitapta verilen örnekler dikkate alındığında yazar iddiasını sağlam bulgularla desteklemektedir. Genel olarak eserin teorik ve pratik bilgi sunma yönü kuvvetli olduğu ilk izlenimlerdenidir. İslam dünyasında hicri 2. asırdan sonra ortaya çıkan farklı fikirlerin ve devamındaki mezhepsel ayrışmaların temelindeki sebepleri kavramak ve bu noktada somut örneklerle konuyu pekiştirmek isteyenlerin başvurmaları gereken kıymetli bir eserdir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hadis, Haber-i Vâhid, Âhâd Haber, Hadis Tartışmaları.

Abstract

In Islam, the two sources for determining the commandments and prohibitions of the religion are the revelation of Allah to the Prophet Muhammad and the Prophet's words, deeds and actions. When we look at the debates on sharia evidence throughout Islamic history, we see that the area where the tensions are concentrated is the Sunnah. The news that has not reached the level of tawaturat through the narration channel is open to different explanations. There has been a need to introduce this book, which attracts attention because it explains in detail the types and interpretation techniques of the schools of fiqh in the process of explaining the religious evidences that are open to interpretation. Especially in the field of usul al-usul, it is necessary to emphasize this work in terms of the fact that it enables the abstract and complex principles to be established in the mind with intensive examples. When evaluated without taking into account the tendency to get out of the context of the subject from time to time and the lack of information at some points, there is satisfactory information in the introduction to prepare the reader for the subject. One of the shortcomings of the book is that it conveys information that has not been clarified until today as a definite fact about who was the first person to put forward the criteria to be taken as basis in the application of spiritual suspension. Considering the examples given in the book, the author supports his claim with solid findings. In general, it is one of the first impressions that the book has a strong theoretical and practical knowledge. It is a valuable work that should be

consulted by those who want to comprehend the reasons behind the different ideas that emerged in the Islamic world after the 2nd century of Hijri and the sectarian divisions that followed and to reinforce the subject with concrete examples at this point.

Keywords: Islamic Law, Hadith, Hadith, News, Hadith Debates.

Giriş

İslam dininin hayata yön verme noktasında ilk sırada gelen bilgi kaynakları Kur'ân ve sünnet olmuştur. Bu iki kaynaktan Kur'ân-ı Kerîm şüphe barındırmayan bir ittisal ile ulaştığı için tarihî süreçte sadece anlam boyutuyla tartışma konusu olurken gerek kaynağının sıhhati gerekse metnin anlam boyutu dikkate alındığında hadis/sünnet için durum daha karmaşık bir hal almaktadır. Özellikle mezheplerin kendi usûl doktrinlerini oluşturma sürecinde hadisleri kabul etmeden evvel getirdikleri şartlar ve bunların fûrû fıkhâ yansımaları İslam hukukuna büyük bir zenginlik katmıştır. Emrullah Dumlu'nun çalışması, mezhep imamaları ve onların takipçilerinin hadislere bakış açılarını ve buna dayalı uygulamalarını kapsamlı bir şekilde ele alarak usûl kitaplarında farklı başlıklar altında bulunan bilgileri tek bir eserde toplamış ve konuyla ilgili derli toplu bir çalışma ortaya koymasıyla dikkat çekmiştir.

Eserin önsözüne "Bu çalışma hadisin bir türü olan *haber-i vâhide* ilişkin tartışmalar ve bu tartışmaların doğurduğu hukukî neticeleri konu edinmektedir." cümlesiyle başlayan Dumlu¹ kitabın ilk bölümünü kavramsal çerçeveye ayırmış ve literatüre dair terimlerin açıklamalarını yapmıştır. Bu bölümde Kur'ân dışı rivayetlere verilen isimleri ele alarak hadis-sünnet, haber-eser kavramlarının geçirdikleri tarihi değişimleri açıklayan yazar, bölümün diğer kısmında ise *Haber Teorisi* başlığı altında mezhep alimlerinin hadisleri nasıl tasnif ettiklerini ve bu sınıflandırmadaki hüccetlerini ele almaktadır. Bu sayede okuyucuya vermek istediği mesajı aktarabilme yolunda temel bir alt yapı kazandırmaktadır. *Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar* adını verdiği ikinci bölümde konunun tarihsel arka planını okuyucuya aktardıktan sonra kitabın ana konusu olan âhâd haber ile ilgili temel tartışma zeminlerini tez-antitez formasyonunda ele alır. Yazarın, mezhep alimlerinin birbirlerine karşı yürüttükleri bu ilmî mücadeleyi ve delilleri objektif bir üslup ile sunması kitabı değerli kılan önemli bir özellik olmaktadır. Üçüncü ve son bölüme geldiğimizde hadislerle ilgili tartışmaların fûrû fıkhâ yansımaları incelenmektedir.

¹ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 9.

İlk bölümde konuyla alakalı kavramların okur zihninde netleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Hadis kavramının muhaddisler nezdinde hem Peygamberin hem de takip eden iki neslin kavli şeklinde geniş çerçevede anlaşılmasına karşın fıkıhçıların bu kelimeyi sadece Resulullah'a nisbet ettiği aktarılmaktadır.² Genel şekilde "takip edilen yaşam biçimi" anlamı ile bilinen sünnet lafzının hükûmî çıkarım yaparken kullanılmasında birtakım problemler yaşandığını dile getiren yazar bunun sebebinin kavram hakkındaki ihtilaf ve tartışmalardan kaynaklı olduğunu dile getirmektedir. Yazar bu kısımda konuyla ilişkili olan kavramların izahını yaparak okurun zihni alt yapısını hazırlamayı hedeflemektedir. Bölüm içerisinde yazarın sünnet lafzına yoğunlaşması ve kavramın anlamsal yönden geçirdiği evreleri açıklaması ilk dönemin zihni yapısını başarıyla yansıttığını sağlamıştır.

Haber Teorisi başlığı altında bilgiyi elde etme yollarını üçe (*duyular, haberler, akıl*) ayıran yazar, ilk neslin dinî bilgiyi duyularla elde etmesi ile bir problem olmadığını ancak sonraki nesillerin dini bilgiye ancak haber/rivayet kanalıyla ulaşabileceğini belirtmektedir.³ Mezhep alimlerinin güçlü bir haber teorisi kurma yoluna gitmelerini doğal bir reaksiyon sayarak bu duruma bağlamaktadır. *Mütevâtir Haber* başlığı altında, bu kapsamdaki rivayetlerin inkârı konusu bahsedilmediği gerçeği bir kenara bırakılacak olursa genel olarak tatmin edici şekilde açıklanmıştır. Yazar Hanefîlerin genel düşüncelerini aktarırken, meşhur hadisler zamanla kıymetlenip âhâd haberden ayrılınca onun bilgi değerinin mütevâtir hadislerle eş görüldüğünü savduklarını iddia etmektedir.⁴ Ancak tüm Hanefî ulemanın aynı doğrultuda düşünmediği bilinmektedir.⁵ Bu bölümde yazarın zaman zaman gereksiz detaya girdiği görülmektedir.⁶ Diğer yandan manevi mütevâtir için "*..lafız ve mana yönünden farklılık taşıyan çok sayıdaki rivayet..*"⁷ şeklinde yapılan izah genel tanımlamalardan uzak kalmaktadır. Zira manevi mütevâtir denildiğinde aynı mananın farklı lafızlarla rivayet edilmesi akla gelmektedir.

Dumlu, ikinci bölümün başında Peygamberin sözlerini anlamada yaşanan tartışmaların henüz asr-ı saâdet döneminde görülebildiğini,

² Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 16-17.

³ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 24-25.

⁴ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 35.

⁵ İbrahim Sağlam, "Hadis Usulü Açısından Meşhûr ve Müştahir Hadis", *İhya Uluslararası İslam Araştırma Dergisi* 6/1 (Ocak 2022), 459; Muhammed Ebu Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskinoglu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021), 308.

⁶ Haber Teorisi başlığının girişindeki paragrafta bilgiyi elde etme yöntemleriyle ilgili izahlar yapılırken, "*...Aynı şekilde akıl -her ne kadar duyular ve haber yoluyla bilgi elde etme hususunda zorunlu bir vasıta teşkil ediyor olsa da- onunla ilkten ve tek başına dinî bilgiyi tespit etme imkânı yoktur.*" cümlesinin paragrafın anlam bütünüyle bağlantısı kesik ve konunun dışına çıkan bir cümledir.

⁷ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 30.

sahabeden günümüze kadar temel problematiğin bir kısım selefin hadisin zahirine göre hareket ederken diğer bir grubun anlam/maksat odaklı amellere geçirdiğini aktarır.⁸ Hanefîlerin geliştirdiği “manevi inkıtâ teorisi” ile Şâfiî'nin (ö.204/820) “isnad ve metin merkezli” haber anlayışının geçmişte iz bırakan haber teorileri olduğunu dile getiren yazar⁹ Mâlikî tarafında amel-i ehl-i Medîne kriterinin ise hem başlı başına bir kaynak hem de âhâd haberleri değerlendirme şartı olarak görerek diğerlerinde ayırmaktadır. Yazar, özellikle inkıtâ teorisine dikkat çekmekte ve iç sistematığında tutarlı olduğu iddia etmektedir. Eserdeki tarife göre Hanefî âlimler, Şeybanî'nin nihaî şeklini verdiği inkıtâ teorisi ile âhâd haberleri sabit delil saydıkları kitap ile meşhur sünnete ve aklî bir teori olarak geliştirdikleri umûmü'l-belvâ arz ederler. Yazar, sübûtunda zannîlik olması sebebiyle Hanefîlerin âhâd hadisleri maruf habere¹⁰ arz etmeden amel etmemelerinin nedenini Irak bölgesinde yaygınlık kazanan hadis uydurma faaliyetleri olarak göstermiştir. Manevi inkıtânın Hanefî ekolündeki gelişimsel sürecini aktaran Dumlu, âhâd haberin reddini gerektiren illetlerin tespitinin sistemli şekilde İsa b. Ebân tarafından ortaya koyulduğunu söylemektedir. Ancak konu hakkında yapılan çalışmalar incelendiğinde bu kriterleri mezhep içerisinde ilk defa ortaya koyanların Serahsî ve Pezdevî olduğuna dair bilgilere ulaşılmaktadır.¹¹

Hanefîlerin Kur'ân'a arz teorilerinde izledikleri yol şu şekildedir; sabit delillere uygun olanları kabul, sabit delilde olmayan bir hükmü içerdiğinde nesih olmaması şartı ile uygulama, tümüne zıt olmaları durumunda reddetmektedir.¹² “*Benden size bir şey gelirse onu Allah'ın kitabına arz edin uygunsuzsa bendendir, aykırı ise benden değildir.*” rivayetlerine dayanarak bu yolu izledikleri anlaşılmaktadır.¹³ Dumlu, Hanefî alimlerin getirdiği *neshetmeme şartını* mezkûr ulemanın nesih işleminin ancak eşit derecede kuvvetli deliller arasında olabileceğini, âhâd haber ile Kur'ân'ın sübût bakımından aynı vasıfta olmadığı sebebine dayandırdıklarını açıklar. Şâfiî alimler ise aynı duruma isnad merkezli yaklaşarak muttasıl sened zinciriyle ulaşan her

⁸ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 65-68.

⁹ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 70.

¹⁰ Hanefîlerin geliştirdikleri inkıtâ teorisinde bilgi ifade eden iki delil olarak Kur'an ve Meşhur Sünneti esas alırlar. Bu iki kaynağa da maruf haber ismini vermektedirler.

¹¹ Yunus Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkıtâ Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/8 (Ocak 1992), 162; Yusuf Suiçmez, “Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkıtâ ve İttisâl”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (Haziran 2016), 82.

¹² Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 83.

¹³ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 80.

rivayeti başlı başına aslî bir hüküm olarak değerlendirirler.¹⁴ Onlar hadisin içeriğinden ziyade râvîlerine yönelik birtakım kriterler belirlemektedirler.¹⁵ Yine tez-antitez şeklinde ilerleyen bu tartışmada Hanbelî alimlerin genel olarak Şâfiîler gibi düşündüğü kitabın birçok yerinde dile getirilmektedir.

Genel itibarıyla eserin birçok bölümünde ekollerin fikhî tutumlarının altındaki nedenler anlaşılır şekilde izah edilmeye çalışılmıştır. Hanefîlerin âmm lafızla ilgili tavırlarını açıklarken, bu lafzın içerdiği tüm fertleri ile kat'iyet arz ettiğini ve dolayısıyla âhâd haberle gelen bilgilerin Kur'ân'ı tahsis edemeyeceğini dile getirmektedir. Konuyla alakalı Hanefîlerin ortaya attıkları *muaraza* teorisine de değinen Dumlu, meseleye dair mantıksal boşluk bırakmak istememektedir.¹⁶ Eser, cumhur ulemanın tahsis kapısını Hanefîlere göre daha geniş tuttuğunu delilleriyle izah etmektedir.

Eserde zikredilen sabit delil teorisine göre mütevâtir ve meşhur sünnetin Kur'ân ile aynı sınıfta toplandığı ve bunların hepsinin birden maruf sünnet şeklinde adlandırıldığı görülmektedir.¹⁷ Onlar, haber-i vâhidi Kur'ân'a arz ettikleri gibi, meşhur hadislerle de uygun olup olmamalarına göre kabul ederler. Ayrıca konuyla alakalı kitapta geçen *ilmü't-tuma'nine* ifadesi üzerinde durulmaya değer farklı bir kavram olarak dikkat çekmektedir. Mezheplerin üzerinde ihtilaf ettikleri bir diğer durum da âhâd haber ile kıyasın tam anlamıyla zıtlama hali olduğunda nasıl hareket edileceği noktasındadır.¹⁸ Şüphesiz mezhep alimlerinin kıyas kavramından ne anladıkları meselenin iyice kavranması adına önemli bir husustur. Çünkü burada temel problematik olan şey, kıyas ile kastedilen rey mi, mutlak içtihad mı, usulî kıyas mı, genel bir kural mı yoksa Kur'an ve Sünnet mi olduğudur. Kitabın aktarımı dikkate alındığında, İsa b. Ebân'ın (ö. 221/836) kıyas kelimesi ile mezhep içi literatürde Kur'an ve Sünnet'i kastettikleri anlaşılmaktadır.¹⁹

¹⁴ Şâfiî alimler bu tutumlarını temellendirmek amacıyla şu hadisi öne sürerler: "Sakin sizden birinizi, kendisine emrettiğim veya nehyettiğim bir şey ulaştığında koltuğuna yaslanıp da: Bilemem, biz Allah'ın Kitab'ında ne bulursak ona uyarız derken bulmayayım." Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Mustafa el-bâbî el-halebî - Mısır, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 1357, 225-226.

¹⁵ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 85.

¹⁶ "Hanefî alimler, tahsisin muaraza anlamı taşıdığı ileri sürmüşlerdir. Çatışma anlamına gelen muaraza iki eşit şeyin karşı karşıya gelmesi anlamı taşır. Âhâd haberin tahsis işlemi sabit rivayet olan Kur'an'a karşı gelmesi kat'ilik-zannîlik açısından imkansızdır. Hanefîler Kur'an'ı katî bir delil olarak serdederken âhâd haberleri zannî olarak nitelerler. Buna dayanarak eşit olmayan iki şeyin muarazı olmasını da imkân dışı görürler." Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 105.

¹⁷ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 119.

¹⁸ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 128.

¹⁹ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 128.

Bu bölümde getirilen delillere dair yorumların kısır döngüde kaldığı görülmektedir.²⁰

Usûl alanında olan bir diğer tartışma konusu ise umûmü'l-belvâ (toplumun şiddetle ihtiyaç duyduğu şeyler²¹) meselesidir. Yazar kitabında umûmü'l-belvâ'yı usûl literatürüne kazandıran Hanefîlerin sünneti kabul aşamasında tutundukları bu prensibin sebeplerini dile getirirken toplumu ilgilendiren meselelerin haber-i vâhid ile gelmesini kabul etmediklerini söyler. Eserde diğer tartışma alanlarından farklı olarak umûmü'l-belvâyı mantıkî bir sistem üzerine oturtulmuştur. Zira Hanefîlerin âhâd haberi kabul şartlarını açıklarken eksik kalan izahları bu bölümde daha az görülmektedir.

Medine halkının uygulaması henüz sahabe döneminde bile dikkate değer örf/alışkanlık olarak görülürdü. Yazar bu iddiası için Hz. Ömer'in şu sözünü aktarır, "Allah'a and olsun ki, amele muhalif hadis rivayet eden kişiyi mahvederim." Mâlik b. Enes (ö. 179/795) verdiği hükümlerde mümkün mertebe Medine uygulamasına bağlı kalmaya çalışmış, bu bakışının bir sonucu olarak Medine halkının uygulamalarını hem dinde bir kaynak çeşidi hem de âhâd haberi kabul etme kriteri olarak belirlemiştir. Bu görüş Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Şâfiî'nin sert eleştirilerine konu olmuştur. Şâfiî, Mâlikî usulcülerin medine halkı uygulamalarıyla tam olarak neyi kastettiklerinin belli olmadığını, bu sebeple henüz tutarlı bir iç sistematiğe sahip olmadıklarını dile getirir. Ebû Hanîfe de buna yakın bir ifadede bulunduktan sonra Mâlikîlerin iddiası olan amel=icmâ²² teorisinin merdud olduğu kanaatindeydi.²³ İcmânın ancak tüm alimler nezdinde kabul edilmesiyle sabit olduğunu, Mâlikî alimlerin iddia ettiği gibi sadece Medinelilerin alışkanlıklarına katî delil sayılan icmâ boyutunda değerlendirilemeyeceğini karşı cevap olarak eklemişlerdir. Mezheplerin doktrin üzerinden yaptıkları tenkit faaliyetlerinin aktarılmış olması, ekollerin temel düşünce yapılarının anlaşılmasında fayda sağlamıştır.

Râvinin Rivayet Ettiği Habere Karşı Tutumuna Dair Tartışmalar adlı ikinci bölümün son başlığında, konuyla ilgili birkaç fikir sunulmuştur. Buna göre eğer râvi naklettiği haberi sonradan inkâr ederse haber mezheplerin ittifakıyla makbul sayılmaz. Râvinin rivayetine aykırı davranması Şâfiîlere

²⁰ Mustafa es-Sibâî, *Sünnet ve İslam Hukukundaki Yeri*, çev. İshak Doğan (İstanbul: Beka Yayınları, 2018), 304.

²¹ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 140.

²² Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 153.

²³ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 157.

göre rivayeti delil olmaktan çıkarmaz. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de bu görüştedir. Hanefilere göre ise böyle durumda haberle amel edilmez.²⁴

Yazar, tartışmaların odağında olduğunu düşündüğü öne çıkan meseleleri kitaba dahil etmekle iktifa ettiğini tüm meseleleri zikretmenin böyle bir çalışmaya uygun olmayacağını eserin birçok yerinde ifade etmektedir. İncelediğimiz kitabın üçüncü bölümünde daha önce ifade ettiğimiz üzere tartışmalarla ilgili meşhur örnekleri ele alarak okur zihninde somut olaylarla konuyu yerleştirir. Bu bölümde örnek olarak sunulan fikhî meseleler önceki bölümün sıralamasına uygun şekilde ayrılmış ve kitabın sonuna kadar sistematik düzenini bozmamıştır.

Sonuç kısmında kitabın genel bir tekrarı ve değerlendirmesi yapılarak noktalanmıştır.

Fıkıh usûlünde ihtilaf sahasının önemli bir parçasını oluşturan âhâd hadis ile amel etme şekilleri hem teorik şekli ile hem de çarpıcı örnekleri ile detaylı ve doyurucu bir biçimde ele alınmıştır. Kitabın okuma sürecinde dikkat çeken önemli hususlardan biri de yazarın sürekli aslî kaynaklardan istifade etmesi mezheplerin getirdikleri iddiaları toparlarken devamlı olarak ilk kaynağa ulaşmaya çalışmasıdır. Yazarın tez-antitez odaklı inşa ettiği eserinde herhangi bir mezhebe meyletmekten uzak durmaya çalışması da ayrıca övülmeye değer bir hareket olmaktadır. Bize göre kısaltmalar bölümünün olmaması, özellikle kitabın muhtelif yerlerinde tekrara düşülmesi, zaman zaman netliği şüpheli bilgileri kesinmiş şekilde aktarması kitaba dair olumsuz bir yön olabilir.

Her okuyucunun anlam çerçevesine hitap edebilecek düzeyde yalın bir anlatımla kaleme alınan bu eser usûl doktrinindeki tartışmaları öne çıkan örnekleri ile sunması ve meseleye dair genel bir kanaat oluşturması bakımından literatürdeki boşluğu doldurmaktadır. Kanaatimizce mezhepsel tartışmaların derinine inmek isteyen araştırmacıların raflarında bulunmalıdır.

²⁴ Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslam Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 162.

Baberti Dergisi / Journal of Babarti
Sayı: 17 / 2023 – Haziran

**SÜNNİ PARADİGMAYI ANLAMAK
BİR EKOLÜN POLİTİK VE TEOLOJİK YAPILANMASI**

Mehmet EVKURAN

Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, 4. Baskı, 302 sayfa
ISBN: 9789758190829

Mahmut ÇÖPOĞLU

Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Samsun / Türkiye

*Ph.D Student, University of Ondokuz Mayıs, Institute of Graduate Education,
Programme in Basic Islamic Studies*

Samsun / Turkey

mahmut.copoglu@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6694-9548

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Mayıs / 16 May 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Haziran / 6 June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Mahmut Çöpoğlu, "Sünni Paradigmayı Anlamak Bir Ekolün
Politik ve Teolojik Yapılanması, Mehmet Evkuran, Ankara: Ankara Okulu
Yayınları, 2019" *Baberti Dergisi*, 17 (Haziran / 2023): 212-220

Öz

Ehl-i Sünnet ekolünün siyaset düşüncesinin temel argümanlarının ve sorunlarının ele alındığı bu eser, anlaşılır bir dil, akıcı bir üslup ve bütüncül bir yaklaşımla kaleme alınmıştır. Eserde Müslüman toplumdaki siyasî yönetime dair kültürel mirasın incelenmesinde yaşanan birçok metodolojik sorunlara ve bu konu hakkında araştırmacının dikkat etmesi gereken hususlara dair bilgiler sunulmuştur. Tarihsel, teolojik ve politik bir mutabakat sonucu ortaya çıktığı ifade edilen Sünnî ekolün, oluşum sürecine dair yaşanan olaylar belirtilerek din ve siyaset ilişkisi kapsamında bilgilere yer verilmiştir. Sünniliğin, dinî argümanlar ile oluşumundan dolayı mevcut iktidarlara ihtiyaç duydukları meşruiyeti bu sayede sunarak uyum ve istikrar sağlayan niteliğiyle öne çıktığı vurgulanmıştır. Eser, Sünnî ekolü teolojik ve politik yönden incelemek isteyenler için kaynak olabilecek mahiyettedir.

Anahtar kelimeler: Ehl-i Sünnet, Metodoloji, Teoloji, Siyaset.

Abstract

This work, which deals with the main arguments and problems of the political thought of the Ahl as-Sunnah ecole, was written with an understandable language, a fluent wording and a holistic approach. In the work, information is presented about many methodological problems in the examination of the cultural heritage of political administration in Muslim societies and the points that the researcher should pay attention to. The events related to the formation process of the Sunni ecole, which is stated to have emerged as a result of a historical, theological and political agreement, are indicated and information is given within the context of the relationship between religion and politics. It is emphasized that Sunnism becomes prominent with its quality that provides harmony and stability by offering the legitimacy they need to the current governments due to its formation with religious arguments. The work can be a source for those who want to examine the Sunni ecole theologically and politically.

Keywords: Ahl as-Sunnah, Methodology, Theology, Politics.

ملخص

هذا الكتاب الذي يتناول الحجج الرئيسية ومشاكل الفكر السياسي لمدرسة أهل السنة، كُتب بلغة مفهومة وأسلوب طليق ومقاربة شمولية. يتم في الكتاب تقديم معلومات حول العديد من المشكلات المنهجية في دراسة التراث الثقافي للإدارة السياسية في المجتمعات الإسلامية والنقاط التي يجب على الباحث الانتباه إليها. يتم إعطاء الأحداث المتعلقة بعملية تكوين المدرسة السنية، والتي يُذكر أنها نشأت نتيجة لاتفاق تاريخي وديني وسياسي، ويتم تقديم المعلومات في نطاق العلاقة بين الدين والسياسة. وقد تم التأكيد على أن المذهب السني يتميز بجودته التي توفر الانسجام والاستقرار من خلال توفير الشرعية التي تحتاجها للحكومات الحالية بسبب تشكيلها بالحجج الدينية. يمكن أن يكون الكتاب مصدراً لأولئك الذين يرغبون في فحص المدرسة السنية لاهوتياً وسياسياً.

الكلمات المفتاحية: أهل السنة، المنهجية، علم اللاهوت، السياسة

İslam dini, toplumsal hayata dair insanlara bir dünya görüşü sunmuştur. Bunun yanında yaşamın ve toplumsal hayatın kaçınılmaz bir gereği olan siyasetle ilgili kararlar ise insana bırakılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de siyasetle ilgili doğrudan doğruya bir belirleme yapılmayıp siyasi ilişkiler

bağlamında temel ilkelerin belirtilmesi de siyasetin insana bırakıldığına açık bir göstergesidir. Ancak dinî düşünce oluşurken siyasal gelişmelerin etkisinde kaldığı, dinî çerçevede incelenmesi ve yanıt aranması gereken sorunların siyasî bir mantıkla ele alınarak dine dayandırıldığı, bu durumun sonucu olarak da Müslümanların bilinç yapısında dinsel ve siyasal öğelerin iç içe geçtiği karşımıza çıkmaktadır. Ehl-i Sünnet düşüncesinde de dinî konuların siyasî bir mantıkla ele alındığını görmekteyiz. Bir başka adıyla Sünnîlik diye ifade edilen Ehl-i Sünnet, sadece mezhebî ve dinsel bir kimlik değildir. Diğer İslamî ekoller gibi belirli bir siyasî, kültürel ve coğrafi etkenlerin birleşmesiyle teşekkül etmiştir.

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mehmet EVKURAN tarafından hazırlanan ve Ehl-i Sünnet ekolünün siyasî düşünce yapısı ve sorunları ele alınan bu eser, 2005 yılında ilk baskısıyla, 2012 yılında ikinci baskısıyla, 2016 yılında üçüncü baskısıyla ve 2019 yılında dördüncü baskısıyla okurların teveccühüne sunulmuştur.

Eserde, yazım amacına yönelik kısa bir bilgi içeren sunuş bölümü ve kitabın giriş, birinci bölümü ve ikinci bölümü hakkında kısa bilgiler verilen önsöz bölümü bulunmaktadır. Ardından eser, giriş, iki bölüm, sonuç, kaynakça ve dizin bölümlerinden oluşmaktadır.

Yazar "Giriş" bölümünde, Sünnî paradigmayı düşünmenin bilimsel çerçevesinden bahsederek, Müslüman toplumlardaki siyaset ve iktidar konusuna dair iki farklı yaklaşımın olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşımlardan ilkinin İslamî referansları olduğu gibi aktaran ve duyulan ihtiyaca göre içerisinden alıntılar yapan yaklaşım olduğunu, ikincisinin ise geçmişe dair değerleri ve metotları bir bütün olarak ele alıp çözümlemeye çalışan yaklaşım olduğunu belirttiği görülmektedir. Bunun yanında geçmiş kültüre dair yapılacak olan bir çalışmada toplumsal ilimlerden olan tarih, felsefe ve sosyoloji gibi ilimlerin sunduğu imkanlardan faydalanmanın kaçınılmaz bir durum olduğunu belirterek, söz konusu ilimlere dair Sünnî siyaset düşüncesi üzerine yapılacak bir çalışmada kullanılacak metotlara dair bilgiler vermektedir.

Yazar, bu bölümde Müslüman toplumlardaki siyasî yönetime dair kültürel mirasın incelenmesinde birçok metodolojik sorunun olduğunu ve bu konu hakkında araştırmacının dikkat etmesi gereken hususları ve karşılaştığı olaylar karşısında takınması gereken tavrın nasıl olması gerektiğine dair bilgileri sunmaktadır. Bu kapsamda yazarın belirttiği sorunların bazılarını da şu şekilde sıralayabiliriz; Müslüman toplumlardaki siyasî hayata dair yaşananların olduğu gibi değil olması gerektiği gibi ortaya koyma eğilimi,

yönetim anlayışına dair kavram ve değerlerin eleştirel değil aklayıcı ve yüceltici bir yaklaşımla ele alınması, Sünnîliğin İslam'ın en gerçek yorumu olduğu iddiasının mutlak doğru olarak kabul edilmesi ve bu bağlamda araştırmacının da bunun etkisinde kalması veya bu kabule direnemeyip Sünnîliğe kutsal bir olgu gibi yaklaşması, Müslüman siyasî kültürünün ve siyasî düşüncesinin oluşumunda tek etken olarak Kur'ân'ın kabul edilmesi ve kutsalın tarihi gözüyle olayları değerlendirerek toplumun değer ve anlayışlarını mitolojik bir tarih anlayışıyla tarih ve toplum üstü hakikatler olarak nitelenmesi, Sünnîliğe yaklaşımının sosyal yerine itikadî bir olgu veçhinden olması, Sünnîliğin sosyo-kültürel ve epistemolojik köklerine inilmemesi ve benzeri.

Netice itibariyle yazar, Ehl-i Sünnet ekolünün siyasî paradigmasının anlaşılmasında Müslüman toplumlardaki yaşanan olayların olduğu haliyle kişisel bir yorumdan uzak, konuya kutsal bir anlam yüklemekten kaçınarak bilimsel bir çalışma gözüyle bakılması ve diğer toplumsal ilimlerin metotlarından faydalanılması gerektiğini belirterek eserin "Giriş" bölümünde bu bilimsel çalışmanın konusunu, amacını, yöntemini, kapsamını, önemini okuyucularına sunmaktadır.

Kitabın birinci bölümünde Ehl-i Sünnet'in siyaset düşüncesinin oluşumunda tarihi serencamı belirtilirken ilk olarak din ile siyaset ilişkisi konu edinilmiştir. Burada yazar, din ile siyaset arasında soyut ve değişmez olduğu sanılan ilişkisellik üzerinde yapılan bir değerlendirmenin gerçekteki süreci anlamaya yönelik herhangi bir katkı sağlamayacağını, bunun yerine dinsel düşüncenin temsilcileri olan din adamları ve siyasal iktidarı ellerinde bulunduran siyasetçiler arasındaki ilişkinin ortaya koyulmasının daha doğru olacağını belirtmektedir. Bu kapsamda yazar, siyaset bilimine ve dinsellik olgusuna bu bölümde yer vererek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra Müslüman toplumda oluşan politik boşluktan ve sonrasındaki süreçten örneklemelerle kısaca bahsetmektedir.

Siyaset kavramını bir olgu, tarihe ve topluma yayılmış bir etkinlik olarak izah eden yazar, iktidar ile dinselliğin sürekli birbiriyle etkileşimde olduğunu ifade etmektedir. Ardından siyasî ve teolojik konuların belirlenmesi sürecinde fırkalaşmaya değinerek, fırkalaşmanın dinin anlaşılmasında ortaya çıkan farklı yorumlamalar olarak tanımlanmasının yeterli olmadığını ve her fırkanın kendi merkezliliğini oluştururken teolojik ve siyasal argümanları harmanlayarak kültürel benlik çatışması üzerine kurulduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda fırkalaşmanın ardında kabilecilik fikrinin yattığını ve bu doğrultuda fırkaların oluşum aşamasında şekillendiğini belirtmektedir. Müslümanların bu denli fırkalaşmaya olan

tepkilerinden de bahseden yazar, iktidarlık yarışında fırkaların dinî ve sosyal argümanları kullandığını da ifade etmiştir.

Bölümün devamında Ehl-i Sünnet ekolünün oluşum sürecine dair bilgilere yer verilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra başlayan hilâfet tartışmalarının ilk başta önü kesilse de sonrasında mezhepleşmelere sebebiyet verdiği ve yönetsel söylemler nedeniyle de mezheplerin aynı zamanda siyasal bir oluşum olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanında fırkalaşma ve mezhepleşme sürecinde farklı görüşte olanların ötekileştirilmesi sebebiyle ilk olarak Hâricîlerin oluştuğu belirtilmiştir. Yazar, bu bölümde Hâricîlerin oluşum sürecindeki temel argümanlarına, teolojik, siyasal ve imamete dair yaklaşımlarına da değinmiştir. Ardından Hâricîlerin özellikle dini konularda sert ve katı tutumlarına karşıt olarak Mürce'nin oluştuğunu belirtmiş olup, Mürce'nin de iman-amel ve imâmet konularındaki temel yaklaşımlarına da ayrı ayrı başlıklar altında yer vermiştir. Bu başlıklar altında yazarın kısa olarak Mu'tezile'ye de atıf yapmıştır. Ardından Sünnî olarak belirtilen Ehl-i Sünnet ekolünün oluşumunda özellikle Mürce'nin ve diğer ekollerin etkileri incelenerek okuyucuya sunulmuştur. Bu noktada yazarın, ekollerin toplumsal hayata yön veren iman-amel ilişkine dair ve siyasî zemini oluşturan imâmet anlayışına dair yaklaşımlarının karşılaştırmalı olarak değerlendirildiği karşımıza çıkmaktadır.

Yazar, özellikle de Şîa ekolünün oluşumundan ve temel argümanlarından da bahsederek Şîi-Sünnî teolojik ve siyasal düşünce ekollerinin benzer nedenlerle ortaya çıkmış aynı siyasal ve kültürel evrenin rakip parçaları olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Şîi ve Sünnî teolojik yapısından herhangi birinin tek başına anlaşılmasına çalışılmasının oldukça güç olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte zikredilen bölümde yazar, imâmet ve nübüvvet konularında Ehl-i Sünnet ile Şîa'yı karşılaştırmalı olarak ele almaktadır.

Birinci bölümün dördüncü ana başlığı Ehl-i Sünnet kavramının terim ve ekol olarak temellendirilmesine ayrılmıştır. Bu kısımda Ehl-i Sünnet tabirinin ilk olarak kimler tarafından kullanıldığına kısaca değinmiş olup Ehl-i Sünnet kavramını düşünsel bir akım, zihniyet yapısı ve kendine özgü nitelikler taşıyan bilgi anlayışı olarak tanımlamıştır. Ardından Ehl-i Sünnet ekolünün oluşum sürecine dair ve Ehl-i Sünnet kelimesinin ilk dönemlerde kullanıldığı anlamlara dair bilgiler vermiştir. Yazar, Sünnî ekolün doğuşunun incelenmesini hem dinsel hem de siyasal bir akımın incelenmesiyle eşdeğer olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında ilk fitne olayının Ehl-i Sünnetin oluşmasında ciddi etkisinin olduğu belirtilerek fitne ve bid'at terimlerinin

toplumsal hayatta kaosu tanımladığını, buna karşılık Ehl-i Sünnet ve onu tamamlayan cemaat terimlerinin birlikteliği, istikrarı, inançta doğru yolda olmayı, toplumsal hayatta bütünleşmeyi ve uyumu ifade ettiğini vurgulamıştır. Ayrıca yazar bu kısımda Sünnî düşüncenin şekillenmesinde etkisi olan bazı İslam alimlerinin isimlerine de yer vermiştir. Bunun yanında kelmâ ve itikadî boyutunun yanında fıkıh ilminin Ehl-i Sünnet ekolünün zihniyet yapısının şekillenmesinde büyük katkılar sağladığı dile getirilmiştir. Sünnî ekolün siyasal iktidar algısıyla ilgili bu bölümde bilgiler verilmiştir. Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde yaşanan mihne olayına da eserinde yer veren yazar, mihneden hareketle yapılacak olan çözümlemenin Müslüman toplumlardaki dinsel düşüncenin siyasî iktidarlar karşısındaki gerçek konumunu ortaya çıkaracağını belirtmiştir. Aynı zamanda mihne olayının Ehl-i Sünnet ekolü üzerindeki etkilerine de bu kısımda yer verilmiştir.

Birinci bölümün beşinci ve son ana başlığını da hilâfete ayıran yazar, Müslüman toplumlarda yönetim görevini üstlenenlerin imam, halife ve Emîru'l-Mü'minîn kelimelerini kullandığını ve her bir kelimenin yönetimin bir işlevine ya da niteliğine tekabül ettiğini belirtmiştir. İmâmet meselesinin Müslüman toplumlarda her zaman tartışma konusu olduğu ve farklı değerlendirmelerin yapıldığı, Şîî ve Sünnî ekol nezdinde ana gündem maddesi olduğu, özellikle de Şîa açısından imâmete verilen büyük önem bu bölümde anlatılmıştır. İmâmet ve hilâfet kavramlarının da her iki ekol açısından farklı değerlendirildiğini ifade etmiştir. Ayrıca yazar, Sünnî siyaset geleneği hakkında önemli bilgiler veren Mâverdî'nin *Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı eserinin içeriğinden de kısaca bahsetmiştir.

Hız. Peygamberden sonraki süreçte Müslüman toplumlarda görülen cebri yani zorla ve güç kullanılarak ele geçirilen yöneticiliklerin, sonraki süreçte güce dayalı yönetimin kuramsallaşması anlamına gelen saltanatı İslam toplumuna getirdiği belirtilmiştir. Bu kapsamda içine düşülen bu duruma eserlerinde yer veren yazar, Gazzâlî, Mâverdî ve Bâkılânî gibi İslam düşünürlerine de değinmiştir. Yazar, Müslüman topluma saltanatın bu kadar erken gelmesini iki nedene bağlamaktadır. İlki Müslüman toplumun içsel ve tarihsel yapısından gelen kabile taassubu ve kabileci siyaseti, ikincisi ise Muâviye'nin Şam valisi iken oluşturduğu otoritesidir. Netice itibarıyla saltanat rejimini dayatan politik-teolojik etkilerin yanında onu zorunlu kılan teknik ve bürokratik sorunların varlığına da dikkat çekmektedir.

Eser'in ikinci bölümünde yazar, Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinin yapısından bahsetmektedir. Bu kapsamda Sünnî siyaset anlayışının temelinde yatan argümanlardan, Hız. Peygamber'in (s.a.v.) siyasal

deneyiminden ve siyasal tekniğin inşa sürecindeki dinî, sosyal ve kültürel kaynaklarına değinmektedir.

Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinin anlaşılabilmesini tarihî süreç içerisinde yaşanan olayların ne derece etki ettiğinin ortaya koyulmasıyla mümkün olabileceği vurgulanmaktadır. Bu sebeple de eserin bu bölümünde Sünnî siyaset düşüncesinin tarihsel ve kuramsal alt yapısına dair konularına da yer vermektedir. Ayrıca Müslüman toplumlarda imâmetin vacip olduğu ya da olmadığı şeklinde birçok tartışmaların yaşandığı ikinci bölümde bahsedilmekte olup özellikle de kelamcılarının bu konuyu “Vucûbu’l-İmâmet” başlığı altında değerlendirdiği belirtilmektedir. Yaşanan tartışmaların bu kavram etrafında imâmetin aklen mi yoksa dinen mi zaruri oluşu şeklinde şekillendiği ifade edilmektedir. Ayrıca yazar bu noktada siyasal iktidarı İslamiyet’in hâkim olduğu bir ortamda dinin dışındaki başka bir şeyin meşru kılmayacağını belirterek Sünnî görüşün imâmeti dine dayandırarak iktidara hem köken olarak meşruiyet sağlandığını hem de reel siyasette rakipsiz güç ve üstünlük kurduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca eserin bu bölümünde imâmet ile ilgili Şehristânî, İbn Haldûn gibi İslam alimlerinin ve Hâricîlerden bir grup olan Necedât’ın da görüşlerine yer verilmektedir. Ardından yazar, Hz. Peygamber’in siyaset yönteminden bahsederek bu konuyu izah etmenin iki yolu olduğunu belirtmektedir. Yazara göre bu iki yolun ilki; Hz. Peygamberin başından beri siyasi güdülerle davrandığı ve Medine’de siyasî hedeflerine somut olarak ulaştığı tezidir. İkinci ise; Hz. Peygamberin Medine’ye olan hicretinden sonra şartların sağladığı imkanlara dayanarak politize olmak zorunluluğuyla karşı karşıya kalmasıdır. Ayrıca yazar, Hz. Peygamberin liderliğinin ve otoritesinin dayanaklarından da bahsederek bu liderlik yapısının bulunduğu toplum üzerindeki dinsel ve politik etkilerinin sonuçlarının sosyo-politik dışsal etkiler ve psikolojik-manevi içsel etkiler şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Yazar, ikinci bölümde ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) öncesi dönemde yaşanan kabilecilik anlayışına kısaca değinmektedir. Ardından Hz. Peygamberin Müslüman toplumdaki karizmatik otoritesiyle oluşturduğu sosyal ve politik disiplinden bahsederek, Hz. Peygamberin vefatından sonraki süreçte siyasî iktidara dair yaşanan sıkıntılardan ve dört halife döneminde özellikle Hz. Osman’la birlikte yaşanan devlet yönetimindeki disiplin ve otorite boşluğundan söz etmektedir.

Ehl-i Sünnet siyaset geleneğinin bir görülen yönü birde görünmeyen felsefî ve teolojik yönünün olduğunu belirten yazar, Sünnî siyaset geleneğinin büyük ölçüde tanrı ve tanrının evren ve insan ile olan ilişkisine dayandığını vurgulamaktadır. Bunun yanında yazar, tevhidin yorumlanış biçimi olan

tenzih ve teşbih teolojilerinden de bu bölümde bahsetmektedir. Bu noktada özellikle kelimcilerin takındıkları tavır olmak üzere yaşanan tartışmalara ve değerlendirmelere yer verdiği görülmektedir. Ehl-i Sünnet siyaset yapısının temelinde Kur'ân da belirtilen tevhid ilkesinin ve yorumlanan tevhid doktrinin olduğunu izah etmektedir. Müslüman toplumundaki geleneğin siyasî güç ve otoriteye olan etkilerine de değinen yazar, siyasal yapıya dair Eş'arî düşünce yapısının argümanlarına da eserinin ikinci bölümünde yer vermektedir.

Yazar eserinin ikinci bölümünün dördüncü ana başlığında Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinin inşası sürecinden bahsetmektedir. Sünnîliğin dinî argümanlarla bir ekol olarak doğuşundan kaynaklı olarak siyasal ve sosyal merkezleşme eğiliminin silinemeyecek etkileri olduğundan kimi zaman dolaylı kimi zamanda dolaysız olarak siyasal iktidarlara meşruiyet kazandırdığını belirtmektedir.

Dinin ideoloji boyutlarına indirgenemeyecek düzeyde anlam yüklü olduğunu ancak insanlık tarihi boyunca ideoloji kavramının dinle birlikte zikredilerek ideolojiye değer kazandırıldığı vurgulanmaktadır. Bu kapsamda yazar, toplumdaki sosyal, politik ve benzeri birçok hususun dinsel argümanlarla meşrulaştırıldığından bahsetmektedir. Sünnî siyasal yapısının meşruiyetine dair sorunlardan da bahseden yazar, bu sorunları oluşturan etkenlerden birinin de yönetici olacak olan imamın kişiliği olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla eserin bu bölümünde ayrıca Ehl-i Sünnet siyasal yapısında imam olacak kişide bulunması zorunlu olan özelliklere ve yönetimde bulunan imamın görevlerine de yer verilmektedir. Ayrıca yazar, İslam düşünce geleneğinde kader konusu etrafında gelişen tartışmaların kökeninde siyasî ve iktidar kavgalarının yattığını vurgulayarak İslam dünyasında kader sorununun siyasal bir zeminde değerlendirilmesinin doğru olacağını izah etmektedir. Bu kapsamda cebr doktrinini resmi bir ideoloji olarak kullanan Emevîler'in siyasal anlayış ve uygulamalarına da yer verilmiştir.

İkinci bölümün son ana başlığında yazar, Sünnî kelimcilerle göre imâmetin gerekliliği konusunda en belirgin ve güçlü dayanağın icmâ olduğunu ve icmânın Sünnî görüşle meşruiyet kazandıran en büyük epistemik kaynak olduğunu belirtmektedir. Ehl-i Sünnet siyaset anlayışının içinde bulunan toplumlara göre şekillendiği belirtilerek ilk dönemlerde Hâricî kaosuna karşı cemaat vurgusu Mürcie ile dillendirilirken, Abbâsî döneminde yaşanan sorunların önüne geçebilmek için de imama itaat çağrısı yapıldığı, her iki durumda da istikrar ve güven sağlanmaya çalışılarak iktidarın sürekliliğine de yer verildiği konu edilmektedir. Sünnî düşünce geleneğinde

bilginin farklılaşması, çeşitlenmesi ve yenilenmesinin önünde dinsel bir somut baskıdan ziyade bizzat geleneğin manevi otoritesinin olduğu ifade edilmektedir.

Yazar, kitabın tamamını yedi sayfadan oluşan sonuç bölümünde özet halinde değerlendirmiş, eseri birçok klasik-modern, yerli-yabancı, ulusal ve uluslararası bilimsel çalışmanın yer aldığı kaynakça bölümü ve dizin bölümü ile sona erdirmiştir.

Sonuç olarak, Mehmet Evkuran tarafından kaleme alınan “Sünni Paradigmayı Anlamak” adlı bu kitap, anlaşılır bir dil, akıcı bir üslup ve bütüncül bir yaklaşımla kaleme alınmıştır. Bu eser, yazarın başlangıçta hedeflediği üzere Ehl-i Sünnet’in politik ve teolojik yapılanması sürecine dair fikir verici ve faydalı bilgiler sunarak bu alanda yol almak isteyen kişiler için ilk elden kaynaklık edebilecek ve yöntem açısından yol haritası olabilecek mahiyettedir.

Baberti Dergisi Yayın İlkeleri

1. Baberti Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.

2. Baberti Dergisi, yılda iki kez (iki sayı) yayımlanan hakemli bir dergidir.

3. Derginin yayın dili Türkçedir, ancak Türkçe özet ve kaynakça verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir. Dergi tüm dillerde Baberti şeklinde yazılmalıdır.

4. Makalenin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özeti üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.

5. Dergiye makale müracaatında yabancı dildeki makalelerin mutlaka Türkçe isimleri ile giriş yapılmalıdır.

6. Makale isimleri bağlaçlar hariç ilk harfleri büyük gerisi küçük harfle yazılmalıdır.

7. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Baberti Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

8. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez. Yazarlar telif haklarını Baberti Dergisi'ne devrederler.

9. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana

katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.

10. Yayınlanması istenen yazılar, sistem (dergiPark) üzerinden “Ekli Word Belgesi” şeklinde gönderilmelidir.

11. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.

12. Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 8.000 kelimeyi aşmamalıdır.

13. Yayınlanması talebiyle Dergi’ye gönderilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi, Baberti Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Şekil ve içerik yönünden uygun görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Dergimizde “kör hakemlik” sistemi uygulanmaktadır. Hakemler yazarı, yazar da hakemleri görmez. Hakem değerlendirmesi sonucunda;

a. Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, makale yayınlanmaz.

b. İki hakemden biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurur. Gelen rapora göre kararı Yayın Kurulu verir (Gerekli görüldüğü takdirde Baberti Dergisi Yayın Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).

c. Hakemlerden bir veya ikisi “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, makale gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d. Onaylanan makaleler Baberti Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e. Yayın Kurulu Dergi'nin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f. Nihai versiyonlar son okumaya tabi tutulur ve yayına hazırlanır.

14. Yazarlar Dergiye gönderilen makalelerinin durumu hakkında en geç üç ay içerisinde bilgilendirilir.

15. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla 1 (bir) çalışma yayımlanabilir.

16. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nun sorumluluğunda değildir.

17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Baberti Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlkeleri

1. Dergimize ilke ve kuralları uygun olarak gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az Office 2007 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 8.000 kelimeyi geçmemelidir.

2. Dergimize gönderilen makaleler İSNAD2 atıf sistemi yazım kurallarına göre düzenlenmelidir. www.isnadsistemi.org adresinde ilgili kılavuzlar mevcuttur. Ayrıca dergimizin ana sayfasında link verilmiştir. Çalışmalarda kullanılan referansların İSNAD2 atıf sistemine uygun, doğru ve aktif bir şekilde uyarlanabilmesi için ZOTERO uygulamasının kullanımı zorunludur.

3. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

4. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5 cm, alttan 5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

5. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot, öz ve abstract: 8 punto); satır aralığı: tam, değer: 14 nk; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde aynı ölçülerle Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır. Paragraf başlıklarındaki ilk satır girintisi 1 (bir) cm olmalıdır. Öz ve Abstract bölümünde paragraf başlarındaki ilk satır girintisi 0 (sıfır) olmalı ve tek paragraftan oluşmalıdır. Kaynakça paragraf girinti ayarı özel-asılı biçiminde ve girintisi 1 cm olmalıdır.

6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

7. Kaynakça yazarın soyadına göre İSNAD2'ye uygun alfabetik olarak düzenlenmelidir.

8. Metinde kesinlikle yazar bilgileri yer almamalıdır.

9. Dipnotlar ve Kaynakça kesinlikle ZOTERO kullanılarak hazırlanmalıdır.

10. Tüm dini terimler ve müellif isimleri mutlaka TDV İslam Ansiklopedisindeki (DİA) yazıma uygun olmalı ve tüm metin boyunca tutarlı şekilde yazılmalıdır. Türkçede yaygın diğer kelimeler için ise TDK esas alınmalıdır. Özellikle kelimelerdeki şapka ve kelime sonlarındaki harflerin yazımı konusunda mutlaka TDK esas alınmalıdır. Dükkân, nikâh, siyasi, içtimai, hukuki, merkezî, itimat, isnat, itikat vs.

11. İngilizce başlık, özet ve keywordda yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalıdır. Bk.

<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>

12. Dergimize gönderilecek yazıların, aşağıdaki bilgileri muhtevi ek bir WORD belgesinin yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir:

Ø Makalenin başlığı (Türkçe ve İngilizce)

Ø Lisansüstü tezlerden üretilmişse, tezin künye bilgisi, tebliğ metnine dayanıyorsa bilimsel toplantının künye bilgisi

Ø Yazarın Adı, SOYADI (Örn. Ahmet ÖZKAN)

Ø Kurum bilgisi (Yazar akademisyense ana bilim dalı dahil üniversitesi, öğrenci ise enstitüsü ve ana bilim dalı mutlaka yazılmalı)

Ø Telefon numaraları (iş ve cep telefonu)

Ø Yazışma adresi (lütfen posta kodunu belirtiniz)

Ø E-posta adresi

Ø ORCID Kimlik numarası