

E-ISSN: 2602-3067

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies



Tiad

YIL- YEAR: 2023

Cilt-Volume : 7 - Sayı- Issue : 3

Temmuz- Ağustos- Eylül / July- August- September

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies

Tiad: Cilt/Volume: 7 Sayı/ Issue: 3

Temmuz-Ağustos-Eylül / July-August-September 2023


ISSN: 2602-3067

Yayıncı / Publisher

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

publisher@mustafayigitoglu.com

www.mustafayigitoglu.com


 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Bolu-TURKIYE

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU itobiad@itobiad.com


mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Bolu-TURKIYE

Baş Editör/ Editor in Chief [Vol-Iss.7/1]

Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM - oklubali@hotmail.com


 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-
TURKEY

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr & turkiyeilahiyat@gmail.com

 0000-0001-6308-1475

Address: Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of
Theology, Bolu-TURKIYE

Address: Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat
Sezgin Library, Scientific Publications and Journals
Coordinatorship / **Coordinator**


3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-
TURKIYE

Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-

ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-
TURKIYE

Veri Girişi/Data Entry

Mehmet ÖZGÜN- mehmet_1296_@hotmail.com

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

E-Yayın/Electronic Publication

31.03.2023

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

www.mustafayigitoglu.com

Yönetim Yer /Executive Office

Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat Sezgin
Library, Scientific Publications and Journals
Coordinatorship / **Coordinator**

3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

publisher@mustafayigitoglu.com &
turkiyeilahiyat@gmail.com

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/page/13616>

www.mustafayigitoglu.com


Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services

[Tiad] Tubitak-Ulakbim **TR Dizin**, EBSCO, **ErihPlus**, Index Islamicus, **Index Copernicus**. For
detailed information, please click here: <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/indexes>

Alan Editörleri/Section Editors

Temel İslam Bilimleri Editörleri / Basic Islamic Sciences Editors


Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-
ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-
TURKIYE

Prof. Dr. Norma Md SAAD -norma@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia

Dr. Khoirul UMAM - khoirulumam@unida.gontor.ac.id


University Darussalam Gontor (unida),

 0000-0002-5530-8884

Indonesia

Assoc. Prof. Dr. Siti Zubaidah ISMAIL - szubaida@um.edu.my


University of Malaya

 0000-0003-3381-4943

Malaysia

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor


Prof. Dr. Saim KAYADİBİ -saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Karabuk University Faculty of Business Administration,
Karabuk- TURKIYE


Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT-

demiray_f@ibu.edu.tr

 0000-0003-0689-8483

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign
Languages, Bolu- TURKIYE


Dr. Samet YÜCE - syuce@kastamonu.edu.tr

 0000-0002-9975-4739

Kastamonu University School of Foreign Languages,
Kastamonu-TURKIYE


Felsefe ve Dini Araştırmalar Editörleri / Philosophy and Religious Studies Editors

Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology, Konya- TURKIYE


Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-
TURKEY

İslam Tarihi ve Sanatları Editörleri / Islamic History and Arts Editors

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU -itobiad@itobiad.com ,
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr


 0000-0001-6308-1475

Address: Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of
Theology, Bolu-TURKIYE

Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

Instructor Zeynep BÜYÜKSARAC-

zeynepbuyuksarac@ibu.edu.tr


 0000-0001-7683-0965

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign
Languages, Bolu- TURKIYE

Rusça Dil Editörü / Russian Language Editor

Asst. Prof. Dr. Gulzira ZHAXYGULOVA-


gulzirazhaxygulovala@ibu.edu.tr

 0000-0002-3797-6803

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSİT- Bolu-TURKIYE

Almanca Dil Editörü / German Language Editor


Dr. Muhammet Ali CAN muhammetalican@gmail.com

 0000-0001-8781-0812

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-
TURKIYE


Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ- saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216


Karabuk University Faculty of Business Administration,
Karabuk- TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmad KHARRAT, drahed1948@gmail.com

 0000-0001-6354-5137

Üniversity of Imam Muhammad bin Saud, SAUDI ARABIA


Dr. Muhammad Uhaib AS'AD-uhaibm@yahoo.com

 0000-0003-3645-2706

Islamic University of Kalimantan-INDONESIA

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TÜRKİYE

Prof. Dr. Norma Md SAAD -norma@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia


Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-

ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726


Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TÜRKİYE

Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X


Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-
TÜRKİYE

Assist Prof. Dr. Ahmad ALI- ahmadali.pak@yandex.com

 0000-0001-6739-9384


Abdul Wali Khan University-Pakistan

Assoc. Prof Dr. Sıdı Zubaidah ISMAIL- szubaida@um.edu.my

 0000-0003-3381-4943


University of Malaya-Malaysia

Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150


Selcuk University, Sociology Konya-TURKEY

Dr. Maksym DOICHYK – maksvdoc@ukr.net

 0000-0001-5081-1336

Vasyl Stefanyk Precarpathian National University-Ukraine


Assoc. Prof. Dr. Uktambek SULTONOV- usultonov@mail.ru

 0000-0002-7746-7990

Al-Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences
Of Uzbekistan-Uzbekistab

İndeks Editörü & Index Editor

Havva ÖZGÜN- info@yazimdestegi.com

 0000-0002-2905-5326

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TÜRKİYE

<https://yazimdestegi.com/>

Hakem Kurulu / Referee Board

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad], en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Bu konuda genel bilgi için** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad> **Turkey Journal of Theological Studies [Tiad]** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

Telif Hakları/Copyrights

Dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakları yazarlara aittir ve çalışmalarını Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)) kapsamında lisanslanmıştır.

Authors own the copyright to their work published in the journal and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/))

İçindekiler/Contents

I-VII | Jenerik /Generic

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 355-373 | Selçuk KIRTEPE
- İbn Kemal'in Vakıflarla İlgili Fetvaları Üzerinden Dönemin Sosyal Hayatına Bakış**
- An Overview of the Social Life of the Period through Ibn Kemal's Fatwas on Foundations
- 374-389 | Mehmet HABERLİ
- Dijital Çağda Aile: Ebeveynleriyle ilişkisi Çerçevesinde Gençlik ve Din**
- Family in the Digital Age: Religion Among Youth in Relation to Their Parents
- 390-410 | Meryem KARDAŞ
- İnsanın Özneliğine İtiraz: Taha Abdurrahman'ın İnsan Tanımı**
- An Objection to the Subjectiveness of Human Being: Taha Abdurrahman's Description of Human
- 411-432 | Esra ASLAN TURAN
- İmamların Erkeklik Anlayışı**
- Imams' Understanding of Masculinity
- 433-447 | Mustafa GÖREGEN
- Karâfi'nin Kitabü'l-Ecvibeti'l-Fahira an Es'ileti'l- Facira İsimli Eserinde Hıristiyanlık Eleştirisi**
- Criticism of Christianity in Qarafi's Book Titled Kitab al-Ajwiba al-Fahkira an As'ilat al-Fajira
- 448-469 | Ahmet GÜNDÜZ
- Esbâb-ı Nüzûl'de Hz. Ebû Bekir**
- Abu Bakr in Asbâb al Nuzûl
- 470-489 | Muhammet Abdulmecit KARAASLAN
- İslâm Çevre Hukukunda Harem ve Himâ Kavramları Bağlamında Yeşil Alan, Milli Park, Koruluk ve Sit Alanıyla İlgili İlkeler**
- Declaration of Green Areas, National Parks, Protected Areas and Groves from Environmental Protection Practices in the Context of Urbanism in Islamic Environmental Law

- 490-513 | Bünyamin AYDIN & Osman AYDIN
Dilbilimsel Çözümlemelerin Hadislerin Anlaşılmasında Kullanımı: İbn Huzeyme'nin Sahih'i Özelinde
The Use of Linguistic Analysis in Understanding Hadiths: Specific to Ibn Huzaymah's Sahih
- 514-536 | Fatih ÇELİKEL
Cin ve Şeytan Hakkındaki Bazı Kur'ân Âyetlerinin Modernist Yorumunun Tahlili ve Tenkidi
Analysis and Criticism of the Modernist Interpretation of Some Qur'anic Verses on Jinn and Satan
- 537-559 | Nurettin ÇİFTÇİ
Ahżâb Sûresinin 56. Âyetinde Geçen "Salât" Kavramının Sûre Bütünlüğü İçindeki Anlamı Üzerinde Bir Değerlendirme
An Evaluation on the Meaning of The Concept of "Salât" in the 56th Verse of Surah al-Ahżâb within the Context of the Whole Surah
- 560-576 | Hatice AVCI
Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı Bağlamında Rûm Sûresi 21. Âyet Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on Verse 21 of Surah Rum in the Context of Spiritually Oriented Family Counseling
- 577-600 | Nida Sultan ÇELİKKAYA & Mehmet Saffet SARIKAYA
Şâfiî Literatürdeki Tecdid Anlayışlarının Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi
Evaluation of Tajdid Understandings in the Shafi'i Literature in Terms of the History of Sects
- 601-620 | Sinan ÖZDEMİR
Modern Tecvid Literatürüne Dair Bir Değerlendirme: ed-Dirâsâtü's-Savtiyye İnde Ulemâi't-Tecvid Örneği
An Evaluation of Modern Tajwid Literature: The Example of Ulama al-Tajwid in al-Dirasat al-Sawtiyyah
- 621-645 | Mehmet CENGİZ
Şark'ta Ömrünü İlme Adayan Bir Fakih: Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî, Hayatı, Eserleri, Fikhî Kişiliği, Tesirleri
A Faqih Who Devoted His Life to Knowledge in the East: Sayda Mullah Abdullatif al-Shamami, His Life, Works, Jurisprudential Perspective, and Influences



İbn Kemal'in Vakıflarla İlgili Fetvaları Üzerinden Dönemin Sosyal Hayatına Bakış*

Selçuk KIRTEPE¹

Öz

Toplumsal hayatta bireyi ve toplumu ilgilendiren sorunlar yaşanabilir. Bu sorunlar için üretilen çözümler, o toplumun siyasi, hukukî, sosyal ve iktisadi yaşantısı hakkında bilgi sahibi olmaya imkân verir. Bu çerçevede Osmanlı Devleti'nin yönetim dönemlerinde derlenen fetva mecmuaları o döneme ait veriler sunar. Çünkü fetvalar bireyin dini ve hukuki sorularına yönelik Şeyhülislam tarafından verilen cevaptır. Şeyhülislam İbn Kemal'in vakıflarla ilgili fetvaları dönemin aile kurumu, vakıf mütevellisinin davranışları, gayri-müslim tebaa ile ilişkilere ışık tutabilir. Tarama modellerinden olan betimsel yaklaşım kullanılarak İbn Kemal'in vakıflarla ilgili fetvalarından o dönemin sosyal hayatına dair verilere ulaşılması hedeflenmektedir. Zira bu fetvalar o dönemdeki toplumsal yapı ve sosyal yaşantıya ait verilere sahiptir. Nitekim insanın bireysel ve toplumsal özellikleri kısmi değişikliklerle mevcudiyetini devam ettirmektedir. İnsanın zaafı sebebiyle zaman ve şahıslar değişse bile sorunların mahiyeti değişmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Toplumsal Yapı, Sosyal Yaşantı, Vakıf, Fetva.

Kırtepe, Selçuk. (2023). "İbn Kemal'in Vakıflarla İlgili Fetvaları Üzerinden Dönemin Sosyal Hayatına Bakış". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 7/3 (2023), 355-373.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1274759>

Geliş Tarihi	03.04.2023
Kabul Tarihi	26.09.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye, selcuk.kirtepe@gop.edu.tr, 0000-0002-7581-0863.



An Overview of the Social Life of the Period through Ibn Kemal's Fatwas on Foundations*

Selçuk KIRTEPE²

Abstract

There may be problems in social life that concern the individual and society. The solutions produced for these problems allow to have information about the political, legal, social and economic life of that society. In this context, the fatwa journals compiled during the administrative periods of the Ottoman Empire provide data from that period. Because fatwas are the answers given by the Shaykh al-Islam to the religious and legal questions of the individual. The fatwas of Shaykh al-Islam Ibn Kemal on foundations can shed light on the family institution of the period, the behavior of the foundation trustee, and the relations with non-Muslim subjects. By using the descriptive approach, which is one of the scanning models, it is aimed to reach data about the social life of that period from the fatwas of Ibn Kemal on foundations. Because these fatwas have data on the social structure and social life of that period. As a matter of fact, the individual and social characteristics of human beings continue their existence with partial changes. Even if time and people change, the nature of the problems do not change due to human weaknesses.

Keywords: Sociology of Religion, Social Structure, Social Life, Foundation, Fatwa.

Kırtepe, Selçuk. "An Overview of the Social Life of the Period through Ibn Kemal's Fatwas on Foundations", Turkey Journal of Theological Studies, 7/3 (2023), 355-373.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1274759>

Date of Submission	XX.XX.2023
Date of Acceptance	XX.XX.2023
Date of Publication	XX.XX.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

² Assist Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, Tokat, Türkiye, selcuk.kirtepe@gop.edu.tr, 0000-0002-7581-0863.

Giriş

Bireylerin hukuki açıdan yaşadıkları olaylar sosyal yaşantılarına ayna tutabilecek bir potansiyel taşımaktadır. Toplumu oluşturan bireyler karşı karşıya kaldıkları sorunlar ve soruları çözmek için çaba harcar. İbn Kemal'in yaşadığı dönemde "Şeyhülislamlık/Müftülük" makamı bu çabaya karşılık vermeye çalışmıştır. Bu makama muhataplarınca aksettirilen sorunlarla ilgili gerekli incelemeler yapıldıktan sonra Şeyhülislam tarafından şeri kurallar ve kanunlar çerçevesinde hüküm verilmektedir.³ Gerek verilen hükmün gerekse problemin kendisinin o dönemin sosyo-kültürel yaşantısı hakkında ipuçları içerdiği söylenebilir. Bu çerçevede o dönemdeki sosyal yaşantı hakkında bilgi sahibi olunabilecek ve çıkarımlarda bulunulabilecek alanlardan birisi de vakıflar ile ilgili kadılık makamına iletilen sorunlar ve bunlara yönelik verilen fetvalardır.⁴

Fetva, bir soru hakkında dinî hukuk kurallarına göre çözüm olabilecek hükmün veya cevabın açıklanmasıdır.⁵ Fıkıh açısından ise fetva terimi "fakih bir kişinin sorulan fikhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm" olarak tarif edilmektedir.⁶ Kısaca bir soru üzerine dinin hükmünün bildirilmesi fetva vermek yani ifta olarak isimlendirilir.⁷ Davaları görme, hüküm verme, yargı, yargılama ve hükme bağlama ise kaza olarak adlandırılır.⁸ Fetva ile kaza arasında hükmün açıklanması açısından bir ortaklık olduğu söylenebilir. Ancak aralarında bağlayıcılık açısından farklılık bulunduğu da belirtilmelidir. Yargı kararı bağlayıcıdır ve devletin müeyyide gücü verilen kararın icra edilmesini sağlar.

Vakıf kurumu ile herhangi bir malın belirli bir amaçla kullanılması hukuki zeminde kayıt altına alınır. Vakıflar bu şekilde resmîleştirilerek sivil toplum kurumu olarak sosyal hayatın akışı içerisinde etkin bir şekilde yer almaktadır. Bu yer alış aynı zamanda onların sosyal hayatın işleyişini yönlendirici bir fonksiyon icra edebilmesini de sağlamaktadır. Zira vakıfların; ticaret yapmak, ihtiyaç sahiplerine destek olmak, eğitim faaliyetlerinde bulunmak ve/veya ortam hazırlamak gibi birçok sosyo-kültürel ve ekonomik faaliyetin gerçekleştirilmesine zemin hazırlama fonksiyonuna sahip olduğu bilinmektedir. Sosyal hayat üzerinde çok yönlü etkilere sahip sivil toplum yapılanması olan bu kurum farklı açılardan ele alınabilir. Vakfeden, vakfın hukuki zemini ve vakfedilenden istifade edenler noktalarında değerlendirmelerde bulunulabilir. Bireysel açıdan yaklaşıldığında vakfedenin amacı, beklentileri ve bu eylemin onda oluşturduğu duygular ele alınarak incelenebilir. Bir başka inceleme konusu ise vakfetme işleminin hukuki boyutlarıdır. Vakıf ile ilgili sınırlılıklar ve sorumlulukların belirlendiği bu noktayla aynı zamanda işlerin ne şekilde yürütüleceğinin de tespit edilmesi sağlanır. Vakfedilen şeylerden istifade edenler ciheti ise bir diğer inceleme konusu olarak değerlendirilebilir. Kimlerin ne şekilde ve ölçüde vakfedilen şeylerden yararlanabileceğinin netleştirildiği kısım da hukuki boyut ile bağlantılıdır.

Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezinde sadece vakıf konulu başlıklarda

³ Mehmet İpşirli, "Şeyhülislam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/94.

⁴ Şükrü Özen, "Kemaşpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/241.

⁵ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Fetva" (Erişim 09 Eylül 2023).

⁶ Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989), 106., Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486-487.

⁷ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 106.

⁸ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 104.

arama yaptırıldığına hali hazırda 756 lisansüstü tez çalışması yapıldığı görülmektedir.⁹ Söz konusu araştırmalarda meselenin hukuki yönleri derinlemesine incelenmiştir. Bu araştırmaların odağını ise İbn Kemal'in vakıflarla ilgili verdiği fetvaların dönemin sosyal ilişkilerine dair yansıttıkları oluşturmaktadır. Zira vakfedilen şeyler ile sunulan imkanlardan toplum üyeleri istifade etmektedir. Bu durum vakıfların sosyal hayata dokunan birçok yönünün bulunduğu en belirgin işaretçilerinden birisi olarak kabul edilebilir. Bu işaretler dönemin sosyal hayatının yansımaları olarak değerlendirilebilir. Ancak vakfa konu olan unsurların sadece bütün insanları ve onların ihtiyaçlarını kapsamadığı bilakis doğayı ve diğer canlıları kuşatacak derecede geniş bir kapsama sahip olduğu da belirtilmelidir.¹⁰

İbn Kemal fetvalarının yalnızca vakıfla ilgili olanlarından hareketle o dönemin sosyal hayatına dair verilere ulaşılması hedeflenen bu araştırmada önceden tutulmuş çeşitli kayıtları yorumlayan tarama modellerinden betimsel yaklaşım kullanılmıştır.¹¹ Başka bir ifade ile bu araştırma hukuki kararlar ışığında toplumsal hayatın sahip olduğu özelliklerin tespit edilmesi amacı taşımaktadır. Dolayısı ile bu araştırma hukuki bir inceleme olmaktan ziyade hukuki problemlerin ve kararların toplumsal hayata dair yansıttıklarına odaklanmaktadır. Zira bu yansımalar aynı zamanda sosyal sermayenin kurumsallaşmış görünümüdür.¹²

Bireylerin karşı karşıya kaldıkları problemlerin çözümü için kendisine başvurdukları, verdiği fetvalar ile bu sorunlara çözüm bulan İbn Kemal'in hayatı ve yaşadığı dönem hakkında bilgi sahibi olmak o zamanki sosyal yaşantıyı anlamaya katkı sunabilir. Çünkü bu hükümleri veren şahsın yaşadığı dönemin sosyal şartlarından ve çevresinden etkilenmesi beklenir.

1. İbn Kemal'in Hayatı

İbn Kemal'in asıl adı Ahmed b. Süleyman b. Kemal'dir¹³ ancak Şehzade II. Bayezid'e lalalık yapan büyükbabası Kemal Paşa'ya nisbetle Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu veya İbn Kemal diye anılır.¹⁴ 15 Mayıs 1469 tarihinde dünyaya gelmiştir. Bazı kaynaklarda Tokat'ta, bazılarında ise Edirne'de doğduğu belirtilmekte, hatta Amasyalı olduğu da ileri sürülmektedir.¹⁵ İbn Kemal eğitimini tamamladıktan sonra önce askeri alanda daha sonra ilmiye sınıfında görevler almıştır. Farklı medreselerde ifa ettiği müderrislik vazifesinden sonra kadılık, kazaskerlik görevlerini yerine getirip şeyhülislamlık vazifesindeyken 16 Nisan 1534 tarihinde vefat etmiştir.¹⁶ O, devletin görevlendirdiği birçok alanda çalışmıştır. Ailesinin idareci ve ilmiye sınıflarına mensup olması onun görev aldığı alanların çeşitliliğine, onun çok yönlü bir bilim adamı olmasına, devletin işleyişini yakından tanıyarak bireylerin sorunlarına gerçekçi çözümler bulmasına ve toplumsal

⁹ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı (YÖK), "Ulusal Tez Merkezi" (Erişim 10 Şubat 2023).

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

¹⁰ Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 253.

¹¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 11. baskı, 2002), 77.

¹² Yasin Akyıldız-Ali Rıza Abay, "Vakıf Müessesesinin Gelişimi ve Mahiyeti Tarihsel Bir Değerlendirme", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 7/15 (Aralık 2017), 155.

¹³ Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazâde*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 15.

¹⁴ Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazâde*, 15., Ahmet Uğur, *Kemalpaşa-zâde İbn-Kemal*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 9.

¹⁵ Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazâde*, 16-17.

¹⁶ Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/238.

problemlerin farkında olmasına zemin hazırlamıştır.¹⁷ Zira toplumsal yapıya ve onun işleyişine yönelik kazanılmış aşinalık hem problemleri anlama hem de onlara isabetli çözüm önerileri sunmada etkili bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Bireyler zaman zaman birey-birey, birey-toplum ve birey-devlet arasında bazı sorunlarla karşı karşıya kalabilir. Şeyhülislamlık makamı bireylerin karşı karşıya kaldıkları sorunları çözüme kavuşturmak için çaba harcar. Bu çabaların sistematik ve kayıtlı hali yaşanan problemlerin Şeyhülislamlık makamına başvuru yapılması ile oluşur. Bireyin sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel, hukuki ve dini açılardan karşı karşıya kaldığı her türlü sorunun bu makama iletilerek çözüme kavuşturulması beklenir. Sorunların çözüme kavuşturulması ile bireysel problemler ortadan kaldırılarak toplumsal barışa katkıda bulunulur. Bu kapsamda vakıflar konulu sorunların da çözüme kavuşturulması amacı ile Şeyhülislamlık makamına ulaştırıldığı görülür. Şeyhülislamlık makamı ise bu taleplerde yer alan durumları tahkik ederek değerlendirip karar vermektedir. İbn Kemal'in Şeyhülislamlık görevini yerine getirirken vakıflarla ilgili verdiği fetvalarında sade bir anlatım ile sorunların çözüm şeklinin ifade edildiği görülür. Vakıf merkezli bireyi ve toplumu ilgilendiren sorunları kapsayan İbn Kemal fetvaları çerçevesinde o dönemin sosyal hayatının içeriği ve toplumsal ilişkileri hakkında bilgi elde edilebileceği düşünülmektedir. Bu maksatla İbn Kemal'in vakıflarla ilgili fetvaları özelinde inceleme yapılmıştır.

İbn Kemal'in vakıflar ile ilgili fetvaları dönemin sosyal yapısının nasıl olduğuna dair verileri içermektedir. Zira aile, birey ve aile, birey ve toplum üyeleri, birey ve devlet, farklı din mensupları ile olan ilişkiler, komşuluk ilişkileri gibi birçok toplumsal ilişkiye ait bilgilerin bu fetvaların içeriğinde yer aldığı müşahede edilmektedir. Toplumu ilgilendiren ve konusu vakıflar olan fetvalar değişik şekillerde sınıflandırılarak daha iyi bir şekilde incelenebilir. Söz konusu kitapta yer alan vakıflar ile ilgili konularda verilen fetvalar da bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu fetvaların toplum ve toplumsal ilişkileri kültürel, ekonomik ve siyasi açılardan kapsadığı anlaşılır. Zira "*vakıf, toplumun bekası ve refahı için*" görev ifa eden bir sosyal örgüttür."¹⁸

2. Vakıf

Vakıf, hapsedmek ve sebil kılmak anlamında "bir malın mâliki tarafından dinî, içtimaî ve hayrî bir gayeye ebediyen tahsis" edilmesidir.¹⁹ Vakıf hukuku bağlamında İbn Kemal vakfın amacı ile ilgili olarak "tasadduk" yerine "menfaatini hayır yollarından birine harcamak" ifadesini kullanarak vakıftan yararlananların kapsamını genişletilebileceğini belirtmiştir.²⁰ Zira tasadduk fiili fakirler ile sınırlıdır lakin onun yerine bu ifadenin kullanılması fakirlerin dışındakileri de kapsayarak daha geniş bir kitlenin faydalanmasına zemin oluşturmaktadır. Bu amaç ile vakfedilen unsurlar toplumun büyük bir kısmını kapsayıcı içeriğe sahip olmuştur. Geniş kapsamlı bir kurum olarak vakfın oluşumu için birçok farklı unsurun bir araya gelmesi gerekir. Bunlar; "vakıf işleminin irade beyanı (sîga), vakfeden (vâkıf), vakfedilen mal (mevkuf) ve vakıftan yararlananlar (mevkûfün aleyh) şeklinde dört unsur" şeklinde sıralanabilir.²¹ Vakıf,

¹⁷ Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, 19

¹⁸ Halil İncalcık, "Vakıf Medeniyeti", *Vakıflar Dergisi* Vakıflar Dergisi 80. Yıl Özel Sayısı (2019), 246.

¹⁹ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 528.; Vehbe Zuhayli, *İslam Fikhi Ansiklopedisi*, (İstanbul: Risale Basın Yayın, 1992), 243.

²⁰ İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, 246.

²¹ Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/476.;

ancak bütün bunların eksiksiz birlikteliği ile oluşabilir. Bu unsurlardan birisinin noksanlığı vakfın oluşumunu ve işleyişini engelleyici bir faktör olarak değerlendirilir. Bütün bu şartların bir arada bulunması vakfın sadece oluşumu için kafidir fakat onun devamlılığı bu unsurların birlikteliğinin ve işlerliğinin sürekli hale getirilmesine bağlıdır. Herhangi birinin fonksiyonunu yerine getiremeyecek bir duruma gelmesi vakfın varlığının ve geçerliliğinin sorgulanır hale gelmesine neden olacaktır. Vakıfların varlığının ve geçerliliğinin bu şekilde sorgulanacak duruma gelmesine sebep olacak birçok örnek durumun meydana geldiği görülür. İbn Kemal'in görev yaptığı dönemlerde vakıflarla ilgili verdiği fetvalarda da bunlara rastlamak mümkündür. Bu minvalde vakıfların varlığını ve geçerliliğini tehdit ederek toplum üyelerine ve toplumsal işleyişe etkide bulunan dönemin sosyal hayatında yer alan unsurlar aşağıdaki fetvaların içeriğinden tespit edilebilir.²²

Vakfedilen yerlerden veya şeylerden insanlar ve diğer canlılar istifade edebilmektedir. Bu kapsamda canlıların ihtiyaçlarının giderilmesi çerçevesinde çok çeşitli şeyler vakfedilmektedir. Kış dönemi soğuk havalarda sıcak su ile abdest alma imkanı sunulması ve yaban hayvanlarının yiyecek sıkıntısının çözülmesi, ekonomik imkanları yeterli olmayan gençlerin evlenmelerine maddi destek verilmesi gibi birçok farklı sosyo-kültürel ve beşerî amaçlarda vakıfların teşekkül ettirildiği ve faaliyet gösterdiği tarihi vesikalar ve hala devam etmekte olan canlı örnekleri ile müşahede edilmektedir. Ancak vakıfların işleyiş sürecinde vakıf senedinde yer alan belirlenmiş amaçlar ve şartlar yegâne belirleyici unsurdur. Dolayısı ile vakfedilen unsurların vakıf senedinde yer alan amaç ve şartlar doğrultusunda kullanılması için azami derecede çaba harcanmaktadır. Bireyin ünvanı veya toplumsal statüsü şartnamenin (vakıf senedinin) bağlayıcılığında herhangi bir zaaf oluşturamamaktadır. Bu bağlamda *"İbn Kemal, vakfın amacı gerçekleşmediği ya da kullanılmadığı takdirde padişah dahi olsa, fakirleri destekleme dışında başka bir amaç için kullanılmasına izin vermemektedir."*²³ Vakıflar, yararlanları açısından tasnif edildiğinde Zürrî ve Hayrî olmak üzere iki kısımda ele alınır. Hayrî olan vakıflarda isminden de anlaşıldığı üzere hayır amacı öne çıkmaktadır. Herkesin yararlanabildiği bu vakıf tamamen bu amaç doğrultusunda oluşturulur ve bu amacın gerçekleştirilmesine yönelik maddelere vakıf senedinde yer verilir. Ancak bunun haricinde farklı amaçlarla da vakıf oluşturulması vakidir. Zürrî vakıflar da bu kapsam içerisinde değerlendirilir.

3. İbn Kemal'in Vakıf Fetvalarında Sosyal Hayat

3.1. Zürrî Vakıflar

Zürrî/evlatlık/evladiyelik vakıflar aileyi bir arada tutmak amacı ile kurulmuştur.²⁴ Bu vakıflar aracılığı ile birey hem ailesini bir arada tutmakta hem de malı üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma fırsatı yakalamaktadır. Birey, sahip olduğu varlıklar üzerinde dilediği şekilde tasarrufta bulunabilmek için vakıf şartnamesinden başka bir ifade ile vakıf senedinden istifade etmektedir. Ancak bireyin bu tasarrufunun da hukuki ölçülere ve teamüllere uygun olması gerekmektedir. Bireyin sahip olduğu şeyler üzerindeki

Zuhayli, *İslam Fıkı Ansiklopedisi*, 248.

²² Bu çalışmada yer alan fetvalar "Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*" adlı eserden alınmıştır.

²³ İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, 254.

²⁴ Şebnem Akipek ve Hüseyin Altaş, "Vakıflarda Evladiye Davaları", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 47/1 (1998), 146.

vasiyet aracılığıyla tasarrufu üçte bir oranı ile sınırlandırılmıştır.²⁵ Böylece normal şartlarda birey mal varlığının ancak üçte birini bağışlayabilecek iken bu kapsamı sahip olduklarının tamamına şamil hale getirebilme imkânı elde edebilmektedir. Fakat kimi zaman bu çeşit vakıfların gelirlerinden kimlerin faydalanabileceği tartışma konusu olmuştur.²⁶ Bununla bağlantılı olarak, kız evladından olan torunların vâkıfın soyundan gelip gelmediği, dolayısıyla vakıf gelirlerinden yararlanıp yararlanamayacaklarına dair soru ve sorunlar aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi şeyhülislamlık makamına çözülmek üzere iletilmiştir.

Vakf-ı evlâdda kız dahi dahil olur mı? Cevap: Olur, kadı duhulüne hükmedecek.” (Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1967, vr. 160b)

Vakıfta evlâdı benâtın dühûlüne kadı hükmeylese cümlesinin dühulüne kâfi midir, yoksa cümlesinin hükmü lazım mıdır? beyan buyurub müsab oluna. Cevap: Kafidir. (Ayasofya, 2705, vr. 83b.)

Meselenin gündemi meşgul etmesinden hareketle İbn Kemal “Risâle fî Duhûli Veledi’l-bint fi’l-Mevkûf ala Evlâdi’l-Evlâd” adı ile özellikle bu konuyu ele alan bir risale yazmıştır.²⁷ Bu hususta İbn Kemal çözüm yolu olarak Sultanın kadılık makamının sunduğu önerilerden birini tercih etmesi ve kanunların da tercih edilen karara göre şekillendirilmesi yönünde kanaat belirtmektedir. Bu uygulama şekli ile kanunların yapılmasında şeyhülislamın da görüşünün alındığı, fakat bir konuda farklı görüşler mevcut ise son sözün padişaha bırakıldığı görülür. Özellikle süreç içerisinde vakıf uygulamalarının suistimal edildiğine dair bir kanaat hasıl olursa yönetici konumunda bulunan sultan bunu engelleyici bir düzenleme yapıp ferman yayınlarak kötüye kullanımı durduracak bir adım atabilmektedir. Bu minvalde bir adım atılması Sultanın Şeyhülislamlık makamının kararları üzerindeki belirleyiciliğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Lakin Sultanın vakıfla ilgili vereceği kararının da meşru bir gerekçeyle dayandırılması ve şeri hükümlere muvafık olması gerekmektedir.²⁸ Zira vâkıfın vakıf senedindeki belirlemiş olduğu şartlar, âdetâ nass gibi değerlendirilir.²⁹ Vakıf ile ilgili dokunulmazlık vasfına haiz bir şartın değiştirilmesinin veya yürürlükten kaldırılmasının ancak meşru bir gerekçe ile mümkün olabileceği belirtilmelidir. Bu çerçevede “*bu tür metinlerde yer alan evlât tabirinin sadece sulbî erkek ve kız çocuklarını kapsadığı, onların ölümünden sonra ise vakfın gelirinin torunlara değil fakirlere ait olacağı görüşü ve fetvanın da bu yönde verilmiş olması, zürrî vakıflar görüntüsü altında kanuna karşı hile yoluna gidilmesi*” engellenmiştir.³⁰ Bu yaklaşım tarzı vakıfların dinî, içtimaî ve hayrî olmak üzere asli tesis edilme amacı ile de örtüşmektedir.

Aslında Osmanlı toplumu içerisinde bir evlatlık vakıf kurmanın öncelikli olarak belirlediği hedefi fakirlerin yararını gözetmek değildir. Zira bir kimse tüm malını aile vakfına dönüştürmek sayesinde vefat ettikten sonra da malı üzerinde tasarrufta bulunabilme imkânı elde etmektedir. Başka bir ifade ile kişi hayatta olmadığı halde

²⁵ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 102.

²⁶ Hamza Aktan, “Evlât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/527.

²⁷ Ahmet İnanur, “İbn Kemal’in “Risâle Fî Duhûli Veledi’l-Bint Fi’l-Mevkûf Ala Evlâdi’l-Evlâd” Adlı Risalesi Bağlamında Osmanlı Zürrî (Evlatlık-Evladiye) Vakıf Uygulamasında “Evlâd’ül-Evlâd” Meselesi” *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2012), 46.

²⁸ Ahmet İnanur, *İslam Hukuk Düşüncesinde İctihad, İttiba ve Taklid Tartışmaları*, (Antalya: Otorite Kitap, 2016), 111.

²⁹ Zuhayli, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, 262.

³⁰ Aktan, “Evlât”, 11/527.

malının kontrolünü devam ettirme ile dokunulmazlığını sağlama ve dilediğini de mallarından yararlanacak kişi olarak belirleme imkânına kavuşmuş olur. Ayrıca vakfeden kişi bu sayede ölümünden sonra vârislerinin mallarını satıp kaybetmesinin de önüne geçmiş olmaktadır. Ancak bireyin mal varlığı ile ilgili elde etmeyi arzuladığı bu kazanımları engelleyecek bazı durumların bulunduğu belirtilmelidir. *Borcü bütün malını içine alacak hastanın vakfı, sefihlik yahut borç sebebiyle hacr altında bulunanın vakfı* bu istisna durumlara örnek olarak gösterilebilir.³¹

Vakıflarla ilgili fetvalarda sosyal hayata dair karinelerin en belirginlerin birisi aile kurumu ile olan bağlantısıdır. Aile kurumunun hem birey hem de toplum bağlamında oldukça kapsamlı fonksiyonlara sahip olduğu dikkat çekmektedir.³² Aile kurumu ile alakalı fetvaların odağında ebeveyn ve çocuk arasında mevcut olan miras ilişkisinin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Hemen hemen her kültürün kendine özgü bir miras anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış doğal olarak kültürün oluşumunda rol oynayan unsurlar ve bireysel özellikler ile şekillenmektedir. Kimi ebeveyn miras paylaşımı hususunda herhangi bir hazırlık yapma ihtiyacı duymazken kimisi ise daha hayatta iken bu konuda tasarrufta bulunmak istemektedir. Böyle bir endişenin oluşabilmesi için elbette öncelikle miras bırakabilecek miktarda varlık sahibi olmak gerekmektedir. Devamında ise bu varlığın kullanımı veya paylaşımı ile ilgili endişe duyulmalıdır. Bireyin yaşadığı bu endişeler onun mirası ile ilgili tasarruflarını ölmeden evvel yapmasına yol açabilir. Yaptığı tasarruf ile birey kimi zaman sadece mirasçılarını ve kendini veya hem mirasçılarını hem de kendini düşünerek hareket edebilmektedir. Bu bağlamda Zürrî vakıflar aracılığı ile mal sahibi mirasçılarının lehine bir adım atmaktadır. Bu yöntemle onların kıymet bilmeden paylarına düşenleri har vurup harman savurmalarını engelleyerek yaşamları süresince bu varlıktan istifade edebilmelerine uygun ortam oluşturma çabası sergiler. Vakıf kurumu taşıdığı özellikler aracılığı ile bu açıdan ona dilediği ortamı oluşturma fırsatı sunmaktadır. Ayrıca mal sahibi bu ortam sayesinde başka ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarının giderilmesi için de zemin oluşturarak hem kendisi için bir manevi kazanç elde etme hem de toplumsal riskleri minimize etme imkânına kavuşmaktadır.³³ Bireyin sahip oldukları üzerinde gerçekleştireceği tasarruf ile elde edebileceği bu kazançlar hem vakıf müessesesine yönelik ilginin artmasına hem de servetin sosyal adaleti tesis etmede kullanılmasına zemin hazırlamaktadır.³⁴ Ancak bu türdeki vakıfların uygulama esnasında birtakım sorunlar ile karşılaşması söz konusu olabilmektedir. Bu sorunlardan bir tanesi mirasçılarının vakfa ve yapılan vasiyete karşı çıkmalarıdır. Mirasçılar ölüm hastalığı esnasında yapılan vasiyet ve vakfetme işlemine itiraz ederek iptalini talep edebilmektedir. Bu tarz durumlarda İbn Kemal'in mirasçıyı düşünerek onun lehine karar verdiği görülür:

Zeyd ile Amr bir vakıfta niza edip Zeyd “vakf-ı evlâddır” diye beyyine ikamet eylese, Amr “vakf-ı ammdır” diye beyyine ikamet eylese şer’an hangi beyyine evlâddır? Cevap: Zeyd’in evlâddır.

Zeyd, bir mescide dükkânını vakf eylese ve şahitler olmasa, müseccel olmasa, ba’dehû Zeyd fakir olsa, rücû etse, şer’an kadir olur mu? Cevap: Olur. (Süleymaniye Kütüphanesi, Dar’ül-Mesnevi, 118, vr. 50b)

³¹ Zuhayli, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, 260.

³² Ünver Günay, *Eğitim Sosyolojisi Dersleri*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1995), 83.

³³ *Kur’an Yolu* (Erişim 16 Ocak 2023), el-Bakara 2/215.

³⁴ Abdurrahman Kurt, *İslam Çalışma Ahlakı*, (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 48.

Mal sahibinin vasiyet ve vakfetme ile ilgili tutumu aile içi ilişkiler hakkında bir fikir edinmemize de katkıda bulunabilir. Bireylerin vasiyet ve vakfetme sürecinde sergiledikleri tutumları onların çocuklarına güven duyma konusunda zaafiyet duyduğunun göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Buna ek olarak aile yapısının ataerkil olduğunu ve ailelerin büyük aile modeline göre oluştuğunu da göstermektedir. Bu aile modelinde ebeveyn, kimi zaman ebeveynin ebeveynleri, çocukları, çocuklarının eşi ve çocukları (torunları) ile bir arada yaşamaktadır. Bu tip aile modelinde iş, gelir ve giderler hep bir elden yönetilip işler birlikte yapılmaktadır. İşlerin birlikte yapılması çocukların hayata hazırlanmasına imkân oluşturmaktadır. Ancak yaşam becerilerini kazanmalarında ve sorumluluklarını üstlenebilecek olgunluğa ulaşmalarında zaman zaman aksamalar da meydana gelebilmektedir. Çocuklarında yetkinlik noksanlığını fark eden aile büyüğü ise vefatından sonra çocuklarının zor durumda kalmasını önlemek, işlerin olduğu gibi yürütülmesini sağlamak maksadı ile varlıklarını vakfederek hem mal varlığını güvence altına almakta hem de çocuklarının mal varlığından istifade etmeye devam edebilmelerinin zeminini oluşturmaktadır. Aslında çocuklar ile ilgili böyle bir yaklaşım hangi gerekçelerle sergilenirse sergilensin toplumsal bir problemin varlığına işaret ettiği açıktır. Bu problemlerden birisi de sosyalleşmenin sağlıklı gerçekleşmediğidir. Zira bireyin sosyalleşmesinin sağlıklı gerçekleştiğinin göstergesi onun toplumun bir üyesi olarak rolüne uygun davranışları sergileme olgunluğuna erişmesidir.³⁵ Ancak onun bireysel olgunluğuna uygun davranışlar sergileme konusundaki duyulan endişeler veya yetersiz olduğu düşüncesi sosyalleşme sürecinin³⁶ olması gerektiği gibi gerçekleşmediğinin işaretçisi olarak kabul edilebilir. Bu durum birey, aile ve toplum açısından çok da arzu edilen bir sonuç değildir.

Sosyalleşmenin gerçekleşmemesinin birçok farklı gerekçesi olabilir. Ebeveynin ve/veya bireyin yetersizlikleri, toplum içerisinde sosyalleşmeye uygun ortamın oluşturulamaması bu gerekçelerden sayılabilir. Bu durumun toplum üyelerinin birbiriyile olan ilişkilerine, ticari faaliyetlerine ve teşebbüslerine, kurduğu aileye ve çocuklarına, eğitim faaliyetlerine vb. gibi birçok hususa etkide bulunması kaçınılmazdır. Sosyalleşme konusunda ebeveynin yetersiz rehberliği bireyin olgunlaşmış sağlam bir kimlik ve kişilik kazanarak³⁷ kendi başına ihtiyaçlarını giderebilecek nitelikleri kazanamamasına da yol açabilmektedir. Zira sosyalleşme sürecinde en önemli işlev aileye aittir.³⁸ Bu niteliklerin kazanılamaması sebebi ile bireysel gelişim ve olgunlaşmanın gerçekleşmemesi ise toplumsal bünyenin zayıf kalmasına ve başka toplumsal sorunlar yaşanmasına neden olacaktır. Toplumsal bünyenin zayıflığı söz konusu toplum ve devlet açısından birçok olumsuzluğu içerisinde barındırabilir. Zira zaafı fazla olan bireylerin oluşturacağı devletin güçsüz ve otoritesinin yetersiz olma olasılığı bir hayli yüksektir.

Bu durumun hem toplumsal yapıya hem de devletler arası ilişkilere etkisinin olması beklenir. Bu şekilde birbirine bağlı olarak gerçekleşen bir döngünün üreteceği olumsuzluğun içeriğinin ve yönünün değiştirilene dek tekrarlama olasılığı bulunmaktadır. Bu döngünün kırılma noktasını ise ancak toplumun gidişatını değiştirecek bir adım atılması oluşturabilir. Toplumsal işleyişin daha güçlü ve sağlıklı bir

³⁵ Yakup Coştu, "Toplumsallaşma ve Din", *Din Sosyolojisi* ed. İhsan Çapcıoğlu ve Niyazi Akyüz (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 374.

³⁶ Özcan Güngör, "Amerika'daki Türk Gençleri için Cami ve Dini Sosyalleşme (New Jersey Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi* 48/4, (2012), 119.

³⁷ Mehmet Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010), 243.

³⁸ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 425.

hal aldığı, toplumun üyelerinin yaşanan zorlukların farkındalığı ile hareket etmeleri ve bunu da yeni toplum üyelerine aktarabilmesiyle bu süreç devam eder. Ancak insani bir özellik olan unutmama ve alışma belli bir zamandan itibaren devreye girerek elde edilen kazanımların hangi şartlarda elde edildiğinin hatırlanmadığı sıradan ve rahat bir hayat tarzının baskın hale gelmesine doğru bir seyir izlenmeye başlar. Bu seyir belli bir noktada inkıtaya uğrayarak yeniden bir yükseliş seyrine doğru yol alış başlar. Aslında İbn Haldun'un vurguladığı devletlerin de canlılar gibi doğma, büyüme ve ölme gibi gelişme süreçlerine tâbi olduğu anlayışının toplumlar üzerinde de belirgin bir şekilde vücut bulduğu söylenebilir.³⁹

İbn Kemal fetvalarının vakıflar ile ilgili olanlarında toplumsal hayat açısından dikkat çekici diğer bir mesele ise kız çocuklarına karşı gösterilen ayrımcı uygulamadır. Bu uygulama toplumsal yaşamda kız çocuklarının ikinci planda kalabildiklerinin bir göstergesi olarak düşünülebilir. Miras paylaşımı ve toplumsal statü açısından kız çocuklarının maruz kaldığı bu tutum ataerkil aile yapısı ile bağlantılı olarak ele alınabilir. Toplumsal yapıda erkek egemen bir anlayışın hâkim olması sosyal ilişkilere, bireye toplum tarafından biçilen role, ekonomik ve kültürel ilişkiler ile etkileşimlere yön verebilmektedir. İkinci planda kalan bir toplum üyesi diğer toplumsal ilişkilerde de bu pozisyonda var olmaya devam etmektedir. Bu yaklaşımın kız çocuklarının bireysel açıdan kendilerini değersiz hissetmelerine yol açabileceği söylenebilir. Haliyle içerisinde bulunulan bu hissiyatın bireylerin diğer bireyler ile olan ilişkilerine, hayata bakış açlarına, sosyo-kültürel ve ekonomik konumlarına etkide bulunacağı düşünülmektedir. Kız çocuklarının bazen karşı karşıya kalabildiği bu durumun güncel bir yansımasının hukuki açıdan çözüme kavuşturulduğu söylenebilir. Günümüzde resmi açıdan cinsiyet ayırımına gidilmeden mirasın çocuklar arasında eşit bölündüğü bir miras paylaşım usulü uygulanmaktadır. Ancak şeri hukuka göre kız çocuklarına mirastan düşen pay oranı erkeklere nispeten daha azdır.⁴⁰ Şeri hukukun tayin ettiği oranlardaki miras paylaşımının arka planında sosyo-kültürel özelliklerin ve toplumsal cinsiyet rollerinin belirleyici rolü olduğu görülür. Ancak miras ile alakalı vakıf veya hibe uygulaması miras paylaşımını kız çocuklarının lehine olacak şekilde artırma potansiyeli taşıdığı da belirtilmelidir.⁴¹ Lakin günümüzde miras paylaşımında toplum üyelerinin büyük çoğunluğu tarafından hali hazırda genellikle modern hukukun tercih edildiği görülür. Miras paylaşımında modern hukuk ile şeri hukuk arasındaki oransal farklılığın inanan insanların bir ikileme karşı karşıya kalmalarına yol açabileceği belirtilmelidir.

3.2. Mütevellî

Mütevellî, *"vakfiye şartları, şer'î hükümler ve mer'î mevzuat çerçevesinde vakfın işlerini idare etmek üzere görevlendirilen kimseyi ifade eder"*.⁴² Sorumlu tutulduğu bu görevler sebebi ile vakıf konusunda mütevellînin önemli bir konuma sahip olduğu belirtilmelidir. Mütevellînin en mühim vazifesi vakfın menfaatine olan şeylerin yapılmasına zemin oluşturmaktır. Bu çerçevede mütevellî, vakfın vekili olarak hareket etmek ve karar vermekle yani vakfın mallarını ve menfaatini korumakla yükümlüdür.⁴³ Mütevellî, kendi

³⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), c. I, 435.

⁴⁰ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 86; Nisa 4/11, 12, 34.

⁴¹ Sevgi Gül Akyılmaz, "Osmanlı Miras Hukukunda Kadının Statüsü", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XI/1-2, (2007), 482.; Nisa 4/34.

⁴² Nazif Öztürk, "Mütevellî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 36/217.

⁴³ Mustafa Ahmed Ez-zerka, *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku* 3. Cilt, çev. Servet Armağan, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993), 957.

ihmal ve kusuru sonucu meydana gelen telef ve zayıttan sorumlu tutulur fakat farklı şekilde meydana gelen zarardan sorumlu tutulmazlar.⁴⁴

Zeyd-i câbî⁴⁵ zimetinde zuhur eden malı, vakıf mütevellisi olan Amr'ın ihmaliyle zayı olup tahsili mümkün olmayacak, Amr-ı mezbûra şer'an daman⁴⁶ lazım olur mu? Beyan buyurub müsab oluna. Cevap: Taksir etmişse, daman lazım olur." (Harrarahû Fakir Ahmed) (Mecmûatü'l-Fetâvâ, Şehid Ali Paşa, 2867, vr. 6a.)

Zeyd-i câbî vakıftan ekl ve itlaf ettiği malı Amr-ı mütevellinin medhali yokken Amr'a daman lazım olur mu? Beyan buyurub müsab oluna. Cevap: Lazım olmaz, eğer mütevellinin taksiri olmadiyese." (Mecmûatü'l-Fetâvâ, Şehid Ali Paşa, 2867, vr. 6b.) (Harrarahû Fakir Ahmed)

Ayrıca devamlılık esasından hareketle vakfın mütevellisinin değişmesi vakfın devamlılığını etkilemez, bilakis yeni mütevellinin de vakıfla ilgili eski alacakları ve borçları takip etmek yükümlülüğü bulunmaktadır.

Zeyd-i mütevellinin zamanı tevliyetinde kendi zimmetinde olan mal-ı vakıfdan yirmi beş bin akçeyi iflası sabit ve zâhir iken müteveli-i cedit habs etmeyip, üzerinde şer'î muamele ve hüccet-i şer'îye edip birkaç yıl geçip, altı bin akçe ribh (hakiki veya hükmi fazlalık) olup ve dört bin dahi asıl maldan verip cümlesinin otuz beş bin akçe olup birkaç yıldan Zeyd fevt olup müteveli Zeyd'in muhalledâtından on bin akçe tahsil eylese meblağı merkûmu zaman-ı tevliyetinde vaki olan ribhle asıldan verdiği dört bine tutmaya şer'an kadir olur mu? Cevap: Kadir olur dâin bir, ne farkı var. (Harrarahû Ahmed). (Mecmûatü'l Fetâvâ, İstanbul Üniv. Merkez Ktp., Nadir Eserler-Türkçe, 2088, vr. 50b).

Bu bağlamda İbn Kemal'in de vakfın zarara uğramamasına ve amaçlarına yönelik hareket edebilmesine uygun fetvalar verdiği görülür. Onun, bu yaklaşım ile vakıf yöneticilerinin kişisel menfaat elde etme amacıyla birtakım işler yapmalarını veya vakfı zarara uğratabacak uygulamalar gerçekleştirmelerini engellemeyi hedeflediği söylenebilir. Dolayısı ile İbn Kemal'in fetvalarını verirken vakfın menfaatini koruma hassasiyeti ile karar verdiği görülür. Hülasa o, vakıfla ilgili fetvalarında, harici veya dahili "*vakfın verimli bir şekilde devamlılığını engelleyecek her türlü tasarrufa karşı çıkmış, vâkıfın vakıf senedindeki amaçları doğrultusunda işletilmesine öncelik vermiştir.*"⁴⁷

Sultana vakıflara müteveli atama yetkisi vererek bir taraftan *vakıf işlerinin düzenli bir şekilde yapılmasını sağlamak* diğer taraftan *devlete bu kurumlar üzerinde gerekli yürütme ve denetim yetkisini* kazandırmanın hedeflendiği söylenebilir.⁴⁸ Bunu hedeflediğini, ihtilafı görüşlerle karşılaştığında kararı kadı yetkisine veya padişah takdirine bırakma yaklaşımı ile göstermektedir. Ayrıca *vakfedilmiş bir malın satışı istibdal -mal yerine mal satın alma yoluyla olur* ilkesi mucibince, İbn Kemal bu konuda kadı onayını dahi yeterli görmeyerek zarûret durumunu şart koşmaktadır.⁴⁹ Lakin onun sergilediği bu yaklaşım bazen vakıfların aleyhine olabilecek durumların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu

⁴⁴ Halil Cin – Ahmet Akgündüz, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), c. II/s. 46.

⁴⁵ Câbî: Osmanlı'da vakıflara ait kira ve gelirleri toplayan görevli.

⁴⁶ Daman: Ödeme sorumluluğunu ifade eden bir fıkıh terimi.

⁴⁷ İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, 261.

⁴⁸ İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, 265.

⁴⁹ Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, 277.

olumsuzluğun üstesinden gelebilmek için ondan sonraki dönemlerde hükümdar izni ile vakıfların daha iyisiyle değiştirme uygulaması başlatılmıştır.

“Vakıf akarın bey’ini ve istibdâlini mesbûkât-ı şer’iyye mevcûd olacak, bey’e ve istibdâle izin vermekten kudâtı men için emr-i şerif ne tarihte vârid olmuştur? Cevap: İhdâ ve hamsîne ve tis’imietin (951/1544) tarihinde vârid olmuştur.” (Ebussuûd Efendi, Mecmûatü’l-Fetâvâ, İstanbul Müftülûğü Ktp., 178, vr. 96b).

Vakıflarla alakalı fetvaların içeriğinde o dönemin sosyal hayatı hakkında fikir verecek bir başka konu ise mütevellinin olumsuz davranışlarıdır. Mütevellinin sergileyebileceği olumsuz davranışların birçok uygulama şekli olabileceği ifade edilmelidir. Vergi vermeme, kendi menfaatine tasarrufta bulunma, başkalarının haksız kazanç elde etmesine yardımcı olma gibi olumsuz davranış örnekleri bu kapsamda örnek olarak gösterilebilir.

Zeyd-i müteveli kendi kavliyle muhasebesini kadıya gördürüp eline mühürlü defter alsa, hâlen mürtezika-yı vakf, Zeyd, mezann-ı hiyanet olduğunu kadıya ilam ettiklerinde kadı, Zeyd’in muhasebesini tekrar görüp erbâb-ı zimemi yoklamaya kadir olur mu? Beyan buyurub müsab oluna. Cevap: Olur. (Harrarahû Fakir Ahmed) (Mecmûatü’l-Fetâvâ, Fatih, 2419, vr. 19a.)

Bu tarz olumsuz davranış örneklerinin özellikle kendisine güvenilerek vakfın ve işleyişinin emanet edildiği kişiler tarafından sergilenmesi değerlerin toplum içerisinde karşılığını kaybetmeye başladığının önemli göstergelerinden birisi olarak kabul edilebilir. Zira müteveli, vakfın işlerinin vakıf senedine uygun yürütülmesi, vakfın menfaatini korumak ve sağlamakla mükellef olan dolayısı ile kendisine güvenilen bir görevlidir. Ancak söz konusu olumsuz davranış örnekleri mütevellinin emanete hiyanet eden bir profil sergileyebileceğini de göstermektedir. Bu da toplumsal birlikteliğin ve bütünleşmenin önemli bir unsuru olan değerlerin değersizleşti(rild)ğinin ve toplumu ayakta tutan güven unsurunun zedelendiğine işaret etmektedir.⁵⁰ Lakin olumsuz davranış probleminin sadece müteveli ile sınırlı kaldığını ileri sürmenin oldukça iddialı bir yaklaşım olacağı belirtilmelidir. Zira onun haricinde toplum üyesi olup vakfı ve ona ait olan şeyler ile imkanları suistimal eden bireylerle de karşılaşılabilir. Vakıftan borç alıp borcunu veya vakfa ait yerleri kiralayıp kirasını ve devlete ödemesi gereken vergiyi ödemeyen kişilerin yaptıkları da bu olumsuz davranış modelleri için örnek olarak verilebilir. Aslında bu tür davranışlar toplumun tamamını ilgilendiren ve etkileyen fakat sadece bir kısmının yapmış olduğu istenmeyen davranışlardır.

Zeyd-i müteveli Amr’a bir miktar vakıf akçe verip Amr’ın mutasarrıf olduğu ahar vakfın tarlasını ve ahar vakfın yeri üzere olan mülkü bağını, bey bi’l-vefa (Bedeli iade edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satılmasını konu edinen satış akdi.) ile iştiira edip yine Amr’a icâreye verse, icâresi sahih olup sene tamamında Amr’dan icâre almaya şer’an kadir olur mu? Beyan buyurub müsab oluna. Cevap: Yer vakıf olacak vakf-ı ahar mütevellisine icâre salih nesne kalmaz ki ücret talebine kadir oluna. Ama bundan maksud, vakıf akçeyi müfitce kullanmak ise, ol da insaf değildir. (Harrarahû Ahmed) (Mecmûatü’l Fetâvâ, İstanbul Üniv. Merkez Ktp., Nadir Eserler-Türkçe, 2088, vr. 75a).

⁵⁰ Celalettin Çelik, “Sosyal Bütünleşme ve Din”, *Din Sosyolojisi* ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Palet Yayınları, 2. Baskı, 2014), 164.

3.3. Vakıf Fetvalarında Hukuki ve Ekonomik Yaklaşım

Padişah-ı zamanın, ecdâdı zamanında fetholunan vilayet, padişah-ı zamanın mülkü olup, fethi zamanından beri bir sipahiye tımar verilene karye, padişah-ı zaman Zeyd'e ve Zeyd'in evlâdına vakfetmesi câiz olur mu? Cevap: Câiz değildir. (Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1967, vr. 171a)

Devletin en üst kademesinde görevli olan sultanın bile kendinden önceki sultanın hakkında hüküm verdiği araziler ile alakalı ancak sınırlı şekilde tasarruf yetkisine sahip olduğu görülür. Sultana yönelik bu hukuki sınırlılık büyüklere saygı düşüncesinden de destek almaktadır.⁵¹ Lakin sultanlar kimi zaman öşür verilen yerleri vakfetme şeklinde tasarrufta bulunarak kendi imaretlerine destek oluşturma arayışı sergileyebilmektedir.⁵² Bu uygulama ise devletin elde edeceği vergi gelirlerinin düşmesine neden olmaktadır. Neticede ilerleyen yıllarda devlet ekonomisindeki gelir ve gider dengesizliğinde diğer gerekçelerin yanında bu uygulamaların da payı olduğu söylenebilir.⁵³ Fetvalar karşısında sultanların sınırlılığının göstergelerinden birisi de sultanların yasama yetkisini ancak şeri hukuka uygun olarak kullanabilmeleridir.⁵⁴ Aslında onların yasama yetkisini şeri hukuk referansı ile kullanması bir taraftan onların sınırlılıklarının göstergesi olurken diğer taraftan kanunun bağlayıcılığını da güçlendiren ve öne çıkaran bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Zira kanun ve şeri hukuk arasında birbirini destekleyen bir yaklaşım olması hem bağlayıcılık hem de kabullenme açısından etkili rol oynamaktadır. Bazen sultanların şeri hukukun onlara çizdiği sınırı aşma teşebbüsü ile siyasi bakış açısının baskın hale geldiği fetvaların verildiği de görülür. Ancak bu tarz yaklaşımda genellikle bireysel menfaatlerden ziyade kurumsal menfaatler öncelenmektedir.

Sipahiye öşrü verilir yerlerin üzerinde vaki olan bağın bahçenin vakfiyeti sahih olur mu? Cevap: Olmaz. (Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1967, vr. 160b)

Mirî yer üzerinde olan emlâkın vakfı câiz olur mu? Cevap: Olmaz. (Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1967, vr. 171a)

Zeyd, sipahi yeri üzerinde olan bağını vakfedip teslim ile'l-mütevelli ve tescil edip kadı sıhhat-i vakfına hükmeylese, vakıf sahih olur mu? Cevap: Olmaz. (Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1967, vr. 171a)

Bu fetva örneklerinde ise vergi gelirlerinin düşmesinde rol oynaması sebebiyle vakfedilebilecek arazi konusunda bir sınırlandırmanın yapıldığı görülür. Bu

⁵¹ İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, 246.

⁵² İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, 233.

⁵³ Kâtip Çelebi, *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düsturu'l-amel li islahi'l-halel)*, Hazırlayan: Ali Can, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, 1982), 30.

⁵⁴ Ahmet İnanır, *Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukuki Hayat: Mes'eleler ve Çözümleri (Fetâvâ-yı İbn Kemal)*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011), 20.

çerçevede İbn Kemal de mirî arazi ile üzerindeki bağ ve bahçenin vakfedilemeyeceğini verdiği fetvalarda hükme bağlamıştır. Devlete verilecek verginin yanı sıra sipahilerin askeri görevlerinin ve sorumluluklarının da bu şekilde karar alınmasında etkili olduğu söylenebilir. Zira sipahiler kendilerine verilen arazilerden topladıkları vergiler karşılığında atı ve yardımcılarıyla birlikte sefere katılma yükümlülüğü taşımaktadır.⁵⁵ Sipahiler, bu yükümlülüğü devletin kendilerine sunduğu imkanların bir karşılığı olarak yerine getirmektedir. Lakin kimi zaman miri arazilere yönelik bu yaklaşımın bazı farklı uygulamalar-özel mülk şeklinde tahsis- ile işlevsiz hale getirilmesi söz konusu olmuştur.⁵⁶ Ayrıca sipahilerin sınır ve yetkilerini aşacak şekilde bazen keyfi uygulamalar sergilemeleri de söz konusu olabilmektedir. Bu uygulamalar toplum üyeleri arasında adalet ve hakkaniyete muvafık olmayan durumlar yaşanmasına yol açmaktadır. Bu tarz davranışların, devlete ve toplumsal bütünlüğe yönelik bir tehdit unsuru olması kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu durumların hem önlenmesi hem de çözümü ancak adalet odaklı uygulamalar ile mümkün olabilir.

Vakıf üzerinde emlâkın âhara vakfı câiz olur mu? Cevap: İhtilâflıdır, kadı sıhhatine hükmederse olur. (Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1967, vr. 171a)

Vakıflarla ilgili önemli bir mevzu da hukuki statüleridir. Hukuki olarak vakıf statüsü kazanmanın şartları ve bu şartların yerine getirilip getirilmediğinin tespit edilmesi vakfın geçerlilik kazanması açısından önem arz etmektedir. Zira bu şartlardan herhangi birisinin yokluğu vakfın oluşum aşamasında geçersiz bir işlem yapıldığını gösterir. Henüz oluşum esnasında meydana gelen bu geçersizlik durumu vakfın da geçersizliğine neden olmaktadır. Vakfın geçerliliği için vakfedenin hür, malik ve akıllı olması gerekir.⁵⁷ Birey ancak kendine ait olan bir yeri, bir şeyi, kullanım haklarını veya gelirini vakfedebilir. Başka bir ifade ile birey devlete veya başka birisine ait olan bir yeri, kullanım hakkını veya gelirlerini vakfetme imkanına sahip değildir. Hür ve akıllı olan birisi sahip olduğu malvarlığını vakfedebilir. Vakfın oluşumunda zaruri olarak bulunması gereken bir diğer şart ise malvarlığının kullanımına ilişkin belirlenecek amaçtır. Herhangi bir varlığın vakfedildiğinde hangi amaç ile kullanılacağına da belirlenmesi gerekmektedir. Malvarlığı ve hangi amaçla kullanılacağı ikilisinin bir arada olması vakfın oluşumu için kanunların belirlediği asgari şartların yerine getirildiğini gösterir.⁵⁸

⁵⁵ Erhan Afyoncu, "Sipahi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 37/256.

⁵⁶ İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, 247.

⁵⁷ Zuhayli, *İslam Fikhi Ansiklopedisi*, 260.

⁵⁸ Türk Medeni Kanunu (TMK), *Resmî Gazete* 24607 (8 Aralık 2001), Kanun No. 4721, md.107.

3.3.1. Gayri-Müslimlerin Kurdukları Vakıflar

Bir kâfir, merayı veya mezrayı bir kiliseye vakfeylese sipahi, “bunun vakfı câiz değildir” diye âhara tapuya vermeye kadir midir? Cevap: Kadirdir. (Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1967, vr. 52a, 171b)

İbn Kemal’in gayri-müslimlerin kurdukları vakıflarda ise doğrudan müdahale edilmesine uygun bir yaklaşım sergilediği görülür. Ayrıca o, kiliseler için yapılan vakıfların geçersiz olduğuna dair karar vermiştir. Halefi olan Ebussuud ise “kilise için” ifadesi yerine “kilise fakirleri için” ifadesini kullanarak bu tür vakıfların geçerli olduğuna dair fetva vermiştir.⁵⁹ Lakin bu yaklaşım her yerde aynı şekilde uygulanmayıp coğrafi ve stratejik unsurlar dikkate alınarak farklı kararlar da verilebilmektedir.⁶⁰ Aslında İbn Kemal’in de bu yaklaşımının öncelikli gayesi vakıflar üzerinde devletin denetim yetkisini artırmaktır. Zira o, fethedilen yerlerin devlet ve millet menfaatini destekleyen faaliyetler ile vakfedilme amaçlarına da uygun bir şekilde varlıklarını devam ettirebilmesine uygun ortam sağlamayı amaçlamıştır.⁶¹

İbn Kemal’in vakıflar hakkında verdiği fetvaların sosyal hayata dair dikkat çeken bir başka yönü ise gayri müslim tebaa ile kurulacak ilişkilere ölçü sunmasıdır. Öncelikle azınlık olmalarına rağmen sahip oldukları haklar ile kullanımının belirli ilkelerle güvence altına alındığı görülmektedir. Bu yaklaşım, kültürel ve dini açıdan inanç özgürlüğünün o dönemde otoriteye sahip olan devlet nezdinde önemli görülerek insanlara azınlık da olsalar kendi inançlarını yaşama serbestisine ve hukuki olarak varlıklarının kabul edilmesi ile varlıklarını devam ettirebilmelerine izin verildiğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Günümüzde olağan bir yaklaşım olarak kabul görmekte hala zorlanılan böyle bir tutumun o zamanın şartlarının oldukça fevkinde olduğu aşikardır. Böylece farklı din mensubu olanlara yönelik hoşgörü merkezli bir yaklaşım sergilenerek aslında insanlığın arayış içerisinde olduğu birlikte yaşama modeli o dönemde hayata geçirilmiştir. Geçmişte denenerak geçerliliği anlaşılıp günümüze sunulmuş olan bu yaklaşım küresel bir iyi olma formülü olarak da kabul edilebilir. Zira hoşgörü anlayışı aynı zamanda ötekine tahammül gösterebilme meziyetini de bünyesinde barındıran temel bir erdem olarak kabul edilmektedir. Bu erdem bireylere ve toplumlara bir arada yaşama becerisi kazandırmaktadır.

Sonuç

İbn Kemal’in vakıflarla ilgili fetvalarında aile kurumu, müteveli, Gayri-müslimlerle ilişkiler, devlet başkanının yetkileri ile güvenlik konuları ön plana çıkmaktadır. O, döneminde verdiği fetvalarla birey temelli bir duruş sergilemektedir. Söz konusu fetvalar cinsiyet ayrımı yapmadan bireyi merkeze

⁵⁹ M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi’nin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul, Şûle Yay., 1998, s. 164.

⁶⁰ Siddik Korkmaz, “Osmanlı Kıbrıs’ında Gayrimüslim ve Kilise Vakıfları”, *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 42.

⁶¹ İnanır, *İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Osmanlı’da İslâm Hukuku*, 265.

olarak onun menfaatlerini öncelemektedir. Zürri vakıflar, aile üyelerinin ekonomik ihtiyaçlarını vakfedenin vefatından sonra da giderebilmesine zemin oluşturmaktadır. Bu yaklaşım hem ekonomik varlığın hem de aile bağlarının önemsendiğinin göstergesidir. Kız çocukları veya onlardan olan torunlarla ilgili tutumlar ise toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ve ataerkil toplum yapısının dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Zira kız çocukları ve onların çocuğu olan torunların kimi zaman bu şekilde ayrımcılığa maruz kaldığına dair örnekler bulunmaktadır. Bu vakıf türü aynı zamanda daha genel çerçevede toplum üyelerinin ekonomik imkanlarını genişleterek toplumsal refaha katkı sunma potansiyeli de taşımaktadır. Ancak çocukların toplumsal rollerini kazandırılmama neticesinde bireyin ihtiyaçlarını giderme olgunluğuna ulaşamaması nedeniyle sosyalleşmedeki başarısızlığın göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Bu başarısızlığın toplumsal refahı, varlığı ve devamlılığı etkilemesi kaçınılmazdır.

Vakıf mütevellisinin davranışları ile ilgili fetvalar da dönemin sosyal hayatına ışık tutan başka bir unsur olarak kabul edilebilir. Normal şartlarda güven odağında yer alan bu kişilerin sergilediği davranışların beklentileri karşılamamasının farklı sonuçları ortaya çıkmaktadır. Bunların en önemlisi toplum üyeleri arasındaki güven ortamının sarsılmasıdır. Toplumsal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için öncelikli olarak güvenin sağlanmasına ihtiyaç vardır. Güven problemi aynı zamanda değerlerde meydana gelen aşınmanın da göstergesidir. Zira emanete hıyanet etmemek önemli bir toplumsal değerdir.

Aslında daha genel bir bakış açısı ile geçmiş dönemdeki bireyin ve onun oluşturduğu toplumun bu veriler ışığında incelenmesi sonucunda o dönemdeki meselelerin içeriğinin günümüzdekilerle benzerlikler gösterdiğini söyleyebiliriz. İbn Haldun'un geçmiş ve gelecek arasındaki benzerliği su üzerinden örneklendirdiği gibi insanın ve toplumun da çoğunlukla birbirine benzediği hakikatinin bir kez daha dışavurumu olarak kabul edilebilir.⁶² Farklı zamanlardaki insan duygularının, davranışlarının ve biyo-psiko-kültürel özelliklerinin birtakım farklı görünümlemlerle ve kısmi şekilsel değişikliklerle birlikte özünü muhafaza ederek mevcudiyetini devam ettirdiği müşahade edilmektedir. Başka bir ifade ile geçmişte yaşanmış ve gündeme getirilmiş sorunların aslında insanın zaaflarıyla paralellik gösterdiği ve öz açısından şekil, zaman ve şahıslar değişse dahi sorunlarda kayda değer bir benzerliğin varlığı dikkat çekmektedir.

⁶² İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, c. I, 20.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu makale, 14-16 Ekim 2022 tarihinde düzenlenen 5. Tokat Sempozyumunda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "İbn Kemal Fetvaları Üzerinden Dönemin Sosyal Hayatına Bakış" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. *Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "Overview of the Social Life of the Period Through the Fatwas of Ibn Kemal", orally delivered at the 5th Tokat Symposium on 14-16 October 2022. *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Afyoncu, Erhan. "Sipahi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/256-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Akipek, Şebnem ve Altaş, Hüseyin. "Vakıflarda Evladiye Davaları". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 47/1 (1998), 145-151. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000647

Aktan, Hamza. "Evlât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/526-527. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Akyıldız, Yasin – Abay, Ali Rıza. "Vakıf Müessesesinin Gelişimi ve Mahiyeti Tarihsel Bir Değerlendirme". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 7/15, (Aralık 2017), 141-157. <https://doi.org/10.17828/yalovasosbil.372776>

Akılmaz, S. Gül. "Osmanlı Miras Hukukunda Kadının Statüsü". *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2007), 471-502.

Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Cin, Halil – Akgündüz, Ahmet. *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*. c. II. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.

Çelik, Celalettin "Sosyal Bütünleşme ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. Mehmet Bayyığıt. Konya: Palet Yayınları, 2. Baskı, 2014.

Çoştı, Yakup. "Toplumsallaşma ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. İhsan Çapcıoğlu ve Niyazi Akyüz. 369-385. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1998.

Ez-zerka, Mustafa Ahmed. *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku* çev. Servet Armağan. 3. Cilt. İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.

Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/476-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Baskı, 2003.

Günay, Ünver. *Eğitim Sosyolojisi Dersleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 1995.

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 09 Eylül 2023. <https://sozluk.gov.tr/>

Güngör, Özcan. "Amerika'daki Türk Gençleri için Cami ve Dini Sosyalleşme (New Jersey Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi* 48/4, (2012), 117-136.

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

İbn Haldûn, *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. I. Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1990.

İnalçık, Halil. "Vakıf Medeniyeti". *Vakıflar Dergisi, Vakıflar Dergisi* 80. Yıl Özel Sayısı (2019) 246-247. <https://doi.org/10.16971/vakiflar.586914>

İnanır, Ahmet. “İbn Kemal’in “Risâle Fî Duhûli Veleğî’l-Bint Fî’l-Mevkûf Ala Evlâdî’l-Evlâd” Adlı Risalesi Bağlamında Osmanlı Zürrî (Evlatlık-Evladiye) Vakıf Uygulamasında “Evlâd’ül-Evlâd” Meselesi” *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2012), 44-62.

İnanır, Ahmet. *İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Osmanlı’da İslâm Hukuku*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

İnanır, Ahmet. *İslam Hukuk Düşüncesinde İctihad, İttiba ve Taklid Tartışmaları*. Antalya: Otorite Kitap, 2016.

İnanır, Ahmet. *Şeyhülislam İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı’da Hukuki Hayat: Mes’eleler ve Çözümleri (Fetâvâ-yı İbn Kemal)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.

İpşirli, Mehmet. “Şeyhülislâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 11. baskı, 2002.

Kâtip Çelebi, *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düsturu’l-amel li islahi’l-halel)*. Haz. Ali Can. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, 1982.

Kirman, Mehmet Ali. *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.

Korkmazer, Sıddık. “Osmanlı Kıbrıs’ında Gayrimüslim ve Kilise Vakıfları”. *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 35-57. <https://doi.org/10.51575/atebe.910572>

Kur’ân Yolu. Erişim 16 Ocak 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>

Kurt, Abdurrahman. *İslam Çalışma Ahlakı*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.

Özen, Şükrü. “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/240-242. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Öztürk, Nazif. “Mütevelli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Saraç, Yekta. *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.

TMK, Türk Medeni Kanunu (Kanun No. 4721). Resmî Gazete 24607 (8 Aralık 2001). Erişim 13 Ocak 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf>

Turan, Şerafettin. “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Uğur, Ahmet. *Kemalpaşa-zâde İbn-Kemal*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

YÖK, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı. “Ulusal Tez Merkezi”. Erişim 10 Şubat 2023.

Zuhayli, Vehbe. *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd., İstanbul: Risale Basın Yayın, 2. Baskı, 1992.



2023, 7 (3), 374-389 | Araştırma Makalesi

**Dijital Çağda Aile:
Ebeveynleriyle İlişkisi Çerçevesinde Gençlik ve Din**

Mehmet HABERLİ¹

Öz

Dijital teknolojiler, dijital medya ile internet; günümüz toplumlarının gündelik yaşam, deneyim ve pratiklerini şekillendirerek, neredeyse dokunulmamış hiçbir alan bırakmamıştır. Toplumun en küçük birimi olan aile de dijital gelişmelerden etkilenen alanların başında gelmektedir. Bu süreçte dijital medya, yalnızca aile içi ve dışı iletişim biçimini değiştirmekle kalmamış, aynı zamanda ebeveyn-çocuk/genç ilişkisini de farklı düzey ve biçimlerde dönüştürmüştür. Dijital medya, bir yandan çocuk ve gençlere yeni sosyalleşme ile eğitim fırsatları sunarken; öte yandan aile içi ilişkilerde birtakım sorunların, pedagojik veya sosyal problemlerin ortaya çıkmasına yol açabilmektedir. Bu bağlamda gençlerin ailede gerçekleşen dini sosyalleşme süreçleri, dini eğitim biçimleri ile din algıları da değişime uğramaktadır. Buradan hareketle çalışma, dijital çağdaki ebeveyn-çocuk ilişkileri bağlamında, ergen ve genç bireylerin ailedeki dini sosyalleşme, din algısı ve dindarlık eğilimlerini ilgili literatüre dayanarak betimsel analiz yöntemiyle ele almayı amaçlamıştır. Çalışma sonucunda gerek dünyada gerekse Türkiye’de gençlerin dini bağlılık oranının yetişkinlere göre daha düşük olduğu görülürken, dijitalleşme ile din algısı arasında bir korelasyon olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gençlik ve Din, Dijital Ebeveynlik, Dijital Yerlilik, Dini Sosyalleşme.

Haberli, Mehmet. "Dijital Çağda Aile: Ebeveynleriyle İlişkisi Çerçevesinde Gençlik ve Din". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 374-389.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1245065>

Geliş Tarihi	31.01.2023
Kabul Tarihi	26.09.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye, mehmet.haberli@bilecik.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9942-6527



2023, 7 (3), 374-389 | Research Article

**Family in the Digital Age:
Religion Among Youth in Relation to Their Parents**

Mehmet HABERLİ¹

Abstract

Digital technologies, digital media and the internet have shaped the everyday life experiences and practices of today's societies, leaving almost no area untouched. The family, the smallest unit of society, is one of the areas affected by digital developments. In this process, digital media has not only changed the way of communication within and outside the family, but also transformed the parent-child/youth relationship at different levels and in different ways. On the one hand, digital media offers new socialization and educational opportunities for children and youths; on the other hand, it can lead to the emergence of certain problems, pedagogical or social problems in family relationships. In this context, the religious socialization processes of youths in the family, the forms of religious education and their perceptions of religion are also changing. From this point of view, this study aims to examine the religious socialization, perception of religion and religiosity tendencies of adolescents and youths in the family in the context of parent-child relationships in the digital age with a descriptive analysis method based on the relevant literature. As a result of the study, it was found that both in the world and in Turkey, the rate of religious commitment of youth is lower than that of adults, while there is a correlation between digitalization and perception of religion.

Keywords: Youth and Religion, Digital Parenting, Digital Natives, Religious Socialization.

Haberli, Mehmet. "Family in the Digital Age: Religion Among Youth in Relation to Their Parents", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/3, (2023), 374-389.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1245065>

Date of Submission	31.01.2023
Date of Acceptance	26.09.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Sciences, Bilecik, Türkiye, mehmet.haberli@bilecik.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9942-6527

Giriş

İletişim teknolojilerindeki gelişmelerle karakterize olan günümüz toplumu, hızlı bir değişim ve dönüşüm süreciyle karşı karşıya bulunmaktadır. Yaşanan bu dönüşüm, toplumun ve bireyin gündelik yaşamını etkileyerek neredeyse dokunulmamış hiçbir alan bırakmamıştır.³ Dijital dönüşümden etkilenen önemli alanlardan birisi, toplumun en küçük birimi olan ailedir. Bu bağlamda dijitalleşme; aile, ebeveyn-çocuk ilişkileri ile gençlerin yaşamlarında farklı düzey ve biçimlerde kapsamlı değişikliklere yol açmıştır. Öyle ki günümüzde dijital medya, doğrudan etkileşim fırsatlarının az olduğu durumlarda aile içi ve dışı iletişim ve etkileşimin sağlanması ile sürdürülmesinde kilit rol oynamaktadır. Aileler, bebeklerinin anne karnındaki ultrason görüntülerini ve gelişim aşamalarının fotoğraflarını dijital medyadan paylaşarak bu teknolojilerden yararlanmaktadır. Gençler ise çocukluklarının ilk yıllarından itibaren, önceki nesillere kıyasla hayal bile edilemeyecek bir çeşitlilikte medya cihazları ve medya içeriği ile çevrelenmiş durumdadır. Çocuk ve gençlerin önemli bir kısmı da çevrelerindeki dünyayı bu dijital cihazlarla keşfetmeye başlamakta ve aile içinde başlayan dini kimlik kazanma ile sosyalleşme süreçlerini⁴ sosyal medya platformlarında devam ettirmektedir. Gelinek noktada dijital medyanın; aile ve ebeveyn-çocuk ilişkilerinin dokusuna açık veya örtük bir şekilde işleyerek, sosyalleşme süreçleri, din ve dindarlık algıları ile dini davranışlar üzerinde ciddi ölçüde etkide bulunma potansiyeli olduğu görülmektedir.

Günümüzde toplumsal yaşamı çevreleyen medya her zamankinden daha hızlı değişmektedir. Günden güne yeni cihazlar, yeni medya formatları ve ortamları ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında bugün dünya genelinde, dijital medya araçlarına ve internete erişim konusunda, toplumlar arasındaki ekonomik eşitsizlik, bilgisayar ve iletişim ağı alt yapısına sahip olma ya da toplumların eğitim durumu gibi etkenler nedeniyle farklılıklar bulunmaktadır.⁵ Bununla birlikte gerek dünyada gerekse Türkiye’de dijital medya kullanımı ile içerik üretim ve tüketiminin birbirine paralel ve istikrarlı bir şekilde arttığı görülmektedir. Nitekim dijital yaşama ilişkin yayımlanan raporlar, gerek internet kullanıcısı gerekse hane içerisindeki dijital ekran sayısının (akıllı telefon, tablet, dizüstü bilgisayarı vb.) gittikçe artmakta olduğunu ve bu araçlarla tanışma yaşının düştüğünü göstermektedir.⁶ Aile iletişimde önemli bir yer tutmaya başlayan bu medya araçları, özellikle çocuklar ve gençler tarafından; iletişim, internete bağlanma, sosyalleşme, bilgi edinme, oyun, eğlence veya içerik üretme amacıyla kullanılmaktadır.⁷

Dünyada ve Türkiye’deki dijitalleşmenin etki alanı, 2019 yılının sonlarında Çin’de ortaya çıkan ve daha sonraları dünya geneline yayılan koronavirüs (Covid-19) salgınının başlamasıyla makro ve mikro ölçekte genişlemiştir. Salgın dönemiyle eş zamanlı olarak; ekonomik, sosyo-kültürel, eğitim-öğretim ve daha birçok toplumsal faaliyetin dijital

³ Caja Thimm, “Mediatized Families: Digital Parenting on Social Media”, *Families and New Media: Comparative Perspectives on Digital Transformations in Law and Society*, ed. Nina Dethloff vd. (Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2023), 33.

⁴ Erkan Perşembe, “Genç-Aile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (1999), 9.

⁵ Mehmet Haberli, *Sanal Din. Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din* (İstanbul: Açılımkitap, 2014), 58.

⁶ We are Social, *The Changing World of Digital In 2023* (2023).

⁷ Sümeyra Arıcan - Handan Arıcı, “Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 1096.

teknolojiler aracılığıyla yürütülmesi noktasında önemli bir artış gerçekleşmiştir. Bu süreçte dünyada birçok ülkede ve Türkiye’de yüz yüze eğitime ara verilip çevrimiçi eğitime geçilmesi ile buna bağlı olarak bilgisayar ve internet kullanımının eğitim-öğretimde gereklilik haline gelmesi, çocuk ve gençlerin dijital mecralarda geçirdikleri süreleri arttırmıştır. Gelineen noktada uzun süreli dijital medya kullanımı, ebeveyn-çocuk ilişkilerinde birtakım problemler ortaya çıkarmış; dijital medyanın çocuk ve gençlerin sosyal aktivitelere, ev ödevlerine, aileyle geçirdikleri ve ailedeki din ile değerler eğitimine ayırdıkları zamanı engelleyici faktör haline gelebildiği görülmüştür.⁸ Ayrıca dijital ortamdaki eğitim alanından diğer alanlara (eğlence, oyun, sosyal medya) geçişin kolay olması, ebeveynlerin çocukları üzerindeki sosyal kontrol ve denetimini oldukça zorlaştırmıştır. Bu durum, ebeveyn-çocuk ilişkisi çerçevesinde bir kısım pedagojik problemlerin yanı sıra din eksenli bazı sosyal problemlerin de yaşanmasına yol açabilmektedir. Buradan hareketle çalışma, dijital çağda ebeveynleriyle ilişkileri bağlamında, gençlerin dini sosyalleşme süreçlerini, din algısı ve dindarlık eğilimlerini ilgili literatür çerçevesinde betimsel analiz yöntemiyle ele almayı amaçlamaktadır.

Sosyal bilimlerdeki diğer çoğu kavrama benzer şekilde gençlik ile ilgili ileri sürülen biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yaklaşımlardaki farklılıklar, ortak bir gençlik tanımının yapılmasını zorlaştırmaktadır.⁹ Esas itibariyle biyolojik bir kavram olarak nitelenen gençlik dönemi, bireyin ergenlik çağına girdiği dönemden fiziksel büyümesini tamamladığı döneme kadar olan yaşam evresini kapsayan ve belirli bir zamanda sona eren kronolojik bir sınıflamaya dayanmaktadır. Bu çerçevede gençlik dönemi genel olarak 12-25 yaş arası dönemini kapsamakta;¹⁰ 20-30 yaşlar arası ise genç yetişkinlik dönemi olarak nitelendirilmektedir.¹¹ Buradan hareketle çalışmanın ana temasını oluşturan gençlik kavramı, dijital teknolojilerin yoğun biçimde kullanıldığı, ergenlikle (buluş çağı) başlayıp genç yetişkinlik dönemini de içerisine alan 12-30 arası yaş grubunu ifade etmektedir.

1. Dijital Çağda Aile ve Dini Sosyalleşme

Modern öncesi toplumlarda din ile aile kurumlarının iç içe geçtiği, bu sebeple bireylerin dini eğitimlerini, dini sosyalleşme yoluyla doğal bir süreç içerisinde aldıkları bilinmektedir.¹² Bu bakımdan, aile, neredeyse bütün toplumlarda bir bireyin sosyalleşme süreciyle ilk karşılaştığı yer olmuş, ebeveynler de genel olarak sosyalleşmenin birincil araçları olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla aile, her şeyden önce dinin de içinde öğrenilip ilk pratiklerinin gerçekleştiği ve değerlerin yerleştiği alan olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³ Nitekim sosyalleşmeye ilişkin yapılan ampirik çalışmalar da dini

⁸ Sami Şener - Beyza Nur Yiğit, “Sosyal Medyanın Gençlerin Düşünce ve Değerlerine Etkisi”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2021), 530-531.

⁹ Kemaleddin Taş, “Gençlik Dindarlığı: Gençliğin Din Anlayışındaki Farklılaşmaların Sosyolojik Temelleri”, *Peygamberimiz ve Gençlik* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 431.

¹⁰ İhsan Çapcıoğlu, “Gençlik Dönemi ‘Kimlik Arayışı’nın Demokratik Değerlerin ve İletişim Becerilerinin Gelişimine Etkisi”, *Siirt üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi* 1/2 (2016), 59.

¹¹ Yıldız Ulusoy, “Orta Yaş Dönemi Bireylerin İçinde Buldukları Yaş Dönemlerine İlişkin Algılarının İncelenmesi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 19/74 (2020), 588.

¹² Abdullah İnce - Muhammed Koçak, “Türk Dijital Platform Dizilerinin Aile Kurumuna Etkisi”, *VIII. Dini Yayınlar Kongresi - Dijital Yayıncılık* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021), 610.

¹³ Mehmet Birekul - Mustafa Aydın, “Aile ve Dini Sosyalleşme”, *Aile Sosyolojisi Yazıları*, 2014, 144,147.

sosyalleşme sürecinde ebeveynlerin rolüne yüksek bir değer atfetmiştir.¹⁴ Bununla birlikte ailenin bu rolü; modernleşme, bireyselleşme, küreselleşme ve benzeri toplumsal süreçler ile dijital teknolojilerin etkileriyle azalmaya başlamıştır. Sosyalleşme artık aile, akranlar ve çocukların yakın çevresindeki diğer insanların etkileriyle sınırlı olmaktan uzaklaşmıştır.¹⁵ Çocuğun biraz büyüyüp çevreyi tanınmasıyla ailenin etkisi kısmen azalmakta ve akran grubu, okul, dini merkezler, din adamları ve kitle iletişim araçları gibi sosyalleştirme vasıtaları devreye girmektedir.¹⁶ Özellikle daha önce sözü edilen bu kurum ve otoritelerin hizmetinde olan medya sistemleri ve kuruluşları, günümüzde eğitimden siyasete, din ve aileye kadar bütün sosyal kurumları etkisi altına almaktadır. Bu süreç içerisinde medya, dini kurumların ve ailelerin dini sosyalleşme sürecindeki işlevlerinin bir kısmını elinden almakta bir kısmını da dönüştürmektedir. Medya dini konularda önemli bir kaynak ve referans noktası hale gelirken; dijital ortamdaki görseller, videolar, programlar ve benzeri içerikler, inançları ve değerleri etkilemekte, yaygın informal eğitim işlevi görmektedir.¹⁷ Nitekim son 50 yılda yapılan yüzlerce çalışma, medya içeriğinin, maruz kalındığı takdirde, gençlerin inançlarını, tutumlarını ve davranışlarını etkilediği veya etkileyebileceği konusunda çok az şüphe bırakmaktadır. Bu bağlamda Roberts ve Foehr gibi araştırmacılar buna yönelik kanıtların fazlalığına vurgu yaparken; birçok kitle iletişim uzmanının, medyanın çocukların hayatında diğer sosyalleşme araçlarıyla (örneğin ebeveynler, okullar vb.) eşit öneme sahip olduğunu söylemekte tereddüt bile etmediklerinin altını çizmektedir.¹⁸

Gençlerin, çocuklukla başlayan ve sonrasında da devam eden dijital teknolojilere (cep telefonu, tablet vb.) kolay erişimi ve bunlarla etkileşim biçimleri, onların farklı bir sosyalleşme süreci içerisinde büyümelerine yol açmaktadır. Bu noktada çok yönlü işlevselliğe sahip dijital medya, iletişim biçimini temelden değiştirmekte, gençlerin gerek akranları gerekse ebeveynleri arasındaki sosyal iletişim normlarını yeniden tanımlamaktadır. Bu noktada, çocuk ve gençler sosyalleşmelerini, çevrim dışı bağlamın yanında çevrimiçi bağlamlar aracılığıyla da gerçekleştirmeye başlamıştır.¹⁹ Özellikle gündelik yaşamdaki sosyalleşme ve boş zaman etkinlikleri için ilgi çekici ortamların yetersizliği, gençleri her yerden erişebilecekleri daha ucuz olan sosyal ağlara yöneltmektedir. Bu durum, çocukların ve gençlerin; Tiktok, Tinder, Facebook, X (Twitter), Instagram veya benzeri sosyal medyada geçirdikleri zamanın artmasına, sosyal çevrelerinin daralmasına ve dijital kültürün bu yaş grupları üzerinde daha belirleyici bir rol oynamasına yol açmaktadır. Bu doğrultuda medya, sosyalleşme üzerindeki potansiyel etkisini artırarak; ebeveynler, öğretmenler, diğer sosyalleştirme vasıtaları veya otorite figürlerinin etkisini azaltmakta, geleneksel sosyalleşme araçlarına ek olarak “modern dini sosyalizasyon” aracı olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰

¹⁴ Mia Lövhheim, “Religious Socialization in a Media Age”, *Nordic Journal of religion and society* 25/2 (2012), 151.

¹⁵ Sara Prot vd., “Media as agents of socialization”, *Handbook of socialization: Theory and research*, ed. Paul David Hastings - Eleanor E. Maccoby (The Guilford Press New York/London, 2015), 276.

¹⁶ Özcan Güngör, “1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 87; Nina Maskulin, “On Studying Religion, Media and the Young People”, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 25 (2013), 139.

¹⁷ Stig Hjarvard, *The Mediatization of Culture and Society* (London: Routledge., 2013), 83.

¹⁸ Donald F. Roberts - Ulla G. Foehr, *Kids and media in America* (Cambridge University Press, 2004), 2.

¹⁹ Mustafa Derviş Dereli, *Sanala Veda* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 208.

²⁰ Mustafa Arslan, “Dindarlık Algısını Şekillendirmede Kitle İletişim Araçları”, *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (12-16 Ekim 2009, Ankara), 2009, 1/363-364; Frank N. Magill (ed.), *International Encyclopedia of Sociology* (London:

2. Dijital Ebeveynlik

Aile içi ilişkiler ve ebeveynlik hiçbir zaman kolay olmamış, zamanın toplumsal ve kültürel yapısına göre farklı merhaleler geçirmiştir. Özellikle modern toplumun ortaya çıkışını hazırlayan sanayileşme, kentleşme ve sekülerleşme süreçlerinde toplumsal kurumların yapısında meydana gelen değişimle birlikte toplumun temelini oluşturan ailenin de yapısı, öğeleri ve işlevleri tamamen farklılaşmıştır.²¹ Dijitalleşme süreci, bütün toplumlardaki iletişim ortamlarını önemli ölçüde değiştirmiş ve aile içi iletişimi de yeniden şekillendirmiştir. Bu noktada medya ailelerin de aile olma biçimini değiştirerek aile içi iletişim, ebeveynlik ve benzeri pratikleri dönüştürmüştür. Bir bakıma dijital medya, sessiz bir devrimle, ailelerin ve çocukların günlük yaşamında merkezi bir konuma yükselmiştir.

Dijital medyanın ailelerin günlük yaşamında baskın hale gelmesi, akıllı telefonların neredeyse tüm aile üyeleri tarafından benimsenmesi ve sosyal medyanın yükselişi, ebeveynliğin zorluklarına yeni bir boyut kazandırmıştır.²² Çocuklar ve gençler, ebeveynlerine kıyasla kültürel mesajlar ileten medyaya daha fazla maruz kalabilmekte, bunun neticesinde gençlerin kimlik oluşumunda sosyal medyadaki etkileşimler, popüler müzik veya filmler, yetişkinlere oranla daha fazla etkili olabilmektedir. Nitekim bu farklı medya biçimlerinin, içeriklerin, mesaj ve reklamların, yetişkinlerden ziyade ergenleri ve gençleri hedef alma eğiliminde olduğu görülmektedir.²³ Bu bağlamda Pew Araştırma Merkezi tarafından yapılan bir araştırmaya göre, ABD’de ankete katılan 18 yaşın altında en az bir çocuğu olan ebeveynlerin çoğunluğu (% 66), bugün ebeveynlik yapmanın 20 yıl öncesine göre daha zor olduğunu ifade etmişlerdir. Aynı araştırmaya katılan birçok ebeveynin de sosyal medya ve akıllı telefon ile benzeri teknolojileri buna sebep olarak gösterdikleri tespit edilmiştir.²⁴

Günümüz çocuklarını teknolojiden ve dijital kültürden tecrit ederek yetiştirmek mümkün görünmemektedir.²⁵ Hatta çoğu zaman ebeveynler ile çocukları arasında uzun süreli medya kullanımından kaynaklanan çatışmalar veya hoşnutsuzluklar ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla dijital kültürün zararlı olabilecek etkileri karşısında çocuklarını korumayı ve doğru biçimde sosyalleşmelerini amaçlayan ebeveynlerin mevcut sorumluluklarına yenilerini eklemektedir. Bu durum dijital ebeveynlik olarak adlandırılacak yeni bir ebeveynlik anlayışını ortaya çıkarmıştır. Dijital ebeveyn; dijital çağın gereksinimlerine göre hareket eden, temel düzeyde dijital araçlara hakim, dijital medya olanaklarının farkında olan ve çocuğunu bu ortamdaki risklere karşı koruyabilen, kişi haklarına gerçek hayatta saygı duyulması gerektiği gibi sanal ortamda da aynı şekilde davranılması gerektiğini çocuğuna aşıl原因 ve teknolojik gelişmelere kendini kapatmayan birey olarak tanımlanmaktadır.²⁶

Fitzroy Dearborn, 1995), 2/1297.

²¹ Celalettin Çelik, “Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din Paradigmatik Anlam ve İşlev Farklılaşması”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* nesil/8 (2010), 26.

²² Thimm, “Mediatized Families: Digital Parenting on Social Media”, 37.

²³ Gloria Luong vd., “The Multifaceted Nature of late-life Socialization”, *Handbook of Socialization: Theory and Research*, ed. J. E. Grusec - P. D. Hasting, 2015, 122.

²⁴ Pew Research Center, *Parenting Children in the Age of Screens* (Washington, D.C, 2020).

²⁵ Mehmet Akif İnci vd., “Dijital Kültür ve Eğitim”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 37/2 (2017), 497.

²⁶ Kabakçı Işıl Yurdakul vd., “Dijital Ebeveynlik ve Değişen Roller”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences*

Ebeveynlerin çocuklarıyla dijital medya kullanımına katılımı, medyanın olumlu yönlerini teşvik etmek veya olumsuz etkilerini azaltmak noktasında koruyucu bir işlev görebilmektedir. Bu bağlamda Prot ve arkadaşları, medya kullanımında üç tür ebeveynlik tutumundan söz etmektedirler. Bunlardan ilki, ailenin çocuklarıyla adeta bir arabulucu işlevi gördüğü rehberlik tutumudur ki ebeveynlerin medya içeriğini çocuklara açıkladığı veya onlarla müzakere ettiği durumları ifade etmektedir. Bu tarz bir katılım; reklam, haber veya şiddet içeren medya içeriklerinin olumsuz etkilerinin azalmasıyla da ilişkilendirilmiştir. Medya kullanım süresi ve medya içeriği hakkında kurallar koymayı içeren kısıtlayıcı ebeveyn tutumu ise, medya kullanımında zaman kısıtlaması, düşük medya tüketimi ile daha iyi okul performansı çıktısına katkı sağlamaktadır. Ortak izleme tutumu ise, çocuklarla birlikte televizyon izlemeyi veya video oyunları oynamayı içerir. Nitekim çeşitli çalışmalar, eğitici televizyon programlarını ailece izlemenin çocukların öğrenmesine katkı sağladığını göstermiştir.²⁷

3. Dijital Yerlilik ve Dijital Göçmenlik Kıskaçında Aile

Günümüzde kuşaklar arasında, dijital teknolojilere aşinalık, erişilebilirlik ve bunların kullanımı açısından farklılıklar bulunmaktadır. Bu bağlamda Marc Prensky²⁸, dijitalleşmenin, toplumu kuşaklar açısından ikiye ayırdığını ileri sürmüş, “dijital yerli” (digital natives) ve “dijital göçmen” (digital immigrants) kavramlarını dillendirmiştir. Buna göre dijital yerli, dijital çağda doğan ve dijital teknolojilerin ortaya çıkardığı değişim ve dönüşüme entegre olan kuşakları ifade ederken; dijital göçmen ise dijital çağ öncesi doğan ve yetişkin yaşlarında bu araçlar ile tanışıp uyum sağlamaya çalışan kuşakları ifade etmektedir. Palfrey ve Gasser ise Prensky'nin sınıflamasına “dijital göçebe” (digital settlers) olarak nitelendirdikleri üçüncü bir grubu daha eklemiştir. Dijital göçebe kavramı, dijital yerli ve dijital göçmenlere nazaran daha yaşlı ve analog bir dünyada büyüyen bireyleri ifade etmektedir.²⁹ Dolayısıyla dijital göçmen/göçebeler, dijital yerlilerin zaten içinde bulunduğu dijital çağa sonradan entegre olmaya çalışan bireyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak dijital göçmenlerin dijital dünyada doğmasalar dahi dijital göçebeler kadar bu ortama uzak olmadığını, dijital dünyaya yaşamlarının ileriki safhalarında geldiklerini ifade etmek gerekmektedir.³⁰

Günümüz gençliğini tanımlamak için kullanılan; dijital nesil, dijital yerli, internet kuşağı veya benzer kavramlar, yeni iletişim teknolojilerinin önceki kuşaklardan farklı bir şekilde yaşayan gençlerin hayatlarındaki önemi vurgulamak için kullanılmaktadır. Bunlar arasında “dijital yerli” teriminin kullanımı son yıllarda oldukça popüler hale gelmiştir. Dijital yerliler neslinin var olduğu iddiası, ilgili literatüre dayanarak özetlenebilecek iki ana varsayımına dayanmaktadır. Birincisi dijital yerlilerin bilgi teknolojileri konusunda sofistike bilgi ve becerilere sahip olduğu, ikincisi ise yetiştirilme tarzları ve teknolojiyle ilgili deneyimlerinin bir sonucu olarak, önceki kuşak öğrencilerden farklı öğrenme tercihlerini veya tarzlarını benimsedikleridir.³¹ Prensky tarafından kavramsallaştırılan

12/4 (2013), 888.

²⁷ Prot vd., “Media as agents of socialization”, 287-288.

²⁸ Marc Prensky, “Digital Natives, Digital Immigrants (Part 1)”, *On the Horizon* 9/5 (2001), 1-6.

²⁹ John Palfrey - Urs Gasser, *Born Digital: Understanding the First Generation of Digital Natives* (New York: Basic Books, 2008), 4.

³⁰ Adile Aşkın Kurt vd., “Dijitalleşmede Son Durum: Dijital Yerli, Dijital Göçmen ve Dijital Göçebe”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 46/1 (2013), 7.

³¹ Sue Bennett vd., “The ‘Digital Natives’ Debate: A Critical Review of the Evidence”, *British journal of educational*

dijital yerliler,³² dijital cihazları günlük yaşamlarının rutin bir parçası olarak gören ve dijital ortamlarda kendine özgü dillerini oluşturan, işlerini bu ortamlarda yürüten çocuk ve gençlerden oluşmaktadır.³³ Dijital kimliklerini gerçeğinden ayrı olarak düşünmeyen, çevrimiçi ve çevrimdışı yaşamlarını birbirine entegre eden dijital yerliler ³⁴, iletişim teknolojileri hakkında gelişmiş bilgi ve becerilere sahiptir.³⁵ Bu noktada tüm yaşamları; bilgisayarlar, video oyunları, dijital müzik çalarlar, video kameralar, cep telefonları ve dijital çağın diğer araçlarıyla çevrili olan ve bunları kullanarak zamanını geçiren³⁶ dijital yerliler, öğrenme, eğlenme ve sosyalleşme biçimleri bakımından dijital göçmenden/göçebeden ayrılmaktadır. Hiper-metin okumaya alışık, iletişimde sınır tanımayan, hızlı intibak edip sürekli değişen bu kuşak; dikkat süreleri çok kısa, sabırsız, yakın çevresi ve akranları yerine dijital ortamda sosyalleşen ve linklerle oradan oraya savrulan bir nesil olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁷ Bu açıdan, eğitimin dijital kaynaklarını tercih eden bu nesil; e-kitaplar, videolar, podcastler ve görsellerden bilgi edinmektedir. Dolayısıyla yetiştirilme tarzları ve teknolojiyle olan deneyimlerinin bir sonucu olarak dijital yerlilerin, önceki nesillerle farklılık arz eden öğrenme tercihlerine ve stillerine sahip olduğunu ifade etmek gerekmektedir.³⁸ Bu durum, eğitim sisteminin “dijital yerlilerin” ihtiyaçlarını karşılamak için temelden değişmesi gerektiği ve günümüz eğitim sistemlerinin dijital kültür kuşağının gerektirdiği koşullara uyum sağlayamadığı yönünde tartışmalara yol açmıştır.³⁹ Nitekim günümüzde okullarda yaygın bir şekilde teknoloji ve internet temelli eğitim modelleri ve bu söz konusu modellere bağlı olarak yeni öğrenme yaklaşımları geliştirmeye yönelik çalışmalar yapılmaktadır.⁴⁰

Büyük bir bölümü dijital göçebe/göçmenlerden oluşan ebeveynler ile dijital yerlilerden oluşan gençler arasında özellikle teknolojinin kullanımı ve anlamlandırılması konusunda da farklılıklar bulunmaktadır. Buna göre, dijital yerlilerin olağan hayatlarını sürdürdükleri ve normal eylemler olarak düşündükleri süreç, dijital göçmenlerin gözünde, internet bağımlılığı olarak algılanmaktadır. Ebeveynlerin çocuklarının internet kullanımında aşırıya kaçtığını düşündükleri durumlarda ise dijital yerliler kendilerini ortalama seviyelerde internet kullanıcısı olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla dijital yerliler ile dijital göçmenlerde internet bağımlılığı algısının farklı olduğu görülmektedir. Bu bakımdan dijital göçmen ile dijital yerli neslin internet bağımlılığı algısının kendi içinde ölçülmesinin veya değerlendirilmesinin daha sağlıklı olacağı düşüncesi ortaya çıkmaktadır.⁴¹

technology 39/5 (2008), 777.

³² Prensky, “Digital Natives, Digital Immigrants (Part 1)”, 1.

³³ Mustafa Çetin - Hatice Özgiden, “Dijital Kültür Sürecinde Dijital Yerliler ve Dijital Göçmenlerin Twitter Kullanım Davranışları Üzerine Bir Araştırma”, *Gümüşhane üniversitesi iletişim fakültesi elektronik dergisi* 2/1 (2013), 174-175.

³⁴ Palfrey - Gasser, *Born dijital*, 296.

³⁵ Bennett vd., “The ‘digital natives’ debate”, 777.

³⁶ Prensky, “Digital Natives, Digital Immigrants (Part 1)”, 1.

³⁷ Nazife Şişman, *Dijital çağda Müslüman kalmak* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 32.

³⁸ Anja Riitta Lahikainen, “New Media, Family Interaction, and Socialization”, ed. A. R. Lahikainen vd., *Media, Family Interaction and the Digitalization of childhood*, (2017), 7.

³⁹ Bennett vd., “The ‘digital natives’ debate”, 777.

⁴⁰ Muhammed Muhdi Gündüz, “Din Öğretiminde Öğretim Teknolojilerinin Bireysel Öğrenmeye Katkıları: Ters Yüz Edilmiş Öğrenme Modeli”, *Din Öğretiminde Teknoloji ve Materyal Geliştirme*, ed. Rıdvan Demir - Tuğrul Yürük (Ankara: Nobel Bilimsel, 2021), 177.

⁴¹ Necmi Eşgi, “Dijital Yerli Çocukların ve Dijital Göçmen Ebeveynlerinin İnternet Bağımlılığına İlişkin Algılarının

4. Dijital Medya Bağlamında Ebeveynlik, Gençlik ve Din ilişkisi

Geleneksel anlayışta aile, dış güçlere karşı savunulması gereken, sınırları belirli ve korunaklı bir alan olarak görülmektedir. Buna karşın modernliğin son dönemlerinde, göreceli refah ve güvenlik koşullarında, aileye yönelik tehditlerin fiziksel olmaktan çok ahlaka ve değerlere yönelik gerçekleştiği düşünülmektedir. Bu algıya göre diğer birçok tehdidin aksine, medya tam da evimizin içine uzanarak, yaşamlarımıza sinsice sızarak (ya da öyle olduğu düşünülür) uzaklardaki iletişim kanallarını, ağları ve etkilerini evin korunaklı ortamına taşımaktadır.⁴² Bununla birlikte internet ve televizyon alışkanlıklarının hatta bağımlılıklarının yaygınlaşması, aile bireylerinin birbirleriyle kurduğu ilişkinin yoğunluğunu negatif yönde etkilemiş⁴³, geleneksel anlamda yürütülen din eğitimi, dini sosyalleşme veya din algısı bağlamında aile açısından olumsuz olarak nitelenebilecek sonuçlar çıkarabilmektedir.

Çocuk ve gençlerin dini kimliği ve din algısı, mensup oldukları dinin teolojisi ile pratiklerinden, toplumun sosyo-kültürel özelliklerinden, dini eğitim yaklaşımlarından⁴⁴ veya anne babaların yetiştirme tarz ile tutumlarından etkilenebilmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla dijital çağda ebeveynler ile çocukları arasında din algısı veya dindarlık eğilimleri açısından birtakım farklılıkların bulunması oldukça doğaldır. Nitekim problemlerle anılan ergenlik ve gençlik dönemi ile gençlerin dindarlığı, inanç düzeyleri ve inanç problemleri günümüz araştırmacılarının sıkça ele aldıkları konulardandır.⁴⁶ Bu bağlamda birçok araştırma ve dini yaşama ilişkin hazırlanan rapor, “dijital yerlilerin” önceki nesillerle dini bağlılık da dâhil olmak üzere birçok konudaki farklı eğilimlerini açıklamaya çalışmıştır.⁴⁷ Örneğin Twenge, genç ve genç yetişkinleri kapsamlı olarak incelediği çalışmasında, gençlerin kamusal ve özel alanda daha az dindar ve daha az maneviyata sahip olmaları bakımından önceki nesillerden farklı olduklarını vurgulamaktadır.⁴⁸ Aynı şekilde Pew Araştırma Merkezi’nin dünya genelindeki kuşaklar arasında dini bağlılık ile din algısına ilişkin yaptığı oldukça kapsamlı araştırma da bu durumu destekler mahiyette ciddi somut veriler ortaya koymaktadır. Nitekim Pew’in son zamanlarda yapmış olduğu anketler, gençlerin kendilerini herhangi bir dinle özdeşleştirme, bir tanrıya inanma ya da çeşitli dini pratiklere katılma olasılıklarının eski nesillere göre çok daha düşük olduğunu ortaya çıkarmıştır. Araştırmacının en dikkat çekici kısmı, bu durumun sadece Amerika’ya özgü bir durum olmadığını altının çizilmesidir. Bu bağlamda Pew’in son 10 yılda 100’den fazla ülke ve bölgede gerçekleştirdiği

Karşılaştırılması”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/28-3 (2013), 190.

⁴² Stewart M. Hoover, “Dijital Çağda Çocuk Medyası (ve Din): Zorluklar ve Koşullar”, çev. Pınar Şengözer Şiraz, *Çocuk ve Medeniyet* 6/12 (2021), 199.

⁴³ İhsan Çapcıoğlu, “Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile”, *Turkish Studies* 13/2 (2018), 31.

⁴⁴ Ahmet Özalp, “Din Eğitimi Bağlamında İnsanın Kutsalla İlişkinin Araçları Olarak İslam Düşüncesinde Bilginin Kaynakları”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 42-68.

⁴⁵ Nurten Kimter, “İlgili-Seven Anne-Baba Tutumları İle Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine”, *Dini Araştırmalar* 18/46 (15-06-2015) (2015), 10.

⁴⁶ Abdullah İnce, “Gençliğin ‘İnanç Problemlerinin’ Gerçekliği: Eleştirel Bir Okuma”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 911.

⁴⁷ Prensky, “Digital Natives, Digital Immigrants (Part 1)”; Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More From Technology and Less From Each Other* (Basic Books, 2010); Jean M. Twenge, *iGen: Why today’s super-connected kids are growing up less rebellious, more tolerant, less happy—and completely unprepared for adulthood—and what that means for the rest of us* (Simon and Schuster, 2017).

⁴⁸ Twenge, *iGen*, 132.

anketlerde çıkan yeni analizlere göre, gençler arasında yetişkinlere göre daha düşük dini bağlılık seviyesinin dünya çapında yaygın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dini bağlılık seviyesindeki yaşa bağlı farklılıklar bazı ülkelerde daha fazla olsa da, bu durumun sanayileşmiş ülkelerde olduğu kadar gelişmekte olan ülkelerde, dindar veya seküler toplumlarda, Müslümanların veya Hıristiyanların çoğunlukta olduğu ülkelerde de aynı şekilde geçerli olduğu görülmüştür. Ayrıca sözü edilen bu eğilimin özellikle mobil cihazların yaygınlaşmasından bu yana hızlandığını da ortaya koyan bu araştırma, nesiller arasındaki dindarlık seviyesindeki farklılıkları ve dijitalleşme seviyesi ile din algısı arasında bir korelasyon olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁴⁹

Çocuk ve ergen gelişimini doğrudan ya da dolaylı olarak her yönüyle etkileyen aile, son çocukluk ve ilk ergenlik dönemlerinde dini inancın şekillenmesinde ve gelişmesinde en önemli faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁰ Öyle ki aile, çocuğa dini inanç ve uygulamaları öğretip, ondaki dini duygunun gelişmesini sağlayabileceği gibi, çocuğun dinden uzaklaşmasına ve ondaki dini duygunun körelmesine de neden olabilmektedir.⁵¹ Bu sebeple ebeveynler ile onların dini tutum ve davranışlarının, çocuk ve gençlerin dini sosyalleşmesi noktasında rol model olacağını ifade etmek gerekmektedir. Yapılan araştırmalar; politik tutum, sportif aktiviteler, eğlence, beslenme ve muhtelif alışkanlıkların hepsi beraber değerlendirildiğinde aileler ve çocuklarının davranışları arasındaki en yüksek benzerliğin, din konusunda ortaya çıktığını göstermektedir.⁵² Nitekim Şahin'in bu bağlamdaki araştırması da ergenlerin dindarlığı ile algılanan anne-baba dindarlığı arasında pozitif yönde anlamlı ilişkilerin olduğunu ortaya çıkarmıştır.⁵³ Ayrıca Şahin'in araştırmasında, "ergenlerdeki dindarlık ile algılanan anne-baba dindarlığı ve çocuk yetiştirme tutumları arasında anlamlı ilişkilerin olduğu; ergenlerin, anne babalarının kendileriyle ilişkilerinde sergiledikleri tutum ve davranışlara dair algılarının, ergen dindarlığı-algılanan ebeveyn dindarlığı ilişkisini etkilediği" saptanmıştır.⁵⁴ Buna göre, anne ve babanın dindarlığındaki artış, ergenin dindarlık algısında da artış meydana getirmektedir. Yine aynı araştırmaya göre örneklem alınan kişilerin, dini hayatlarının şekillenmesinde en önemli faktör olarak ailelerinin dindarlık eğilimlerini kabul ettiklerini göstermiştir. Bunu sırasıyla Kur'an kursu, ilköğretim ve liselerdeki din eğitimi, dini cemaat, cami imamı ve imam-hatip lisesinde aldıkları eğitim takip etmektedir.

Ailede dini hayatın benimsemesinde ve ergenin anne babasıyla ilişkisinin niteliği üzerinde, ebeveynlerin çocuklarıyla iletişimindeki davranış ve tutumları etkili olmaktadır. Bu konuda yapılan birçok araştırmanın ortaya çıkardığı bulgular, farklı anne-baba tutumları karşılaştırıldığında, yüksek destek ama kontrol de içeren demokratik ebeveyn tutumunun dini bağlılıkla olumlu ilişkisinin olduğunu göstermiştir.⁵⁵

⁴⁹ Pew Research Center, *The Age Gap in Religion Around the World* (Washington, D.C, 2018), 5.

⁵⁰ Benjamin Beit-Hallahmi - Michael Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience* (London: Taylor & Francis., 1997), 100.

⁵¹ Güngör, "1.5 ve 2. nesil Türk gençlerinin ailede dini sosyalleşmeleri", 88.

⁵² Beit-Hallahmi - Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, 100.

⁵³ Adem Şahin, "Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki", *Marife* 7/1 (2007), 237.

⁵⁴ Şahin, "Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki", 236.

⁵⁵ Beit-Hallahmi - Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, 99.

Nitekim yapılan araştırmalar da otoriter, aşırı koruyucu, ilgisiz anne ve baba tutumunun bireyde dindarlık oluşturma noktasında yetersiz kaldığını ortaya çıkarmıştır. Bilecik'in yapmış olduğu çalışmada, otoriter ebeveyn tutumuyla yetiştirilmiş ve din eğitimi almış bireylerin, çocukluk ve ergenlik yıllarında dini vecibelerini yerine getirdikleri ancak otorite figürünün zayıfladığı dönemlerde bu davranışlarını terk ettikleri tespit edilmiştir. Bu noktada otoriter tutumla oluşturulmuş dindarlığın, otorite figürünün etkisinin azaldığı ve yaptırımlarının ortadan kalktığı zaman zarfında azaldığını ifade etmek gerekmektedir. Yine bu araştırmaya göre, otoriter anne ve baba tutumuyla yetişen ve bu tutum ile din eğitimi almış hiçbir yetişkinin kendisini dindar olarak tanımlamaması da bunun göstergesi olarak kabul edilmektedir. Buna karşın araştırmada, kendisini dindar olarak niteleyen katılımcılar, demokratik tutumla yetişmiş bireyler arasından çıkmaktadır. Bununla birlikte doğru bir anne-baba tutumu takınmanın bireyin dindar olmasında yeterli olmadığı, ailede dini yaşantının ve din eğitiminin olmaması halinde bireylerin dine ilgisinin daha az olduğu görülmektedir. Böyle bir durumda sağlıklı ebeveynlik üslubunun doğru bir din eğitimiyle birleştirilmesi gerekmektedir.⁵⁶

Geçici bir bunalım dönemi olarak görülen ergenlik çağında imanla ilgili şüpheler, kararsızlık hali veya çatışma şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Buluğ öncesine kadar hiçbir tenkide tabi tutulmaksızın benimsenmiş olan dini inanç ve uygulamalar, bundan böyle ergen tarafından sıkı bir şekilde gözden geçirilmeye başlanmaktadır.⁵⁷ Olası bir bunalım döneminde, dijital göçmenlere oranla internette daha fazla zaman geçiren gençlerin, bu ortamdan olumlu ya da olumsuz şekilde etkilendikleri görülmektedir. İnternetin evlere hatta giyilebilir cihazlara taşınması, dijital neslin, merak ettikleri veya şüpheye düştükleri herhangi bir dini mesele hakkında maddi ve fiziki büyük bir çaba sarf etmeden birkaç fare tıklaması veya klavye dokunmasıyla ulaşmalarını mümkün kılmaktadır. Nitekim dijitalleşme öncesi dönemlerde, herhangi bir gencin geleneksel kabullerin dışında, onu inancında şüpheye düşürebilecek farklı veya heretik olarak nitelendirilen herhangi bir dini görüşle karşılaşma ihtimali ancak özel bir çaba- herhangi biriyle tanışma, dinin aleyhinde kitapları okuma vb- mümkün iken, dijital çağda söz konusu içerikler, internet kullanıcısının önüne istemsizce çıkabilmektedir. Dijital ortamda adeta yere dökülüp dağılan sıvıya benzer şekilde dolaşan islamofobik içerikler, Müslümanların suçlandığı haber ve videolar, dine ve akla aykırı olan uydurma olduğu uzmanlarca bilinen sözler, hadis kisvesi altında yaygınlaştırılmaktadır.⁵⁸ Bu içerikler ile etkileri, ailede gerçekleşen dini sosyalleşme ve okul tarafından verilmiş olan din eğitimiyle paradoks oluşturabilmekte ve ergenlik dönemini yaşayan gencin din tasavvurunu değiştirip dönüştürebilmektedir.⁵⁹ Bu ve benzeri durumlarla karşılaşan gençlerde dinden soğuma hatta uzaklaşma durumu ortaya çıkabilmektedir. Bu bakımdan başta aile olmak üzere eğitim ve dini kurumlarca yürütölen sosyal kontrol ve dini sosyalleşme, dijital içerikler tarafından tehdit edilir hale gelebilmektedir.

⁵⁶ Sümevra Bilecik, "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 27-28.

⁵⁷ Hayati Hökelekli, *Din psikolojisi* (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 270-271.

⁵⁸ Mehmet Haberli, "Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenerasyonu Üzerine Bir Değerlendirme", *1. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi* (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018), 643.

⁵⁹ Handan Arıcı Yalvaç - Sümevra Arıcan, "Ergen Din Tasavvurunun İnşasında Sosyal Medya", *Kalemname* 12 (2021), 70.

Çocuk ve gençlerin sosyalleşme süreçlerine zarar verebilecek, din veya dindarlık algılarını bozabilecek zararlı içerikler ve yanlış dini bilgilere karşı muhafaza edilmesi, ebeveynlerin karşısına önemli bir problem olarak çıkmaktadır. Özellikle dini ve dijital okuryazarlığı yeterli olmayan ebeveynler, çocuklarının dijital mecrada ne yaptığını dair fikir sahibi olamamakta ve onları dijital ortamı sağlıklı kullanıma yönlendirememektedir. Bu bakımdan ebeveynlerin dijital cihazların güvenli ve verimli kullanımıyla ilgili bilinçlenmeleri, teknolojinin faydalı taraflarından istifade edip riskli ve zararlı yönlerinin farkında olmaları konusunda çocuklarına rehberlik etmeleri ile buna yönelik önlemler almaları gibi meseleler önem arz etmektedir.⁶⁰

5. Sonuç ve Öneriler

Toplumun en küçük birimi olan aile; sanayileşme, modernleşme, küreselleşme ve yeni iletişim teknolojilerinin etkisiyle kapsamlı dönüşümlere maruz kalmıştır. Gündelik yaşamda belirgin olan bu dönüşüm, aile yapısı ve ebeveyn ile genç çocukları arasındaki ilişkilere de yeni bir boyut kazandırmıştır. Bir yandan aile içi etkileşime aracılık eden yeni iletişim teknolojileri, öte yandan çocuk ve gençler açısından birtakım imkân ve kısıtlılıkları beraberinde getirmektedir. Bu noktada dijital teknolojinin çocuk ve gençlerin eğitiminde kullanılması çağın bir gereği olarak kabul edilirken; uzun süreli veya bilinçsiz dijital medya kullanımı, çocuklar ve gençlerin ahlaki, dini ve sosyal gelişimi üzerinde olası olumsuz etkilere yol açabilmektedir.

Yapılan birçok araştırma, çocukların din algısı ile dindarlığında en önemli ve teşvik edici aktörün aile olduğunu göstermektedir. Çocuğun din algısının oluşmasında rol model olan ailenin, çocuğun dini hayatına yönelik ölçülü bir şekilde telkinde bulunması, onun dini yaşamına olumlu katkı sağlarken; ailenin bu konuda fazla sözlü nasihatte bulunması veya baskı kurması bireylerin din ile aralarına mesafe koymalarına sebep olabilmektedir. Bu nedenle, ebeveynlerin çocukların yaşına ve algı düzeylerine uygun, baskı kurmadan hoşgörü içerisinde dini ve ahlaki eğitimi vermesinin, çocukların dindarlık algısı ile eğilimleri üzerinde pozitif etki yapabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Dijital mecralarda gençlerin karşısına çıkan dini bilgi kirliliği veya din aleyhindeki olumsuz içerikler, onlarda dini şüphe ve sorgulamalara yol açabilmekte, bir kısım gençleri deizm veya ateizme yöneltebilmektedir. Buna karşın çocukların şüpheye düştüğü dini meselelerde ebeveynler tarafından tatmin edici cevapların verilememesi veya sorularının geçiştirilmesinin çocuğu dini konularda daha da şüpheye sevk edebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sebeple ebeveynlerin hem dini okuryazarlık hem de medya okuryazarlığı açısından gerekli donanuma sahip olmalarının bu tarz şüphelerin giderilmesinde olumlu katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Sözü edilen sorunların çözümü noktasında yeni bir ebeveynlik anlayışına ihtiyaç duyulduğu ve dini sosyalleşmenin önemli bir vasıtası olan ailelere büyük sorumluluklar düştüğü görülmektedir. Çocuk ve gençlerin, dijital medya kullanımına yönelik uygulanacak katı önlem veya sert yaptırımların; çatışma, yabancılaşma gibi bir takım huzursuzluklar ile neticelenebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu açıdan ebeveynlerin, çocukların medya kullanım süreleri ile amaçlarına dikkat etmeleri, küçük yaşlardan itibaren onlara gelişim dönemlerine uygun alternatif aktiviteler sunmaları söz konusu sorunların giderilmesinde etkili olabilmektedir. Ayrıca ülkemiz özelinde başta

⁶⁰ Mahmut Yay, *Dijital Ebeveynlik* (İstanbul: Yeşilay Yayınları, 2019), 11,16.

politika yapıcılar olmak üzere çocukların dini sosyalleşmesinde etkili olabilecek Diyanet İşleri Başkanlığı, TRT, eğitim kurumları ve benzeri aktörlerin yaptıkları veya yapacakları çalışma ve faaliyetlerde bu hususları dikkate almaları, bu bağlamdaki sorunların çözümünde etkili rol oynayabilir. Dijital medya kullanımının çocuk, ebeveyn ve dindarlık üçgeni ekseninde nasıl faydalı kullanılabileceğine dair politikalar ortaya konulması, gençlerin soru ve şüphelerini gidermeye yönelik gelişim dönemlerine uygun yazılı, sesli ve görüntülü içerikler üretilmesi, çözüme yönelik önerilere verilebilecek örneklerden bazılarıdır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. * Bu çalışma, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 14 Mayıs 2022 tarihinde Ankara'da düzenlediği "Dijital Dünyada Değerleriyle Aile Olmak" temalı forumunda sunulan tebliğin kapsamı genişletilip zenginleştirilerek makale formatına uyarlanmış versiyonudur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. * This study is the version of the paper presented at the "Being a Family with Values in the Digital World" forum organized by the Presidency of Religious Affairs in Ankara on May 14, 2022, adapted to the article format by expanding and enriching its scope.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Arıcan, Sümeyra - Arıcı, Handan. "Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 1062-1106.
- Arıcı Yalvaç, Handan - Arıcan, Sümeyra. "Ergen Din Tasavvurunun İnşasında Sosyal Medya". *Kalemname* 12 (2021), 67-93.
- Arslan, Mustafa. "Dindarlık Algısını Şekillendirmede Kitle İletişim Araçları". *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (12-16 Ekim 2009, Ankara)*. 1/362-375, 2009.
- Beit-Hallahmi, Benjamin - Argyle, Michael. *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*. London: Taylor & Francis., 1997.
- Bennett, Sue vd. "The 'Digital Natives' Debate: A Critical Review of the Evidence". *British journal of educational technology* 39/5 (2008), 775-786.
- Bilecik, Sümeyra. "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 7-38.
- Birekul, Mehmet - Aydın, Mustafa. "Aile ve Dinî Sosyalleşme". *Aile Sosyolojisi Yazıları*. 141-155, 2014.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Gençlik Dönemi 'Kimlik Arayışı'nın Demokratik Değerlerin ve İletişim Becerilerinin Gelişimine Etkisi". *Süirt üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi* 1/2 (2016), 57-76.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile". *Turkish Studies* 13/2 (2018), 19-34.
- Çelik, Celalettin. "Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din Paradigmatik Anlam ve İşlev Farklılaşması". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* nesil/8 (2010), 25-35.
- Çetin, Mustafa - Özgiden, Hatice. "Dijital Kültür Sürecinde Dijital Yerliler ve Dijital Göçmenlerin Twitter Kullanım Davranışları Üzerine Bir Araştırma". *Gümüşhane üniversitesi iletişim fakültesi elektronik dergisi* 2/1 (2013), 172-189.
- Dereli, Mustafa Derviş. *Sanala Veda*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Eşgi, Necmi. "Dijital Yerli Çocukların ve Dijital Göçmen Ebeveynlerinin İnternet Bağımlılığına İlişkin Algılarının Karşılaştırılması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/28-3 (2013), 181-194.
- Gündüz, Muhammed Muhti. "Din Öğretiminde Öğretim Teknolojilerinin Bireysel Öğrenmeye Katkıları: Ters Yüz Edilmiş Öğrenme Modeli". *Din Öğretiminde Teknoloji ve Materyal Geliştirme*. ed. Rıdvan Demir - Tuğrul Yürük. 177-202. Ankara: Nobel Bilimsel, 2021.
- Güngör, Özcan. "1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 85-119.
- Haberli, Mehmet. *Sanal Din. Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*. İstanbul: Açılımkitap, 2014.
- Haberli, Mehmet. "Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenereasyonu Üzerine Bir Değerlendirme". *1. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*. 640-648. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.

- Hjarvard, Stig. *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge., 2013.
- Hoover, Stewart M. "Dijital Çağda Çocuk Medyası (ve Din): Zorluklar ve Koşullar". çev. Pınar Şengözer Şiraz. *Çocuk ve Medeniyet* 6/12 (2021), 197-206.
- Hökelekli, Hayati. *Din psikolojisi*. Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- İnce, Abdullah. "Gençliğin 'İnanç Problemlerinin' Gerçekliği: Eleştirel Bir Okuma". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 908-934.
- İnce, Abdullah - Koçak, Muhammed. "Türk Dijital Platform Dizilerinin Aile Kurumuna Etkisi". VIII. *Dini Yayınlar Kongresi - Dijital Yayıncılık*. 607-630. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
- İnci, Mehmet Akif vd. "Dijital Kültür ve Eğitim". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 37/2 (2017), 493-522.
- Kimter, Nurten. "İlgili-Seven Anne-Baba Tutumları İle Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine". *Dini Araştırmalar* 18/46 (15-06-2015) (2015), 9-44.
- Kurt, Adile Aşkı vd. "Dijitalleşmede Son Durum: Dijital Yerli, Dijital Göçmen ve Dijital Göçebe". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 46/1 (2013), 1-22.
- Lahikainen, Anja Riitta. "New Media, Family Interaction, and Socialization". ed. A. R. Lahikainen vd. *Media, Family Interaction and the Digitalization of childhood*, 7-28.
- Lövheim, Mia. "Religious Socialization in a Media Age". *Nordic Journal of religion and society* 25/2 (2012), 151-168.
- Luong, Gloria vd. "The Multifaceted Nature of late-life Socialization". *Handbook of Socialization: Theory and Research*. ed. J. E. Grusec - P. D. Hasting. 109-130, 2015.
- Magill, Frank N. (ed.). *International Encyclopedia of Sociology*. London: Fitzroy Dearborn, 1995.
- Maskulin, Nina. "On Studying Religion, Media and the Young People". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 25 (2013), 138-149.
- Özalp, Ahmet. "Din Eğitimi Bağlamında İnsanın Kutsalla İlişkinin Araçları Olarak İslam Düşüncesinde Bilginin Kaynakları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 42-68.
- Palfrey, John - Gasser, Urs. *Born Digital: Understanding the First Generation of Digital Natives*. New York: Basic Books, 2008.
- Perşembe, Erkan. "Genç-Aile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (1999), 7-20.
- Pew Research Center. *Parenting Children in the Age of Screens*. Washington, D.C, 2020. <https://www.pewresearch.org/internet/2020/07/28/parenting-children-in-the-age-of-screens/>
- Pew Research Center. *The Age Gap in Religion Around the World*. Washington, D.C, 2018. <https://www.pewresearch.org/religion/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/>
- Prensky, Marc. "Digital Natives, Digital Immigrants (Part 1)". *On the Horizon* 9/5 (2001),

1-6.

Prot, Sara vd. "Media as agents of socialization". *Handbook of socialization: Theory and research*. ed. Paul David Hastings - Eleanor E. Maccoby. 276-300. The Guilford Press New York/London, 2015.

Roberts, Donald F. - Foehr, Ulla G. *Kids and media in America*. Cambridge University Press, 2004.

Şahin, Adem. "Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki". *Marife* 7/1 (2007), 221-247.

Şener, Sami - Yiğit, Beyza Nur. "Sosyal Medyanın Gençlerin Düşünce ve Değerlerine Etkisi". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2021), 529-553.

Şişman, Nazife. *Dijital çağda Müslüman kalmak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Taş, Kemaleddin. "Gençlik Dindarlığı: Gençliğin Din Anlayışındaki Farklılaşmaların Sosyolojik Temelleri". *Peygamberimiz ve Gençlik*. 429-442. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.

Thimm, Caja. "Mediatized Families: Digital Parenting on Social Media". *Families and New Media: Comparative Perspectives on Digital Transformations in Law and Society*. ed. Nina Dethloff vd. 33-57. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2023. https://doi.org/10.1007/978-3-658-39664-0_2

Turkle, Sherry. *Alone Together: Why We Expect More From Technology and Less From Each Other*. Basic Books, 2010.

Twenge, Jean M. *iGen: Why today's super-connected kids are growing up less rebellious, more tolerant, less happy—and completely unprepared for adulthood—and what that means for the rest of us*. Simon and Schuster, 2017.

Ulusoy, Yıldız. "Orta Yaş Dönemi Bireylerin İçinde Buldukları Yaş Dönemlerine İlişkin Algılarının İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 19/74 (2020), 587-601.

We are Social. *The Changing World of Digital In 2023* (2023). <https://wearesocial.com/uk/blog/2023/01/the-changing-world-of-digital-in-2023/>

Yay, Mahmut. *Dijital Ebeveynlik*. İstanbul: Yeşilay Yayınları, 2019.

Yurdakul, Kabakçı Işıl vd. "Dijital Ebeveynlik ve Değişen Roller". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 12/4 (2013), 883-896.



İnsanın Özneliğine İtiraz: Taha Abdurrahman'ın İnsan Tanımı

Meryem KARDAŞ¹

Öz

Batı düşüncesinde insanın bağımsız bir özne olarak tanımlanması ile yaşanan kırılma ve dönüşüm sonucu Tanrı'nın ve akabinde dinlerin konumu yeniden şekillenmiştir. İnsanın özneliği evrene bakışta da değişikliğe neden olmuştur. Buna karşın diğer tüm varlıkları kendisini merkeze koyarak değerlendirmesi, insanın karşı karşıya kalacağı problemleri ortadan kaldırmak şöyle dursun, despotizm, anlam yoksunluğu, doğaya tahakküm gibi olumsuz sonuçlara sebebiyet vermiştir.

Taha Abdurrahman, Batı tarzı modernite ve seküler düşüncenin güçlü bir eleştirmenidir. Çok yönlü eleştirilerinin zemininde ise insana bakışı önemli bir yer tutar. Batı düşüncesinin merkezinde insanın özne olarak değerlendirilmesinin bulunduğu dikkate alınırsa Abdurrahman'ın eleştirilerinin de insan tanımı üzerinden temelleniyor oluşunun anlamı açığa çıkar. Bu makalede öncelikle Taha Abdurrahman'ın teolojik-antropoloji çerçevesinde değerlendirilmeye uygun olan insan tanımına odaklanılacaktır. Böylelikle onun insan tanımının felsefi yorumlarındaki merkeziliği ve etkisi belirlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Taha Abdurrahman, İnsan, Özne, Emanet Paradigması, Metafizik.

Kardaş, Meryem. (2023). "İnsanın Özneliğine İtiraz: Taha Abdurrahman'ın İnsan Tanımı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 390-410.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1276630>

Geliş Tarihi	04.04.2023
Kabul Tarihi	19.08.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Arş. Gör. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilim Dalı, Eskişehir; meryem.kardas@ogu.edu.tr orcid: 0000-0003-1493-3402



An Objection to the Subjectiveness of Human Being: Taha Abdurrahman's Description of Human

Meryem KARDAŞ²

Abstract

As a result of the breaking and transformation experienced with the definition of man as a subject in Western thought, the position of God and subsequently religions has been reshaped. Human subjectivity has also caused a change in the view of the universe. On the other hand, his evaluation of all other beings by putting himself in the center has led to negative consequences such as despotism, lack of meaning, and domination of nature, far from eliminating the problems that people will face.

Taha Abdurrahman is a strong critic of Western -style modernity and secular thought. On the ground of his versatile criticisms, human perspective has an important place. Considering that there is a human being in the center of Western thought as a subject, Abdurrahman's criticisms are also based on human definition. In this article, first of all, we will focus on the definition of human beings of Abdurrahman that are appropriate to evaluation within the framework of theological-anthropology. Thus, the centrality and effect of his human definition in philosophical interpretations will be determined.

Keywords: Kalam, Taha Abdurrahman, Human Being, Subjectivity, Trusteeship Paradigm, Metaphysic.

Kardaş, Meryem. "An Objection To The Subjectiveness of Human Being: Taha Abdurrahman's Description of Human". *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/1 (2023), 390-410.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1276630>

Date of Submission	04.04.2023
Date of Acceptance	19.08.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

Giriş

İnsan hakkında konuşmak Tanrı hakkında konuşmak kadar zordur. Her ne kadar insan, Tanrı ile kıyaslandığında gaybî bir varlık olmaması nedeniyle hakkında konuşulması noktasında daha avantajlı bir pozisyona sahip görünse de bu zorluğun bertaraf edildiği söylenemez. Zira insan hem fiziksel hem metafiziksel özellikleri sebebiyle çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Ayrıca, insanın varlık olarak kendi hakkında konuşabilmesi, kendisine dışardan bakmayı zorunlu kılar. Fakat bu dışardan bakma eylemi esnasında, objektif bir değerlendirmede bulunup nesnel bir tanım yapma ameliyesi nihayetinde insanın sübjektif niteliklerinden arınmayı gerektirir. Ki zorluk da bu sübjektiviteden arınmanın mümkün olup olmadığı noktasında başlar. Buna karşın tanımlamaya yönelik çabalar asla son bulmayacak ve muğlaklık içerisinde netliğe ulaşma arzuları devam edecektir.

Felsefi antropolojinin önde gelen ismi Max Scheller *İnsanın Kozmostaki Yeri* isimli eserinde insan denince temelde üç düşüncenin zihinlerde belirlediğine dikkat çeker: “Birincisi, Âdem ve Havva, yaratılış, cennet, cehennem ve kovulma gibi Yahudi-Hristiyan geleneğinin düşüncesi. İkincisi, Antik Yunan düşüncesidir; buna göre insanın “akıl (logos)” yani hem konuşma hem de her şeyin “ne olduğunu” kavrayan yeti sahibi bir varlık olarak görülmesidir. Dünyada ilk kez insanın *ben* bilincine sahip olması... Üçüncüsü ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişimin en son ürünü olduğu düşüncesidir.”³

Scheller, bu üç düşünce arasında birliğin bulunmadığını belirtir. Bu nedenle biri doğabilimsel, biri felsefi biri de teolojik olmak üzere birbirleriyle bağlantısı olmayan üç antropolojinin var olduğunu ama yine de “hâlâ insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksun olduğumuzu” ifade etme ihtiyacı hisseder. Zira insanın ne olduğuna ilişkin çok sayıda bilim olsa da bu bilimlerin varlığı insanın ne olduğunu aydınlatmaktan çok karartmaya sebep olmaktadır.⁴ Scheller’ın dikkat çektiği tanımlamada karşılaşılan zorluğun devam edişinin arka planında, insanı diğer varlıklardan ayırarak özne olarak değerlendirilişine yapılan vurgunun yer alması muhtemeldir.

Tarihi süreç içerisinde insanın konumuna baktığımızda, Ortaçağ felsefesi öncesinde Yunan düşüncesinde insanın merkezi bir konumda olduğu görülür. Ortaçağ düşüncesinde ise merkezde olan Tanrı’dır. İnsan ve evren, Tanrı ile olan ilişkisi bağlamında değerlendirilmekte ve Tanrı’dan aşağı bir konumda görülmektedir. Bu yaklaşım Batı düşüncesinde olduğu gibi İslam düşüncesinde de temel bakışı ifade eder. Bugün sahip olduğumuz insan tasavvuru ise Aydınlanma düşüncesinin mirasıdır. Ancak 17. yüzyıldan itibaren insanın gitgide varlığın ve epistemolojinin merkezine yerleştirildiği görülür. 19. yüzyıl

³ Max Scheller, *İnsanın Kozmostaki Yeri*, Çev. Harun Tepe, (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2012), 35.

⁴ Max Scheller, *İnsanın Kozmostaki Yeri*, 35.

ve sonrasında ise insanın bizatihi özne ve özerk bir varlık olduğu anlayışı iyice yerleşmiştir. Öznellik arzusunun İslam düşüncesinde karşılaşılan bir yorumunu Hasan Hanefi'nin yaklaşımlarında görmek mümkündür. Hanefi, "İslam Tarihinde İnsan Neden Kayboldu?" başlıklı yazısında İslam tarihinde insanın kaybolduğunu ve yapılması gerekenin, insanı yeniden ortaya çıkarmak amacıyla üzerine örtülmüş perdeleri/örtüleri teker teker açmak olduğunu iddia eder. Ona göre felsefe, tasavvuf, kelâm ve fıkıh gibi her bir ilim dalı insanın kültürümüzde ihmal edilmesine sebep olacak yorumlar ortaya koymuştur.⁵ Yine bir başka yazısında ise teolojii antropolojiye çevirmek, başka bir deyişle artık düşüncenin merkezine Allah'ı değil insanı koymak gerektiğini ifade eder.⁶ Hanefi'nin insanın özne ve özerk bir varlık olduğu düşüncesinin tezahürü olan bu yaklaşımı, çağdaşı olan Taha Abdurrahman'ın makalemizde konu edineceğimiz insan anlayışına göre kabul edebilecek nitelikte değildir. Zira, insanın özerk bir varlık olduğu iddiası, onu diğer varlıklar karşısında ayrı bir konuma yerleştirerek onlara karşı egemenlik oluşturma amacı yer almaktadır. Bu bağlamda mevcut makalenin amacı, Taha Abdurrahman'ın insan tanımını açığa çıkarmak ve bu tanımın onun entelektüel dünyasındaki bağlamını netleştirmektir. Modern-seküler düşüncenin önemli bir eleştirmeni olarak görülen Taha Abdurrahman'ın eleştirisinin başlangıcında insan tanımının bulunduğunu düşünmekteyiz. Çalışma içerisinde düşünürün eleştirdiği insan tasavvurunun ise metafizikle bağlarını kopararak insanı özne olarak gören yaklaşım olduğu açığa çıkarılacaktır. Abdurrahman'ın eserlerinin ve düşüncelerinin Türkiye'de her geçen gün daha dikkatle ve yoğun bir ilgiyle takip edildiği dikkate alındığında, bu çalışmanın onun düşünce dünyasına girişte önemli bir katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Taha Abdurrahman'ın felsefesi üzerine hazırlanmış en kapsamlı çalışma Muhammed Hashas ve Mutaz al-Khatib editörlüğünde hazırlanmış olan "Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives" başlığını taşımaktadır. Bu çalışmada Abdurrahman'ın ahlak anlayışının, fıkıh, siyasi otorite ve etik üzerine yansımaları detaylı bir şekilde incelenmiştir.⁷ Wael b. Hallaq'ın "Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taha Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan" başlığı ile Türkçe'ye çevrilen eseri, düşünürün modernite eleştirisi ve alternatif modernlik yorumları üzerine tahlil ve tenkitler içermektedir.⁸ Ülkemizde ise Taha

⁵ Hasan Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, Çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 11-30.

⁶ Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", Çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, c. 23, 505-507.

⁷ Mohammad Hashas & Mutaz al-Khatib, *Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives*, (Boston: Brill, 2020).

⁸ Wael B. Hallaq, *Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020,

Abdurrahman'ın düşüncelerini konu edinen üç adet yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri İslam hukuku alanında Abdurrahman'ın fıkıh usulüne dair yenilenme önerilerini⁹ ele alırken bir diğeri aklın modern dünyada kullanımına yönelik yaklaşım farklılığının bir örneği¹⁰ olarak düşüncelerine yer vermiştir. Bir diğer çalışmada ise Taha Abdurrahman'ın moderniteye yönelik bakışı konu edilmiştir.¹¹ Abdurrahman'ın bazı eserlerini Türkçe'ye kazandıran isimlerden biri olan Prof. Dr. Soner Gündüzöz, düşünürün emanet paradigması ve söz-edim kuramının Batı kökenli teorilere olan atfını ve bu teorilerle olan bağını incelemiştir.¹² İslam düşüncesinin mirasını okuma konusunda geliştirdiği söz-edim teorisini inceleyen bir başka çalışmada ise mecalü't-tedavül kavramının Abdurrahman'ın düşüncesi içerisindeki konumu değerlendirilmiştir.¹³ Düşünürün eserlerini Türkçe'ye kazandıran bir diğer isim olan Doç. Dr. Münteha Maşalı ise, ahlak teorisinin fıkıh alanına uygulanmasını hedefleyen yaklaşımı üzerine iki makale hazırlamıştır.¹⁴ Emrullah Kılıç tarafından hazırlanan "Taha Abdurrahman Felsefesinde İnsan ve Ahlakın Yeniden Temellendirilmesi" başlıklı makalede ise Abdurrahman'ın ahlak anlayışının şekillenmesinde insan tasavvuruna odaklanılmıştır.¹⁵ Bu çalışmada ise düşünürün insan tasavvurundan önce insan tanımına odaklanılmış ve bu tanımın modern dönemin öznelik vurgusuna itiraz olarak şekillendiği tespit edilmiştir.

1.Taha Abdurrahman ve İslam Düşüncesindeki Öneme Dair

Faşlı mütefekkir Taha Abdurrahman (d. 1944) dil felsefesi, mantık, ahlak felsefesi, siyasi ilahiyat alanlarında uzmanlaşmış bir isimdir. Lisans eğitimini felsefe alanında tamamlayan Abdurrahman, Sorbonne üniversitesi felsefe bölümünde "Dil ve Felsefe: Ontolojinin Dilbilimsel Yapıları Üzerine Bir

⁹ Zakaria Boubekri, *Faşlı Çağdaş Düşünür Taha Abdurrahman'ın Fıkıh Ve Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi Hakkındaki Görüşleri*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹⁰ Hamidou Gamsore, *Çağdaş İslam Arap Düşüncesinde Aklın Problemleri, Taha Abdurrahman Örneği*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹¹ Muhammed Ateş, *Taha Abdurrahman'ın Modernite Düşüncesi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017).

¹² Soner Gündüzöz, "Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faşlı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1, (2021), 139-155. Ayrıca bak. Güldane Gündüzöz ve Soner Gündüzöz; "İslâmî Bir Müzakere Etiğinin İmkânı Üzerine: Taha Abdurrahman'ın Şehâdete Dayalı İletişim Teorisi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21/ 1 (Haziran 2021) 105-129.

¹³ Muhammed Ateş, "Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde Mecâlü't-tedâvül Kavramı" *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2022), 32-46.

¹⁴ Münteha Maşalı. "MakâsıdKonusu Bağlamında Fıkıh Usulü-Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Taha Abdurrahman Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Mart 2016): 181-219. "Taha Abdurrahman'ın Fıkıh Ahlakı Dayandırma Çabası: İ'timari Fıkıhtan İ'timari Fıkıha Geçiş Önerisi", *Eskişen* 48 (Mart 2023): 115-134.

¹⁵ Emrullah Kılıç, "Taha Abdurrahman Felsefesinde İnsan ve Ahlakın Yeniden Temellendirilmesi", *Beytulhikme* (2) 2021, 877-893.

Deneme” başlıklı tezini tamamlayarak doktor unvanı almıştır. Uzun yıllar Muhammed V. Rabat Üniversitesi felsefe kürsüsünde eğitim vermiştir. Abdurrahman’ın düşünce ve eserlerinin ülkemizde görece yeni keşfedildiğini ve tanındığını söylemek mümkündür. Zira çağdaş ve düşünce alanındaki muhalifi olarak nitelenebilecek Muhammed Âbid el-Câbirî’nin felsefe ve ilahiyat camiasında sahip olduğu ün dikkate alındığında; Abdurrahman’ın şöhretinin ve bilinirliğinin geciktiğini iddia etmekte bir beis yoktur. Aslında onun geç tanınmasının temel gerekçesi, düşünürün gerek Fas gerekse geniş anlamda Arap-İslam dünyası akademisi tarafından bir anlamda dışlanması ve göz ardı edilmesidir.¹⁶

Abdurrahman’ın düşüncesini analitik bir metotla inceleyen Wael b. Hallağ, 1970 ve 80’lerde düşünürün görev yaptığı üniversitede güçlü bir sol, liberal ve modernleştirici söylemin hâkim olduğunu belirtir. Hallağ, Abdurrahman’ın ise mantık ve dil felsefesini önemli ölçüde tasavvuf düşüncesi ve eylem felsefesi ile birleştirmiş olmasından ötürü akademik alanda soyutlandığını ileri sürer. Ayrıca bu süreçte Câbirî’nin ona hiç destek olmamasının da altını çizer.¹⁷

Çağdaş bir İslam düşünürü olarak Abdurrahman’ın düşüncesinin merkezinde de modern dönemde İslam’ın bir din olarak değer üretme kapasitesine sahip olduğunu göstermek yer alır. Çalışma alanlarındaki çok yönlülüğe karşın ahlak felsefesi, Abdurrahman’ın tüm çalışmalarının odağındadır.¹⁸ Bu nedenle o, Batı düşüncesinin önemli bir aşaması olan modernitenin yarattığı insan anlayışını eleştirir. Bu anlayışın insanı bir çıkmaza sürüklediğini ifade ederek bu çıkmazdan kurtulmanın yolunun, ancak ahlak/etik alanına yeniden dönmekle mümkün olacağını savunur.

Hallağ, Abdurrahman’ın açık ve dile gelmiş amacının “tûras/miras ve modernite hakkındaki yüzyıllık tartışmalar içinde sorulan yeni ve eski soruları cevaplayan bir İslamî felsefî sistem inşa etmek” olduğunu ileri sürer.¹⁹ Bu durum, onun hem klasik hem çağdaş düşüncüyü belli ve sistematik bir metotla yeniden ele almasının zeminini oluşturmuştur. Fakat odak noktasının modern ve seküler düşüncenin analizi olduğu açıktır. Bununla birlikte yalnızca Batı düşüncesinin değil, modern dönemde İslam düşüncesinin de eleştirisini yaparak yenilenmesini hedefleyen projelerin de dikkatli bir çözümlemesini sunar.

¹⁶ Mohammad Hashas, “Taha Abderrahmane’s Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos”, *Oriente Moderno*, 1/2 (2015), 69.

¹⁷ Wael B. Hallağ, *Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taha’nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, 56.

¹⁸ Taha Abdurrahman’ın şu çalışmaları ahlak konusunun düşünürün felsefesindeki merkeziyetini gösterir niteliktedir: *Ahlak Sorunsalı* (İstanbul: Pınar, 2021), *Seküler Ahlakın Sefaleti* (İstanbul: Pınar, 2023), *Dinin Ruhunu* (İstanbul: Pınar, 2021), *Bilgi Ahlakı Ayrıldığında* (İstanbul: Pınar, 2020).

¹⁹ Hallağ, *Modernitenin Reformu*, 53.

Özellikle Câbirî'nin beyan, burhan ve irfan şeklindeki epistemoloji temelli yaklaşımı, Taha Abdurrahman tarafından detaylı bir şekilde incelenmiş ve problemleri tespit edilmiştir. Ona göre Câbirî'de görülen asıl problem İslam düşüncesini soyut bir akılcılıkla ele almış olması ve aslında bütüncül bir okuma yapma iddiasıyla yola çıkmasına karşın tamamen parçacı ve ayırıcı bir değerlendirmeye düşmüş olmasıdır.²⁰

Prof. Dr. Soner Gündüzöz Taha Abdurrahman'ın düşünce dünyası hakkında hazırladığı makalesinde, mütefekkirin düşünce dünyasına bakıldığında temelde iki paradigmanın öne çıktığını belirtir:²¹ Emanet (İ'timaniyye) Paradigması ve İslami Söz ve Eylem Teorisi (Mecâlû't-Tedâvül)²². Biz de bu çalışmamızda Taha Abdurrahman'ın "Dinin Ruhü: Sekülerizmin Sığılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine" başlığı ile Türkçeye çevrilen eserindeki insan tanımına odaklanacağız. Bu eser günümüzdeki bütün tartışmaların kökeninde, modern dönemde insanın özne olarak nitelenmesinin yer aldığı iddiasında bulunmaktadır. Zira insanın Tanrı ve âlem karşısında öncelikli bir konuma çekilerek bütün bir ontolojinin ve dahi epistemolojinin öznesi konumuna yükseltilmesinin eleştirisi insanın yeniden tanımlanmasıyla başlar. Bu nedenle çözümlemenin başlangıcı insanın yeniden tanımlanmasıyla mümkündür.²³

2. Modern Dönemde İnsan

Tarihi süreç içerisinde insanın konumuna baktığımızda, Modern öncesi çağa dek, bireyin kendisini içinde bulunduğu gerçekliğin bir parçası olarak değerlendirdiği görülür. Bu dönemde özne, gerçekliğin/varlığın karşısında yer alan ya da ondan tamamen ayrı bir hakikat değil, onunla birlikte mevcut olan bir hal içerisinde. Bütün var olanların içerisinde evrensel bir uyumun ve yasanın altında yaşayan varlıklardan biridir.²⁴ Bugün içinde bulunduğumuz

²⁰ Abdurrahman'ın Câbirî'nin düşüncelerine yönelik eleştirileri için bkz. Taha Abdurrahman, *Suâlû'l-Menhec: Fi Ufukî't-Te'sisî li Enmûzezin Fikriyyîn Cedîd*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ, 2015), 41-58; *Tecdidü'l-Menhec fi Takvimî't-Turâs*, (Beyrut: Merkezi's-Sekâfiyyü'l-Arabi, t.y.).

Câbirî ve Abdurrahman düşüncelerindeki farklılık ilahiyat akademisinde bir doktora çalışması olarak incelenmeyi hak eder niteliktedir.

²¹ Soner Gündüzöz, "Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 143.

²² İslami Söz ve Eylem Teorisi (Mecâlû't-Tedâvül) paradigması hakkında Türkçe hazırlanmış kıymetli bir çalışma için bkz. Muhammed Ateş, "Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde Mecâlû't-tedâvül Kavramı", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022), 32-46.

²³ Türkçede Taha Abdurrahman'ın İnsan Tasavvurunun ahlak felsefesindeki yansıması için bkz. Emrullah Kılıç, "Taha Abdurrahman Felsefesinde İnsan ve Ahlakın Yeniden Temellendirilmesi", *Beytulhikme* (2) 2021, 877-893.

²⁴ Doğan Özlem, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, M. Heidegger, (Önsöz İçerisinde), (İstanbul: Paradigma, 1998), s. 18.

çağda ise Rönesans'tan itibaren Avrupa'da egemen olan insan/özne merkezli bir dünya modelinin hakimiyeti söz konusudur. Bilim felsefesi, toplumsal teoriler, ahlak anlayışı bu bakışın etkisiyle yeniden şekillenmiştir.²⁵ Bu modelin felsefi bir bakış olarak güçlenmesinin ve hem ontoloji hem de epistemolojide yaşanan paradigma değişiminin başlatıcısı olarak Descartes'ın ismi öne çıkar.

Descartes gerçekliğin bilgisine ulaşmanın sarsılmaz ve güvenilir tek yolunun ancak kişinin benliğinden hareketle elde edileceği sonucuna ulaşmıştır. O, *ben'i*, bütün özü ya da tabiatı sırf düşünmek olan ve var olmak için ne herhangi bir şeye ihtiyaç duyan ne de herhangi bir maddî şeye tâbi olan bir cevher olarak tanımlamıştır.²⁶ Descartes'ın ünlü "düşünüyorum öyleyse varım" formülü; bilinçli gözlem, analiz ve mantık süreçlerinin nesnel gerçekliğe ulaşmada kritik araçlar olarak rol almış ve Batı düşüncesindeki modern geleneğin başlatıcısı olmuştur.²⁷ Onun ardından öznenin/bireyin nesneyi, yani kendisi dışında var olan her şeyi kendi bilme koşulları ile kavraması gerektiği düşüncesi felsefi bir söylem olarak belirginleşmiştir.²⁸ Bu nedenle Descartes felsefesinin bir özne felsefesi niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.²⁹

Descartes sonrası rasyonel benlik anlayışının³⁰ Batı düşüncesinde hakimiyetini pekiştirmesinde rol oynayan diğer bir isim ise Kant olmuştur. Kant, en basit duyuşal algıdan en karmaşık formüle kadar bir insanın dünyaya yönelik sergilediği her temsilin *ben'in* algılamasına dayandığını ileri sürmüştür.³¹ Böylelikle Descartes tarafından açığa çıkarılan ve onun ardından gelen düşünürler ile şekillenen kendi kendine yeter, özgür ve özerk özne Kant sonrası metafiziksel/teolojik dayanaklarından yoksun bırakılarak tamamen dünyevileştirilmiş günümüzün Modern öznesine dönüşmüştür.³²

Bugün modernlikten bahsedildiğinde Ortaçağ'ın Tanrı-merkezli tasavvurundan tamamen uzaklaşmış bir bakıştan bahsederiz. Akıl ve bilim ekseninde gelişen modernlik söylemiyse temelde özgürlük ve özerklik düşüncesine dayanır. Özerklik ile anlatılmak istenen, insanın kaderi üzerinde ilk ve son söz sahibinin kendisi olduğu, kişiliği, eylemleri ve icraatlarına yönelik dışarıdan hiçbir

²⁵ Nick Mansfield, *Subjectivity: Theories of The Self From Freud to Haraway*, (Sydney: Allen&Unwin, 2000), s. 21.

²⁶ Descartes, *Metot Üzerine Düşünme*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), s. 32-33.

²⁷ Mansfield, *Subjectivity*, s. 14.

²⁸ Yakup Kahraman, "Kurucu Öge Olarak Modern Özne Anlayışının Teşekkülü", *Kaygı*, 31/2018, s. 130.

²⁹ Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu*, (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), s. 133.

³⁰ Descartes sonrası şekillenen özne ve nesnenin yeni statüsünde Leibniz'in etkisi için bk. Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e*, s. 152-153.

³¹ Mansfield, *Subjectivity*, s. 18.

³² Abdullatif Tüzer, "Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine bir Deneme", *Milel ve Nihal Dergisi*, 12(2), 81.

varlığın, ilkenin veya kaynağın etkisinin bulunamayacağıdır.³³ Buna göre modern dönemde insan, kendi kendine yeten akıl sahibi özgür ve özerk bir varlık olarak tanımlanabilir. Bilginin merkezinde, bilgiyi inşa eden, kendi dışında tüm bağlayıcılardan, otoritelerden arınmış olan insan, artık düşüncenin ve yaşamın öznesidir. “ İnsan, kuşkusuz doğaya aittir ve nesnel bir bilginin nesnesidir, ama aynı zamanda özne ve öznelliktir. Modernlik öncesi görüşte mevcut olan tanrısal logos, yerini hem bilimsel yasanın kişisel olmayan özelliğine hem de aynı zamanda Özne’ye ait olan Özne/Ben’e bırakır”³⁴

Modern dönemde öznenin cogito/bilinci merkeze alması ve böylelikle bir dönüşüme uğraması felsefi düzlemde önemli sorunlar doğurmuştur. Özellikle ahlak alanında büyük dönüşümler meydana gelmiş; daha önce insanı tanımlayan unsurlar artık aidiyetler ya da gelenekler olmaktan çıkıp bireyin kendi ürettiği, yapıp ettikleri, ilgi ve yönelimleri başka bir deyişle kendisinin değerli gördükleri *değerli* olmuştur. Dolayısıyla özne, kutsallıklar tarafından değil; onların değerli gördükleri ya da değer verdikleri hususlarca yönlendirilmeye başlamıştır. Söz konusu durum da dünyayı imar etme ve deneyimleme tarzını kökünden değiştirmiştir.

On yedinci yüzyılda başlayan ve modern düşüncede felsefe ve bilim ayrışmasıyla beraber ortaya çıkan düşünsel yönelimler, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda sanayi devrimi, liberalizm felsefesi, iktisat ve ahlak ilişkilerinin gidişatına etki etmiş, iktisadi alandaki değer kavramını ahlaki alana taşınmıştır. Adam Smith’in iktisadi alandaki değer kavramını ahlaki alana uygulaması, sonra da Nietzsche’nin ahlak alanını değerlerin yeniden değerlendirilmesi olarak ele alması insanın kutsal ile bağını zayıflatmış/koparmıştır.³⁵ Taha Abdurrahman’ın eleştirileri ise tam bu noktadan başlar.

Taha Abdurrahman, Batı düşüncesinde insanın özne olarak belirişinin geri planında akla verilen önem, ona duyulan güvenin yer aldığını belirtir. Bundan dolayı Batı medeniyetinin *logos* medeniyeti olarak nitelendirildiği görülür. Zira logos, söz ve akıl demektir. Bu nedenle öncelikle Batı’nın kullandığı aklın çözümlenmesi gerekir. Bu konuda düşünürün temel iddiası bu medeniyetin dayandığı aklın eksik bir akıl oluşudur.³⁶ Eksik oluşunun temel sebebi, Taha Abdurrahman’ın akıl tasnifinde soyut akıl olarak nitelendirdiği mücerret aklın Batı medeniyetinin akılcılığını temsil etmesinden dolayıdır. Mücerret akıl, felsefecilerin akli olup sadece burhanı referans almakta ve vicdanla bağlantı kurmamaktadır.³⁷ Vicdanla, hatta daha geniş bir ifadeyle vahiyle, yaratıcıyla

³³ Tüzer, “Postmodernizm ve Tanrı’nın Ölümü”, s. 75.

³⁴ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 230.

³⁵ Kılıç, *Metafiziksel İyi’den Değere*, s. 5-8.

³⁶ Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı*, s. 85-86.

³⁷ Taha Abdurrahman, *Seküler Ahlakın Sefaleti*, s. 26–27. Taha Abdurrahman’ın akıl tasnifinde

bağ kurmayan bu tasavvurun üreteceği özne anlayışının diğer varlıklar karşısında egemen rolüne bürünmesi ise kaçınılmazdır.³⁸ Bu nedenle Taha Abdurrahman; insanı tanımlarken akıl sahibi oluşuna değil ahlak sahibi oluşuna vurgu yapar. İnsanı, diğer canlılardan ayıran temel özelliği ahlakî bir varlık oluşudur.³⁹ Böylelikle rasyonel özne yerine ahlaki özne önerisinde bulunur.⁴⁰ Abdurrahman ahlak teorisini ise Batı medeniyetinin dayandığı söz ve akıl üzerine değil doğrudan Kur'an kıssaları ve Hz. Peygamber'in sîreti üzerinden temellendirir. Bu tercihinin sebebi ise bireyin ahlaki gelişimini emir-nehiy üzerinden değil de işaretlerle dolu haberler formunda dile getirilen ahlaki örnekler üzerinden düşünüp ibret alması ve gerçekleştirmesi daha mümkün ve etkili olduğundan dolayıdır.⁴¹

3. Taha Abdurrahman'ın İnsan Tanımı

Taha Abdurrahman insanı tanımlama teşebbüslerinin, insanlığın geçirdiği evrelere, onu kuşatan ve sürekli değişmekte olan hayat şartlarına bağlı olarak değiştiğini ve yenilediğini belirtir.⁴² Dolayısıyla o yeni bir tanım yapmanın kaçınılmazlığına işaret eder.

İnsan kelimesinin genelde Arapçada "beşer, insan topluluğu" anlamlarına gelen *ins* kökünden türetildiği düşünülür. Diğer bir kabule göre ise kelime "alışmak, uyum sağlamak, bağ kurmak" anlamlarına gelen *üns* mastarıyla bağlantılıdır. İbn Abbas'a nispet edilen "İnsan, ahdini unutmaması sebebiyle bu isimle anılmıştır" rivayetinden hareketle üçüncü bir yaklaşım, insan kelimesinin unutmak manasındaki *nesy* kökünden türediğini ileri sürer.⁴³ İnsan tanımına kelimenin köklerinden hareketle başlayan Taha Abdurrahman yakınlık, bağ, alışkanlık anlamlarındaki *üns* kökü yerine, unutmak anlamındaki *nesy/nisyân* kökünü tercih etme arzusundadır. Çünkü ona göre insan aslında unutmaya üzerine kurulu bir varlıktır.

mücerret/soyut akıl, aklın en düşük seviyesidir. Müsedded akıl ve müeyyed akıl ise diğer akıl türleridir. Müsedded akıl, şer'i hükümlerin açık kuralları ve mekanizması ile doğrulanmış akıldır. Müeyyed akıl ise, bu her iki akıldan daha yüksek bir mertebeye bulunur ve fiilleri yaratıcı ve rızık verisi Hakka'a nispet eden bir yapı olarak belirir. *Seküler Ahlakın Sefaleti*, s. 26—27

³⁸ Taha Abdurrahman, *Dinin Ruhunu*; s. 149-150.

³⁹ Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı*, s. 23.

⁴⁰ Emrullah Kılıç, "Usûl ve Yöntem Arasında Modern İslam Düşüncesi: Benliğin İnşası:Taha Abdurrahman ve Burhanettin Tatar Örneği", *Tetkik Dergisi*, 1 (2022), s. 14-15.

⁴¹ Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı*, s. 222-223.

⁴² Taha Abdurrahman, *Ruhu'd-Din min Dâykı'l-İlmâniyye ilâ Sîati'l-İtimâniyye*, (Daru'l-Beyda: El-Merkezi's-Sekâfi'l-Arabi, 2012), 29, Krş. Taha Abdurrahman, *Dinin Ruhunu; Sekülerizmin Sığılından İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, çev. Soner Gündüzöz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 51.

⁴³ İlhan Kutluer, "İnsan maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 320.

Taha Abdurrahman'a göre insan; yaratma, rızık verme bakımından aslında hiçbir gücünün olmadığını unuttur. Hatta bunları kendisine hatırlatan ne varsa onları da hatırlamaz, varlığının başlangıcının kendisinden olmadığını, bedenini hiçbir zerresini kendi başına var edemeyeceğini, ruhunun hiçbir esintisini kendisinin meydana getiremeyeceğini dahi unuttur. Öyle ki "unutma" Abdurrahman'a göre insan için hatırlanan tek şey halini alır. Hz. Adem'in kendisinden alınan sözü unutmamasından hareketle o, insanın sınındığı ilk şeyin "unutma" olduğunu, bugün de hâlâ aynı sınımanmanın devam ettiğini belirtir. Abdurrahman, insandaki bu unutma hâlinin varlıkların mertebelerini dikkate almada da kendisini gösterdiğini söyler. En yüce olan varlığı unutuş sonucu insan, Onu nerdeyse en aşağı mertebeye yerleştirmiş, varlıkların ya da ma'kulatın en düşük olanını yani kendisini en yüksek mertebeye yerleştirmiştir.⁴⁴

Düşünürün kelime kökeninde arzu ettiği bu tercih, aslında modern dönemde insanın özneliği iddiasına karşı bir sitem olarak okunabilir. Yoksa Abdurrahman'ın unutma ile ifade etmeye çalıştığı biyolojik bir varlık olarak insanın sahip olduğu zihinsel yetilerden biri üzerinden bir tanım yapmak değildir. Unutmaya yönelik atfının geri planında insanın; ontolojinin ve epistemolojinin merkezine yerleşmesinin ancak bu eylem ile mümkün olacağına işaret bulunur. Abdurrahman'ın insan tanımındaki unutmayı öne çıkarışını bir serzeniş olarak değerlendirmek daha isabetlidir. Zira o, unutmayı *emanet paradigmasının* ilk aşaması olan *şehâdetin* karşısında değerlendirmektedir.

Taha Abdurrahman Batı modernitesinin akıl eksenli özne tasavvuru yerine tevazu, sakınma / hâyâ ve şükür tarafından şekillenen benliği ahlaki benlik olarak önerir. Bu sayılanlar sadece soyut nitelikler değildir. İçinde öznenin sistemsel ve sistemli şekilde doğduğu, beslendiği bir değerler dünyasının oluşturucusudurlar. Birbirleriyle bağlantılı olan bu nitelikler hâyâ kavramı altında birleşir ve ahlaki öznenin şekillenmesini sağlar. Zira bu kavram, Batı modernitesinde "insanın kendini adeta varlığın efendisi sandığı ve güç arayışından hâli gördüğü" algısının ortaya çıkmasını engeller. Wael b. Hallaq Taha Abdurrahman'ın hâyâ kavramının; modern özneyi tanımlayan hakimiyet ve kibrin panzehiri olarak değerlendirir ve bu kavramın yarattığı en kritik açılımın, bu dünyanın üstünde değil, bu *dünyada* yaşamak olduğunu ileri sürer. Zira, bu kavram aracılığıyla insan, dünyayı bir bütün olarak algılayıp değerlendirebilir, diğer varlıklarla karşılıklı bir bağlantının olduğunu idrakine varabilir.⁴⁵

Taha Abdurrahman'a göre sekülerizm, sadece din ve siyasetin birbirinden ayrılması bağlamında ele alınması gereken bir mesele değildir. Din ve siyaset arasındaki ilişkinin oldukça girift ve tam olarak kavranılmasının güç bir mesele

⁴⁴ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 13; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 28.

⁴⁵ Hallaq, *Modernitenin Reformu*, s. 352-353.

olduğunu düşünen Abdurrahman, Batı dünyasında yapılan bu ayırımın gerçek amacının fiziki alan ile metafizik alanın arasının ayırmak olduğunu ileri sürer. Din, metafiziksel alanın insan hayatında var olmasının zemini. Din ve siyaset ayırımı, insanın yaşamında dinin yönlendirici etkisinin yok sayılmasına neden olur.⁴⁶ Bu nedenle sekülerizm, insanın tek bir varlık alanına hapsedilmesidir. Nitekim sekülerizm, dini sadece ritüellere hapsederek; yalnızca içsel/manevi imanla sınırlandırarak ve dinî pratiği nötralize ederek (yani Allah ile olan bağlantının insan ile olan bağlantıyı içermediğini böylece tarafsız olması gerektiğini söyleyerek) insanın yaşamı üzerinde etkin bir unsur olmaktan çıkarmıştır.⁴⁷

Taha Abdurrahman, insanı tanımlarken sekülerizmin yarattığı bu kırılmayı aşmaya çalışır. İnsanın tek ve yatay boyutlu bir varlık değil, bilakis çift ve dikey boyutlu bir varlık olduğunu temellendirir. Buna göre insan sadece fizikî varlık alanına hapsedilmiş değildir, aynı zamanda sahip olduğu nitelikler ile metafiziksel alana da ulaşabilen bir yapıya sahiptir. Abdurrahman, insanın metafiziksel alana ulaşma özelliğini, cismaniyetinin saydamlığı üzerinden temellendirir.⁴⁸

3.1. Çift/Dikey Boyutlu Tanımın Zemini: İnsanın Cismaniyetinin Saydamlığı

Abdurrahman, insanın hem fizik hem metafizik olmak üzere iki varlık alanında mevcudiyetinin imkanını ileri sürer. Seküler paradigma, insanın sadece görünür/şahit alemle sınırlı bir varlık oluşunu esas almaktadır. Bu bakış, metafiziksel varlık alanının mevcudiyetini açıkça reddetmese dahi insan zihni tarafından kavranamayacağını ileri sürerek; bu alanın insan yaşamı üzerindeki etkisini reddetmektedir. Abdurrahman ise, insanın sadece fizikî alan ekseninde bir yaşam sürmediğini, bilakis metafiziksel alanın sık sık onun varlığı içerisinde mevcudiyetini ileri sürer. Ona göre insanı, salt görünür alana hapseden yorumların geri planında, insanı sadece cisimden ibaret bir varlık olarak gören bakış yer alır. Oysa gözden kaçırılan temel husus, insanın cismani suretlerinin çokluğu ve bu çokluğun bir göstergesi olarak cismaniyetinin saydamlığıdır.

Abdurrahman'a göre tüm varlıklar bir cismaniyete sahiptir fakat sahip oldukları bu cismaniyetin yoğunluğu her zaman aynı değildir. Söz gelimi ağaçlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar her biri diğerinden farklılaşan cismaniyet yoğunluğuna sahiptir. Cismaniyetinin yoğunluğu arttıkça o varlığın görünen fiziki âlem ile bağı ve sınırının yoğunluğu da artar. Fakat cismaniyetinin yoğunluğu azaldıkça

⁴⁶ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 25; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 44.

⁴⁷ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 204-205; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 323-326.

⁴⁸ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 38-42; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 65-70.

ve saydamlaştıkça varlığın fiziki âlemden sıyrılıp metafiziksel alanda var olma imkânı da artar...⁴⁹

İnsan ve hayvan üzerinden bu konuyu örneklendiren Abdurrahman, hayvanların içerisinde buldukları ânu ve mekânı idrak etme kabiliyetleri açısından diğer cansız cisimlerden daha saydam bir cismaniliğe sahip olduğunu belirtir. Ancak insan ile karşılaştırıldıklarında diğer varlıkların sahip oldukları cismaniyet oldukça sınırlıdır. Çünkü insan sadece sahip olduğu ânu değil, öncesini ve geleceğini tahayyül etme potansiyeline sahiptir. Nitekim insanın kendisini sadece bu dünya ile sınırlı bir varlık olarak görmemesi cismaniyetinin saydamlığını gösterir. İnsan, bu dünyadan daha iyi bir âlemin varlığı arayışı içerisinde. Aslında bu yaklaşımıyla insan fizikî dünyanın varlığın tamamına denk gelmediğinin farkında olduğunu gösterir. Çünkü bu düşünce insanın doğasına yerleştirilmiştir. Başka bir deyişle, insan sürekli olarak bu âlemin dışında daha iyi bir dünyanın hayalini kurgulamakla aslında, fiziksel olanın sınırlarından kurtulup metafiziksel bir gerçekliğe adım atmak ister.⁵⁰

İnsanın hafızası, bilinçaltı, rüyaları, muhayyile gücü ve akli, onun aslında fizikî âlemin sınırlarına hapsedilemeyeceğini; metafizik özelliklerle dolu olduğunu gösterir. Çünkü insanın sahip olduğu tüm bu özellikler sadece fizik alanla açıklanamaz. Bütün bu haller başlı başına metafiziksel bir alana işaret etmektedir. Dolayısıyla Taha Abdurrahman açısından insanın cismaniyetinin saydamlığının göstergesi, sahip olduğu akli, muhayyilesi, bilinçaltı, rüyaları gibi onu fiziki âlemin sınırlarının ötesine taşıyan unsurlara sahip olmasıdır. İnsan bu özellikleri ile en saydam cismaniyete sahip olur. Abdurrahman'a göre insanı fizikî âlemin bağlarından kurtarıp onun metafiziksel âlem ile bağ kurmasına imkân tanıyan kudret *ruhtur*. Abdurrahman, ruhu, cismaniyeti saydamlaştıran ve insanı diğer fiziksel varlıklardan ayıran özellik olarak değerlendirir. İnsan, ruh sayesinde her iki varlık alanında var oluşunu gerçekleştirir.⁵¹ Buna göre Abdurrahman açısından insanın çift boyutlu ve varlığının aşkınlığı açık hale gelmiştir. İnsanın ya da inanmasının –kulluğu Allah'a ya da başkasına yapsın, insanın varlığının bu çift boyutluluğu değişmez. Zira insan, fizikî dünyada var olduğu gibi aynı zamanda metafizik dünyada da var olur.⁵²

İnsanın cismaniyetinin saydamlığını; onun bitki-hayvan gibi diğer canlılardan farkını değerlendirirken Abdurrahman akla özel bir önem atfetmez. Akıl, muhayyile ya da bilinçaltı gibi unsurlardan biri olarak değerlendirilmiştir. Nitekim ona göre "insanı hayvandan ayıran nedir?" sorusunun cevabı, akıllı olmak değil, ahlaklı olmaktır. Başka bir deyişle ahlak, insanı hayvandan farklılaştıran sınırdır; insanın özü onun ahlakî yapısıdır. Abdurrahman, modern

⁴⁹ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 31; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhunu*, 56.

⁵⁰ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 32; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhunu*, 57.

⁵¹ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 34; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhunu*, 60.

⁵² Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 181-182; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhunu*, 287.

akılcılık taraftarlarının yaptığı sınırlandırmanın aksine, aklın iki türü olduğunu belirtir: i) ahlakilikten soyutlanmış olan akıl ve ii) ahlak tarafından yönlendirilmiş olan akıl. Bunlardan birincisi insanın hayvan ile birlikte sahip olduğu akıldır. Yalnızca ikincisi tamamen insana özgüdür. Bu nedenle Abdurrahman “modern insanın hatasının ahlaki davranışı birinci anlamda alması ve insanın onunla özdeşleştiğini sanması” olduğunu ileri sürer. Bu nedenle Abdurrahman, yüzyıllar boyunca zihinlere yerleşmiş bu köklü düşüncenin aksine, insanı tanımlamada akla değil ahlaka vurgu yapılmasının zorunluluğuna işaret eder.⁵³

Abdurrahman’ın cismaniyetin saydamlığı iddiası, insan tanımının kilit noktasıdır. Ancak bize göre bu iddianın güçlendirilmesi gerekir. Saydamlık tezinin geri planında insanın diğer varlıklardan üstün olduğu, varlık hiyerarşisinde hayvan ve bitkilerden yukarıda yer aldığı düşüncesi yer alır. Özellikle bilinçaltı, ruh, rüyalar vb. hususlarda olduğu gibi diğer varlıklarda görülmeyen vasıfların insanda görülmesi üstünlük iddiasının zeminini oluşturur. Fakat akıl, özel bir önemi haiz değildir. Nitekim onun vurgusunun akla değil, ruha olduğu dikkat çeker. Bu yaklaşımı, Abdurrahman’ın sufi epistemolojinin düşüncelerinin üzerindeki etkisi olarak görülebilir.

3.2. Tağyîb

Taha Abdurrahman insanın var oluş halini iki kavramlaştırma üzerinden temellendirir: Bunlardan ilki *tâğyîb*dir. Tağyîb genel olarak fizikî âleme metafizik değerlerin atfı olarak tanımlanabilir. Bir bakıma sekülerizmin insana sunduğu anlamlandırma çabasıdır. İnsanı her ne kadar tek bir boyutu ile tanımlasa ve iki varlık alanının varlığını kabule yanaşmasa da sekülerizm, fizikî alana metafizik değer atfından geri duramaz. Bu nedenle tağyîb pratiğini, insanın salt fizikî âlemlerle sınırlanamayacağını örtük bir itirafı olarak görmek mümkündür. Abdurrahman, modern dönemde bireyin özneleştirilmesinin zemininde, tağyîb eylemindeki nispet ilkesinin bulunduğunu ileri sürer. Nispet ilkesiyle ifade edilmek istenen her şeyin insana nispet edilerek gerçekleşmesidir. Başka bir deyişle insanın her şeyin ölçüsü olarak değerlendirilmesidir. Böylelikle, fizikî âlemdeki diğer tüm varlıklar insana atıfla açıklanır ve değer kazanır. Taha Abdurrahman, nisbetin; insana her şeye egemen olabilecek her şeyi elinde bulundurabilecek yanılığını bahsettiğini düşünür. Bu nispet eylemi sonucu insan, diğer var olanlara hükmedebilme sanısına kapılır ve nihayetinde şiddete varan bir despotluğuna dahi ortaya çıkarabilir.⁵⁴

⁵³ Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı*, Çev. Tahir Uluç, (İstanbul: Pinar Yayınları, 2021), s. 23-24. Abdurrahman’ın ahlak anlayışına dair Türkçe hazırlanmış makale için bkz. Emrullah Kılıç, “Taha Abdurrahman Felsefesinde İnsan ve Ahlakın Yeniden Temellendirilmesi”, *Beytulhikme* (2) 2021, s. 877-893.

⁵⁴ Abdurrahman, *Ruhu’d-Din*, 91; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 146.

Taha Abdurrahman'a göre insan, fizikî âlemde bedeni için gerekli olan zorunlu ihtiyaçlara gereğinden fazla değer verdiğinde, ruhunun ihtiyacına vermesi gereken dikkati ve ilgisi azalır. "Böylece zorunlu ihtiyaçlar, artmakta olan arzular ve kökleşmiş bütün âdetler el birliğiyle ruha alternatif olacak bir şeyi inşa etmeye koyulmuşlardır. Bu ise insanın nefsinden başka bir şey değildir."⁵⁵

Düşünür, insanın nefsini öne çıkarmasıyla yaşanan unutmaya hâlinde, varlığın artık yalnızca kendisine nispetle tanımlandığı bir tasavvurun hâkim oluşunun kaçınılmazlığına işaret eder. Başka bir deyişle nispetin kökeninde unutuş yer alır. Unutuş ise bilinçsizce açığa çıkan bir hâl değil, kasten yapılan bir tercihtir. İnsanın diğer tüm varlık alanları üzerinde hakimiyetine imkân sağlayacak zemini oluşturmanın adıdır.

Taha Abdurrahman'ın kavramsallaştırdığı tağyîb pratiğinin, günümüz felsefe dünyasında kutsalın yeri hakkındaki tartışmalarda benzer bir şekilde gündeme geldiğini görürüz. Zira tağyîb, kutsal olmayana kutsallaştırmanın bir ifadesidir. Fransız düşünürlerden Marcel Gauchet'nin şu ifadeleri, bahsi geçen kutsallaştırma/metafizikleştirme ameliyesine işaret eder: "Kendilerini tepeden tırnağa modern olarak gören ve bu tür, hayal edilmesi bile güç, köhnemiş düşünceleri aşkıllarına inanan genç hayalperestlerin çoğu, farkında olmadan ruhani bir deneyimin arayışına düşmüş mistiklerdir aslında. Eğlence, trans, öfori, müzikle ya da madde kullanımıyla ulaşılan çeşitli bilinç durumları, bütün bunlar başka bir gerçeklik düzeyine geçmekten başka bir şey değildir."⁵⁶ Gauchet, bu yorumuyla modern insanın; kutsal/metafiziksel olanla bağıni koparmaya çalışsa da müzik, sanat ve hatta uyuşturucu gibi deneyimlerle aslında tinsel/metafiziksel olana bağlılığını devam ettirir. O, bu deneyimlerin, "bize verilmiş olandan daha dolu ve daha soyut bir dünyaya geçiş" için aracı olduğunu iddia eder.⁵⁷ Gauchet'nin bu yorumu Abdurrahman'ın da işaret ettiği, insanın çift boyutlu yapısının bir örneği olarak okunabilir. Zira sekülerizm, insanı tek boyutlu bir varlık olarak görmeye aslında fıtratına ters olan ve onu eksiltiren bir bakışı benimsemektedir. Tek boyutluluk yalnızca fiziki olanı esas alır, oysa metafiziğin reddi, ruhun reddidir. İnsanın sadece bedenden ibaretmişçesine tanımlanmasıdır. *Tağyibi* Modern insanın kendisini özne olarak konumlandırmasının en iyi kavramsallaştırmalarından biri olarak görmek mümkündür. Taha Abdurrahman'ın; günümüz insanının metafizikle bağıni kesince geriye içinde bulunduğu fiziksel hali metafizikleştirmekten başka şans kalmamasının bir ifadesi olarak başvurduğu bu kavramın, insanın özneliğine itiraz sadedinde yerinde bir tespit ve kavram olduğu kanaatindeyiz.

3. 3. Teşhîd

⁵⁵ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 277-278; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 438.

⁵⁶ Luc Ferry&Marcel Gauchet, *Dinden Sonra Dinsellik*, çev. Can Utku, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005), 6-7.

⁵⁷ Ferry& Gauchet, *Dinden Sonra Dinsellik*, 7.

Taha Abdurrahman'ın kavramsallaştırmasına göre teşhid, metafizik âlemin değerlerinin fizikî âleme aktarılmasıdır. Bu eylemin failini ise Abdurrahman dinî aktör olarak değerlendirir. Dini aktörün yolculuğunda başlangıç noktası fizikî dünya, varacağı nokta ise metafizik âlemdir. Dinî aktör, bedeni fiziki âleme ait olsa da ruhen metafizik âlemle olan bağından dolayı, mevcut âlemi yönlendirmede ruhunun ahlaki yetkinliğine ulaşmasından faydalanmaktadır. Böylelikle dinî aktörün asıl amacının aslında metafizik âlemi fizikileştirmek/metafizik âleme dayanan değerlerle fizikî âleme yön vermek olduğu açığa çıkar.⁵⁸

Abdurrahman, siyasi aktör ve dinî aktör şeklinde daha açık görünen failer belirlemiş olsa da buradaki failliği daha geniş kapsam içerisinde değerlendirmek mümkündür. Başka bir deyişle onun siyasi aktör ile kastının salt siyasi edimlerle ilgilenen kişi olmadığı açıktır. Benzer şekilde dinî aktör ile kastı da yalnızca din alanında faaliyet gösteren kişi değildir. Daha geniş bir kavram olarak seküler olan ve seküler olmayan faileri esas aldığını söyleyebiliriz. Seküler aktör, tağyib eyleminin faili, değerlerin kendinden daha yüce/aşkın bir varlık bir alan tarafından kaynaklandığını kabul etmez. O, değerlerin kaynağı olarak "ben" den hareket eder. Tüm varoluşu kendisine nispetle değerlendiren. Bu nispet ediş ileri boyutlara ulaştığında despotizme varan bir egemenliğe varması kaçınılmazdır. "Sanki artık siyasi aktör, kutsal ve münezzeh bir Tanrı'dır ve o bu gayesine ulaşmak için fitratının reddettiği ve aklının kabul etmediği her şeyi yapmak suretiyle kimseye aldırılmaz."⁵⁹

Taha Abdurrahman'a göre insanın fizikî âlemlerle sınırlanamaması onun doğasında bulunan metafiziksel âleme ulaşma arzusu nedeniyle. İnsan, bu hususu özellikle şu dört isteğe sahip oluşunda açıkça görebilir: Mana isteği, mutluluk isteği, kemâl (yetkinlik) isteği ve ölümsüzlük isteği. Bu dört husus açıkça görüleceği üzere salt fizikî âlemin sınırları ile sınırlandırılmaz. Başka bir deyişle bu hususlar insanın metafiziksel boyutuna işaret eder. Taha Abdurrahman bu nedenle bu dört isteğin gerçek anlamda karşılanmasının ancak bütün alanları kuşatacak şekilde tüm unsurlarının bir bütünlük içerisinde tutarlı olacak tarzda ifadesini bulduğu dinî sistematiğe mümkün olduğuna işaret eder.⁶⁰

Sekülerin karşısında yer alan dinî aktör ise varlığının salt fizikî dünya ile sınırlı olmadığını bilincindedir. Bu nedenle gerek kendi gerekse kendi dışındaki tüm varlığın ve değerlerin kaynağının metafizik bir alandan geldiğini kavrar. Bu kavrayış onu metafizik alanın değerlerinin fizikî alana aktarılmasının görevi olduğu sonucuna götürür. Varlığın ve değerlerin kaynağının kendisi

⁵⁸ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 34; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 60.

⁵⁹ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 105; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 167.

⁶⁰ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 85-86; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 115-116.

olmadığının idrakine varan birey, fiziki âlemi anlama ve anlamlandırmada diğer varlıkları dikkate almanın zorunluluğunu da sezer. Böylelikle daha bütüncül bir kavrayışa erişir.

Taha Abdurrahman'a göre insanın metafizik değerleri fizikî âleme aktarmasına imkân tanıyan unsur, sahip olduğu *fitrat*tır. O, *fitratı*, insanın metafizik âlem ile bağlantısını sağlayan ön bir bellek olarak niteler. Başka bir deyişle *fitrat*, metafizik âlemin hatıralarının kayıtlı olduğu ruhani yeti, *gaybî* /metafizik ya da aslî hafızadır.⁶¹ Bu noktada Taha Abdurrahman, insanın aslında verili bir yapıya sahip olduğuna işaret eder. İnsan yaratılışından itibaren bir takım niteliklerle ve dahi bilgilerle donatılmıştır. Nitekim ancak bu verili donanımı sayesinde metafizik âlemdeki değerleri fizikî alana aktarabilmesi mümkündür. Taha Abdurrahman'a göre din dediğimiz olgu da metafizik değerlerin fizikîleştirilmesinin adıdır: "Çünkü dinî kavramlar, aslî hafızanın kaydettiği ruhani hakikatlerin ötesine geçemez. Bu bakımdan din, insan için kazanılmış alışkanlık ya da aktarılmış kültürel özelliklerde olduğu gibi onun dışarıdan hayatına ilişmiş ve -şartlar müsaitse- istenildiğinde def edilebilecek arızî ve olağanüstü bir şey değildir."⁶² Abdurrahman'a göre din de akıl gibi insandan soyutlanamayacak beşeri bir hakikattir ve bundan dolayı dindarlık *fitrî* bir davranıştır.⁶³ Bu nedenle düşünür teşhîdi, gelecek olanı tahayyül etmek değil, geçmişte yani *Elest Bezmi'*nde olanı hatırlama/tezekkür faaliyeti olarak yorumlar.

Düşünürün hatırlamaya yaptığı bu vurgu dikkate alındığında, onun insan kelimesinin kökeni olarak *nisyânı*/unutmayı tercih etmesinin gerekçesi açığa çıkmış olur. İnsanın ilk başta hatırlaması gereken *Elest Bezmi'*nde verdiği sözdür (misak). İnsan şehâdet âlemi olan fizikî dünyaya gelmeden evvel metafizik âlemde bedensiz mücerret bir ruh halindedir. Bu âlemdeki ilk şehâdeti ruhun daha önceden tanımadığı şeyleri Yaratıcısının ona tanıtmasıyla gerçekleşmiştir.⁶⁴

Genel hatlarıyla ortaya koyduğumuz Abdurrahman'ın insan tanımının emanet paradigmasının temelini oluşturduğunu rahatlıkla görebiliriz. Emanet paradigmasının şehadete ve hatırlamaya dayalı iki temel sacayağı bulunur.⁶⁵ İnsan, varlığını şehadet âleminde sürdürürken Allah'a verdiği sözü hatırlamalıdır. Ancak bu sözünü hatırlamasıyla fiziki âlemde gerçekleştireceği eylemleri metafiziğin değerleriyle uyumlu hale getirebilir, kendi var oluşunu

⁶¹ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 51-52; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 84.

⁶² Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 52; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 85.

⁶³ Abdurrahman Fransız düşünür Marcel Gauchet'nin de dini bizzat bireyin oluşumu için gerekli aslî antropolojik bir yapı olarak değerlendirişinin altını çizer. Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 52; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 85. Krş. Luc Ferry&Marcel Gauchet, *Dinden Sonra Dinsellik*, 38-39.

⁶⁴ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 277; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, 436-437.

⁶⁵ Soner Gündüzöz, "Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine", 144.

sağlıklı bir bütün içerisine yerleştirebilir.⁶⁶ Böylece kendisini tanrı zannetme kibrinden ve bu kibrin yarattığı, modern insanın durumunda da açıkça görülen yalnızlık, acizlik ve kaybolmuşluk gibi hislerden kurtulup nihai mutluluğa erişebilir. Abdurrahman'ın deyişiyle "insan ya Allaha kulluk edecek böylece özgülreşecektir ya da *mâsivâ'*ya böylece köleleşecektir".⁶⁷

Sonuç

Çalışmamızda Taha Abdurrahman'ın insan tanımı müstakil bir başlık olarak değerlendirilmiş ve bunun sonucunda düşünürün temel gayesinin insanın müstakil, bağımsız bir özne olarak öne çıkarılmasına itiraz olduğu tespit edilmiştir. Ona göre insanı özneleştirilen bakışın ilk adımını insanın metafizikle olan bağlarını koparmak olduğu iddiası açığa çıkarılmıştır. Batı modernitesinin ayrıştırmacı yönüne karşın bütüncül bir yorum ortayı koymayı hedefleyen Taha Abdurrahman'ın insanın çift boyutluluğunu öne çıkardığı görülür. Fiziki alanın dar sınırlarıyla sınırlanmış metafizikten bağları koparılan ve böylece sadece kendisi diğer varlıklar karşısında hükmedici bir pozisyonda konumlandırılan özne tanımını reddeder. Bunun yerine metafizikle bağları bulunan ve amacını metafiziğin değerlerini fiziki alana aktarmak olarak belirleyen; bu eylemi gerçekleştirirken tevazu, şükür ve sakınma/hâyâ değerleri etrafında hareket eden, böylece varlıkla bütünleşmiş ahlaki bir özne tanımını öne çıkarır. Son olarak bu çalışmada açığa çıkarılmış olan insan tanımının, Abdurrahman'ın düşüncesinin merkezinde yer aldığı, önerdiği paradigma değişikliğinin odağında bulunduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte akla değil, ruha vurgu yapması açıkça bir tercihe işaret etmektedir. Bu tercihini tasavvufi düşüncenin Abdurrahman'ın fikirleri üzerindeki etkisi olarak değerlendirebiliriz.

Taha Abdurrahman, modern insanın içinde bulunduğu tarihselliğin etkisinde kaldığının bilincindedir. O, tarihsel bakıştan sıyrılarak evrensel olana ulaşma arzusuyla hareket ederek insanı yeniden tanımlar. Bu tanımın başlangıç noktası, insanın salt fizikî bir varlık olmasının imkansızlığıdır. Metafiziksel olanın (ruhun), tüm varlık içerisinde izleri bulunmaktadır. Dolayısıyla tek boyutlu bir varlık olarak yapılan tanımlama, insanın kendisini merkeze alarak özneleşmesini sağlasa da aslında sadece fizikî olanla sınırlanmasına neden olmaktadır. Bu nedenle Abdurrahman, "ben" in, bireyin, özgürlüğün gerçek anlamda tezahür etmesinin ancak metafizikle, daha açık bir ifadeyle Tanrı'yla ilişkili olduğunda gerçekleşeceğini iddia eder. Tek boyutlu tanımın insanı ulaştıracağı sahte özgürlüğün nihai noktası, diğer varlıklara karşı sergilenecek bir despotizmdir. Daha açık bir ifadeyle çift boyutlu tanım, kişinin hakikati idrak etmesinin zeminini sağlayan bütüncül bir yorumdur. Bu nedenle biz Taha'nun tanımının Tanrısallığa olan atfını dikkate alarak teolojik antropolojinin bir

⁶⁶ Taha Abdurrahman, *Seküler Ahlakın Sefaleti*, Çev. Soner Gündüzöz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2023) 29.

⁶⁷ Abdurrahman, *Ruhu'd-Din*, 448; Krş: Abdurrahman, *Dinin Ruhü*, 729.

örneği olacak şekilde değerlendirilmesinin uygun olduğu kanaatindeyiz. Son olarak İslam düşüncesinde “insan” konusunun daha yoğun bir şekilde ele alınması gerektiğini, bu çalışmanın da mevcut gereklilik üzere hazırlandığını belirtmek isteriz.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	*Bu çalışma, 9 Ekim 2022 Tarihinde 7. Uluslararası Dini Araştırmalar ve İnsan Sempozyumu’nda sunulan “Taha Abdurrahman’ın İnsan Tanımı” başlıklı yayınlanmamış bildirinin eklemeler yapılarak genişletilmiş halidir. *Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. *This study is an expanded version of the unpublished paper titled "Taha Abdurrahman's Definition of Human" presented at the "7th International Symposium on Humanities and Religious Studies" on October 9, 2022.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Abdurrahman, Taha. *Ruhu'd-Din min Dâykı'l-Almâniyye ilâ Stâti'l-I'timâniyye*. Daru'l-Beyda: El-Merkezi's-Sekâfi'l-Arabi, 2012.

Abdurrahman, Taha. *Suâlü'l-Menhec: Fi Ufukı't-Te'sisî li Enmûzecin Fikriyyîn Cedîd*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ, 2015.

Abdurrahman, Taha. *Tecdidü'l-Menhec fi Takvimi't-Turâs*. Beyrut: Merkezi's-Sekâfiyyü'l-Arabi, t.y.

Abdurrahman, Taha. *Dinin Ruhu; Sekularizmin Sıgılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*. Çev. Soner Gündüzöz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.

Abdurrahman, Taha. *Seküler Ahlakın Sefaleti*. Çev. Soner Gündüzöz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2023.

Abdurrahman, Taha. *Ahlak Sorunsalı*, Çev. Tahir Uluç, İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.

Ateş, Muhammed. "Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde Mecâlü't-tedâvül Kavramı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022), 32-46.

Ateş, Muhammed. *Taha Abdurrahman'ın Modernite Düşüncesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Boubekri, Zakaria. *Faşlı Çağdaş Düşünür Taha Abdurrahman'ın Fıkıh Ve Fıkıh Usûlüünün Yenilenmesi Hakkındaki Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Gamsore, Hamidou. *Çağdaş İslam Arap Düşüncesinde Aklın Problemleri: Taha Abdurrahman Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Güldane, Gündüzöz .& Gündüzöz, Soner. "İslâmî Bir Müzakere Etiğinin İmkânı Üzerine: Taha Abdurrahman'ın Şehâdete Dayalı İletişim Teorisi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/ 1 (Haziran 2021) 105-129.

Gündüzöz, Soner. "Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faşlı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 139-155.

Hallaq, Wael B. *Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Ferry, Luc & Gauchet, Marcel. *Dinden Sonra Dinsellik*. Çev. Can Utku. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.

Hanefi, Hasan. *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Hanefi, Hasan. "Teoloji mi Antropoloji mi?". Çev. M. Sait Yazıcıoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1978).

Hashas, Mohammad. "Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos" *Oriente Moderno*, 1/2 (2015). 67-105.

Hashas, Mohammad & al-Khatib, Mutaz. *Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives*. Boston: Brill, 2020.

Kılıç, Emrullah. "Taha Abdurrahman Felsefesinde İnsan ve Ahlakın Yeniden Temellendirilmesi". *Beytulhikme* (2) 2021, s. 877-893.

Kılıç, Emrullah. "Usûl ve Yöntem Arasında Modern İslam Düşüncesi: Benliğin İnşası: Taha Abdurrahman ve Burhanettin Tatar Örneği". *Tetkik Dergisi*, 1 (2022), 1-20.

Kılıç, Emrullah. *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu*. (İstanbul: İlem Yayınları, 2022.

Kutluer, İlhan. "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, s. 320.

Maşalı, Münteha. "Makâsıd Konusu Bağlamında Fıkıh Usûlü–Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*: 39 (Mart 2016): 181-219.

Maşalı, Münteha. "Taha Abdurrahman'ın Fıkıhı Ahlaka Dayandırma Çabası: İ'timârî Fıkıhtan İ'timânî Fıkıha Geçiş Önerisi". *Eskiye / 48* (Mart 2023): 115-134.

Scheller, Max. *İnsanın Kozmostaki Yeri*, Çev. Harun Tepe. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2012.

Tüzer, Abdullatif. "Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine bir Deneme". *Milel ve Nihal Dergisi*, 12(2), 73-124.

Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. Çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.



2023, 7 (3),411-432 | Araştırma Makalesi

İmamların Erkeklik Anlayışı

Esra ASLAN TURAN¹

Öz

Türkiye’de toplumsal yapı erkek egemen değerlere göre biçimlenmiştir. Dini otoriteler ve söylemler de genellikle bu anlayışı devam ettirmekte, kadınları ikincil olmaya şartlandıran prensip ve kuralları onaylayarak pekiştirmektedir. Bu çalışmada cinsiyet ayrımcı kültürün devamında önemli bir etkisi olan din görevlilerinin erkeklik anlayışı konu edilmektedir. Bu amaçla Diyarbakır merkez camilerinde imamlık yapan 30 imamla yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler, imamların erkeğin kadına fiziksel olarak ve sorumluluk itibarıyla üstün olduğunu, şartlar gerektirdiğinde aşırı olmamak kaydıyla kadını hizaya getirmek amacıyla hafif bir şiddet uygulayabileceğini, erkeklerin sahada kadınların evde olmaları gerektiğini düşündüklerini göstermiştir. Bu genel eğilime karşın daha az sayıda imamsa erkeklerin kadınlara herhangi bir şekilde üstün olmadıklarını, erkek olmaları nedeniyle onları kontrol altına alıp çeşitli haklardan mahrum edemeyeceklerini söylemişlerdir. Genellikle kendini okuyarak geliştirme gayreti içinde, şehirlilik tecrübesi uzun ve kadınlarla olumlu deneyimleri olan bu imamlar erkeğin üstünlüğüne dayalı kontrol ve şiddet pratiklerinin din ve peygamberin hayatıyla çelişkili şekilde kültürden destek aldığı vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Toplumsal Cinsiyet, Erkeklik, Toplumsal Cinsiyet ve Din, İmam.

ASLAN TURAN, Esra. (2023). “İmamların Erkeklik Anlayışı”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023),411-432. [https://doi.org/ 10.32711/tiad.1286349](https://doi.org/10.32711/tiad.1286349)

Geliş Tarihi	21.04.2023
Kabul Tarihi	15.06.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD, Diyarbakır, Türkiye, esraley@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3929-7716



İmams' Understanding of Masculinity

Esra ASLAN TURAN¹

Abstract

The social structure in Turkey has been shaped according to male-dominated values. Religious authorities generally maintain this understanding. In this study, the understanding of masculinity of religious officials, which has an important effect on the gender discriminatory culture, is discussed. For this purpose, face-to-face interviews were conducted with 30 imams working in Diyarbakir central mosques. Interviews show that imams think that men are physically and methally superior to women in terms of responsibility and that they can use mild violence to bring women in line and they think that men should be on the field and women should be at home. But fewer imams think men aren't superior to women. These imams, who are improve themselves by reading, have a long experience in the city and have positive experiences with women, emphasizing that the control practices based on the culture in contradiction with religion and the life of the prophet.

Keywords: Sociology of Religion, Gender, Masculinity, Gender and Religion, İmam.

ASLAN TURAN, Esra, "İmams' Understanding of Masculinity ", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/3 (2023), 411-432.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1286349>

Date of Submission	21.04.2023
Date of Acceptance	15.06.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assist. Prof. Dr., Dicle University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Diyarbakır, Türkiye, esraeyl@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3929-7716.

Giriş

Erkeğin kadından daha akıllı, dirayetli, güçlü olmasına karşın kadının daha zayıf, duygusal ve pasif yapıda olduğu şeklindeki kabuller tarih boyunca erkeklerin kadınlar üzerinde kontrol ve söz sahibi olmasını meşrulaştırmıştır. Türkiye'nin de bir parçası olduğu Müslüman toplumların çoğunda erkekliliği yücelten düşünce ve ilkeler kurumsal düzenlemelerden yasalara, özel hayatı yönlendiren kurallardan geleneklere kadar yaşamın her alanını yönetir. Batı'da 1970'lerden itibaren kadın araştırmalarıyla yaygınlaşan toplumsal cinsiyet kavramı kadınlar ve erkekler arasındaki iktidara dayalı eşitsizliklerin kaynağında biyolojik veya fiziksel farklardan ziyade toplumsal süreçler olduğunu göstermiştir. Aynı dönem kadın hareketinin de yarattığı birikimin etkisiyle erkeklik araştırmalarının da gelişmeye başladığını, geleneksel cinsiyet rolüne dayalı genellemelere yönelik eleştirel yaklaşımların gittikçe güçlendiğini görüyoruz. Buna göre neyin doğal olduğunu aslında toplumsal süreçler belirlemekte, kadın ve erkek hakkında, onların doğalarına referansla ortaya konulan birçok iddia iktidarı kurmak ve sürdürmek üzere tekrarlanmaktadır.

Erkek iktidarının devamına yönelik argümanlar aileden başlayarak toplumsal yapının her alanını yönetmekte, bütün kurumlar bunu güçlendirip devam ettirecek şekilde işlemektedir. Bu da erkek egemen değerler sisteminin yarattığı cinsiyet hiyerarşisinin kadınlara yönelik ürettiği hak ihlalleri ve şiddeti sıradanlaştırarak hayatın olağan bir parçası haline getirmektedir. Bunda devletin, yasaların, aile ilişkilerinin rolü olduğu gibi dinin de payı büyüktür. Dini otorite ve söylemler erkek üstünlüğüne bağlı değerlerin kutsanarak içselleştirilmesinde önemli bir paya sahiptir. İbrahimi dinler ve bunun bir parçası olan İslami söylem, ortaya çıktığı ataerkil kültüre bağlı değerleri birçok noktada onaylamış, cinsiyet anlayışı itibarıyla gelenekle çoğu noktada uzlaş halinde olmuştur. Bu durum dini otoritelerin birçok yönden geleneksel toplumsal cinsiyet anlayışını meşrulaştırdığını ve bu anlayışların yeniden üretilmesinde payları olduğunu göstermektedir.³ Bu nedenle yaygın halk dindarlığının eril değerlere bağlılığı kadınlara yönelen baskı ve şiddet biçimlerinde dini otorite ve söylemlerin payını sorgulama ihtiyacı doğurmaktadır. Bu çerçevede yaygın halk dindarlığının kurulmasında önemli payları olan imamların dini yapının ataerkil kültürle işbirliğini yansıtan cinsiyet hiyerarşisi ve buna bağlı değerleri nasıl yorumladıkları önem kazanmaktadır.

1. Erkekliliğin Toplumsal Anlamları

Biyolojik farklılıklar toplumsal yapı tarafından anlamlandırılmakta, kültürel değerler ve beklentilerce şartlandırılmaktadır. Toplumsal olarak inşa edilen cinsiyete bağlı sosyalizasyon bebeklikte başlar, aileden, kitaplardan, medyadan ve okullardan verilen mesajlar, bireylere toplumsal cinsiyet beklentilerini öğretir ve pekiştirir. Bu çerçevede kadın ve erkeğin bedensel görünüm ve üremedeki rollerine bağlı olarak doğuştan gelen birbirine zıt tutum ve davranış özelliklerine sahip oldukları anlayışı çok köklü ve evrensel bir gelenektir.⁴ Erkeklik de biyolojik bir cinsiyet olarak erkeğin toplumsal yaşamda nasıl düşünüp davranacağını belirleyen, ondan sırf erkek olduğu için beklenen roller ve tutumları içeren bir pratikler toplamıdır.⁵ Erkeklik şartlanma,

³ Abdussamet Kaya, Şark Medreselerinde Toplumsal Cinsiyet Anlayışı: Diyarbakır Seydaları Üzerinden Betimsel Bir Analiz", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/1 (2019), 114-127.

⁴ David M. Newman, *Sosyoloji*, çev. Ali Arslan (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013), 70-71.

⁵ Tayfun Atay, "'Erkeklik' En Çok Erkeği Ezer", *Toplum ve Bilim* 101 (Güz 2004), 14.

öğretim, model alma, özdeşleşme ve kuralları öğrenme gibi çeşitli mekanizmalar yoluyla farklı düzeylerde içselleştirilir.⁶ P. Bourdieu cinsiyetler arasında kurulmuş olan toplumsal tahakküm ve sömürü bağlarının iki farklı toplumsallık alanına nakşedildiğini söyler. Buna göre erkekler dış tarafta, resmi, kamusal, sağ, kuru, yüksek ve süreğen olmayan taraftadır. Tarlayı sürme ve hayvan boğazlamak gibi kısa, tehlikeli ve gösterişli olan, hayatın olağan akışında kopuşlara işaret eden işler onlara aittir. Buna karşılık kadınlar iç tarafta yer alır. Onlar nemli, alçak, eğik ve süreğen taraftadırlar ve kendilerine evsel işler tahsis edilmiştir. Yani özel saklı, bayağı, görünmez, çocuk ve hayvan bakımı gibi “utanç verici işler”den sorumludurlar.⁷

Erkek egemen toplumsal yapıda kadınların daha duygusal ve uysal, erkeklerinse daha güçlü ve akıllı olduğu varsayılır. İsimleri, gelecek idealleri, sorumlulukları, meslek seçimleri, kıyafet tercihleri ve hareket kabiliyetleri gibi birçok şey bu çerçevede şekillenir. Erkek ve kadının toplumsal cinsiyet rol ve davranışları temelinde birbirinin karşıtı olarak düşünüldüğü bu sistemde, erkeğe kadına oranla daha fazla önem verilir, erkek olmak kadın olmaya nazaran daha itibarlı bir var olma biçimi olarak görülür. Bu ikili hiyerarşi erkeklerin kadın davranışları üzerinde egemenlik kurmasını meşrulaştırır. Ev içi işbölümü, dışardaki iyi işlerden kadınların dışlanması, devletin bunu devam ettirmek için yürüttüğü baskı, görmezden gelme ve denetleme politikaları, erkek ve kadın arasındaki ilişkilerde şiddetin içselleştirilmesi gibi yapılarla sürdürülür ve garanti altına alınır.⁸ Eril tahakkümü olanaklı kılan iktidar ilişkileri ekonomik düzenlemelerle işleyen duygusal ilişkilere gömülü, dil ve anlam sistemleri ile iç içe yaşayan çok boyutlu bir işleyişe sahiptir. İnşa sürecinde kültürel imgeler yanında, özel şirket kültürü, bürokrasi, işadamlığı, yöneticilik, hane reisliği, homososyal arkadaşlık grupları, mekânsal denetim için erkek çocuklar tarafından yürütülen mücadeleler, kadın-erkek randevu kalıpları ve taciz gibi ataerkil kurumsal destek de çok önemlidir.⁹

Erkekler, çocukluktan itibaren erkekliğin başkasına bağlı olmamak anlamına geldiğini öğrenir. Gerçek bir erkek korkusuz, duygularını belli etmeyen, kadınların yanlış yapabileceği ihtimaline karşı devamlı tetikte, rekabetçi, saldırgan eğilimleri güçlü ve kadınlara özgürlüğünün hesabını vermeyen bir yapıdadır.¹⁰ Genel eğilim böyle olsa da etnik yapının, sınıfsal koşulların, yaşın, dinin, tahsil durumu gibi birçok özelliğin erkeklerin çeşitlenmesinde etkili olduğunu söyleyebiliriz.¹¹ Mesela alt sınıflarda kaba kuvvete dayalı erkeklik söylemine karşılık üst sınıflarda erkekliği makbul yapan şeyler para, başarı ve kariyerdir.¹²

Erkeklik güçlü olmak anlamına geldiği için hem makbul erkeklik standartlarına uymayan erkekler hem de kadınlar üzerinden gücünü kanıtlamak ihtiyacı, erkekliği şiddetle bağlantılı hale getirir. Şiddet erkekliği inşa etmenin, muhatabında korku ve saygı uyandırmanın bir yoludur. Duygularını ifade edememe, yakınlık kuramama ve diyalogsuzluk gibi makbul erkeklik standartları erkeklik değerlerinin şiddet üretmesi

⁶ R. W. Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 255.

⁷ Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2015), 45.

⁸ Sylvia Walby, *Patriyarka Kuramı*, çev. Hülya Osmanağaoğlu (Ankara: Dipnot Yayınları, 2016), 40-41.

⁹ Serpil Sancar, *İmkansız Erkeklik* (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 16, 21, 40.

¹⁰ Herb Goldberg, *Erkek Olmanın Tehlikeleri*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2010), 64-79.

¹¹ Cenk Özbay-İlkay Balıç, “Erkekliğin Ev Halleri”, *Toplum ve Bilim* 101 (Güz 2004), 93.

¹² Kurtuluş Cengiz vd., “Hegemonik Erkekliğin Peşinden”, *Toplum ve Bilim* 101 (Güz 2004), 56.

anlamına gelir.¹³ Erkeklerin kişisel tercihleri ve özelemlerinin peşinde koşarken şiddet ve saldırganlık içeren davranışlar sergilemeleri kaçınılmaz, hatta gerekli görülür.¹⁴

Erkekliğin oluşumunda sosyalizasyon önemlidir. Bunda ev içi alana nazaran daha prestijli sayılan erkeğin dünyası, yani dış dünyanın varlığı önemlidir. Bununla beraber kadının ev işleriyle meşgul edilmesi, duygularını belli etmeme ve buna dayalı gelişen yalnızlık, rasyonel olma zorunluluğu ve egemenlik kurma dürtüsü, sadece erkeklerin bir arada olduğu homososyal alanlarda meşrulaştırılır.¹⁵ Erkek egemen değerler özellikle erkeklerin öne çıktığı, icrası erkek olma şartına bağlı alanlarda daha çok ön plana çıkar. Mesela spor bu alanlardan biri olarak kadın itaatinin sağlanmasına dayalı erkek değerlerinin merkezde olduğu bir sosyalleşme alanıdır. Spor erkek egemenliğini, kadınların deneyimlerinin değersizleştirilmesi yanında erkekliğin değer verilen becerilerle birlikte değerlendirilmesi, saldırganlık ve şiddetin kullanımı yoluyla kurar.¹⁶

Erkeklik üzerine öncü çalışmaları olan R. W. Connell erkekliğin hem kadınlık hem de makbul sayılmayan öteki erkeklikler üzerinden kurulduğunu ifade eder. İkili cinsiyet hiyerarşisinin tepesinde bulunan hegemonik erkeklik modeli kadını hatırlatacak, onu andıracak her şeyden uzak olmayı içerir. Araştırmalar erkekliğin de kadınlığın da kişiden kişiye değişen bir çeşitlilikte olup zamansal ve kültürel koşullardan bağımsız olmadığını¹⁷ göstermesine karşın erkek egemen anlayışta bu, birbirine karşıt özellikler taşıyan iki tip olarak temsil edilir. Buna göre bir erkek kadını özellikleri ne kadar aşağılar ve kadınlarla onu ortaklaştıracak şeylerden ne kadar kaçınırsa o kadar erkek sayılır. Erkeklik normlarınca kadını özellikler küçümsenir, kadınları “adamdan saymamak” erkekliğin şanından bilinir. Bugün artık erkekliğin yakınlık kuramama, soğuk ve mesafeli ilişkiler yoluyla ortama dâhil olma biçiminin onlar için bir tür hapsolme durumu yarattığına, güç ve rekabete dayalı olarak kurulan erkekliğin insani özelliklere engel olduğuna, bir tür otizm ve sevgisizlik ürettiğine dair geniş bir eleştiri literatürü vardır.¹⁸

L. Segal cinsiyet farklılıklarını biyolojik birtakım farklılıklar kümesine indirgemenin kuramsal olarak kolaya kaçmak olduğunu, çünkü insan eylemleri ve deneyiminin biyolojik ve toplumsal bileşenlerin basit bir toplamından ibaret olmadığını söyler. Buna göre biyoloji yaşamlarımızı derinden etkiler, fakat yaşantılarımızı nasıl etkilediği tarihsel ve kültürel olarak belirlenen bir deyişkendir.¹⁹ Esasen erkek ve kadın arasında olduğu varsayılan farklar iki cinsiyet arasındaki benzerlikler düşünülduğünde epey önemsiz kalır. Buna rağmen benzerliklerden ziyade farklar öne çıkarılarak abartılmış, bunlar erkek egemenliğini haklılaştırmak üzere kullanılmıştır.

Antropolojik çalışmalar erkek ve kadın arasındaki hiyerarşinin tarım devrimiyle

¹³ Muhittin Şahin, *Türkiye’de Erkekliğin Dönüşümü* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 190-201.

¹⁴ Serpil Sancar, *İmkansız Erkeklik*, 215, 219.

¹⁵ Hilal Onur-Berrin Koyuncu, “‘Hegemonik’ Erkekliğin Görünmeyen Yüzü: Sosyalizasyon Sürecinde Erkeklik Oluşumları ve Krizleri Üzerine Düşünceler”, *Toplum ve Bilim* 101 (Güz 2004), 38-44

¹⁶ İlknur Hacısöftaoglu - Canan Koca, “Spor Medyasında Hegemonik Erkekliğin (Yeniden) Üretimi: ‘Delikanlı Gibi Yaşayın, Delikanlı Gibi Oynayın’”, *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil*, Ed. İlker Erdoğan. 69-93. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011, 72-73.

¹⁷ R. W. Connell, *Erkeklikler*, çev. Nağihan Konukçu (Ankara: Phoenix Yayınları, 2019), 150-154.

¹⁸ Cengiz vd., “Hegemonik Erkekliğin Peşinden”, 58-65.

¹⁹ Lynne Segal, *Ağır Çekim Değişen Erkeklikler Değişen Erkekler*, çev. Volkan Ersoy (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990), 96.

başladığını, erkek işi sayılan sürüyü gütmek, toprağı elde tutmak ve bunun için verilen mücadelenin fiziksel gücü öne çıkardığını ve kadını ev içi hayatla sınırlamaya başladığını göstermiştir. Buna dayalı olarak şekillenen roller ve kimlikler, kadının erkek karşısındaki ikincil konumlanışının temellerini hazırlamıştır.²⁰ Bu köklü geçmişin izlerini düşünce tarihinin önemli isimleri üzerinden de sürebiliriz. Aristo'dan Bacon'a, oradan İslam dünyasına ve günümüze değin iz bırakan düşünürlerin birçoğu erkeklerin kadınlardan daha rasyonel olduklarına inanıyorlardı. Eski çağlardan beri erkek-kadın ayrımının kendisi sadece betimleyici bir sınıflandırma ilkesi olarak değil bir değer ifadesi olarak kullanılmıştır. Erkeklik üstünlükle bir tutulmuş ve değerli sayılan her şey erkeklikle özdeşleştirilmiş; kadını özellikler ise insani üstünlük normlarına göre daha aşağıda veya tamamlayıcı olarak görülmüştür.²¹

Günümüz toplumlarının birçoğunda olduğu gibi Türkiye'de de hâkim erkeklik özellikleri sertlik saldırganlık, şiddet, öfke ve uzlaşmazlıktır. Bunların karşıtı olarak kadınlara da yumuşaklık, sevecenlik, yapıcı ve uzlaşmacı olmak gibi özellikler yakıştırılır. Kadınlara ayrılan bu nitelikler bir erkek için erkekliği zedeleyici ve aşağılayıcı bulunur.²² Erkek egemen değerlerin hala etkili olduğu aile tipinde erkek ve kadın rolleri keskin bir şekilde birbirinden ayrılır. Kadınlar ev işlerini düzenlemek ve çocuklara bakmakla yükümlüyken erkek eve ekmek getirendir. Bu katı rol ayrımı kadın ve erkeğe ait alanların birbirinden ayrı olmasını sağlar ve pekiştirir. Kadının dışarda çalışması hem evde erkeğin otoritesini sarsacağı hem de kadınların çocuk bakımı ve ev işleriyle ilgili sorumluluklarını aksatmalarına neden olacağı için istenmez.²³ Bunun içselleştirilmesi ve meşrulaştırılmasında din çok önemli roller oynar.

2. Müslüman Toplumlarda Erkeklik

Dini metinler Tanrı kavramına şekil verirken erkek ve kadınların doğasına ve görevlerine bakışımızı da biçimlendirir. Bu bakış cinsiyetler arasındaki hiyerarşinin ve eşitsizliğin meşrulaştırılmasına temel sağlayan bir referansa dönüşebilir.²⁴ Dinlerin cinsiyetle ilişkisine bakıldığında birçoğunda tanrıdan erkeğe oradan da kadın ve çocuklara doğru gelişen bir hiyerarşi olduğu fark edilir. Burada erkeğin rolü lider olarak belirlenmişken kadının rolü yardımcı ve anne olarak çizilmiştir.²⁵ Dolayısıyla cinsiyet anlayışımız biyoloji yanında yaratılışla ilgili inanç ve kabullerimizle yakından ilgilidir. İslam'ın da kültürel olarak beslendiği geleneksel tarım toplumlarında geçerli yaratılış anlayışında yaşamı veren erkektir, kadınlar sadece doğurarak buna aracı olurlar. Yani erkeğin tohum ektiği ve kadının da tıpkı bir tarla gibi ekildiği söylenir (Bu inancı hatırlatan bir ifadeye Kur'an'da da rastlarız)²⁶. Bu nedenle tıpkı bir arazi gibi kadın da kuşatılmalı, göz hapsinde olmalıdır.²⁷

²⁰ Atay, ""Erkeklik" En Çok Erkeği Ezer", 16.

²¹ Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 140-141.

²² Atay, ""Erkeklik" En Çok Erkeği Ezer", 11-12.

²³ Hale Bolak vd., *Erkekliğin Türkiye Halleri* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 52-53.

²⁴ Asma Barlas, "Müslüman Kadınlar ve Baskı", çev. Öykü Elitez, *İslami Feminizmler*, der. Zahra Ali (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 69.

²⁵ Hande Eslen-Ziya-Umut Korkut, "Hutbelerde Toplumsal Cinsiyet Söylemlerinin Yapılandırılması", *Kadın Odaklı*, der. Çiğdem Kağıtçıbaşı vd. (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016), 246-247.

²⁶ Bakara Suresi'nin 223. ayetini de; tercümesi çoğunlukla "Kadınlarınız tarlalarınızdır..." şeklinde başlayan ifade.

²⁷ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*, çev. Selda Somuncuoğlu-Aksu Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 29, 43, 45, 49, 58.

İslam ataerkil bir geleneğin hüküm sürdüğü bir ortamda gelişmiştir. Bu yapı kadınlara ve erkeklere nerde nasıl davranacakları ve ne hakkında nasıl düşünceleri, ne tür tepkiler geliştirmeleri gerektiğini İslam'dan çok önce öğretmiştir.²⁸ Bu, Müslüman düşüncenin kadın konusundaki yaklaşımlarını da belirlemiştir. Buna göre kadın, erkek tarafından aranmak, kovalanmak ve seçilmek için yaratılmıştır. Bu nedenle erkeklerin gözlerinin sürekli yakınlarındaki kadınlarda olması gerekir. Bu bakış kadınlar üzerindeki erkek denetimini meşrulaştırır.²⁹ İslam'ın bu ataerkil yapıyı iyileştirmeye dönük çabaları dinin kurumsallaşmasıyla zayıflamaya başlamış, dini kurgulama ve yorumlama süreçleri çoğunlukla erkeklerin hâkimiyetine girdikçe kadının ne olması gerektiğine de onlar karar vermiştir. Uydurma rivayetler ve İsrailiyat geleneğinin tefsirlere sızmasıyla kadınlar gittikçe önemsizleşmeye başlamış, fıkıh ekollerinin geleneksel yapıyla uyumlu yorumları ve kadınların kamusal tartışmalardan uzaklaştırılması, onları erkeğe koşulsuz itaat etmesi beklenen cinsiyet haline getirmiştir.³⁰

Türkiye'nin de dâhil olduğu Akdeniz kültüründe Müslüman ve ya Hıristiyan, kırsal ya da kentli, göçebe veya yerleşik hemen bütün topluluklarda erkeğin girişkenliği ve yönetme kabiliyeti yüceltilirken kadının çekinik ve tabi olması kutsanmıştır. Kadının toplum hayatından dışlandığı bu coğrafya Müslümanlığın sınırlarıyla örtüşmemekte, kökleri İslam'dan çok önceye giden bir geleneği yansıtmaktadır.³¹ Bu durum, erkekleri kadınları denetlenmesi beklenen kimseler haline getirirken kadınların yaşam alanlarını daraltan çok çeşitli sınırlamalar getirmiş, sesleri mahrem, hareketlilikleri uygunsuz bulunmuştur. Kadınların bir anlığına bile ilgi odağı olmamaları için üzüntülerini dahi sessizce yaşamaları tavsiye edilmiştir.³² Bu durum kadın ve erkeğin mekânsal olarak da ayrı dünyalarda yaşamaları gerektiği anlayışının gerekçesi olmakta, mekânlar ortaklaştıkça gerilim artmaktadır. Bu bağlamda kadınlara ayrılan mekânların doğası ve statüsü kadınların aşağı konumlarını onaylayarak kendilerini işaretlemiştir.³³

Kur'an bütün insanların Allah önünde eşit olduğu ve insani üstünlük hususunda tek ayırt edici unsurun takva olduğunda ısrar ederken birçok ifadesiyle de cinsiyet temelli eşitsizlikleri kabul eder. Şahitlik ve miras gibi konularda olduğu gibi karşılıklı ilişkilerdeki güç hiyerarşisini de doğal bir sonuç olarak görür.³⁴ Bunların en göze çarpanlarından biri erkeklerin geçim sağlayıcı olma görevlerinden ötürü kadınların yöneticisi olduğunu söyleyen ayettir.³⁵ Bu ayet erkeğin geçim sağlama rolüne karşılık kadınların aile içinde itaatkâr, bağımlı birey olarak kabul edilmesi şeklindeki hukuki ayrıma temel teşkil etmiştir. Buradan hareketle geçimi sağlayan tarafın bu rolü, ona bağımlı kişiler üzerinde egemenlik kurma, onu kısıtlayabilme hakkına sahip olduğu

²⁸ Asım Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kadın* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 15-16.

²⁹ Fetna Ayt Sabbah, *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 52,66.

³⁰ Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet ve Din*, 78-79.

³¹ Germaine Tillion, *Harem ve Kuzenler*, çev. Şirin Tekeli-Nühket Sirman (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 42-43, 89.

³² Katharina Lange, "'Eskiden İnançsızlık İnanılmaz Derecede Yaygındı': Kuzey Suriye'de Yas ve Toplumsal Değişim", çev. Özlem Yılmaz, *İslami Pratiklere Etnografik Yaklaşımlar*, haz. Baudoin Dupret vd. (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2017), 50-51.

³³ İrvin Cemil Schick, *Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak*, çev. Pelin Tünaydın (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 181,183.

³⁴ Kecia Ali, *Cinsel Ahlak ve İslam*, çev. Adnan Bülent Baloğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 221.

³⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 14 Haziran 2023), en-Nisa 4/34.

şeklinde bir anlayışı normalleştirmiştir. İslam Peygamberi ve ilk halifeler döneminde kadınların toplumda ve İslam'ın yorumlanmasında söz sahibi katılımcılar oldukları halde sonraki yüzyıllarda kadınlar buna benzer ayetlere referansla sessizleştirilmiştir.³⁶

Hz. Peygamber'in, konumu ve kişiliği itibariyle hâkim erkeklik değerleriyle uyumadığını görürüz. O eşlerine saygılı, şefkatli ve yardımsever, kendi işini kendisi yapacak kadar mütevazı özellikleriyle hegemonik erkeklik kalıplarıyla uyumayan bir insan olmuştur. Fakat onun siyasi kişiliği ve kazandığı başarılar, çok sayıda karısı olan güçlü erkek şeklinde çizilen imajı, o merhametli ve mütevazı özelliklerinin üstünü örterek egemen bir erkek peygamber modeli yaratmıştır. İslami yazında kadının erkek için yaratılmış bir tür olduğu yolundaki anlatımlar, fitneyle özdeşleştirildiği hadis rivayetleri ve erkeklerin hâkimiyeti etrafında kurulan hukuk nedeniyle erkek kadından daha tam ve dolayısıyla üstün bir varlık olarak görülmüş,³⁷ bu durum toplumsal hayatın çeşitli alanlarında kadınların karşılaştıkları usulsüzlükler ve haksızlıklara karşı sessiz kalınmasının zemini olmuştur.

İslam'ın da bir parçası olduğu İbrahimi gelenekte kadından ve erkekten mutlak ve hiyerarşik bir biçimde ikiye bölünmüş katı toplumsal cinsiyet rollerine bağlılık beklenmiş, erkeğin üstünlüğüne dayalı ataerkil aile ilişkisi kutsanmış ve bu bağlamda kadın bedeni üzerindeki denetim yasallaştırılıp meşrulaştırılmıştır.³⁸ Bütün toplumlarda olduğu gibi İslam toplumlarında geliştirilen yasalar da onları yapanların bakış açısıyla biçimlenmiştir. Bu nedenle de fıkıh âlimleri Kur'an'daki kadın-erkek eşitliğiyle ilgili değerlendirmelere konu olabilecek ayetleri, Kur'an'ın erkeklere ayrıcalık tanıdığı şeklinde yorumlamışlardır.³⁹ Kuran'da kadınlar nikâhlanmaları, boşanmaları, özel halleri, şahitlikleri gibi öncelikle kendilerini ilgilendiren konularda bile toplumdaki baskın konumları itibariyle erkekler muhatap alınarak konu edilmiştir. Erkek egemen bu yaklaşım biçimi tarihsel ve toplumsal şartlarla bağlantılı değil de kanun olarak anlaşıldığı için erkek üstünlüğüne dayalı anlayışları meşrulaştırmıştır.⁴⁰

İslam dünyasında reform hareketleri ve şehirleşme süreçlerinin yarattığı dönüşümlerle kadınların okumaya, çalışmaya başlaması, kendilerini ikinci plana iten geleneksel din yorumlarını eleştirmeye başlamaları, kutsal metinleri daha adil ve kadın dostu okumalara tabi tutma arayışlarıyla bir arada gitmiştir. Bu çerçevede birçok Müslüman kadın aydın Kur'an'ın kimi tefsirlerinin erkek üstünlükçü bakış açısının kaynağının Kur'an'ın kendisinden değil de onu okuma yöntem ve bağlamlarından kaynaklandığına vurgu yapar.⁴¹ Bu anlayış bugün bile pratik hayatı yönlendiren cinsiyet hiyerarşisini onaylayan bir manzara ortaya koymaktadır. Türkiye'de dindarlık üzerine yapılan nitel bir çalışmaya göre İslam'da kadın ve erkeğin fitratlarından dolayı eşit olmadığını söyleyen bir grup katılımcı, bunu sıklıkla kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklara

³⁶ Judith E. Tucker, *İslam Hukuku'nda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Zeynep Esra Koca (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 56, 57, 63.

³⁷ Hidayet Şefkatli Tuksal, "Türkiye'de Müslüman Kadının Değişen Halleri", *Cinsiyet Halleri*, der. Nil Mutluer (İstanbul: Varlık Yayınları, 2008), 35-36.

³⁸ Fatmagül Bertkay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 26.

³⁹ Leila Ahmed, "Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı", çev. Ebru Salman, Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik, der. Pınar İlkaracan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 69.

⁴⁰ Hidayet Şefkatli Tuksal, "İslamcı Erkekliğin İnşası-Geleneksel Rollerin İhyası", *Toplum ve Bilim* 101 (Güz 2004), 82-83.

⁴¹ Barlas, "Müslüman Kadınlar ve Baskı", 70.

dayandırmıştır. Onlara göre erkekler kadınlardan daha güçlü oldukları ve kadınlar annelik ve çocuk bakımı becerileri gibi özelliklerinden dolayı erkeklerle eşit olamazlar. Özellikle muhafazakâr dindar katılımcılar arasında genel kabul gören bu anlayış, ataerkil söylemlerle iç içe bir şekilde fitrat gibi dini referanslara başvurularak kadınların doğaları gereği erkeklerle eşit olamayacağı fikrini ortaya koymuştur.⁴² İslamcı erkeklerin erkeklik anlayışının sorgulandığı başka bir çalışmada ise erkek olmanın kendilerini İslamcı gören bazı erkekler tarafından Allah'ın bir lütfu olarak görülebildiği ortaya konulmakta, yetiştikleri kültürel yapının bir yansıması olarak erkekliği; koruma ve sorumlulukla ilişkilendirdikleri; sertlik, irade, cesaret ve özgürlük gibi cinsiyet ayrımcı çağrışımları olan kelimelerle tanımlayabildikleri belirlenmiştir.⁴³

Günümüzde Müslüman kadınlar kendilerini erkeklerden daha aşağı bir konuma yerleştiren geleneksel dini anlayışın cinsiyet ayırımına dayalı söylemlerinden rahatsızlıklarını açıkça ifade etmekte, erkeklerle daha eşit muameleyi öngören bir dini anlayışın gelişmesi taleplerini dillendirmektedirler. Bu talepler Türkiye'de din hizmetlerinin yönetiminden sorumlu olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uygulamalarını da etkilemiş, kadın ve erkek personeline eşit davranma, eşit imkanlar sunma, bazı kadın ilahiyatçıları önemli konumlarda istihdam etme, kadına yönelik şiddetle mücadele üzerine çalışmak gibi prosedür ve uygulamalarına yansımıştır.⁴⁴ Durum böyleyken sahada Müslüman cemaatle sürekli bir arada olan, onların dini anlayışlarının kurulup beslenmesinde önemli payları olan imamların erkeklik ve kadınlığa dair dini yaklaşımlarının ne tür eğilimler gösterdiği önem kazanmaktadır. Çünkü din görevlilerinin insanların dini anlayışlarını şekillendirirken ortaya koydukları argümanlar cinsiyetle ilgili kabullerle iç içe geçmiştir. Bu argümanların çizdiği makbul kadın ve erkek imajları, onların insan hakları ile ilgili imalarla yüklüdür. Bu da kadınların yaşadığı çeşitli şiddet biçimleri ve buna bağlı hak ihlallerinin ortaya konulmasında dini yönlendirmelerin de payının olup olmadığını irdelemeyi gerektirmektedir.

3. İmamların Erkeklik Anlayışı

Arapçada öne geçmek, sevk ve idare etmek kökünden gelen imam, terim olarak cemaatle namaza önderlik eden kimse ve devlet başkanı gibi anlamlar taşır.⁴⁵ Türkiye'de imamlar halkın kısa yoldan dini bilgiye erişebileceği kaynaklardan biridir. Özellikle kırsal bölgelerde ve kırsal kültürün hala etkili olduğu yerlerde imamlar buldukları bölgelerin her türlü yönlendiricisi, öğretmeni ve lideridir. Bu durum şehirlerde eskisi kadar güçlü olmasa da belli düzeylerde devam etmekte, imamlar halkı yönlendirirken imamların din anlayışları da halkın dini yaşayışını yansıtmaktadır.

İmamlar kadının görevleriyle yükümlülüklerini İslam'ın temel konularından biri sayar ve sıklıkla tartışırlar. İmamların hem dinsel bir kılavuz, hem de ümmeti yönetme işini üstlenen siyasal bir önder olarak özellikle de kadınların yaşamında yönlendirici bir güçleri vardır.⁴⁶ Türkiye'de yaygın halk dindarlığının kurulmasında imamlar ve temsil

⁴² Bahattin Akşit vd., *Türkiye'de Dindarlık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 355.

⁴³ Birsan Banu Okutan, *Erillik ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 123-124.

⁴⁴ Serpil Sancar, "Diyanet'in "Kadınlaşması": Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yeni Kadın ve Aile Politikası", *Kadın Odaklı*, der. Çiğdem Kağıtçıbaşı vd. (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016), 209.

⁴⁵ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 14 Nisan 2023).

⁴⁶ Sabbah, *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, 7-8.

ettikleri dini söylemin önemli etkileri vardır. Kolay ulaşılabilir olmaları, hızlı ve masrafsız bir yolla dini bilgi edinmeyi mümkün kılan kimseler olmaları imamları, özellikle kırsal kültürde ve dini bilgiye erişim imkânları kısıtlı genişçe bir kesim için güçlü birer rehber konumuna getirmiştir. İletişim imkânlarının, bireyci şehir kültürünün etkisini arttırdığı günümüzde ise imamlar eskiye oranla bu güçlerini kısmen kaybetmiş olsalar da önemli bir kesim için hala dini bir başvuru kaynağı olarak görülmeye devam etmektedir. Öte yandan imamlar dini belli bir kültürel ortam içinde yaşamayı mümkün kılan araçlar olarak aynı zamanda yerleşik dinsel kültürün de taşıyıcılarıdır. Bu da dinsel kültürün erkek ve kadınlığa dair yaklaşımlarının pekişmesinde imamların ne tür rollerinin olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Kadınların erkeklere karşın daha zayıf, ikincil ve değersiz görüldüğü bir kültürün devamlılığında dini aktörlerin ne tür etkilerinin olduğunu irdelemek kadına yönelik ayrımcı ve aşağılayıcı uygulamaların kaynağını teşhis etmek adına önemli bir adım olacaktır. Bu çerçevede bu çalışma, yaygın dini söylemi hem temsil eden hem de kuran imamların erkeklik anlayışlarının toplumda kadın ve erkek arası eşitsizliklerin ve kadına yönelik hak ihlallerinin devamında nasıl bir paya sahip olduğunu ortaya koymak için yürütülmüştür.

Bu amaçla Diyarbakır'ın merkezindeki camilerde görev yapan 30 imamla, 2023 yılının Nisan ayı boyunca, yüz yüze gerçekleştirilen görüşmelerle imamların erkek olmaya dini zaviyeden nasıl baktıkları sorgulanmıştır. Mülakatların tamamına yakını bu imamların görev yaptığı camilerde, kimi önceden haber verilerek kimi de cemaat namazları sonrasında gelişigüzel yollarla gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler için seçilen imamların görev yaptıkları camilerin, merkezdeki dört ilçeden eşit veya yakın sayıda temsil edilmesi sağlanmıştır. Bütün görüşmeler, mülakatın en kritik sorusu olan; Allah'ın erkekleri kadınlara üstün yaratıp yaratmadığı sorusu ile başlamış, erkeğin reisliği, fiziksel şiddet hakkı, kadın erkek eşitliği ve kadının liderliği hususlarındaki dini söylem üzerine değerlendirmeleri ile devam etmiş ve erkeğin kadına uyguladığı şiddette din adamlarının cemaati yönlendirirken kadın ve erkek olmaya dair kullandıkları ifadelerin etkisinin olup olmadığı hakkında ne düşündükleri sorusu ile tamamlanmıştır. Sorular için kullanılan bu temalar hem İslam literatüründe cinsiyet hiyerarşisini meşrulaştırmak üzere sıklıkla kullanıldığı hem de cinsiyet araştırmalarının gösterdiği üzere kadın erkek arası güç dengesizliğini kuran kabulleri yansıttığı için seçilmiştir. Mülakatlar, çoğu kırsal kültürde yetişmiş bu imamların kentlilik tecrübesi, okuma kültürü ve yakınındaki kadınlarla yaşadıkları deneyimleri nasıl anlamlandırdıkları hakkındaki veriler dikkate alarak analiz edilmiştir. Çalışmanın saha araştırması kısmında geçen direkt alıntılarının sonundaki imamların çalışma süresi ve yaşları ile ilgili veriler tamamen bilgilendirme amaçlı olup bu özellikler veri sürecini birer değişken olarak etkilememiştir.

Kültürümüzde erkek olmanın nasıl görüldüğü, onun tam karşısında konumlandırılan kadınlıkla ilgili değerlendirmelerle iç içedir. Erkek egemen bir sistem içinde kadın cinselleştirilerek kısıtlanması ve denetlenmesi gereken cinsiyet olarak işaretlendiği için kadının davranışları ve sınırları hakkında konuşmak her zaman daha kolay olmuştur. İlmihallerde, vaazlarda özellikle kadınlar, kendileri için fazladan bir parantez açılarak kıyafetleri, tavırları ve davranışları konusunda uyarılırlar. Dini otoriteler elinde dini söylem ve nasihatler, kadınları hizaya getirmek, onlara sürekli günah işlemeye ne kadar meyilli olduklarını hatırlatmak ve bundan sakındırmak için epey işlevsel bir araç olarak kullanılır. Dolayısıyla imamların erkeklik anlayışı üzerine yapılan bu çalışmanın alan araştırması kısmında, görüşme yaptığımız imamların birer erkek olarak erkekliği

yükledikleri anlamlar ve biçtikleri değer izleri, kendileri hakkında daha çok ve daha kolay konuştukları kadınlar hakkındaki değerlendirmeleri üzerinden de takip edilmiştir. Araştırmanın verileri erkekler tarafından kadınlar üzerinden düzenlenmeye, ıslah edilmeye çalışılan erkek egemen Müslüman toplum anlayışını yansıtmaktadır. Buradan bakıldığında imamlar tarafından erkek ve kadın sadece iman ve ibadet konularında (takva) Allah'a karşı eşit sorumlulukları olan, fakat sosyal hayatta erkeğin eğitim, hareket ve ifade etme, çalışma, karar verme ve yönetme konusunda kadına karşı daha geniş imkân ve ayrıcalıklara sahip olduğuna inanıldığı bir tablo çizilmekte, kadınların ise asli vazifelerinin ev ve çocuk bakımı olduğu düşüncesi, Allah'ın insanı fitrat üzere yarattığı ve buna bağlı olarak kadın ve erkeğin farklı rol ve sorumluluklara sahip oldukları argümanı ile temellendirilmektedir.

Bu çalışma için kullanılan nitel yöntem, araştırmacının doğup büyüdüğü için aynı zamanda doğal gözlemcisi de olduğu bir şehirde, bütün bir eğitim ve çalışma hayatı boyunca kendilerine aşına olduğu imamlarla mülakat tekniği kullanılarak yürütülmüştür. Bu çerçevede belirli bir kültürel ortamda bir grup insanın değer, zihniyet, inanç ve yönelimlerini anlamak için kullanılan etnografik yaklaşım, araştırmanın dayandığı kuramsal zemin olmuştur. Etnografya yoluyla belirli bir kültürel grubun edimlerine, davranışlarına, tutum ve değerlerine yükledikleri anlamların onların bakış açılarıyla anlaşılması hedeflenir.⁴⁷ Bu çalışmayla kendisi de çalışma alanının doğal bir parçası olan araştırmacı, din adamlarının erkeklik kültürüne odaklanmıştır. Bu bağlamda imamların erkeklige dair davranışları, dilleri, algıları, deneyimleri ve değerlerinin kendi anlatımları üzerinden anlaşılması ve değerlendirilmesi hedeflenmiştir.⁴⁸ Mülakatlardan elde edilen veriler öncelikle betimsel analize tabi tutularak temalandırılmış, ardından bu temalar üzerinden bir içerik analizi yapılmıştır.

Mülakat verilerinin analiz ve yorumlanmasında imamlar tarafından çokça vurgu yapılan kavram ve değerlendirmeler üç esas tema haline getirilmiş; bu, başlıklara da yansıtılmıştır. İlk tema, imamların üstünlük, eşitlik ve şiddet kavramları etrafında dönen anlatımlarıyla erkeklerin kadınlardan fiziksel anlamda daha güçlü oldukları ve bununla bağlantılı olarak edindikleri haklar vurgusunu yansıtmaktadır. İkinci tema fitrat ve bu temelde kadının duygusallığı ve cinsel çekiciliğine karşı erkeğin dirayetli ve lider oluşunu öne çıkaran, kadın erkek arası psikolojik ve zihinsel yapı farkı olarak belirlenmiştir. Son tema da kadının anneliği, eğitim ve çalışma hakları ile fitne kavramları temelinde kadın ve erkek arasında olması gerektiği ifade edilen yaşam alanı farkı şeklinde ortaya çıkmıştır. Buna göre imamlar erkeklerin fiziksel güç, psikolojik yapı ve yaşam alanı olarak üç temel noktada kadınlardan farklılaştıklarına vurgu yapan bir anlayış ortaya koymuşlardır. İmamların çoğuna göre erkekler fiziksel olarak daha kuvvetli, psikolojik olarak daha dayanıklı ve sağlam iradeli dirler. Dolayısıyla bu özelliklerin gerektirdiği şekilde dış dünyayı kurma, yönetme ve kontrol etme hakkına sahiptirler. Bu onları evin ve evdeki ahalinin de doğal yöneticisi konumuna getirir. Böyle bir modelde açık veya üstü kapalı bir şekilde dışa yansıyan şey ise yaşamsal hürriyetler konusunda erkeklerin kadınlara göre daha avantajlı ve sorgulanamaz bir konumda düşünülmesi olmuştur. Erkeklerin hareketlilikleri ve hürriyetleri çoğunluk tarafından doğuştan daha güçlü, daha dayanıklı ve cesur olmalarının doğal bir sonucu

⁴⁷ Arda Arıkan, *Etnografinin El Kitabı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 15.

⁴⁸ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 70.

olarak kabul edilmiştir.

3.1. Üstünlük Takvadadır; ama Er'ricalu Kavvamune Ale'n - Nisai

Bu çalışmanın alan araştırması kısmını yönlendiren esas şey imamlara göre dinde erkeklerin kadınlara üstün yaratılıp yaratılmadıklarını öğrenmek olmuştur. İmamların büyük bir çoğunluğu buna öncelikle asla öyle bir şey olmadığını, devamında ise Nisa Suresi'nin, genellikle erkeklerin kadınlar üzerinde koruyucu, gözetici ve belirli sorumlulukları nedeniyle üstün oldukları şeklinde yorumlanan 34. ayetini okuyarak cevaplamışlardır. Bu ayet erkek egemen kültür içinde erkeklerin kadınlar üzerindeki kontrol gücünü meşrulaştırmak ve çoğunlukla da kadınların okumaları ve çalışmalarını kısıtlayacak dini bir referans olarak kullanılagelmiştir. Ayetin ilk kısmı adeta erkeklerle Allah tarafından verilen bir patronluk makamı şeklinde yorumlanmaktadır. Görüşmelerimiz sırasında çoğu imamın ayeti bu bağlamda kullandığı görülmüştür:

“İslam kadını erkeğe itaate mecbur kılmıştır. Kavvamun ayeti var. Hz. Peygamber de bundan bahsetmiştir, ama üstünlük takvadadır. Mesela işverenin sana emreder, bu senden daha değerlidir anlamına gelmez.” (10 yıllık imam, 30 yaşında).

İmamlar üstünlüğün ancak takva ile mümkün olduğunu, daha değerli olmanın ölçütünün iyi kulluk etmede olduğunu söylemişlerdir. Fakat üstünlük takvaya bağlanırken erkek olmak işveren pozisyonunda olmaya benzetilmiştir. İçerik özellikle iman ve ibadetleri yerine getirmekle ilgili olarak doldurulan takva, teorik bir iyi olma, sorumluluklarını layıkıyla yerine getirme hali olarak dillendirilmiştir. Takva o sorumlulukların nasıl dağıtıldığı, paylaşıldığı ve icra edildiği ile ilgili somut gösterenleri olan bir kavram olarak tartışılmamakta, kamusal pratiklerle ilişkilendirilmemektedir. Dolayısıyla takva bu bağlamda geleneksel dini söyleme egemen olan cinsiyet yaklaşımıyla erkek ve kadın olmaya dair beklenti ve kabulleri üstü örtük olarak onaylayan bir kavram haline gelmektedir.

Üstünlüğü muttaki olmakla ilişkilendiren imamlar Nisa Suresi'nin 34. ayetiyle Kur'an'ın erkeklere kadınlara karşın bir derece daha fazla ayrıcalık verdiğini, bunun erkeklere verilen evi geçindirme ve güvenliği sağlama sorumluluklarından kaynaklandığını ifade etmişlerdir:

“Üstünlüğün iki yönü var bir değer olarak o yönden eşitler. Ama kabiliyet olarak çoğu konuda erkek kadından daha kuvvetli yaratılmıştır. Nisa Suresi'nde geçer... Mesela peygamberler erkek, evi geçindirmede erkek önde, evliyalarda da erkek. Kadının da kabiliyet olarak üstünlükleri vardır. Mesela Hazreti Meryem Fatma, Ayşe, üstündür. Allah hikmet gereği bazı hususlarda erkeği üstün yaratmıştır. İslam'ın Kur'an'ın ölçüsü neyse biz onu diyoruz. Bellidir ne olduğu” (17 yıllık imam, 45 yaşında).

Erkeklerden daha üstün görülebilecek kadın örnekler çağdaş pratik hayat yerine Müslüman kadınlar tarafından Hz. Ayşe, Hz Hatice gibi neredeyse kendileri gibi olmanın imkânsız görüldüğü, idealize edilmiş dini şahsiyetler arasından verilmektedir. Burada kadınların erkeklere üstün olmasını neredeyse ihtimal dışı yapan bu örnekler, yakınları peygamber erkeklerden oluşan ve dolayısıyla pozisyonlarıyla erkek üstünlüğünü onaylayan kadınlar haline de gelmektedirler.

İmamların geneli kadın ve erkek arasında fiziksel anlamda bir yaratılış farkı olduğuna, bunun da ikisinin sorumlulukları ve görevlerini farklılaştırdığına vurgu yapmıştır. Üstünlüğün dinen iyi kul olma şartına bağlanmasının ardından yapılan bu ayırım,

fiziksel anlamda güçlü olmanın sosyal hayatta ortaya çıkan cinsiyet hiyerarşisi, buna bağlı güç dengesizlikleri ve hak ihlalleriyle olan bağlantılarını görmezden gelmektedir:

“Hayır üstünlük yok. Kur’an’da kadın ve erkeklerin birbirleri üzerinde karşılıklı hakları olduğu geçer. Fıtrat olarak yaratılış farkı var. Kadının erkeğin güç farkı var, yapabilecekleri işler ayrıdır. İslam’ı, Peygamberi tam anlamayanlar bu işi yapıyor. Ayrım dinde yoktur. Kavvamun ağır iş yapmak ve sorumluluklarla ilgilidir.” (40 yıllık imam, 65 yaşında)

Buna göre Allah kadın ve erkeği birbirini tamamlayacak şekilde farklı özelliklerle yaratmıştır. Bu özellikler neredeyse birbirinin zıttı olacak şekilde erkek ve kadına birbirinden farklı sorumluluklar yüklemiştir. Farklı sorumluluklar birbiriyle kesişmeyen yaşam alanları ve hareket imkânları anlamına gelir. Erkeklerin evi geçindirmek için gereken eğitim, seyahat, ifade ve liderlik etme haklarını kullanma konusunda herhangi bir tartışma yoktur. Bunlar yaratılıştan gelen doğal gereksinimler olarak düşünülür; fakat pratikte sağlayacakları ayrıcalıklar, iktidar konumu ve buna dayalı eşitsizlikler mesele edilmez. Eşitlik yerine adalet kelimesi özellikle tercih edilir. Bu çerçevede imamlara kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olup olmadıkları sorulmuştur. Öncelikle eşitlik kelimesi imamların geneline yakını tarafından Batılı ve bizi ifsad edecek bir kavram olarak görülmüş, eşitliğin fıtrata aykırı bir yaklaşım olduğu ifade edilmiştir:

“Er-ricalu kavvamune ale’n-nisai. Bence kadın ve erkek eşit değiller. Allah’ın ifadesidir, benim görüşüm değil. Erkekle kadın eşit ifadesine inanmıyorum ben. Eşitlik değil adalet esastır. Erkek fiziksel ve biyolojik olarak daha güçlüdür. Herkes bunda hemfikirdir. Bu üstünlük değildir. İslam en büyük değeri kadına vermiştir, köle olarak kullanılmasına karşı çıkmıştır... Eşitlik ve kadın hakları diye kadınlara zulmediliyor”. (15 yıllık imam, 38 yaşında).

İmamlar kadınlarla eşit haklara sahip olmak istememekte, buna gerekçe olarak da eşitliğin Batılı bir kavram olmasını göstermektedirler. Bu anlayışta eşitlik kavramının karşısına adalet konulmakta, adalet kelimesi birbirini tamamlamaya dayalı farklı roller ve bu temelde ortaya çıkan düzeni devam ettirmenin teminatı olmaktadır. Çünkü bu sayede eşitsizlik olarak görülebilecek durumlar adaletin yerine gelmesi hikmetine bağlanmakta; eşitliğin olmaması kadın için avantaj olarak görülmektedir. Kadın ve erkek arasındaki farklılıkların sosyalleşme süreçleri göz ardı edilerek salt biyolojik donanuma bağlandığı bu yaklaşımda, erkeğin ayrıcalıklı konumunun kadın için yarattığı dezavantajlar yaratıcının rızasının böyle olduğuyla temellendirilmiştir. Bu noktada erkeğin geçim sorumluluğunun ev içinde kadına karşı bir kontrol mekanizmasına ve şiddete dönüşme potansiyeli de sorgulanmış, imamlara Nisa Suresi’nin 34. ayetinde geçen ve geçimsizlik durumunda son çare olarak kadınların dövülmesi şeklinde yorumlanan kısım hakkında ne düşündükleri sorulmuştur. Çünkü kadının fiziksel olarak kontrol edilmesi ve denetlenmesine dair yaklaşımlar erkeklik anlayışı ile doğrudan ilgilidir:

“Darp ayeti kesinlikle vurma değil baskı olabilir. Asla dövme değil. Emaneti kır diyebilir mi Allah? Mesela darphane baskı yeridir.” (30 yıllık imam, 50 yaşında).

“Darp ayeti kadını dövme değil terbiye açısından izah etmek, yaptığı şeyin yanlışlığını göstermek demektir. Dövmek son aşamadır, oda hafifçe veya sert bir bakış demektir. Şiddet açısından değildir o terbiye açısından.” (21 yıllık imam, 45 yaşında).

Buna göre darp ile ilgili ayet hakkında iki tür eğilim ortaya çıkmış; çoğunluğu oluşturan bir grup imam kelimenin gerçek manada kadınları dövme kastettiğini; fakat bunun yuvayı kurtarmak için başvurulacak son çare olarak düşünülmesi gerektiğini, asla sistematik bir şiddete dönüşmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Öteki grup ise darp kelimesi ile kastın caydırmak amacıyla erkeğin bir bakışla, bir sözle veya bir tavırla hafif sertlik göstermesi olduğunu; çünkü peygamberin hayatında eşlerine karşı böyle bir uygulama olmadığını ifade etmişlerdir. Çok az sayıda imam ise darp kelimesinin Kur'an'da birçok anlamda kullanıldığını; fakat ilgili ayet hakkında yapılan yorumlarda onca anlam içerisinde dövme anlamının öne çıkarılmasının ataerki kültürel kabullerle ilişkili bir sorun olduğunu ve bunun yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini söylemiştir.

3.2. Erkek İrade Sahibi, Kadın Duygusaldır

Mevcut dini kültürümüzde cinsiyet hakkındaki argümanlar biyolojik ayrımlarla belirlenen farklı türde kimlik tanımlamalarına dayalı bakış açısının etkisi altındadır. Fitrat burada kadın ve erkek olmanın birbirinden ayrı özellikler, sorumluluklar, görevler ve haklarla yaratılmış olmak anlamlarını içeren bir kod olarak işlevselleşir. Buna göre erkek fitrat olarak güçlü, iradeli ve dayanıklı yaratılmış, bu nedenle de kendisine kadınları ve çocukları geçindirme, onları koruyup kollama, gerektiğinde de uyarma ve kısıtlama görevi verilmiştir. Bir anlamda kendisine kadınlar ve çocuklar yanında yeryüzünün idaresi de emanet edilmiştir. Bu yaklaşıma göre erkeğin sahip olduğu haklar ve ayrıcalıklar üzerinde, hakkında konuşulmayı gerektirmeyecek ölçüde ortaklaşa, sessiz bir kabul vardır. Burada kritik olan şey, erkeğin kullanmakta çoğunlukla özgür olduğu bu geniş imtiyazları kadınların kullanamayacağını kendilerine sürekli hatırlatmaktır. İmamların çoğunun bu anlayışı benimsediği görülmüş; onlara göre kadının fitratı ev ve çocuk bakımına uygun olarak yaratılmıştır. Nesillerin bakımı ve eğitiminden kadın sorumlu olduğu için birçok alanda mümkün olduğu kadar okutulmalıdır. Fakat kadının eğitim hayatı evi ve evdekilerin şartlarını, karakter ve davranışlarını "iyileştirmek" amacıyla olmalıdır. Çünkü kadın esasında ona uygun donanımda yaratılmıştır. Bununla beraber kamusal alanda da doktorluk mesleği gibi kadına ihtiyaç duyulan alanlar vardır. Kadın hastalar için kadın doktorlar yetiştirilmelidir:

"Kadın okusun tabi. Doktor olsun eşim hastalandığında kadın doktor tercih ederim. Yani bazı mesleklerde kadın olmalı bazılarında olmamalı" (12 yıllık imam, 32 yaşında)

Fakat çoğu imama göre bir kadının hâkim olması, devlet başkanı olması sakıncalıdır. Çünkü kadın fitraten çocuk yetiştirmeye uygun bir donanımda, yani erkeğe oranla daha duygusal yaratıldığı için, karar verirken iradeli ve adil davranmayabilir. Bu nedenle kadınlar okumalı ama her alanda olmamalıdır. Bu anlayış tersinden her alanda olmanın erkeklere özgü bir şey olduğu ve her yerde olmanın kadınlık fitratını ihlal etme ve yaratana karşı gelme anlamına geldiği imasını taşır. İmamların, kadınların "her alanda olması" nı erkeklere meydan okumak şeklinde anladıklarını neredeyse yaratana meydan okumakla bir tutan bir anlatımla ifade ettikleri görülmüştür. Çünkü imamlara göre erkek Allah tarafından kendisine yeryüzünü idare etmek görevi ve buna bağlı ayrıcalıkların verildiği cinsiyettir.

Esasında görüşmeler sırasında kadınlara hâkimlik veya liderlik gibi pozisyonların yakıştırılmamasının bir açık bir de örtük bir anlamının olduğu fark edilmiştir. Açık anlamı kadınların erkeklere nazaran daha duygusal yani zayıf irade ile yaratıldıkları

iddiasıdır. Bu anlam, temelde kadını hor gören bir anlayışla esasında erkeklerin sahip olduğu yönetici ve karar verici pozisyonları kadınlara layık görmeme tavrını yansıtır. Kadınların her alanda olmamaları gerektiği düşüncesinin altında, onların duygusal olarak yaratıldıkları argümanı ile örtülen aşırı cinselleştirilmiş kişiler olarak görülmelelerinin yarattığı kaygı da yatar. Bazı görüşmelerde özellikle daha yoğun olmak üzere, görüşmelerin tamamına yakınında kadınların cinsel çekicilikleri fazlaca vurgulanmıştır. Kadının varlığının erkekleri yoldan çıkaracak bir güç olarak düşünüldüğü, bu var olma halinin sürekli cinselliğe indirgenildiği görülmüştür. Erkek egemen söylemin çok belirgin özelliklerinden birinin erkeği aktif kadını pasif olarak kodlamasına rağmen kadınlığın aşırı cinselleştirilmesine dayalı fitne söyleminde erkeğin neredeyse kontrolü kaybetmiş biri olarak kadının güçlü etkisi altına girmiş şekilde tasvir edildiği çelişkili bir anlatım ortaya çıkmıştır. Elbette bu anlatım iktidarda olanın sınırsız özgürlüğüne ve kontrolden azade olan konumuna karşın sınırların daha güçsüz pozisyonda olanlara konulduğu bir hiyerarşiyi de yansıttığı şeklinde de okunabilir.

İmamların çoğu erkeklerin daha güçlü, dayanıklı, sert koşullara tahammül kabiliyeti ve taşıdığı ağır sorumlulukları nedeniyle aileyi ve toplumu ayakta tutmaya yaratılıştan ehil olduğunu düşünmüştür. Fitrat kavramı bütün bunları içeren bir kod olarak devreye girerek adeta erkek üstünlüğüne dayalı değerler ve eşitsizliklerin değiştirilemezliğini onaylayan bir kavram haline gelir. Bu yaklaşım üzerinden erkeklerin fitraten doğal birer lider oldukları, kadınlarsa fitratlarında duygusallığın ve merhametin ağır bastığı, bu nedenle de bazı işleri yapmaya elverişli olmadıkları ve bunun değiştirilecek bir şey olmadığını ifade etmişlerdir. Erkek ve kadının doğasıyla ilgili bu tür kabullerin sosyal hayatta birinin lider olup ötekine ona tabi olduğu bir düzen yaratması beklenir. Bu sebeple erkek egemen düzende erkeği kadını aynı seviyeye getirecek veya ona tabi kılacak ilişki biçimlerinden hazzedilmez:

“İnsanlar fitrat üzere yaratılmıştır. Kişilerin fitratı duruma göre değişir. Yönetici olur mu kadından? Dünyada gördüğümüz kadarıyla çok az kadın yönetici var. Eşitlik değil fitrata uygun işler yapmaları onları başarılı kılar.” (30 yıllık imam, 50 yaşında).

“Merhamet kadında çok, liderlik sorunlu olur. Kıskançlığına zaafiyetine yenilebilir. Tam donanımlı yetişirse reis olur yoksa zor.” (21 yıllık imam, 45 yaşında).

Kadınların yöneticiliği bu şekilde çoğu imam tarafından doğru bulunmamış, bu hem kadının doğal yapısına ters görülmüş hem de erkeklerle iç içe iş yapma olasılığı nedeniyle çekinceli karşılanmıştır. Buna karşın daha az sayıda imam bunun mümkün olabileceğini, çünkü idareciliğin esasen liyakat ve donanımla ilgili olduğunu, kadınlara bu konuda engel konulamayacağını ifade etmişlerdir. Fakat bu grupta dahi üstü örtük de olsa çalışma koşulları ve evi ihmal etme ile ilgili bir çekince olduğu fark edilmiştir. Kadınların kamusal alanda herhangi bir pozisyona hükmetmesinin, birtakım problemlere yön vermesinin alışılmışın dışında, kabul edilmesi kolay olmayan bir şey olarak düşünüldüğü gözlenmiştir. Buna Bakara Suresi'nin 282. ayetinde şahitlikle ilgili olarak erkek ve kadın arasına konulan fark da örnek olarak gösterilmiştir:

“Mahkemede kadın duygusal olduğu için durumdan etkilenirse diye iki kişi diyor şahitlik için; ama erkek etkilenmez. Genel itibari ile bayanların fitratı böyle.” (25 yıllık imam, 52 yaşında).

“Kadın fitratı gereği duygusal olduğu için şahitlikte şaşırabilir. Bu bir eksik değildir. Çok

şahit oldum yanıldıklarına. Kadında yanılma, unutmama iki kat fazladır.” (17 yıllık imam, 48 yaşında).

İmamların çoğu birer erkek olarak mevcut düzenin kendileri için yarattığı konfordan dolayı erkek üstünlüğünü onaylanan dinsel söylemi sorgusuz kabul etmeye şartlanmış, bunun erkekler için yarattığı ayrıcalıkları doğal birer veri olarak kabul etmişlerdir. Bu gruptaki imamlar içinden bazısının mülakatlar ilerledikçe belli bir farkındalık yaşayarak içinde yetiştikleri kültürün ataerkil yapısından dolayı böyle düşünüyor olabildikleri şeklinde bir özeleştirme yaptıkları görülmüştür. İmamların çok daha az bir kısmının bu durumun kadınlar için yarattığı haksızlıkların farkında oldukları ve daha eşitlikçi bir söylemi benimsemeye çalıştıkları görülmüştür. Hatta bu imamlar erkek üstünlüğüne dayalı toplumsal örgütlenme biçimlerinin kadınları baskılamasında dini otoritelerin de payı olduğunu kabul etmiş; erkek olmanın daha değerli, daha yetenekli olmak anlamına geldiği şeklindeki yaygın anlayışı kabul etmediklerini ifade etmişlerdir.

3.3. Erkek Sahada, Kadın Evde Olmalıdır

İmamlara göre İslam zaten kadınları annelik vasfının gerektirdiği kabiliyetlerle donatarak ona en yüce değeri vermiş, cenneti annelerin ayakları altına sermiştir. Müttaki kadınların da bundan daha yüce, bundan daha üstün gayeleri yoktur. Erkeklerin ev geçimi ve güvenliğinden, kadının ve çocuğun nafakasından sorumlu olmaları, kadınları çalışma ve onun beraberinde getireceği yükümlülüklerden kurtarmıştır. Dolayısıyla kadının kamusal haklarını gündeme getiren kadın erkek eşitliği tartışması daha baştan geçersiz olmaktadır. Buna göre İslam’da kadın erkek eşitliği yoktur. Kadın ve erkek farklı özelliklerle yaratılmış olduklarından birbiriyle eşit olamazlar. Her bir cinsiyetin yeri ve görevleri ayrıdır. Yaptıkları işlerle birbirlerinin eksiklerini giderirler. İmamlar açısından kadının çalışması, tecrübe edeceği uzun bir eğitim hayatının onda yaratacağı gelişme ve birikim yanında sürecin sonunda geçimini sağlayacak ve kendisine bir kimlik ve kişilik kazandıracak olan bir meslek sahibi olma gibi niteliklerden soyutlanarak ele alınmakta, çalışmak sadece hayatı devam ettirecek birtakım giderleri karşılamak üzere para kazanmak amacıyla tecrübe edilen bir şey olarak yorumlanmaktadır. Eğitim ve çalışma hayatının kendini geliştirme ve ifade yollarını arttırıcı bir imkân alanı olarak erkeklerle özgü kılınmakta, kadınlar içinse gereksiz ve yaratılışa aykırı olarak yorumlanmaktadır. Kadınların annelik rolü ve ev alanı dışında olmaları sıra dışı, arzu edilmeyen, çağın şartlarıyla ortaya çıkan ve engel olunamayan nahoş bir durum olarak görülmektedir:

“Bazı kadınları eve sokamıyorsun çıkmış dışarı girmiyor. Hayırlı çocukların yetişmesi için anneler çok önemli, cennet onların ayakları altında. İslam kadın iki duvar arasında olsun demiyor, ama başıboş olsun da demiyor. Bu fitratına aykırıdır bir kere.”(14 yıllık imam, 45 yaşında).

“Kadının nafakası, geçimi erkeğe yüklenmiştir. Her şeyden önce kadın annedir, evde olmalıdır. Buradan bakınca kadın üstündür. Kadın çalışmak zorunda değildir. Ama meşru dairede kadına engel olamazsınız.”(10 yıllık imam, 35 yaşında).

İmamların çoğu kadınların duygusal olduğuna vurgu yapmış, dışarıda erkeklerin çalıştığı alanlarda bulunmaları yaratılışlarına aykırı bir durum olarak değerlendirmiştir. Bununla beraber kadınların çalışmaları önünde de herhangi bir engelin bulunmadığını, mahrem-namahrem sınırlarını korudukları takdirde okumalarında ve çalışmalarında bir sakınca olmadığını, fakat bunun aile hayatını zarara uğratacak, çocukların bakımını

aksatacak kusurlu bir durum olduğunu söylemişlerdir. Burada imamların birer erkek olarak erkek egemen değerler sistemini onaylayan bir söyleme sahip çıktıkları açıkça görülüyor. Aynı zamanda kadınları erkeklerle bir araya getirecek her türlü imkânın taşıdığı cinsellik potansiyeli ve fitne kaygısı bazen üstü kapalı bazen de açık açık dile getirilmiş, fitneyi bertaraf etme niyetinin erkeklerden ziyade kadınların hareketlerini kısıtlamayı meşrulaştırıcı bir durum olarak dillendirildiği görülmüştür. *Fitne* kadın ve erkeğin bir araya gelmesini bir ihtimal olarak dahi gündeme getiren, toplumsal düzeni, ahlaki ve geleneği yozlaştıracak bütün durumları simgeleyen kilit bir kelime olarak kullanılmıştır:

“Bir bayan erkek gibi yükü taşıyamaz. Kadın yetersizdir diyemeyiz ama fitne çıkmasın diye Allah erkekleri tercih etti. Üstünlük takvadadır diyor Allah. Cinsiyet farkını gözetmeksizin söylediği bu ayeti düstur alıyoruz. Biz kadının yaptığı şeyi yapabilir miyiz, hayır. Biz çocuk bakmaya onlar kadar tahammül edebilir miyiz, hayır” (11 yıllık imam, 34 yaşında).

İki taraflı bir durumu tasvir etmesine rağmen fitne kelimesi erkekte ziyade kadını işaret eden, ortaya çıkaracağı sonuçlar itibarıyla özellikle kadının sorumlu tutulduğu bir yaklaşımın sembolü olarak kullanılır. Fitnenin bir cinsiyeti vardır ve bu da kadındır. Fitne konusunda erkeğe düşen şey buna engel olmak, kadına sınırlar koymaktır. Fitne söyleminde kadın cinselliği abartılı bir şekilde karşımıza çıkar. İmamların anlatımlarında da bu durumla sıklıkla karşılaşmıştır. Kadınların kıyafetleri, “açık saçıklıkları” hep bir şikayet konusu ve kısıtlanma gerekçesi olmuştur. Erkekse hiperaktif, girişken, engellenemez yapısıyla fitnenin kurbanı olarak tasvir edilmiştir. Kadını bu şekilde aşırı cinselleştirme onu bir ayıp, bir utanç konusu haline getirerek gözlerden uzaklığı ölçüsünde değer kazanacağı anlayışını yerleştirmiştir. Bu da erkekler tarafından kadınların çeşitli alanlardaki hareketlerinin kısıtlanmasının ve kadınlarla erkeklerin faaliyet alanlarının birbirinden ayrılmasının meşrulaştırıcısı olmuştur. Bu durum pratikte eğitim, çalışma, seyahat, ifade ve liderlik gibi hakların cinsiyetler arasında nasıl paylaşıldığı üzerinden anlaşılabilir:

“Kadınların okulu ayrı erkeklerin okul ayrı olsun, karışık olsa kadına erkeğe zarar. İngiltere’de öyle mesela. İç içelik fitne-fesat ortaya çıkarır. Çalışma konusu ise şöyle; kendini rahat hissedeceği şekilde namahrem rahatsızlığından eminse yapabilir.” (17 yıllık imam, 48 yaşında).

İmamların tamamına yakını az ya da çok medrese eğitiminden geçmiş, bu bölgede medrese sistemini besleyen aile merkezli, ataerkil kırsal kültürün etkisi altında din eğitimi almışlardır. Çoğu atanmak için sonradan ve dışardan İlahiyat önlisans diploması edinmişlerdir. Yüz yüze üniversite eğitimi almış imamların sayısı genele oranla epey düşük düzeyde kalmıştır. Çok azı hariç geneline yakınının sürekli bir okuma ve kendini güncelleme gayesi taşımadığı görülmüştür. Birçoğunda öne çıkan fitne, fitrat ve cinsellik vurgusunun nedenleri burada aranabilir. Buna karşın az da olsa erkeği kadına karşın üstün ve ayrıcalıklı görmeyen, aynı insani haklara sahip bireyler olarak değerlendiren 3 imamdan birinin sürekli okuyan ve kendisini geliştirmeyi seven, diğer ikisinin de şehir tecrübesi epey uzun, biri uzun yıllar yurtdışında yaşamış kimseler olmasının etkili olduğu görülmüştür:

“Kadına konum vermek, ihtimam göstermek lazım. Bir kadın evlenene kadar problem yaşamıyor evleneceği zaman kocası çalışmayacak, diyor; bu söylemler kadını

hayattan koparıyor. Aile bir şirket değil, koca da işveren değil. O yüzden burada birinin sözü diğerinden daha önemli olmamalı. İkisi de eşit olmalı. Ayıp ve kusur araştırmak, rencide etmek fayda sağlamaz. Kur'an; birbirinizin elbisesisiniz, diyor. Sorumsuzca hareketlerde suç karşılıklıdır." (40 yıllık imam, 62 yaşında).

İmamlardan bazısının erkek olmayı kadın üzerinde kısıtlayıcı, yönlendirici bir güç olarak görmediğini belli eden ifade ve yaklaşımlarında karakterleri ve ailelerindeki kadınlarla yaşadıkları olumlu tecrübelerin de etkili olduğu görülmüştür. Bahsi geçen az sayıda imam, erkeklerin kadınların hareket ve hürriyetlerini kısıtlama hakkına sahip olduklarına katılmamışlardır. Bunlar muktedirin söyleminde itaat etmesi beklenen grubun hatalarının, yanlışlarının ve yoldan sapma ihtimallerinin sürekli öne çıkarılması ve vurgulanmasından rahatsız olduklarını belli etmişlerdir. Dolayısıyla çok az da olsa imamların bazısının erkekleri kadınlara üstün görmemelerinde, okuma kültürü, şehirleşme tecrübesi ve kadınlarla olumlu yaşantıların etkili olduğu görülmüştür. Okuyarak kendini geliştirme arayışı ve şehirlilik tecrübesinin farklılıklara ve insan haklarına karşı daha duyarlı bir anlayışı beslediği, bunun da kadınlara karşı daha olumlu bir anlayış yarattığı ifade edilebilir. Ayrıca kadınlara karşı daha eşitlikçi bir anlayışı benimsemiş olan çok az sayıdaki imamın, kız kardeş, eş gibi çok yakını oldukları kadınlarla ilişkilerini, rekabetçi ve hiyerarşik bir dil kullanmadan anlatmaları, bu yaklaşımlarında ailelerindeki kadınlarla deneyimledikleri iyi ilişkilerin de etkili olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Erkeklik bir toplumsal cinsiyet kategorisi olarak erkeklerden beklenen rol ve davranışları ifade eder. Kültürümüzde ve erkek egemen toplumlarda erkek olmak kimseye muhtaç olmamak, sertlik, dayanıklılık, rasyonalite, duygusal mesafe, cesaret gibi değerlerin içselleştirilmesi ölçüsünde var olur. Kadınları duygusal, anlayışlı, şefkatli ve edilgen olarak tanımlayan ataerkil kültürde kadının ve erkeğin yapması gerekenler ve buldukları alanlar birbirinden farklı ve birbirini tamamlayıcı olarak görülür. Böyle bir düzende erkek, hâkim cinsiyet olarak kadınları, çocukları ve dünyayı idare edecek rolleri, buna bağlı imkân ve özgürlükleri elinde tutan cinsiyet olarak düşünülür. Çocukluktan itibaren öğrenilen bu değerlerin içselleştirilmesinde dinin büyük bir rolü vardır. Kişinin inanç ve bağlılıkları hak ve sorumluluklarını cinsiyete dair kabulleri de içerecek şekilde belirler. Erkekliğe yüklenen anlamlar dini argümanların desteği sayesinde pekişir ve devamlı hale gelir. İslam da içine doğduğu coğrafyanın ataerkil değerleri ile içli dışlı olmuş, ulema tarafından dini hükümler ortaya konulurken erkeğin daha değerli ve ayrıcalıklı olduğu yolundaki kabulleri benimseyen bir tablo çizmiştir. Müslüman dini kültürde Hz. Peygamberin yaşantısı ve uygulamalarıyla çelişecek şekilde kendisinde kadınlara sınırlar koyma hakkı gören buyurgan bir erkeklik anlayışı yer etmiştir.

Bu çalışma için imamların erkeklik anlayışının konu edilmesinin nedeni yaygın halk dindarlığının kurulmasındaki önemli rollerinden dolayıdır. Dini bilgiye erişimin kısıtlı olduğu kırsal kültürlerde imamlar hayatı yönlendiren etkili liderler konumunda olmuştur. Şehirleşme tecrübesi ve dijital imkânların artışı bu etkiyi azaltsa da Türkiye’de din adamlarının cemaati yönlendirme konusundaki nüfuzları hala güçlüdür. Daha da önemlisi imamların dini anlayış ve birikim itibariyle toplumumuzdaki makbul dindar tipini temsil ettikleri söylenebilir. Bu açıdan din adamlarının dini söylem ve tavırlarını şekillendiren cinsiyet yaklaşımlarının, mevcut

kültürümüzdeki egemen erkek değerlerini onaylayıp onaylamadığı önem kazanmaktadır. Bu, kadınların özel ve kamusal alanlarda yaşadıkları haksız uygulamaların devamı ve meşrulaştırılmasında dini figürlerinin payını ortaya çıkarmayı önemli hale getirmektedir. İmamların çoğunda bu konuda savunmacı bir yaklaşım olduğu görülmüş, çok az bir kısmı dini söylemin ve din adamlarının, kadınların davranışları ve kıyafetleri hakkında abartılı bir günahkârlık vurgusu yapmak suretiyle kadınlar üzerine odaklanan bir erkek baskısı yaratmada pay sahibi olduklarını kabul etmiştir. Halkla sürekli bağlantı halinde olan din adamlarının, erkeğin hâkim, kadının da tabi konumda ve erkek tarafından belirli hakları kısıtlanan bir cinsiyet olarak düşünülmesi ve bunun pekişmesine nasıl hizmet ettiğini irdelemek kadına yönelik şiddeti önleme konusunda da yol gösterici olacaktır. Erkek olmak kolaylaştıkça ve erkek olmanın kutsallığı azaldıkça kadın olmak da kolaylaşacaktır.

Bu çerçevede Diyarbakır merkezde 30 imamla yaptığımız yüz yüze görüşmeler imamların çoğunlukla erkekliliği, kadınlarla takvada eşit, sosyal hayatta ise asla eşit görmeyen bir bakış açısıyla değerlendirdikleri ortaya çıkmıştır. İmamların geneli erkek olmayı taşıdıkları sorumluluk ve yaratılıştan gelen fiziksel üstünlüklerden dolayı doğal liderlik konumunda görmektedirler. Bunun erkeklerle, kadınları belirli konularda uyurma, kısıtlama, engelleme gibi haklar verdiğini, fakat sistematik şiddete dönüşecek şekilde fiziksel müdahale hakkı vermediğini vurgulamaktadırlar. İnsanlara dini öğretme ve onlara dini önderlik etme vazifesi gören bu erkeklerin gözünde erkek olmak doğuştan yönetici, çekip çevirici ve idare edici konumda olmak demektir. Kadınlarsa doğuştan annelik vazifesine uygun zihinsel ve duygusal donanımda yaratılmıştır. Bu nedenle de kadınlar okusalar da çalışmak zorunda değillerdir. Çalışsalar bile her alanda değil, belirli şartlarda ve belirli yerlerde çalışmalıdırlar. İmamların çoğunda karşımıza çıkan ve ataerkil geleneği devam ettiren biyolojik indirgemeci bu anlayış ve onun dayandığı keskin işbölümü düşüncesi kültür ve dinin nasıl da işbirliği içinde olduğunu göstermektedir. Çoğu imama göre kadınlar evde hayatı devam ettiren şeyleri ürettiren erkeklerin de imamların tabiriyle “sahada olması” yaratıcının rızasını yansıtmaktadır. Bu yaklaşım imamların geleneksel ev içi işbölümünü onaylayan tavırlarıyla da uyumludur. Birçok imam ev işleri ve çocuk bakımı konusunda kadınların erkeklerden daha becerikli olmasını fitrata bağlamış, evde bu konularla ilgili devamlı ve kapsamlı bir iş paylaşımı yapmadıkları görülmüştür. Bununla birlikte günümüzde kadınların daha çok okumaları ve dışarda çalışmalarının evde belli düzeylerde bir iş paylaşımını gerektireceğini gönülsüz de olsa kabul etmişlerdir. Fakat buna rağmen imamlar iş paylaşımı yerine kadının dışarda çalışmamasını daha tercih edilesi bir seçenek olarak ortaya koymuşlardır. Kadınları bürokrasiden, liderlikten ve kamusal ilişkilerden dışlayan ve kimi yerde şiddete varacak şekilde erkeğin kadın üzerinde kısıtlayıcı davranışlara hakkı olduğu yönündeki kabulleri de bunu desteklemektedir.

Erkeğin liderliğini ve kamusal hareketlilik konusundaki önceliğini üstü örtük ya da açıkça kabul etmelerine rağmen şiddet ve özellikle sistematik şiddet hiçbir imamın onaylamadığı bir problem olarak görülmüştür. Bununla birlikte özellikle kadınların yanlış yapma ihtimaline karşı sürekli tetikte olmaları, bakışlarının ısrarla kadın kıyafetleri ve davranışlarını düzenlemeye odaklanması ile kadınların ev ve çocuk bakımı ile ilgili emeklerinin karşılıksız bir fedakârlık olarak görülmesi ve bedelinin cennete havale edilmesi, bu din adamlarının erkek egemen anlayışı kasıtlı veya kasıtsız bir şekilde onayladıklarını göstermektedir. İmamların kadına yönelik sistematik erkek şiddetini istisnasız reddetmelerine ve İslam’a aykırı bulmalarına rağmen şiddet ve

çeşitli hak ihlalleri ile bizzat kendilerinin de sahip olduğu erkek egemen kabuller arasında doğrudan bağlantı olduğunu görmeye istekli olmadıkları, bunu dert edinmedikleri görülmüştür. Çoğu için erkek olmak doğuştan sert, güçlü, soğukkanlı, mesafeli, lider, kadına nazaran daha özgür davranabilmek demektir. Dolayısıyla imamlar, kadına yönelik aile içi sistematik şiddete karşı çıkmakla beraber kadın ve erkek olmaya dair kabuller ve bu kabuller etrafında inşa ettikleri dini söylem yoluyla erkek üstünlüğüne dayalı mevcut cinsiyet hiyerarşisini onaylamakta ve devam ettirmektedirler. Buna karşın imamların çok azı bu bakış açısını sorgulamakta ve erkeklerin iman ve ibadet konularında olduğu gibi sosyal meselelerde de kadınlara herhangi bir üstünlüğünün olmadığını düşünmektedir. Bu imamlar ataerkil kültürü eleştirdiklerini, Hz. Peygamber'in hanımlarına karşı, erkek üstünlüğüne dayalı söylemi meşrulaştıracak şekilde herhangi bir davranış sergilemediğini, onlara karşı anlayışlı ve mütevazı olduğunu ve erkek üstünlüğüne dayalı dini kültürün onun ölümünden sonra güçlenmeye başladığını ifade etmişlerdir. Az sayıdaki bu imamların diğerlerine oranla şehirlilik kültürünü daha çok içselleştirdikleri, okuyarak kendini geliştirmeye hevesli, karakter ve aile yaşantıları itibarıyla kadınlarla olumlu tecrübeleri olan kimseler oldukları görülmüştür. Bununla birlikte bunların sayıca diğerlerine oranla çok az olduklarını, neredeyse birer istisna olarak görülebileceklerini ifade etmek gerekir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça /References

Ahmed, Leila. "Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı". çev. Ebru Salman. *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*. der. Pınar İlkcaracan. 55-74. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Akşit, Bahattin vd. *Türkiye'de Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Ali, Kecia. *Cinsel Ahlak ve İslam*. çev. Adnan Bülent Baloğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Arıkan, Arda. *Etnografin El Kitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018.

Atay, Tayfun. ""Erkeklik" En Çok Erkeği Ezer". *Toplum ve Bilim* 101 (Güz 2004), 11-30.

Barlas, Asma. "Müslüman Kadınlar ve Baskı". çev. Öykü Elitez. *İslami Feminizmler*. der. Zahra Ali. 65-87. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Bolak, Hale vd., *Erkekliğin Türkiye Halleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Bourdieu, Pierre. *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2015.

Cengiz, Kurtuluş vd. "Hegemonik Erkekliğin Peşinden", *Toplum ve Bilim* 101 (Güz 2004), 50-70.

Connell, R. W. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Connell. R. W. *Erkeklikler*. çev. Nagihan Konukçu. Ankara: Phoenix Yayınları, 2019.

Delaney, Carol. *Tohum ve Toprak*. çev. Selda Somuncuoğlu-Aksu Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Eslen-Ziya, Hande-Korkut, Umut. "Hutbelerde Toplumsal Cinsiyet Söylemlerinin Yapılandırılması". *Kadın Odaklı*. der. Çiğdem Kağıtçıbaşı vd. 241-267. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.

Goldberg, Herb. *Erkek Olmanın Tehlikeleri*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2010.

Hacısoftaoğlu, İlknur - Koca, Canan. "Spor Medyasında Hegemonik Erkekliğin (Yeniden) Üretimi: 'Delikanlı Gibi Yaşayın, Delikanlı Gibi Oynayın'", *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil*, Ed. İlker Erdoğan. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011.

Kaya, Abdussamet. "Şark Medreselerinde Toplumsal Cinsiyet Anlayışı: Diyarbakır Seydaları Üzerinden Betimsel Bir Analiz". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/1 (2019), 111-132.

Kur'an Yolu. Erişim 14 Haziran 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>

Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "İmam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 14 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/imam#1>.

Lange, Katharina. ""Eskiden İnançsızlık İnanılmaz Derecede Yaygındı": Kuzey Suriye'de Yas ve Toplumsal Değişim". çev. Özlem Yılmaz. *İslami Pratiklere Etnografik Yaklaşımlar*. haz. Baudoin Dupret vd. 44-54. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2017.

Lloyd, Genevieve. *Erkek Akıl*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Newman, David M. *Sosyoloji*. çev. Ali Arslan. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.

Okutan, Birsen Banu. *Erillik ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Onur, Hilal- Koyuncu, Berrin. “ “Hegemonik” Erkekliğin Görünmeyen Yüzü: Sosyalizasyon Sürecinde Erkeklik Oluşumları ve Krizleri Üzerine Düşünceler”, *Toplum ve Bilim* 101 (Güz 2004), 31-49.

Özbyay, Cenk - Baliç, İlkyay. “Erkekliğin Ev Halleri”. *Toplum ve Bilim* 101 (Güz 2004), 89-103.

Sabbah, Fetna Ayt. *İslam’ın Bilinçaltında Kadın*. çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

Sancar, Serpil. *İmkânsız Erkeklik*. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Sancar, Serpil. “Diyanet’in “Kadınlaşması”: Diyanet İşleri Başkanlığının Yeni Kadın ve Aile Politikası”. *Kadın Odaklı*. der. Çiğdem Kağıtçıbaşı vd. 203-239. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.

Segal, Lynne. *Ağır Çekim Değişen Erkeklikler Değişen Erkekler*. çev. Volkan Ersoy. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990.

Schick, İrvin Cemil. *Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak*. çev. Pelin Tünaydın. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Şahin, Muhittin. *Türkiye’de Erkekliğin Dönüşümü*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.

Şefkatli Tuksal, Hidayet. “İslamcı Erkekliğin İnşası-Geleneksel Rollerin İhyası”. *Toplum ve Bilim* 101 (Güz 2004), 81-88.

Şefkatli Tuksal, Hidayet. “Türkiye’de Müslüman Kadının Değişen Halleri”. *Cinsiyet Halleri*. der. Nil Mutluer. 31-43. İstanbul: Varlık Yayınları, 2008.

Tillion, Germaine. *Harem ve Kuzenler*. çev. Şirin Tekeli-Nükhet Sirman. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Tucker, Judith E. *İslam Hukuku’nda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*. çev. Zeynep Esra Koca. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.

Walby, Sylvia. *Patriyarka Kuramı*. çev. Hülyay Osmanağaoğlu. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.

Yapıcı, Asım. *Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.

Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006.



Karâfî'nin Kitâbü'l-Ecvibeti'l-Fâhira an Es'ileti'l-Fâcira İsimli Eserinde Hıristiyanlık Eleştirisi*

Mustafa Göregen¹

Öz

Karâfî Hıristiyan ve Yahudilerin kendi inanışlarını Kur'an ayetleriyle desteklemeye çalışarak ortaya attıkları iddialara ve sorulara cevap olarak kaleme aldığı Kitâbü'l-Ecvibe isimli eserinde tevhit nokta-i nazarından teslis doktrini, asli günah ve tahrif meselesine dair eleştirilerini ortaya koymaktadır. Kur'ânî düşünceden hareketle Hıristiyanların teslis inancı bağlamında İsa'ya dair yanlış inanç ve tasavvurlara sahip olduklarını belirtir. O, Hz. İsa'nın bizzat kendisinin İsrail oğullarını yalnız Allah'a kulluk etmeye çağıran bir peygamber olduğunu belirtmesine rağmen Hıristiyanların teslis akidesi temelinde zamanla onu ilahlaştırdıklarını ve teslis akidesinin de bu şekilde ortaya çıktığını ifade eder. Pavlus'un etkisiyle erken dönemlerde şekillenen Hıristiyanlığın inanç, ibadet ve uygulamalarının omurgasını oluşturan asli günah ve kefarete meselesi erken dönemlerden itibaren tartışıldığı gibi Karâfî de Tanrının adaleti ve suçun şahsiliği açısından çelişkili ve tutarsız bilgiler ihtiva ettiğine dikkat çekmektedir. Bu çalışmada Karâfî'nin zikredilen eserinde teslis doktrini, asli günah ve kefarete meselesi, kutsal kitaplarını tahrif etmeleri konusunda Hıristiyanlara yönelik ortaya koyduğu iddia ve eleştiriler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Karâfî, Hıristiyanlık, Teslis, Asli Günah, Tahrif.

Göregen, Mustafa. (2023). "Karâfî'nin Kitâbü'l-Ecvibeti'l-Fâhira an Es'ileti'l-Fâcira İsimli Eserinde Hıristiyanlık Eleştirisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 433-447.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1279516>

Geliş Tarihi	08.04.2023
Kabul Tarihi	21.06.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	



Criticism of Christianity in Qarafi's Book Titled Kitab al-Ajwiba al-Fahkira an As'ilat al-Fajira *

Mustafa Göregen¹

Abstract

Qarafi reveals his criticisms of the doctrine of trinity, original sin and corruption from the point of view of tawhid in his work called Kitab al Ajwiba, which he wrote in response to the claims and questions put forward by Christians and Jews by trying to support their own beliefs with the verses of the Qur'an. Based on the Qur'anic thought, he states that Christians have false beliefs and conceptions about Jesus in the context of the trinity belief. Although he states that Jesus himself was a prophet who called the sons of Israel to serve only Allah, he states that the Christians deified him over time because of the trinity creed and that the trinity creed emerged in this way. The issue of original sin and atonement, which forms the backbone of the beliefs, worship, and practices of Christianity, which was shaped by the influence of Paul in the early periods, has been discussed since the early periods, and Qarafi draws attention to the contradictory and inconsistent information in terms of the justice of God and the personality of the crime. In this study, it will be focused on the claims and criticisms made by Qarafi against the Christians about the doctrine of the trinity, the issue of original sin and redemption, and the distortion of their holy books.

Keywords: Qarafi, Christianity, Trinity, Original Sin, Falsification.

Göregen, Mustafa. (2023). "Karâfî'nin Kitâbü'l-Ecvibeti'l-Fâhira an Es'ileti'l-Fâcira İsimli Eserinde Hıristiyanlık Eleştirisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 433-447.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1279516>

Date of Submission	08.04.2023
Date of Acceptance	21.06.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof. Dr, Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences History of Religions, Karabük, Türkiye, mustafagoregen@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2546-2810

Giriş

Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında meydana gelen teolojik tartışmaların başlangıcını İslam'ın erken dönemine kadar götürmek mümkündür. Kur'an'da Ehl-i Kitap kategorisinde değerlendirilen Hıristiyanlarla münasebetler bu dönemde başlamıştır. Kur'an Hıristiyanların inanç ve davranışları ile ilgili pek çok bilgiye yer vermektedir. Kur'an tevhit nokta-i nazarından hareketle onların pek çok inanç ve uygulamalarını çeşitli yönleriyle eleştirmektedir. Hıristiyan teolojisi ile ilgili ortaya konulan eleştiriler İslam bilginleri tarafından geniş bir literatürün hazırlanmasının zeminini oluşturmuştur. İslam bilginleri kaleme aldıkları eserlerinde diğer din mensuplarının sahip oldukları inanç ve uygulamaların ilahi bir dine uymadığını, yanlış ve batıl olduğunu ortaya koymak suretiyle kendi dini inanç ve uygulamalarının ilahi ve evrensel olduğunu ispatlamayı amaçlamışlardır.³

Erken dönem polemik eserlerin muhtevasına bakıldığında genellikle öteki din mensuplarının İslam'a yönelik eleştirilerinin cevaplandırılmasından ziyade onların sahip oldukları inanç esaslarının yanlış ve tutarsızlığını tevhit nokta-i nazarından akli ve nakli delillerle ortaya koyarak İslam'ın son ilahi din olduğunu ispatlama yoluna gittikleri görülmektedir.⁴ Sözü edilen erken dönem polemik eserlerden biri de Karâfi'nin *Kitâbü'l-Ecvibeti'l-fâhire 'anı'l-es'ileti'l-fâcire*⁵ isimli eseridir.

Bu eser Hıristiyan ve Yahudilerin kendi inançlarını Kur'an ayetleriyle desteklemek suretiyle ortaya attıkları birçok iddia ve sorulara cevap olarak bir nevi onların itikatlarına reddiye olarak kaleme alınmıştır. İslam inanç esaslarından hareketle Hıristiyan teolojisinin tutarsızlıklarını, bir ilahi dine yakışmayan yönlerini ortaya koymak amacıyla Karâfi tarafından kaleme alınan bu eser İslam -Hıristiyan polemik literatüründe önemli bir yere sahiptir. Söz konusu eser diğer polemik eserlerle mukayese edildiğinde usul ve üslup açısından daha ılımlı bir tavır sergilemektedir. Karâfi Kur'an'ın Ehl-i Kitap diye nitelendirdiği Yahudi ve Hıristiyanların inançlarına yönelik pek çok teolojik eleştiriler ortaya koymaktadır. Genel olarak eleştirilerini Hıristiyan inanç sistemini oluşturan teslis akidesi,⁶ asli suç ve kefarete meselesi,⁷ üzerinde yoğunlaştırır. Bunun yanında tartıştığı konulardan bazıları ise, Tanrı'ya isnat edilen antropomorfik özellikler,⁸ peygamberlere yönelik yakışsız isnatlar,⁹ kutsal kitaplarına yönelik tahrif suçlaması,¹⁰ kutsal

³ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989), 5-38.

⁴ Hıristiyanlığın teslis inancı, Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu ve Rab olduğu iddiası, Hıristiyan Kitabı Mukaddesinin tahrifi Hz. Muhammed'in nübüvvetinin Hz. İsa tarafından müjdelenmesi konusundaki tartışmaları konu alan eserlerden bazıları şunlardır: Ebu Osman Amr b. Bahr, el-Câhız, *er-Red ale'n-nasâra ve'l-yehûd*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: 1399/1979); Ahmed Takıyyu'd-Din Ebu'l-Abbâs İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-salihî lîmen beddele dine'l-Mesîh*, nşr. Ali b Hasan b. Nasır (Riyad: 1414); Ebu Abdullah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hayâra*, nşr. Ahmet Hicazi es-Sekka (Kahire: 1407); Abdullah et-Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-Reddi ala Ehl's-Salib*, nşr. Ömer Vefik ed-Daûk (Beyrut: 1408/1988); Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Kitâbü'l-fasl fi'l-Mile ve'l-Ehvai ve'n-Nihal* (Beyrut: 1975); Abdu'l-Melik b. Abdillâh el-Cüveyni, *Şifâü'l-galîl fi Beyanima Vakaa fi't-Teurat ve'l-İncil mine't-Tebdil*, nşr. Michel Allard (Beyrut: 1968); Rahmetullah el-Hîndî, *İzharu'l-Hakk*, nşr. M. Ahmed M. Abdülkadir (Riyad: 1414/1994).

⁵ Eser Bekir Zeki Avaz tarafından Kahire de (1406/1986, 1407/1987) yıllarında neşredilmiştir.

⁶ Şihâbüddin Ebü'l-Abbâs el-Karâfi, *Kitâbü'l-Ecvibeti'l-Fâhira an Es'ileti'l-Fâcira*, thk. Bekir Zeki Avaz (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1987), 79.

⁷ Karâfi, 179.

⁸ Karâfi, 144.

⁹ Karâfi, 115-209.

¹⁰ Karâfi, 55.

metinlerde yer alan tutarsızlıklar,¹¹ Hz. Muhammed'in tebşiratının gizlenmesi¹² meselesidir. Burada Karâfi'nin Hristiyan teolojisinin temelini oluşturan teslis doktrini, asli günah, kefarete meselesi ve ayrıca kutsal kitaplarını tahrif etmeleri ile ilgili Hristiyanlara yönelik eleştirileri üzerinde durulacaktır.

1-Teslis inancı eleştirisi

Teslis Hristiyanlığın inanç kredisinde Tanrı inancını ifade etmede kullanılan Baba Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan ilahi üçlemeyi dile getirmektedir. Günümüzdeki şekliyle teslis inancı IV. Yüzyıldan beri Hristiyan inanç sisteminde yer almaktadır. Her ne kadar Hristiyan ilahiyatçılar¹³ teslis/üçlü birlik inancını Kitabı Mukaddes metinlerine dayandırıp tevhide aykırı olmayan monoteist bir yaklaşım olarak yorumlasalar da¹⁴ bu inanç nedeniyle Hristiyanlar Tarih boyunca hem kendi aralarında birçok teolojik tartışmalara neden olmuş, hem de Hristiyan olmayanlar tarafından çok tanrıcılıkla ya da monoteizmden uzak bir tanrı anlayışına sahip olmakla eleştirilmişlerdir.¹⁵

İslam inanç esaslarından hareketle Hristiyan teolojisinin tutarsızlıklarını ve bir ilahi dine yakışmayan yönlerini ortaya koymaya çalışan Karâfi öncelikle Hristiyanların inanç akidesini İsa'nın ilahlaştırılması suretiyle oluşturulduğunu ve bu durumunda ilmi ve tarihi gerçeklerle bağdaşmadığını ifade eder.¹⁶ Ona göre Hristiyanlar Allaha babalık ve oğul sahibi olma, bir olma, iç içe geçme, gibi özellikler isnat etmek suretiyle rububiyetin en temel özelliklerini görmezden gelmişlerdir. Oysa rububiyetle ilgili olarak Kur'an, Rabb'e oğul ve baba edinme özellikleri isnat edenlerin yoldan çıkıp küfre düştüklerini ifade eder.¹⁷

Karâfi, Hristiyanların sahip olduğu bu yanlış inançlarına delil olarak Kur'an da İsa'nın ruhullah olarak tavsif edildiğini söylemelerine karşın kendi kutsal kitaplarında İsa'nın onlara öldürme ve savaşma gibi emirler verdiğinden bahsedildiğini ifade eder.¹⁸ Onların teslis akidesine dayanak olarak gösterdikleri Kur'an da ki ruh Cebrail'dir onun Meryem'e üflemesinden dolayı İsa'ya ruh denilmiştir. Allah'tan bir ruh veya ruhullah demek, ona kıymet vermek ve onu desteklemek demektir. Yoksa Allahtan bir parça demek değildir.¹⁹

Teslis inancının oluşum sürecine dikkat çeken Karâfi bu anlayışın İsa dönemi Hristiyanlarında olmayıp ondan üç asır sonra ortaya çıktığını, kendi kutsal kitapları İncillerde olmadığı gibi hatta kendilerinden önce kabul edip tabi olduklarını söyledikleri Eski ahit metinlerinde de böyle bir anlayışın yer olmadığını belirtir.²⁰ Elllerinde mevcut olan İncillerde bile İsa için rububiyeti çağrıştıran herhangi bir işaretin olmadığını ve akide haline getirdikleri teslisin bir rüknü olamayacağına vurgu yaparken öte yandan

¹¹ Karâfi, 108-109.

¹²Karâfi, 427.

¹³Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, (İstanbul: Orhan Basım evi,1992), 64.

¹⁴ Catherine M. Lacugna, "Trinity", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade Macmillan XV, 53-57; Karl Rahner, "Trinity, Divine", *Encyclopedia of Theology*, ed. Karl Rahner Crossroad, New York: 1986, 1755-1771; Richard Swinburne, "Trinity; A Defense of the Doctrine of the Trinity", *Philosophy of Religion*, ed. Lane Crcig (New Jersey: Rutgers University Pres, 2002), 556-567; C. Stephen Layman, "Tritheism and the Trinity", *Faith and Philosofy*, vol. 5, No. 3, July 1988, 291- 298.

¹⁵ Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, (İstanbul: İsam yayınları, 2008), 64.

¹⁶ Karâfi, 135.

¹⁷ Karâfi, 78; Maide 5/73, Tevbe, 9/30.

¹⁸ Karâfi, 82.

¹⁹ Karâfi, 84.

²⁰ Karâfi, 91.

Kur'an'ın bu inançları dolayısıyla onların büyük bir azaba uğrayacaklarını haber verdiğini ifade eder.²¹

Karâfi, İslam'ın tevhit anlayışı nokta-i nazarından hareketle tevhitten tamamen bir sapma olarak değerlendirdiği teslis inancı ile Hıristiyanların vacibü'l-vücûd olan kemal sıfatlarla muttasıf noksan sıfatlardan münezze olan zata, rububiyetle asla bağdaşmayan insani özellikler olan baba -oğul edinme gibi sıfatlar isnat etmeleri sebebiyle sahip oldukları inançlarından tevhid'in tamamen kaybolduğunu iddia eder.²² Her ne kadar Hıristiyanlar İsa'yı teslisin bir unsuru olarak kabul edip üçlemeyle beraber "üç birdir" deyip tevhit üzere olduklarını iddia etseler de Kur'an'ın bu inanç ve yaklaşımları boşla çıkardığını İsa'nın kıyamet gününde onlara Allah'ın tek ve bir olduğuna, nispet ettikleri her türlü süfli sıfatlardan münezze olduğuna şahitlik edecektir ki,²³ bu durum kıyamet alametlerinden biri olarak İsa'nın tekrar yer yüzüne geleceği olarak değerlendirilmiştir. Karâfi, İsa'nın tekrar yeryüzüne gelişi ile Hıristiyanlar sahip oldukları yanlış inançlarını tashih edip onun yalnız Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna, Rab olmadığına yeniden iman edeceklerini belirtir.²⁴

Hıristiyanlar, Müslümanların Hıristiyanların akidesi olan teslisten maksatlarının ne olduğunu bilmediklerini, eğer bilselerdi suçlama yoluna gitmeyeceklerini söyleyerek bu inancı kendi nefislerinden değil bizzat İsa'dan aldıklarını iddia etmektedirler.²⁵ Onların bu iddialarına karşın Karâfi, İslam'ın tevhit ve rububiyet anlayışı gereği Allah'ın eşinin ve benzerinin olmadığı bir ve tek olduğuna iman ettiklerini Hıristiyanların ise Baba Oğul ve Ruhü'l-Kuds'e attedikleri anlamların çok çirkin olduğunu, İsa'dan aldıklarını iddia ettikleri herhangi bir İncil dayanağının bulunmadığını ifade etmektedir. Kaldı ki, Ona göre inançlarına dayanak olduğunu iddia ettikleri ellerindeki İnciller bile güvenilir bir vesika olmaktan oldukça uzaktır.²⁶

Karâfi, Hıristiyanların karmaşık teslis anlayışı içinde ne Allah inançlarının ne de peygamber inançlarının bir ilahi dinde olması gereken rububiyet ve nübüvvet inancıyla bağdaşmadığını belirtir. Ayrıca onlar İsa'nın sadece bir kul ve peygamber olmasına rağmen ona yaratıcının sıfatlarını yakıştırmaları ve ilahların sayılarını artırmaları dolayısıyla açık bir şirk ve cehaletin içerisinde olduklarını,²⁷ İsa için bazen gerçek anlamıyla bazen de mecaz anlamıyla oğul ve Tanrı sıfatlarını kullanmak suretiyle küfre düşüklerini ifade eder.²⁸

Sapkinlık ve cehalet anlayışı üzerine bina ettikleri teslis inancında bile onların ortak bir yaklaşım içerisinde olmadıklarından bahseden Karâfi, bakış açılarına göre birçok farklı gruplara ayrıldıklarını bu da teslis anlayışında içine düştükleri ihtilafları gösterdiğini belirtir.²⁹ Bu fırkalar yaratıcı Tanrı'nın bir cevherle baba, oğul ve Rûhulkudüs diye adlandırılan üç asıdan (ekânîm-i selâse) ibaret olduğunda görüş birliğine varmalarına rağmen teslisi oluşturan cevher ve asıllar arasındaki ilişki ile oğul İsa Mesih'in mahiyeti

²¹ Karâfi, 93; Maide, 5/17.

²² Karâfi, 96.

²³ Karâfi, 129; Nisa, 4/159.

²⁴ Karâfi, 129.

²⁵ Karâfi, 136.

²⁶ Karâfi, 108.

²⁷ Karâfi, 147.

²⁸ Karâfi, 290.

²⁹ Dönemin farklı anlayışlara sahip Hıristiyan grupları olarak zikredilen mezhepler Nesturiyye, Yakubiyye ve Melkaiyyedir. Karâfi, 150.

hakkında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Zaten içerisinde barındırdığı çelişkiler dolayısıyla teslis anlayışının izahı ve anlaşılması oldukça güç tutarsızlıklarla dolu bir inanç sistemi olması dolayısıyla bütün Hıristiyan grupları ciddi bir ihtilaf düşmüşlerdir. Hıristiyanların bu konuda diğer din mensuplarıyla olan polemikleri dikkate alındığında birçok teolog ve düşünür teslis doktrinini makul bir şekilde ispatlamak için akli deliller getirmek yerine teslis konusunu bir muamma ya da sır olarak açıklama yoluna gitmişlerdir.³⁰

Teslis inancının birçok çelişkiyi içinde barındırdığını belirten Karâfi onların teslisin unsurlarının her üçünün bir ve ilah olduğu şeklindeki kabullerinin inandıkları ilahlarının kemal sıfatlardan yoksun olduğunu gösterir. Onlara göre Mesih Allah'ın oğlu ve babadan olmuştur yaratılmıştır ve yaratılarda asla Rab olamaz o halde onların bu kabulleriyle teslis ortadan kalkmıştır. Öte yandan onların İsa'yı bazen gerçek anlamıyla bazen de mecaz anlamıyla oğul ve Tanrı diye nitelendirerek küfre düşüklerini belirtir.³¹

Hıristiyanlar Müslümanların teslis akidesini tevhit ve rububiyet anlayışına aykırı olduğunu ısrarla vurgulamalarına karşın Kur'an'da yer alan müteşabih ayetleri göstererek Müslümanlarında teslise benzer inançlara sahip olduğunu iddia etmişlerdir.³² Ancak Kur'an onların apaçık bir yalana başvurduklarını, amaçlarına ulaşma noktasında yetersiz kalacaklarını beyan etmektedir.³³ Kendi inançlarına destek arayan Hıristiyanların ortaya koyduğu gerekçeleri boşa çıkaran Karâfi, teslisin ne akli ne de nakli delillerle temellendirilemeyeceğine vurgu yaparak teslise ne İsa'nın sözleri ne de İncil metinleri delil olabilir Mesih'in Tanrı olduğuna yönelik ifadelerin tamamen batıl olduğunu belirtir.³⁴ Kendisine kıyametin ne zaman meydana geleceği sorulduğunda İsa bunu bilmediğini onun zamanını Baba'dan başka hiç kimsenin bilemeyeceğini söylemesi onun bir ilah ve ondan bir cevher olmadığını; eğer Babadan bir cevher olsaydı kıyametin vaktini kesinlikle bilmesi gerekirdi.³⁵

Karâfi, İsa'nın ilahlığı ne nakli bilgiler bakımından ne de akli deliler açısından mümkündür. Eğer O, uluhiyet noktasında Allah ile ortak bir ilah olsaydı bir üçüncü ilah, üç ilah olsaydı bir dördüncü ilah da zorunlu hale getirirdi ki bu akıl dışı durum sonsuza dek devam ederdi. Böyle bir durum hem aklen hem de dinen mümkün değildir. Yine İsa'nın İncil metinlerindeki ifadesiyle hem ilk ve tek olanın Rab olduğunu hem de teslisin üç unsurundan biri olan İsa'nın yaratmada diğerlerine denk ve ortak olması, yani bu durum İsa'nın annesini de yaratmasını zorunlu kılar dahası Davud'u ondan öncekileri ve sonrakileri ve hatta Mehdiyî de bu nasıl mümkün olabilir? Bu nasıl akılla bağdaştırılabilir.

Karâfi, Hıristiyanların İsa'yı insanların kurtarıcısı olduğunu kabul ettiklerini öte yandan inançlarına göre de uluhiyetin üç olduğunu söylemelerinin çelişki olduğunu belirterek bunların hangisinin kurtarıcı olduğunu sormaktadır. Onlara göre İsa Mesih ruhtan vücut bulmuştur dolayısıyla Rab'ın değil Ruhun oğludur ve Rab değildir. İsa'nın Rab'ın oğlu

³⁰ Anton Tien, "The Apology of al-Kindî", *The Early Christian-Muslim Dialogue*, ed. N. A. Newman (Pennsylvania: 1993), 421.

³¹ Karâfi, 290.

³² Karâfi, 150.

³³ Âl-i İmran, 3/73.

³⁴ Karâfi, 217.

³⁵ Karâfi, 311.

olduğuna yönelik inanç ve ifadeler boşa çıkmakta teslis için bir tutarsızlık oluşturmaktadır.³⁶

Karâfi, Hıristiyan kredosunun temelini teşkil eden teslis doktrininin oluşum sürecine de dikkat çekmektedir. Ona göre tevhit inancının teslise evrilmesinde Tevrat'ta yer alan hükümlerin değiştirilmesi ve tevil edilmesinde Pavlus önemli bir rol oynamıştır. Hıristiyanlar arasında İsa'nın Allah'ın oğlu olmayıp onun kulu ve elçisi olduğuna yönelik görüşlere sahip bir kesimin olmasına rağmen Konstantin tevhit akidesinin yerine teslis inancını benimseyip destek vererek bu doktrini imparatorluğun resmi dini olarak ilan etmiştir.³⁷ Karâfiye göre her ne kadar taraftar bulup kabul edilse de teslis akidesi akli ve nakli deliller dikkate alındığında kabul edilmesi mümkün olmayan boş hurafeden başka bir şey değildir.³⁸

Karâfi, yukarıda da işaret edildiği gibi tamamen Hz. İsa'ya dair Kur'an'da yer alan bilgilerden hareketle Hıristiyanların teslis hakkında sahip oldukları yanlış inanç ve tasavvurlara dikkat çekmek suretiyle din adamlarının İsa'nın getirdiği tevhid anlayışına dayalı öğretilerinden erken dönemden itibaren uzaklaştıklarını, bir ilahi dinde olmaması gereken birçok sapkın inanç ve uygulamaları dine dahil ettiklerini belirtir. Hz. İsa'nın İsrail oğullarını yalnız bir olan Allah'a kulluk etmeye çağıran bir kul ve peygamber olduğunu ifade etmesine rağmen Hıristiyanların teslis akidesi temelinde onun hakkında birçok farklı inanç ve düşünceye sahip olduklarını, zamanla onu ilahlaştırdıklarını ve teslis akidesinin de bu şekilde ortaya çıktığını belirtir.

2-Asli günah ve kefâret problemi

Hıristiyan teolojisinde yer alan temel öğretilerden biri de asli günah ve kefarete inancıdır. Hıristiyanlıkta hem inanç hem de ibadet esaslarıyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili olması nedeniyle erken dönemden itibaren tartışmalara konu olan bir anlayıştır. Asli günah Âdem ile Havva'nın işlediği, onlardan sonrakilere silsile yoluyla kendi iradeleri dışında doğuştan gelen eden günahtır.³⁹ Hıristiyanlıktaki bu anlayışa göre İsa Mesih insanların günahına bir kefarete olarak çarımıta gerilmiştir. Onun çarımıta acı çekerek ölmesi kendisinin insanlığa karşı duyduğu sevginin bir sonucudur. Pavlus ile Hıristiyanlığın temel inançlarından biri haline gelen asli günah doktrini zamanla bu dinin inanç ibadet ve uygulamalarının temel referansı olmuştur.

Karâfi, Hıristiyanlık dininin neredeyse omurgası haline getirilmiş olan asli suç ve kefarete probleminin kendi içinde birçok yanlış ve tutarsızlıkları barındırdığını, bununla birlikte İsa Mesih'in göğe yükseltilmesinin kutsal kitaplarında ifade edilmediğini belirtir. Onlara göre İsa insanlığa olan sevgisinin gereği bütün insanların günahlarına kefarete olarak çarımıta can verdikten sonra göğe yükseltilmiş ve daha sonra tekrar yer yüzüne gelecektir. Burada lahuti bir varlığın nâsûti bir varlığa dönüşmesi söz konusudur ki bu akla muhal bir durumdur. Rabbin herhangi bir şeyle tahkim ve takviye edilmesine ihtiyacı yoktur. Hem günahlarından kurtulmak için onu haça gerip hem de onunla alay etmişlerdir. Günahlarının bağışlanmalarına vesile olmasından dolayı onların ona minnet duymaları gerekirken onlar böyle bir tutum ve davranış sergilemedikleri gibi tam aksi

³⁶ Karâfi, 315.

³⁷ Karâfi, 327.

³⁸ Karâfi, 317.

³⁹ A. M., Dubarle, *The Biblical Doctrine of Original Sin*, (London: Geoffery Chapman, 1964), 187-189; Günay Tümer, "Asli Günah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 3/496-497.

yönde hareket etmektedirler.⁴⁰Hıristiyanların Bizzat İsa'nın çarmıha gerildiğine inandıklarını halbuki haça gerilen kişinin İsa olmadığını ona benzer bir kişi olduğunu ifade eden Karâfi, Rabbin İsa'nın benzerini yaratmaya muktedir olduğunu belirtir. Halbuki kendi kutsal kitaplarında zikredilen İsa'nın ölüleri diriltmesinden çok farklı bir şey değildir. Öte yandan İsa'nın haça gerilmesiyle ilgili herhangi bir tevatürün bulunmaması, hem de Kur'an'ın onların düşüncelerini teyit etmemesi onların yalanlarını ortaya koymaktadır.⁴¹Öte yandan İnanç sisteminin nerdeyse omurgasını oluşturan çarmıh hadisesinin meydana geldiği saat hususunda İnciller arasında bir ittifakta söz konusu değildir.⁴²

Âdem ile Havva'nın işlemiş oldukları günahıtan dolayı Adem'in yapmış olduğu tövbenin Allah tarafından kabul edilip edilmemesi hususunda da Hıristiyanlar arasında ciddi fikir ve düşünce ayrılıkları bulunduğunu, Âdem'in tövbesinin kabul edildiğine inananlar açısından İsa'nın haça gerilerek kefarete konu olmasının bir anlamının olmadığını, öte yandan tövbenin kabul edilmediğini ve bu yüzden insanların günahının kefareti olarak çarmıha gerildiğini düşünenler ise Tevrat'ta Âdem'in tövbesinin kabul edildiğini ifade eden bilgileri yalanlamış olacaklardır. Âdem'in tövbesini kabul eden Tanrı yok yere adaletsiz bir şekilde oğlunu çarmıhta feda edecektir.⁴³

İslam'a göre Âdem'in tövbesini değerlendiren Karâfi, Allah Onun tövbesini kabul etmiştir, Herhangi bir beşerin cezası bir başka beşerle giderilemez Tevrat'ta İshak'ı koçla feda ettiği gerçeği mevcuttur, İsa'yı Âdem'in günahından dolayı cezalandırıcaksa İshak olayında olduğu gibi hayvan kurban etmek suretiyle cezalandırır ki, bu durum fıtrata daha uygun olurdu. Dinlerinin son derece adaletli olduğunu iddia eden Hıristiyanlar suçun şahsiliğini göz ardı ederek Âdem'in işlediği suçtan dolayı bütün insanlığı doğuştan suçlu (günahkâr) kabul etmek nasıl izah edilebilir. Halbuki inandıkları kitaplarında bile Baba'nın işlediği günahıtan dolayı çocuğun, Çocuğun işlediği günahıtan dolayı babasının cezalandırılmayacağı yer almamaktadır. Suçun şahsiliği ilkesi bütün dinlerde var olan bir gerçektir.⁴⁴

Karâfi, Hz. Âdem ile Hz. İsa arasında doğup yaşayıp günahkâr olarak ölen insanların günahlarının ne olacağı ve nasıl temizleneceklerini sorgulayarak bu durum karşısında Hıristiyanların makul bir cevap veremediklerini, aynı zamanda Tanrının adaletiyle de bağdaşmadığını belirtir.⁴⁵Asli günah anlayışından hareketle uygulanan günahlardan kurtulma aracı olan vaftiz Hıristiyanlarca günahlardan kurtulma olarak kabul ediliyorsa ne diye Hz. İsa'yı çarmıha germişlerdir. Öte yandan günah itirafını da değerlendiren Karâfi Hıristiyan din adamlarına göre günahlardan tövbe ancak rahibin önünde günah itiraf etmek suretiyle mümkün olabileceğini ancak bu yolla günahların silinebileceğini söylemektedir. Bu konularıyla din adamlarını ilah ve yaratıcı mertebesine yükselttiklerini vurgulamaktadır. Din adamlarına verdikleri bu statüyle onlar dini inançları istismar etmek suretiyle maddi kazanç sağlamaktadırlar. Din adamlarının yer yer Hz. İsa'nın insanlığı günahlardan kurtardığını söylerken hem de kendilerine günah

⁴⁰ Karâfi, 112.

⁴¹ Karâfi, 185-186; Nisa, 4/157.

⁴² Karâfi, 188; Matta İnciline göre üçüncü, (Matta,27/45-50) Markos'a göre dokuzuncu, (Markos, 15/33-34) Yuhanna'ya göre altıncı saatte (Yuhanna, 23/44-46) çarmıh olayı gerçekleşmiştir. Luka İncilinde ise herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

⁴³ Karâfi, 299.

⁴⁴ Karâfi, 302.

⁴⁵ Karâfi, 302.

itirafında bulunmaları durumunda günahlarının silineceğini söylemeleri apaçık bir çelişkidir. Halbuki günahlardan temizlenip arınma gerçek manada Allaha iman etme ve ona tövbe etmeyle mümkündür. Hristiyanların Hz. İsa'nın Hz. Âdem ile Havva'nın işlediği günahdan dolayı İsa'nın çarmıha gerilmesi inancı, öte yandan vaftiz uygulamasıyla asli günahtan kurtulmalarına iman etmeleri akli ve nakli bilgiler açısından çelişkili ve tutarsız görünmektedir.⁴⁶

3-Tahrif problemi

Müslümanlarla Hristiyanlar arasında asırlar boyu devam eden polemik konularının başında hiç şüphesiz tahrif tartışmaları gelmektedir. İslam bilginleri erken dönemlerden itibaren Hristiyan kutsal kitaplarının orijinalliği konusunu kaleme aldıkları eserlerde birçok açıdan ele alıp incelemişlerdir. İslam bilginleri Hristiyan kitab-ı mukaddesinin mevsukiyetini onun nüzulünden sonraki yazım süreci, intikali ve içeriği bakımından kritiğe tabi tutmuşlardır. Hristiyan kutsal kitabı İncillerin vahiy edildiği dönem ile kaleme alındığı dönem arasındaki zaman farklılığı, kaleme alan şahısların konumu ve kişiliği, birbirinden farklı İncillerin bulunması tartışma konusudur. Polemiğe konu olan bir diğer hususta İncillerin içeriğidir. İncillerde bulunan çelişki ve tutarsızlıkların yanı sıra bir ilahi kitapta bulunmaması gereken Tanrıyla ilgili antropomorfist ifadeler ve Peygamberlere karşı yakışsız isnatlar üzerinden tahrif tartışmalarının yürütüldüğü görülmektedir. Karâfi de kendisinden önce bu konuda polemik eserler yazmış olan diğer İslam bilginleri gibi aynı gerekçelerle Hristiyan kutsal kitaplarında tahrifin vuku bulunduğunu kendi anlatım ve metodu çerçevesinde ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁷

Karâfi'ye göre her şeyden önce İncilin İsa döneminde kendisi tarafından yazılmaması veya yazdırılmaması,⁴⁸ takip eden süreçte Hristiyanların kendi aralarında meydana gelen ihtilaf ve çekişmeler tahrif ve tebdile zemin hazırlamıştır.⁴⁹ Karâfi, Kur'an'ın Tevrat'ı doğrulayıcı olarak Hz. İsa'nın gönderildiğine işaret ettikten sonra tam tersi Hristiyanların hem Tevrat'ı hem de İncil'i tahrif ettiklerini belirtir. Ona göre tevhit akidesinin bozulması şer'i kurallarda helali haram, haramı helal yapma gibi heva ve heves doğrultusunda hareket edilmesi Pavlus la başlamıştır. Hristiyanlık inancının gelişim ve yayılma sürecinde çeşitli putperest ve pagan topluluklar Hristiyanlığı kabul etmişlerdir. Bu toplulukların getirdikleri eski inançları saf Hristiyan inancı bozmuş ve tevhitte uzaklaşılmasına sebep olmuştur.⁵⁰

Hristiyanların sahih olarak kabul ettikleri ellerinde mevcut İncillerin kendi içerisinde birçok tutarsızlık ve çelişkilerin olması akıl sahibi her insan için onun Allah katından olmadığı, üçüncü kişilerin söz ve hikayeleri olduğu bir gerçektir.⁵¹ Kutsal kitaplarda yer alan emir ,yasak ve bilgilerin tevatüren gerçek olmasının önemine işaret eden Karâfi, Hristiyanlarca muteber kabul edilen dört İncil'den birinde zikredilen bir olayın diğerinde zikredilmemesi⁵² gibi örneklerin İncillerde tevatürün bulunmadığını gösterdiğini belirtir.⁵³ Ona göre ilahilik vasfını koruyan bir din için dini emir ve

⁴⁶ Karâfi, 350.

⁴⁷ Karâfi, 53.

⁴⁸ Fatih Kesler, *Kur'an'da Yahudiler ve Hristiyanlar*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 218.

⁴⁹ Karâfi, 55.

⁵⁰ Karâfi, 102.

⁵¹ Karâfi, 108.

⁵² Karâfi, 112, (Luka İncilinde (22/43) de yer verilen olayın diğer İncillerde geçmemesini zikreder.)

⁵³ Karâfi, 112.

yasakların korunmasında tevatür zorunludur buda İncillerde var olan bir durum değildir.⁵⁴

Hıristiyanlar metin ve manaya müdahale etmek suretiyle kendi kitaplarında yaptıkları tahrif ve tebdile Kur'an'ı da alet etmeye kalkışmışlardır. Öyle ki Kur'an'da besmelenin bulunmadığı şeklinde iddialarla hem kendi yaptıkları tahrife dayanak arama hem de kafa karışıklığına sebep olma gayreti içine girmişlerdir. Halbuki onun vahiy edilişinden itibaren yazım ve nakil süreçleri hiçbir şüpheye meydan bırakmayacak kadar açıktır. Kaldı ki, Kur'an bu tür muamelelerden münezzehtir. Çünkü onun muhafazası kıyamete dek Allah tarafından teminat altına alınmıştır.⁵⁵ Onların bu fikir ve düşünceleri gerçeği yansıtmayan vehim ve vesveseden başka bir şey değildir.⁵⁶ Karâfi'ye göre Tevhidi temsilen Yahudi şeriatını yeniden ihya ederek sürdürmek için geldiğini, onu değiştirmesinin mümkün olmadığını İncillerde ifade eden İsa'ya rağmen⁵⁷ Onlar Yahudi şeriatını değiştirerek tevhide tamamen aykırı olan teslis akidesini oluşturmuşlardır. Bunun yanında Yahudi şeriatında yer alan zinanın cezası, sünnet olma, çok eşlilik gibi uygulamaları terk etmek suretiyle de tabi oldukları Yahudi şeriatını bozduklarını ifade eder.⁵⁸ Ona göre hem tevhit akidesinden sapma hem de şeriat'te helali haram haramı helal yapma şeklindeki bozulma çok erken dönemde Pavlus'la başlamıştır. Yapmış oldukları tahrif ve tebdili kendilerince çeşitli tevil yollarıyla izah etmeye çalışmışlardır. Örneğin Yahudi şeriatında yer alan sünnet uygulamasını bir nevi gulfe'nin kesilip atılmasıyla gaflet perdesinin kaldırılması şeklinde hükümlerde yorum yoluna gitmişlerdir. Onlara göre Yahudilerin kalpleri kapalıdır onlar bu durumları gidermek için sünneti uyguladılar dolayısı ile onlara benzemek için sünnet uygulamasını terk etmek dinin gereğidir. Yine onlar, kendi dinlerine girmek isteyenlere vaftiz uygulaması şartını getirmek suretiyle tabi oldukları şeriat'te olmayan bir şeyi ilave etmişlerdir.⁵⁹

Karâfi, onların bu vehim ve saplantıları doğru olsaydı kendinden öncekileri doğrulayıcı ve tasdik edici olarak gönderilen Hz. İsa ve Hz. Muhammed (a.s) sünnet uygulamasını emretmezlerdi.⁶⁰ Onlar sahip oldukları zihniyetleri gereği Allah katından gelenlerle yetinmeyip heva ve heveslerine tabi olarak Rabbin hükümlerini çeşitli tevil yollarına baş vurarak kendi lehlerine hayır umduklarını zannederler. Halbuki bu davranışlarıyla kendilerine inen nasları ortadan kaldırmak suretiyle kendi nefislerini Allah'ın şeriatına tercih etmişlerdir. Kendilerine tabi olduklarını iddia ettikleri İsa'nın havarileri yer yüzüne gelse İsa'nın dininden mevcut Hıristiyanlıkta hiçbir iz ve eser olmadığını görürler.⁶¹

Karâfi'nin Hıristiyan kutsal kitaplarına yönelik yaptığı tahrif suçlamalarının gerekçelerinden biri de İsa'nın şahsında Tanrı'ya atfedilen özellikler ve antropomorfist ifadelerdir. Örneğin İncillerde İsa'yı gönderen Baba'nın ona şahadet ettiği İsa'yı çarmıha gerenlerin ona kötü davranıp alay etmeleri karşısında Tanrı'nın sessiz kalması, buna razı olmasıyla acz içerisinde olduğu ifade edilmektedir.⁶²Yine Hıristiyanların İsa'ya yüklemiş

⁵⁴ Karâfi, 112.

⁵⁵ Hicr, 15/9.

⁵⁶ Karâfi, 133.

⁵⁷ Matta 5/17.

⁵⁸ Matta, 5/31-32, 38-42.

⁵⁹ Karâfi, 397.

⁶⁰ Karâfi, 330.

⁶¹ Karâfi, 338-339.

⁶² Karâfi, 193, Matta, 26/63, Yuhanna, 19/27.

oldukları ilahlilik anlam ve misyonuna aykırı bir şekilde o'nun acıkması, elde edemediği bir nimetten dolayı bir ağaca kızması, lanet etmesi kuruması için beddua etmesi gibi hususiyetlerinden bahsedilir, oysa aciziyet ve lanet etme vb. beşeri özellikler ilahlilik vasfına sahip bir varlık için düşünülemez.⁶³ Zaten İsa kendisinin Rab olmayıp günahkar bir kul olduğunu Rab'a teslim olmuş yürüyen oturan kalkan acıkan susayan insanlarla konuşan bir varlık olduğunu yer yer vurgulamıştır.⁶⁴ Dolayısıyla Tanrı'ya bağlılığını bildiren ve beşeri özelliklere sahip bir varlığın Tanrı olarak sunulması ve kabul edilmesi mümkün değildir.⁶⁵ Yine Tanrı'nın ruhunun sular üzerinde yürüdüğü, yaratma bittikten sonra yorgun düşmesi, dinlenmesi⁶⁶ gibi antropomorfist özellikler atfedilen bir Tanrı tasvirinin yer aldığı bir kitabın ilahlilik vasfına haiz olmadığı belirtilmektedir.⁶⁷

Karâfi, Hıristiyan kutsal kitaplarında peygamberlere yakışsız isnat ve iftiraların yer almasını tahrifin vukuunu gösteren bir diğer önemli konu olduğunu belirtir. Ona göre ilahlilik vasfına haiz bir kitapta peygamberlerin sahip oldukları özellikler dikkate alındığında mümkün değildir. Hıristiyanlar tarafından beşer olan İsa'ya uluhiyet atfedilmesi ve hatta kendisinin ilahlık iddiasında bulunması yakıştırılması, çarınca gerilirken "Allah'ım! Allah'ım! niçin beni terk ettin"⁶⁸ sözünden hareketle Allah'ın hükmüne razı olmadığı, teslimiyette bulunmadığı, ölümden korktuğu ve böylece asi olduğu iddia edilmektedir.⁶⁹ Peygamberlerine yaptıkları çirkin iftira ve isnatlardan bir diğeri de onların cehaletleri nedeniyle gerçek ve hakikatleri kendilerinden sakladıklarıdır.⁷⁰ Yine teslisin bir zorunlu sonucu olarak kabul ettikleri İsa'nın hulul etmesi özelliğinden hareketle onun annesini de tanrılaştırmışlardır. Halbuki intikal etme cisimler için geçerli olan bir durumdur Rab için böyle bir durum söz konusu olamaz. Ona göre bu ve benzeri tutum ve davranışları nedeniyle tahrif ve tebdile sebep olmuşlardır.

Karâfi bir diğer tahrif belirtisi olarak da Hıristiyan kutsal kitaplarında yer alan çelişki ve tutarsızlıkları göstermektedir. Hıristiyan tarafından muteber kabul edilen İncillerin farklı kişiler tarafından farklı zamanlarda kaleme alınmalarından ötürü bazı rivayetlerin bazılarında yer almadığı,⁷¹ yine anlatılan bazı olayların her birinde farklı olarak anlatıldığı görülmektedir.⁷² Karâfi İncillerin yazım süreçlerine dikkat çekerek onları kaleme alanların hepsinin havari olmadığını belirtir. Onların İsa'dan değil başka şahıslardan rivayetle kitaplarını yazmaları sonucu birçok çelişki ve tutarsızlıklar meydana gelmiştir.⁷³ Örneğin Luka İncilinde melek Cibril'in Meryem'e yardımından bahsedilir. Orada Meryem'in İsa adında bir erkek çocuk sahibi olacağı Davud'un kürsüsünde Rabbinin yanında oturacağı⁷⁴ müjdelendirken, diğer İncillerde yer almamaktadır. Yine Matta İncilinde Meryem'in nişanlısı olarak Neccar Yusuf'tan, babası olarak Yakup'tan bahsedilirken, Luka İncilinde Meryem'in babası olarak İbnü'l Hal'in oğlu Yusuf diye zikredilmektedir.⁷⁵ Hz. İsa'nın dirilme gününde İncillerde farklı olarak yer

⁶³ Karâfi, 219.

⁶⁴ Matta, 21/18.

⁶⁵ Karâfi, 222.

⁶⁶ Tekvin, 2/1-3.

⁶⁷ Karâfi, 337.

⁶⁸ Matta, 27/46.

⁶⁹ Karâfi, 189.

⁷⁰ Karâfi, 113.

⁷¹ Şaban Kuzgun, *Dört İncil, Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları ve Çelişkileri* (Ankara: 1996), 200.

⁷² Karâfi, 109.

⁷³ Karâfi, 110-111.

⁷⁴ Luka, 1/30.

⁷⁵ Karâfi, 114.

maktadır. Matta'ya göre sept gününün akşamı iken Yuhanna'ya göre Pazar günüdür. Matta İncilinde İsa'nın kabrini ziyaret eden iki kişiden birinin melek olduğu zikredilirken diğerlerinde bu bilgi doğrulanmamaktadır.⁷⁶Matta İncilinde Hz. İsa'nın on iki havarisinden bahsederken⁷⁷ kendisinden sonra onların on iki sıpta öncülük edip onlara hükmedeceğinden bahsederken başka bir yerde Havarilerden Yahuda'ya lanet etmektedir.⁷⁸Karâfi İncil metinlerindeki bu tutarsızlıklara işaret ederken en meşakkatli ve zor anlarında bile hiç bir peygamber muhatabı olan insanlara lanet etmediğini belirtir. Kaldı ki, en yakınında yer alan öğrencilerine lanet etsin.⁷⁹ Yine Matta İncilinde İsa'nın haça gerilmesi olayında Pilatus'un kendisinin bir dahli olmadığından bahsedilirken,⁸⁰ Yuhanna İncilindeki rivayette onun İsa'ya eziyet edip dövdüğünden bahsedilmektedir.⁸¹ Kaynağı vahiy olan bir kitapta böylesine çelişki ve tutarsızlıkların yer alması bu kitabın ilahilik vasfına gölge düşürmektedir. Erken dönemden itibaren Hıristiyanlığa yönelik oluşturulan polemğin ana konularından biri Hıristiyan kitabı Mukaddesinin tahrifi meselesidir. Hemen hemen tüm İslam bilginlerinin kaleme aldığı polemik türü eserlerde olduğu gibi, Karâfi de reddiyesinde tahrifin vukuunu ispat için Kitâb'ı Mukaddes metinlerinde yer alan çelişki ve tutarsızlıkları ileri sürmüştür.⁸²

Karâfi yukarıda da belirtildiği gibi kendine has üslubuyla tahrifin vukuunu ispatlarken Hıristiyan Kitab'ı Mukaddesin mevsukiyeti üzerinde ısrarla durarak onun yazım ve nakil süreçlerinin birçok şüpheliyi barındırdığını ifade eder. Ayrıca İncil metinlerindeki çelişki ve tutarsızlıkların yanında Tanrı'ya yönelik antropomorfist ifadeleri, peygamberlere yakışsız isnat ve iftiraları tahrifin bir sonucu olarak göstermektedir.

Sonuç

Karâfi, Kitabı'l-ecvibe isimli eserinde Hıristiyan inançlarını müstakil başlıklarda ele alıp geniş izahlarda bulunmaktadır. Eleştirilerini kendinden önceki İslam alimlerinin Hıristiyan inançlarıyla ilgili yapmış oldukları tartışmalar üzerinden sürdürmüştür. Teslisin tevhide aykırılığını izah ederken akli ve nakli delillere başvurmuştur. Hıristiyanlar teslis anlayışlarını doğrulamak için her ne kadar Kur'an ve İncilleri dayanak olarak gösterecekler de Karâfi'ye göre Hz. İsa'nın kulluğu ve peygamberliği gerçeği bizzat Kur'an'da ifade edilmiştir. Ayrıca İncil metinlerinde yer alan İsa'nın sözleri de onların tevhide aykırı tutum ve davranış içerisinde olduklarını göstermektedir. Aynı zamanda kendi kitaplarından verdiği örneklerle de İsa'nın bir kul ve peygamber olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.

Döneminin Hıristiyan inançlarına ve kutsal metinlerine vukufiyetiyle dikkat çeken Karâfi, teslis eleştirisini Allah'ın zât ve sıfatları bakımından bir ve tek olduğunu ispatlarken Hıristiyanların tevhitte uzaklaşıp küfre düştüklerini belirtir. Öte yandan, Hıristiyanlar tarafından dönüştürülerek tarihsel kimliğinden uzaklaştırılıp Hıristiyan teolojisinin merkezine oturtulan İsa Mesih'in onların iddia ettikleri üçlü birliğin bir unsuru olmadığını hem Kur'an hem de İncillere atıfta bulunarak gözler önüne sermektedir. Âdem ile Havva'nın işlediği günahın sonraki nesillere geçtiği şeklindeki

⁷⁶ Matta, 28/1-9.

⁷⁷ Matta, 19/28.

⁷⁸ Matta, 26/24.

⁷⁹ Karâfi, 121.

⁸⁰ Matta, 27/24.

⁸¹ Yuhanna, 19/1-3.

⁸² Karâfi, 108-109.

Asli Günah anlayışı ve kefarete meselesinde, suçun şahsiliği prensibinden hareketle ne bir Babanın suçunun çocuğa ne de bir Çocuğun suçu babasına geçmesi mümkün değildir. Ona göre bir beşerin suçunun bağışlanması için bir başka beşerin feda edilmesi ne akli ne de nakli delillerle ispat edilebilecek bir durumdur.

Karâfi tahrif meselesini de kendine has üslup ve yöntemle ortaya koymuş, onların kendi kutsal metinlerinden yapmış olduğu atıflarla destekleyerek konuyu bütün yönleriyle gözler önüne sermiştir. Kutsal metinlerde yer alan Tanrıya yönelik antropomorfist tasvirler, peygamberlere yapılan yakışsız isnatlar, metinler arasındaki çelişki ve tutarsızlıklar onun tahrifin vukuunu ispat için ileri sürdüğü delillerdir. Karâfi, gerek erken dönemde ve gerekse kendi döneminde Hıristiyan inanç esaslarının gerçek yüzünü ortaya koymak için kaleme alınan reddiye türü eserlerde olduğu gibi, el-ecvibe isimli eserinde Hıristiyanların tevhitte uzaklaştıklarını, dinlerinin de ilâhîlik vasfını kaybettiğini belirtmektedir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Abdullah et-Tercüman. *Tuhfetü'l-erîb fi'r-Red ala Ehi's-Salib*, (nşr. Ömer Vefik ed-Dauk), Beyrut 1408/1988.

Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989.

Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *er-Red ale'n-Nasâra ve'l-Yehûd*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire: 1399/1979.

Cüveyni, Abdu'l-Melik b. Abdillâh. *Şifâ'ü'l-galîl fi beyâni mâ vaka'a fi't-Tevrat ve'l-İncil mine't-tebdîl*, nşr. Michel Allard, Beyrut: 1968.

Dubarle, A. M. *The Biblical Doktrine of Original Sin*, London, 1964.

Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *Kitabü'l-fasl fi'l-milel ve'l-ehva-i ve'n-nihal*, Beyrut: 1975.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullâh Muhammed. *Hidâyetü'l-Hayâra*, nşr. Ahmet Hicazi es-Sekka, Kahire: 1407.

İbn Teymiyye, Ahmed Takıyyu'd-Din Ebu'l-Abbas. *el-Cevâbü's-sahîh limen beddele dine'l-Mesîh*, nşr. Ali b Hasan b. Nâsır, Riyad: 1414.

Macnamara, John, etc. "Logic and the Trinity", *Faith and Pholosophy*, vol. 11, no. 1, January 1994, 3-18.

Karâfi, Şihabüddin Ebü'l-Abbâs. *Kitâbü'l-Ecvibeti'l-Fâhira an Es'ileti'l-Fâcira* thk. Bekir Zeki Ivaz, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1987.

Kesler, Fatih. *Kur'an'da Yahudiler ve Hıristiyanlar*, Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Kuzgun, Şaban. *Dört İncil, Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ankara: 1996.

Lacguna, Catherine M. "Trinity", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, XV, 53-57.

Layman, C. Stephen. "Tritheism and the Trinity", *Faith and Pholosophy*, vol. 5, No. 3, July 1988, 291- 298.

Madrigel, Carlos. *Hıristiyanların Üçlü-Birlik (Tevhid'te Teslis) İnanıcı Ne demek?* İstanbul Müjde yayıncılık, 1995, 14-19, 49-58.

Rahner, Karl. "Trinity, Divine", *Encyclopedia of Theology*, ed. Karl Rahner, New York: 1986, 1755-1771.

Michel, Thomas. *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Orhan Basımevi, İstanbul, 1992.

Rahmetullah el-Hindi. *İzharu'l-Hakk*, nşr. M. Ahmed M. Abdülkadir, Riyad: 1414/1994.

Swinburne, Richard. "Trinity; A Defense of the Doctrine of the Trinity", *Philosophy of Religion*, ed., Lane Crcig, New Jersey: Rutgers University Pres, 2002, 556-567.

Trol, Christian W. *Müslümanlar Soruyor Hıristiyanlar Yanıtıyor*, çev., Robert Kaya, İstanbul: t. y., 50-51.

Tien, Anton. "The Apology of al-Kindi", *The Early Christian-Muslim Dialogue*, ed. N. A. Newman, Pennsylvania: 1993.

Tümer, Günay. "Asli Günah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 3/496-497.



Esbâb-ı Nüzûl'de Hz. Ebû Bekir

Ahmet Gündüz¹

Öz

Hz. Ebû Bekir İslam tarihinin en saygın şahsiyetlerinden birisidir. Ona bu denli bir kıymet kazandıran unsurların Kur'ân'ın nüzûl sürecindeki yerini tespit etmek son derece önemlidir. Konuya dair Hüseyin Çelik'in "Hz. Ebû Bekir Hakkında Nâzil Olan Ayetler" başlıklı bir makalesi vardır. Ancak bu çalışmanın büyük bir kısmı tefsir odaklıdır. Bizim araştırmamızda ise ağırlıklı olarak Hz. Ebû Bekir hakkındaki ayetlerin nüzûl sebepleri bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Buradan hareketle onun model şahsiyet oluşu Kur'ân bağlamında ortaya konulmaktadır. Mevzu işlenirken nüzûl sırası değil de konu bütünlüğü gözetilmiştir. Bu vesileyle sahasında en eski kaynak olan Vâhidî'nin *Esbâb-ı nüzûl* adlı eseri gözden geçirilmiş ve Hz. Ebû Bekir'in adının geçtiği bütün rivayetler sahîh hadis kaynakları ve tefsirler çerçevesinde bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Netice olarak Hz. Ebû Bekir'in örnek bir şahsiyet oluşunu ortaya koyan ayetlerin nâzil olduğu görülmüştür. Bu da onun saygınlığının bir yönüyle Kur'ân temelli olduğunun göstergesidir.

Anahtar Kelimeler: Esbâb-ı Nüzûl, Ebû Bekir, Kur'an, Ayet, Hadis.

Gündüz, Ahmet. (2023). "Esbâb-ı Nüzûl'de Hz. Ebû Bekir". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 448-469.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1279917>

Geliş Tarihi	09.04.2023
Kabul Tarihi	22.06.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Doç. Dr. Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye, gunduzahmet63@hotmail.com, 0000-0002-7613-2638



2023, 7 (3), 448-469 | Research Article

Abu Bakr in Asbâb al Nuzûl

Ahmet Gündüz¹

Abstract

Abu Bakr is one of the most respected figures in the history of Islam. It is extremely important to determine the place of the elements that give it such a value in the process of the revelation of the Qur'an. Huseyin Celik has a article titled "Verses About Abu Bakr". However, a large part of this work is interpretation-oriented. In our research, it is mainly tried to reveal of the reason for revelation of the verses about Abu Bakr are evaluated. From this point of view, his being a model personality is revealed within the context of the Qur'an. While the subject was being addressed, the integrity of the subject was taken into consideration, not the order of the revelation. Hereby, Vahidi's work titled Esbâb-ı nüzul, which is the oldest source in its field, was reviewed and all narrations where the name of Abu Bakr is mentioned have been evaluated in the frame of authentic hadith sources and interpretations. As a result, it has been seen that the verses revealing the exemplary character of Abu Bakr were revelations. This is an indication that her prestige is based on the Qur'an in a way.

Keywords: Asbâb al Nuzûl, Abu Bakr, Qur'an, Verse, Hadith.

Gündüz, Ahmet, "Abu Bakr in Asbâb al Nuzûl", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/3 (2023), 448-469.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1279917>

Date of Submission	09.04.2023
Date of Acceptance	22.06.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assoc. Dr, Harran University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir, , Şanlıurfa, Türkiye, gunduzahmet63@hotmail.com, 0000-0002-7613-2638

Giriş

Ebû Bekir 'in (r.a) tam adı Abdullah b. Ebî Kuhâfe Osman b. Âmir el-Kureşî et-Teymî'dir (ö. 13/634). Annesi Ümmü'l-Hayr Selma bnt. Sahr'dır. Hz. Ebû Bekir Mekke'de Dâru'l-Erkâm'da Müslüman olmuştur. Kendisinin teşvikiyle daha sonra babası da Müslüman olmuştur. Kendisi kaynaklarda; azat edilmiş, güzel, soylu, eski anlamlarına gelen '*Atîk*' lakabıyla anılır. Güzel ahlakı sebebiyle bu lakabın kendine annesi tarafından verildiği rivayet edilmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in kendisi için "Sen Yüce Allah'ın cehennemden azat ettiği birisinin" dediği de rivayet edilmektedir.³ Bunun yanı sıra servetini Allah yolunda infak ettiği için *Zü'l-hilâl*; çokça şefkatli ve merhametli olduğu için *Evvâh* gibi lakaplarla da anılmıştır. Ancak İslam kültüründe ilk akla gelen lakabı *Siddîk*'tir. Allah Resûlü'nün Miraç gecesi yaşadığı hadiseleri duyduğunda tereddütsüz bir şekilde kabul ettiği için bu lakabı almıştır.⁴

Malının bir kısmını zayıf Müslüman kölelerin satın alınıp azat edilmesinde kullanmıştır. Bilal-i Habeşî ve annesi Hamâme, Ümmü Ubeyns, Lübeyne, Âmir b. Führeyre, Ubeyns, Ebû Führeyhe, Zinnîre ve Nehdiye gibi isimleri azat ettiği köleler arasında saymak mümkündür.⁵

Hicrette olduğu gibi bütün savaşlarda Allah Resûlü'nün (s.a.s) yanında bulunmuştur. Ayetlerde adı açıkça geçmese de hicretten bahseden ve "*mağaradaki iki kişinin ikincisi*"⁶ mealindeki ayette kendisine atf yapılan şahsın kaynaklarda Hz. Ebû Bekir olduğu belirtilmektedir.⁷ Haccın farz kılınmasından sonra hicretin 9. yılında düzenlenen ilk hac seferine Allah Resûlü (s.a.s) katılmamış, yerine hac emiri olarak onu tayin etmiştir. O'nun vefatından sonra da ilk halife olarak İslâm ümmetinin başına geçmiştir. Allah Resûlü'ne (s.a.s) kayınpeder olma şerefine nâil olmuş bu güzide zât H. 634 yılında vefat edince Allah Resûlü'nün (s.a.s) yanına defnedilme bahtıyarlığına nâil olmuştur.⁸

En başından beri her konuda Allah Resûlü (s.a.s) ile beraber olan bu güzide şahsiyetin Kur'an'ın nüzûl döneminde hangi ayetlerin iniş sürecinde yer aldığını bilmek onun şahsiyetinin ve kimliğinin daha iyi kavranmasına vesile olacaktır. Ayrıca daha hayatta iken cennetle müjdelenmesinin⁹ ayetler çerçevesindeki karşılığı netleşecektir. Bununla birlikte İslam ümmetinin bu vesileyle muhatap olduğu fikhî hükümlerin ne olup olmadığı da anlaşılacaktır.

1. İmanı ve Müstakim Oluşu

Hz. Ebû Bekir öyle güzel ve sağlam bir şekilde iman etmiştir ki Allah Resûlü (s.a.s) ve Hz. Ömer buna şahitlik edercesine onun hakkında şöyle demektedirler: "Yer

³ et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşâr 'Avvâd (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998) Menâkıb 16.

⁴ Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/101.

⁵ Fayda, "Ebû Bekir", 10/102.

⁶ et-Tevbe, 9/40.

⁷ İbn Keşir İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Dâru Taybe: Beyrut, 1420), 4/155; et-Taberî Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fi tevîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 14/257.

⁸ es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tarihu'l-hulefâ*, thk. Hamdî ed-Demirdaş (Mekke: Matbaatu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 2004), 68.

⁹ Tirmizî, Menâkıb 26.

yüzündekilerin imanı ile Ebû Bekir'in imanı tartılsa, Ebû Bekir'in imanı ağır basardı.”¹⁰

Hiz. Ebû Bekir'in en önemli vasıflarından biri onun imanı ve istikameti ile bundaki sadakatidir. Aslında bu husus İslam'ın özü mahiyetindedir. Nitekim Süfyân b. Abdillâh es-Sekafî, Resûlüllâh'a (s.a.s) gelip İslam hakkında kendisine başkasına sormasına ihtiyaç bırakmayacak şekilde bir şeyler söylemesini isteyince; “De ki iman ettim, sonra da müstakim ol.” şeklinde karşılık vermiştir.¹¹

Erkeklerden iman eden ilk yetişkin şahıs Hiz. Ebû Bekir'dir. İman ettiği yaşın kaç olduğu sorusuna nüzûl sebeplerinde bir cevap arandığında, bunun kırk yaş öncesi olduğuna dair bir bilgi ile karşılaşmaktayız. Zira Vâhîdî'nin senet zikretmeksizin İbn 'Atâ'dan onun da İbn Abbâs'tan naklettiği rivayete göre şu ayet onun hakkında nazil olmuştur: “O, olgunluğuna erişip kırk yaşına varınca şöyle niyaz eder: 'Ey Rabbim! Bana ve anne babama lütfe ettiğin nimete şükretmeye, hoşnut olacağım şeyleri yapmaya beni muvaffak kıl. Neslimi hayırlı eyle, nedametle dönüp Sen'in kapına yönelmekteyim ve şüphesiz San'a boyun eğenlerdenim!’”¹² Râzî'nin Vahidî'ye dayandırdığı görüşe göre mütekaddimîn ve müteahhirînden birçok alime göre bu ayet Hiz. Ebû Bekir hakkında nâzil olmuştur. İbn 'Âşûr, İbn 'Atiyye bu görüşte olanlardan bazılarıdır.¹³

Vâhîdî nüzûl sebebini ifade ederken konuya dair şu ayrıntıları da paylaşmak suretiyle Hiz. Ebû Bekir'in (r.a) iman ettiği sıradaki yaşını da söylemektedir: “Hiz. Ebû Bekir daha on sekiz, Allah Resûlü (s.a.s) de yirmi yaşlarında iken bir ticaret kervanında Şâm'a doğru gittiler. Bir sedir ağacının altında konakladılar. Resûlüllâh (s.a.s) burada beklerken, o yakındaki rahibe din ile ilgili bazı sorular sormak için gitti. Ancak rahip sedir ağacının gölgesinde oturanın kim olduğunu sorunca, onun Muhammed b. Abdullah olduğu cevabını verdi. Rahip ise bu ağacın gölgesine İsâ'dan (a.s) sonra kimsenin oturmadığını, bu sebeple onun bir peygamber olduğunu söyledi. İşte bu andan itibaren kalbine yakîn ve tasdik düşüverdi ve Hiz. Peygamber'den hiç ayrılmamaya başladı. Allah Resûlü (s.a.s) kırk yaşına varıp da risâlet ile müşerref olunca Ebû Bekir bu sırada otuz sekiz yaşındaydı. O, Allah Resûlü'ne (s.a.s) iman etti, kırk yaşına varınca da ayetin haber verdiği sözleri¹⁴ sarf etti.¹⁵ Ayette geçen ifadeler Müslümanlar arasında kırk yaş duası olarak bilinmektedir. İbn Mardeveyh'in İbn Abbâs'tan naklettiğine göre, onun bu duasının akabinde; anne-babası, kardeşleri ve çocuklarının hepsi iman ettiler ve bu ayet de onlar hakkında nâzil oldu.¹⁶ Dahhâk ve Süddî bu ayetin S'ad b. Ebî Vakkâs hakkında nâzil

¹⁰ el-Beyhakî Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şu'abu'l-İman*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423), 1/143.

¹¹ Müslim, İman 38.

¹² el-Ahkâf 46/15.

¹³ İbn 'Âşûr Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tunusî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 26/28; er-Râzî Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420), 28/18.

¹⁴ el-Ahkâf, 46/15.

¹⁵ el-Vâhîdî Ebu'l-Hasan Ali b. Muhamed, *Esbâbu'n-nüzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 395-396.

¹⁶ es-Suyûtî Abdurrahman b. Ebû Bekir, *ed-Durru'l-mensûr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/443; eş-Şevkânî Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadir* (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414), 5/24; el-Mazharî Muhammed Senaullah, *et-Tefsiru'l-Mazharî*, thk. Çulâm Nebî et-Tunisî (Pakistab: Mektebetu'r-Resîd, 1412), 8/402.

olduğunu söylemektedirler.¹⁷ Buna karşılık es-Sâvî¹⁸ ve et-Taberî rivayet aktarmaksızın, bir görüşe göre ayetin Hz. Ebû Bekir hakkında nâzil olduğu görüşünü söylerken,¹⁹ Hâzin ise sahîh görüşe göre bunun nüzûl sebebinin Hz. Ebû Bekir olduğunu dile getirmektedir.²⁰

Hz. Ebû Bekir bir gün yanındakilere şöyle demiştir: “Yüce Allah’ın bu ayetlerin anlamı hakkında ne dersiniz? {إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا}”²¹ {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ}”²² Onlar da birinci ayeti “iman edip de başka bir tarafa dönemeyen”, ikincisini ise “imanlarına herhangi bir günah karıştırmayanlar” şeklinde anladıklarını söylemişlerdir. Ancak o bu manaları beğenmemiş, onun yerine şöyle demiştir: “İman edip başka bir ilaha yönelmeyenler”, “İmanlarına herhangi bir şirk karıştırmayanlar” anlamındadır.²³ Râzî, Fussilet Sûresi’ndeki bu ayetin, karşılaştığı sıkıntılara rağmen imanından ve istikametinden ödün veremeyen Hz. Ebû Bekir hakkında nâzil olduğu kanaatindedir. Ancak buna dair aktardığı rivayete ilişkin bir senet zinciri nakletmemektedir.²⁴ Vâhidî; es-Sâvî, Kurtubî ve İbnü’l-Cevzî’nin İbn Abbâs’a dayandırdığı şu rivayette ayetin nüzûl sebebinin Hz. Ebû Bekir olduğunu söylemektedir. Bu rivayette; “Müşrikler; ‘Rabbimiz Allah’tır, melekler ise onların kızlarıdır ve onun katında şefaathçilerimizdir.’ dediler ve müstakim olmadılar. Buna karşılık Hz. Ebû Bekir ise; ‘Rabbimiz bir olan Allah’tır ve Muhammed de (s.a.s) O’nun kulu ve elçisidir.’ dedi ve müstakim oldu.” böylece bu ayet nâzil oldu, denilmektedir.²⁵

2. Dini Hamiyeti

Onun İslam dinine olan düşkünlüğü sadece bireysel yaşantısındaki ibadetlerinden ibaret değildir. Konu Allah ve Resûlü’nü (s.a.s) savunmak olunca karşındakinin kim olduğu kendisi için pek önem arz etmemiş, o kişi kim olursa olsun ona karşı Allah ve Resûlü’nü savunmuştur.

2.1. Babası ile Tartışması

Asrı sadetteki ilk Müslümanlar din uğruna herkesi karşılığın almaktan çekinmemişlerdir. Bu akrabalık bağlarını hafife aldıkları için değil, dine olan

¹⁷ es-Sem’ânî Mansur b. Muhammed Ebû’l-Muzaffer, *Tefsîru’s-Sem’ânî*, thk. Yâsir İbrahim Çuneym, Çuneym b. Abbâs b. Çuneym (Suudi Arabistan: Dâru’l-Vatan, 1997), 5/154; ez-Züheylî Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsîru’l-vasîl* (Dâru’l-fikr, 1422), 3/2416.

¹⁸ es-Sâvî Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetu’s-Sâvî ‘ala Tefsîri’l-Celâleyn*, ed. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1427), 1775.

¹⁹ Taberî, *Câmi’u’l-be’yân*, 22/115.

²⁰ el-Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed *Lübâbu’t-tevîl fi me’ânî’tenzil*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 4/130.

²¹ Fussilet 30.

²² el-En’âm 6/82.

²³ el-Hâkim Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ala’s-sahîhayn*, thk. Mukbil b. Hâdî (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, ts.), 2/518; el-Aynî Mahmud b. Ahmed Bedruddin, *‘Umdetu’l-kârî şehhi sahihi’l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 1/143; Ebû Nu’aym el-Asbahânî Ahmed b. Abdullah, *Hilyetu’l-evliya ve tabakâtu’l-esfiyâ* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1409), 1/30; ez-Zamahşerî Mahmut ‘Amr, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidî’t-tenzil* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1407), 4/199.

²⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ġayb*, 27/560.

²⁵ Vâhidî, *Esbâbu’n-nüzûl*, 388; el-Kurtubî Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’u li ahkâmî’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfiyyiş (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 15/357; Sâvî, *Hâşiyetu’s-Sâvî ‘ala’l-Celâleyn*, 1695; İbnü’l-Cevzî Cemaluddin Abdurraman, *Zâdu’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1422), 4/51.

düşkünüklüklerinden dolayıdır. İbn Şevzeb'den aktarılan rivayete göre; Ebû 'Ubeyde Bedir Savaşı'nda babası ile karşılaşınca her seferinde onu bırakmış başka tarafa yönelmiştir. Ancak babası onu yaralayınca Ebû 'Ubeyde onu öldürmüştür. Bunun üzerine bu ayet nâzil olmuştur:²⁶ "Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir topluluğun, Allah'a ve peygamberine düşmanlık eden kimselere -babaları, çocukları, kardeşleri veya diğer akrabaları da olsa- sevgiyle bağlandıklarını göremezsin. Allah bu müminlerin gönüllerine imanı nakşetmiş ve onları katından bir ruh ile desteklemiştir. Onları ebedi kalacakları altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır. Allah onlardan, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. O Allah'tan yanadırlar; kurtuluşa erecek olanlar da muhakkak ki Allah'tan yana olanlardır!"²⁷ Bu olayı aktaran rivayetin zayıf olduğu belirtilmektedir.²⁸ İbn Hacer bu hadisin mu'dal olduğunu söylemekte, Vâkidî, Ebû 'Ubeyde'nin babasının İslam gelmeden önce vefat ettiği bilgisini vermektedir.²⁹

Ayetin nüzûlüne ilişkin olarak İbn Cüreyc'den çok farklı bir rivayet aktarılmaktadır. Buna göre Hz. Ebû Bekir'in henüz iman etmemiş olan babası Ebû Kuhâfe, bir keresinde Allah Resûlü (s.a.s) hakkında ileri geri konuştu. Ebû Bekir da ona ayağıyla vurup yere düşürdü. Olay bir şekilde Hz. Peygamber'e intikal etti. Resûlüllah (s.a.s) Ebû Bekir'e bunu yapıp yamadığını sordu. O da yaptığını söyleyince, Rûsüllah (s.a.s) bir daha yapmamasını söyledi. Bunun üzerine Ebû Bekir: "Vallahi yanımda kılıç olsaydı onu öldürürdüm." dedi. Bunun üzerine bu ayet (el-Mücadele 58/22) nâzil oldu.³⁰ Ancak nakledilen bu rivayet de zayıftır.³¹

Ayetin nüzûl sebeplerine dair başka görüşler de vardır. Bunlara bakıldığında temelde savaşlarla ilgili olduğu görülmektedir. Mus'ab b. 'Umeyr Uhud Savaşı'nda kardeşi 'Ubeyde b. 'Umeyr'i, Hz. Ömer Bedir Savaşı'nda kardeşi el-'Âs b. Hişâm'ı, Hz. Hamza ve Hz. Ali de 'Utbe b. Rabîa' ve Şeybe b. Rabîa'yı öldürmüştür. Bedir ve Uhud Savaşları'nda öldürülen bu kimselerin yakın akraba veya aşiret akrabası olduğu görülmektedir. Bir görüşe göre de söz konusu ayet bunlar hakkında nâzil olmuştur. es-Sâvî,³² Şankitî,³³ Merâğî,³⁴ Vâhidî bu bilgilere dair bir senet zinciri vermemekte ayetin sadece bunlar hakkında nâzil olduğu kaydını düşmektedir.³⁵

2.2. Finhâs ile Tartışması

İkrime, Süddî, Mükâtil b. Süleyman ve Muhammed b. İshâk'ın naklettiğine göre bir keresinde Hz. Ebû Bekir Yahûdilerin oturup Tevrat okudukları bir eve girdi. Bazı kişilerin Finhâs b. 'Azûrâ' adında birinin etrafında toplandıklarını ve anlattıklarına kulak verdiklerini gördü. Hz. Ebû Bekir bu kişiyi Allah'tan sakınmaya ve iman etmeye davet etti. Zira Muhammed'in (s.a.s) hak bir peygamber olduğunu ve bunun Tevrat'ta da yazılı

²⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/321; et-Tabarânî Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Humeydî Abdülmecid es-Slefîy (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1983), 1/154.

²⁷ el-Mücadele 58/22.

²⁸ Selim b. 'İdu'l-Hilâlî, Muhammed b. Musa Âl-i Nasr, *el-İstî'âb fî beyâni'l-esbâb* (Suûdi Arabistan: Dâr İbnu'l-Cevzî, 1425), 3/351.

²⁹ İbn Hacer Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîc ehâdis er-Râfî el-Kebîr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989), 4/273.

³⁰ Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 434.

³¹ Selim b. 'İdu'l-Hilâlî vd., *el-İstî'âb fî beyâni'l-esbâb*, 3/351.

³² Sâvî, *Hâşiyetu's-Sâvî 'ala'l-Celâleyn*, 1948.

³³ eş-Şankitî Muhammedülemin b. Muhammed, *Advâu'l-beyân fî izâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 7/556.

³⁴ el-Merâğî Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Şirketu ve Matbaatu el-Bâbî, 1946), 28/28.

³⁵ Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 434.

olduğunu söyledi. Bununla birlikte Finhâs'a sevaplarını kat kat alacağını, cennete girmesine vesile olacağı karz-ı hasende bulunmasını tavsiye etti. Finhâs ise özellikle bu son tavsiyesine itiraz etti. Sebep olarak da fakir kimselerin karz-ı hasen alabileceğini; bu sebeple Allah'ın fakir, kendilerinin ise zengin kimseler olduğunu söyledi. Bu duruma sinirlenen Hz. Ebû Bekir Finhâs'ın yüzüne hızlı bir şekilde vurdu. Sonrasında da şöyle dedi: "Ey Allah'ın düşmanı! Vallahi aramızda olan anlaşma olmasaydı, senin boynunu vururdum." Finhâs, Resûlullah'ın (s.a.s) yanına varıp Ebû Bekir'den şikayetçi oldu. Resûlullah (s.a.s), Hz. Ebû Bekir'e böyle yapmasının sebebinin sorunca o da; Finhâs'ın haddi aşan bir söz söylediğini, zira kendilerini zenginlikle niteleyip, Allah'ı fakirlikle itham ettiğini söyledi. Finhâs ise bunu inkâr etti. Bunu üzerine de Yüce Allah Hz. Ebû Bekir'i doğrulamak ve Finhâs'ı da yalanlamak için ayet indirdi.³⁶

Vâhidi; Finhâs ile ilgili olan bu olayı, iki farklı ayet için nüzûl sebebi olarak göstermektedir. Bunlardan biri Yüce Allah'ın fakirlikle itham edilmesine cevabî olarak indirdiği şu ayettir:³⁷ "And olsun ki 'Allah fakirdir, biz zenginiz' diyenlerin sözünü Allah işitmiştir. Hem bu söylediklerini hem de haksız yere peygamberleri öldürmelerini elbette (bir tarafa) yazacağız ve 'Yakıcı azabı tadın!' diyeceğiz."³⁸, diğeri ise bu ayetin biraz ilerisinde yer alan şu ayettir:³⁹ "Andolsun ki mallarımız ve canlarımız konusunda bir imtihana tabi tutulusunuz; muhakkak ki sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve Allah'a şirk koşan kimselerden birçok üzücü söz işitirsiniz. Eğer sabrederseniz ve sakınırsanız, bilin ki bunlar size sizden yapılaması istenen davranışlardır".⁴⁰ Ancak bu ayetin, şair Ka'b b. Eşref ile hicretin ilk yıllarında Medine'deki Yahudi, putperest vb. birçok grubun Müslümanlara verdiği sıkıntılardan dolayı nâzil olduğu da kabul edilmektedir.⁴¹

Bütün bu rivayetlere karşılık Buhârî "Şüphesiz sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve Allah'a ortak koşanlardan birçok üzücü şey işitirsiniz."⁴² mealindeki ayetin nüzûlü hakkında farklı bir rivayete yer vermektedir. Rivâyeti, olaya bizzat tanık olan Üsâme b. Zeyd aktarmaktadır. Buna göre olay Bedir Savaşı'ndan önce meydana gelmiştir. Resûlullah (s.a.s) Sa'd b. 'Ubâde'yi ziyarete gitmek üzere bir merkebe binmiş, arkasına da Üsâme b. Zeyd'i almıştı. Bu şekilde ilerlerken Abdullah b. Übey'in olduğu bir meclise denk gelmişti. Binitin çıkardığı toz oradakileri rahatsız edince Abdullah b. Übey toz çıkarılmamasını istedi. Allah Resûlü (s.a.s) yanlarına varıp selam vermiş ve onları imana davet etmişti. Abdullah b. Übey bundan rahatsız olmuş, başkalarına anlatmasını söylemişti. Müslüman olan Abdullah b. Revâha ise Allah Resûlü'nden gelip kendilerine İslam'ı anlatmasını istemişti. Çıkan anlaşmazlık neticesinde taraflar birbirine girecek hale gelmişti Resûlullah (s.a.s) onları sakinleştirdi ve oradan ayrılarak Sa'd b. 'Ubâde'nin yanına gitti, Abdullah b. Übey'in söylediklerini ona anlattı. Sa'd b. 'Ubâde ise, insanların İbn Übey'i lider seçmek için anlaştıklarını; ancak kendisi nübüvvet ile şereflenerek

³⁶ Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 137; Diyâuddin el-Makdisî Muhammed b. Abdülvahid, *el-Ehâdisu'l-muhtâra* (Beyrut: Dâru Hıdır, 2000), 12/256; Mustafa Hamurlu, *Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Yansımaları Âl-i İmrân Süresi Örneği* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 276-278.

³⁷ Diyâuddin el-Makdisî, *el-Ehâdisu'l-muhtâra*, 12/256.

³⁸ Âl-i İmrân, 3/181.

³⁹ Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 138-139.

⁴⁰ Âl-i İmrân, 3/186.

⁴¹ Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 38; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Kamil (Beyrut: Dâru'r-Risâlet'l-İlmiyye Beyrut, 1430), Harâc 22 (4/614); et-Tabarânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 19/77.

⁴² Âl-i İmrân, 3/186.

gelince onun bu şansını kaybettiğini, bu sebeple de yaptıklarını hoş görüp onu affetmesini söylemiş Allah Resûlü de onu affetmiştir. Bunun üzerine bu ayet nâzil olmuştur.⁴³

Âl-i İmrân Sûresi'nde geçen 181. ve 186. ayetlere ilişkin rivayetleri değerlendirmeye tabi tutan Tahâvî'ye göre bu ayetler Hz. Ebû Bekir ve Finhâs arasında geçen aynı olay bağlamında nâzil olmuştur.⁴⁴ Taberî de Ebû Cafer'den bu rivayeti bir görüş olarak zikretmekte⁴⁵, bununla birlikte 180. âyeti⁴⁶ de bu olaya bağlamaktadır.⁴⁷

3. Resûlüllah'ın (s.a.s) Huzurundaki Hassasiyeti

Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir arasındaki yaş farkı sadece bir iki yıldır. Ticaret amacıyla yol arkadaşlıkları da çok olmuştur. Örneğin Şâm'a doğru beraber gitmişlerdir. Ebû Bekir hicret esnasında Hz. Peygamber'in yanı başında olmuş, ailesi de bu konuda Allah Resûlü'ne (s.a.s) çokça destek olmuştur. O aynı zamanda Hz. Peygamber'in kayınpederi'di. Ancak bunlardan hiçbiri Hz. Ebû Bekir'i Resûlüllah'ın (s.a.s) huzurunda veya gıyabında ona karşı edebi anlamda bir rehavete itmemiştir. Beşer olması münasebetiyle bu konuda bir hata yapmış olsa bile mutlaka kendine bir çeki düzen vermiştir. Bunu nüzûl sebeplerindeki rivayetlerde görmek mümkündür. Örneğin; Bir seferinde Temimoğullarından bir heyet Allah Resûlü'nün (s.a.s) huzuruna gelmişti. Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir'den biri Resûlüllah'a (s.a.s), onlara temsilci olarak Akra' b. Hâris el-Hanzalî'nin gönderilmesini, diğeri ise başka birinin gönderilmesini söyledi. Bu durum karşısında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'e sırf kendisine muhalefet için böyle davrandığını iddia etti. Hz. Ömer ise böyle bir kastının olmadığını söyledi. Bu sebeple Allah Resûlü'nün huzurunda sesleri yükselmişti. Bunun üzerine "Ey İman edenler! Huzurundayken seslerinizi Hz. Peygamber'in sesinden daha fazla yükseltmeyin!"⁴⁸ mealinde nehiy bildiren ayet nâzil oldu. Bu ayetin nüzûlünden sonra Hz. Ömer, Allah Resûlü (s.a.s) ile konuşurken adeta sırdaşların konuşması gibi konuşmaya başlamıştır. Hz. Ebû Bekir de bir daha Hz. Peygamber'in huzurunda konuşurken bir sırdaş gibi konuşacağına dair kendi kendine yemin etmiştir.⁴⁹

Söz konusu ayetin "Ey iman edenler!" hitabıyla başlaması, yaptıkları bu hataya rağmen Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir'in Yüce Allah katında mümin olma sıfatlarından ve saygınlıklarından bir şey kaybetmediklerine işaret eden önemli bir ayrıntıdır. Nitekim onlar bu hatalarını fark etmiş ve bundan sonra Resûlüllah'ın (s.a.s) huzurunda son derece alçak bir sesle konuşmuşlardır.

4. Gece İbadetine Düşkünlüğü

Hz. Ebû Bekir gece ibadetine düşkün biriydi.⁵⁰ Buna dair hakkında nâzil olduğu rivayet

⁴³ el-Buhârî Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh el-muhtasar*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), Tefsir, Âli İmrân 73.

⁴⁴ et-Tahâvî Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkilî'l-esâr*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 5/86-87.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/441-444, 456.

⁴⁶ "Allah'ın ihsanından kendilerine verdiği nimette cimrilik yapanlar, sakın bunun kendileri için hayırlı bir şey olduğunu sanmasınlar..."

⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/455-456.

⁴⁸ el-Hucurât, 49/2.

⁴⁹ Buhârî, Meğâzî 65; Tirmizî, Tefsîr Hucurât 49; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/83; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 403.

⁵⁰ İbn 'Atiyye Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 4/349.

edilen ayette mealen şöyle buyrulmaktadır: “(Bu kişi mi,) yoksa âhîret endişesiyle ve rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle geceleri secde edip, ayakta durmak suretiyle kendini ibadete veren şahıs mı (daha iyi)?” De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu!” Doğrusu ancak akıllı insanın sahibi kimseler bunu anlar.”⁵¹ Vâhidî *Esbâb-ı Nüzûl* adlı eserinde bu ayetin kimin hakkında nâzil olduğu konusunda üç ayrı görüş nakletmektedir: İbn Abbâs’ın ‘Atâ’dan naklettiği rivayete göre Hz. Ebû Bekir hakkında, İbn Ömer’e göre Hz. Osman hakkında, Mukâtil b. Süleyman’a göre ise ‘Ammâr b. Yâsir hakkında nâzil olmuştur. Vâhidî bu görüşleri aktarırken hiçbir senet nakletmemektedir.⁵² Bununla birlikte Abdullah b. Abbâs’tan nakledildiğine göre ilgili ayet Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı Sâlim, ‘Ammâr b. Yâsir ve İbn Mes’ûd hakkında da nâzil olmuştur.⁵³

Söz konusu ayetin Selmân el-Fârsî hakkında nâzil olduğu söylenmektedir. Selmân Medine’de Müslüman olmuştur, oysa bu ayet Mekke’de dir.⁵⁴ Abdullah bin Abbâs kanalıyla gelen ve ‘Ammâr b. Yâsir hakkında indiğini nakleden rivayet ise mevzu olduğu⁵⁵ Suyûtî’nin, Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı Sâlim, ‘Ammâr b. Yâsir, İbn Mes’ûd hakkında nâzil olduğunu söylediği rivayetin⁵⁶ ise çok zayıf olduğu belirtilmektedir.⁵⁷

el-Vâhidî, *el-Vasît* adlı tefsirinde,⁵⁸ İbn Ebî Hâtim tefsirinde⁵⁹ ve Ebû Nu’aym da *Tabakât’*inde⁶⁰ bir senet zinciriyle İbn Ömer’in farklı bir görüşünü aktarmaktadır. Buna göre bu ayet, geceleri çokça namaz kılan Hz. Osman hakkında nâzil olmuştur; ancak bu rivayetler de zayıftır.⁶¹

5. Cömertliği

Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir arasında infak etme konusunda tatlı bir rekabet vardı. Allah Resûlü (s.a.s) bir keresinde sahabenin tasaddukta bulunmasını istemişti. Hz. Ömer bunun için malının yarısını getirirken, Hz. Ebû Bekir ise her şeyini getirmişti. Resûlullah (s.a.s) Ebû Bekir’e hane halkına ne bıraktığını sorunca; “Onlara Allah ve Resûlü’nü bıraktım.” diye karşılık vermiştir. Hz. Ömer işte o zaman Ebû Bekir’i geçemeyeceğini itiraf etmiştir.⁶²

Hz. Ebû Bekir’in her zaman cömert biriydi. Hadis kaynaklarında yer alan bazı rivayetlere göre o, bir gün Resûlullah’ın (s.a.s) yanında sadece omuzlarından aşağı sarkıtığı bir aba ile örtünmüş bir halde iken Cebrail geldi. Neden böyle olduğunu Resûlullah’a (s.a.s)

⁵¹ ez-Zümer 39/9.

⁵² Vâhidî, *Esbâbu’n-nüzûl*, 382; ayrıca bkz Hâzin, *Tefsîru’l-Hâzin*, 4/52; Ebû’l-Muzaffer es-Sem’ânî, *Tefsîru’s-Sem’ânî*, 4/461; el-Mâverdî Ali b. Muhammed, es-Seyyid İbn Abdülmaksud, *Tefsîru’l-Mâverdî* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 5/117; er-Res’ânî, Abdurrezak b. Rızkilleh, *Rumûzu’l-kunûz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, İbn Duheş Abdülmelik b. Abdullah (Mekke: Mektebetu’l-Esedî, ts.), 6/528.

⁵³ Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 7/214.

⁵⁴ İbn Cüzev Ebu’l-Kasım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li ‘ulûmi’t-tenzil*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beirut: Dâru’l-Erkâm, 1416), 2/219.

⁵⁵ Selim b. ‘İdu’l-Hilâlî vd., *el-İstî’âb fi beyâni’l-esbâb*, 3/168.

⁵⁶ Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 7/214.

⁵⁷ Selim b. ‘İdu’l-Hilâlî vd., *el-İstî’âb fi beyâni’l-esbâb*, 3/168.

⁵⁸ el-Vâhidî Ali b. Ahmed, *el-Vasît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Abdülhay Fermâvî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 3/573.

⁵⁹ İbn Ebî Hâtim Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm li İbn Ebî Hâtim*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 10/3248.

⁶⁰ Ebû Nu’aym el-Asbahânî, *Hilyetu’l-evliya*, 1/56.

⁶¹ Selim b. ‘İdu’l-Hilâlî vd., *el-İstî’âb fi beyâni’l-esbâb*, 3/168.

⁶² Ebû Dâvûd, Zekât 41; Tirmizî, Menâkub 16; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/572.

sonunca o da Ebû Bekir'in fetih öncesinde bütün malını kendisi için infak ettiğini söyledi. Cebrâil, Allah Resûlü (s.a.s) aracılığıyla Allah'ın selamını ve bu fakirliğine rağmen Allah'tan razı olup olmadığı mesajını ilettiler. O ise ağlayarak razı olduğu cevabını verdi.⁶³ Vâhidî bu rivayetten hareketle “İçinizden fethitten önce harcayan ve savaşanlar ötekilerle bir değildir.”⁶⁴ ayetinin Hz. Ebû Bekir hakkında indiğini söylemektedir. Ancak bunu söylerken bu olayın hemen akabinde ayetin indiğini söylememekte, bunun yerine “Bu ayet Hz. Ebû Bekir hakkında inmiştir.” demektedir. Bu ifade ise nüzûl için katıyet yani kesinlik bildiren bir ifade değildir. Bununla birlikte eserin muhakkiki Zağlûl, senedinde yer alan el-‘Alâ’ b. ‘Amr sebebiyle rivayetin zayıf olduğunu söylemektedir.⁶⁵

Onun, cömertliğine ilişkin olarak nüzul sebebi bağlamındaki bir rivayet Bilâl-i Habeşî'yi satın alıp azat etmesiyle alakalıdır. Hz. Ebû Bekir, işkencelere maruz kalan Bilâl'i (r.a), efendisi Ümeyye b. Halef'ten bir cübbe ve on ukiyye altın karşılığında satın alıp azat etti. Vâhidî bunun akabinde “Yemin olsun, bürüyüp örttüğünde geceye; aydınlandığında gündüze, erkeği ve dişiyi yaratma fiiline; elbette çabalarımız farklıdır.”⁶⁶ ayetlerinin nâzil olduğunu söylemektedir.⁶⁷ Bezzâr'a göre Âcûri, Taberî, Tebrânî, İbn 'Adiy'in aktardığı bu rivayetin senedinde yer alan Mus'ab b. Sâbit sebebiyle zayıf bir rivayettir. Buna karşılık Vahidî'nin *Esbâb-ı nüzûl*'inde, Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde aktardığı rivayetlerden Vâhidî'nin rivayeti Hasen'dir, Hâkim'in ki ise Müslim'in şartına göre sahihtir.⁶⁸

Hz. Ebû Bekir kimsesiz, zayıf Müslüman köleleri azat edince babası Ebû Kuhâfe oğluna, zayıfları değil de kendisine destek olup savunabilecek güçlü kimseleri azat etmesini tembihledi. Ebû Bekir ise bunu yapmasındaki temel maksadın rızâ-ı ilâhî olduğunu, başka bir amaç gütmeyeceğini söyledi. Bunun üzerine de “Kim cömert davranır, takvalı olursa; Bunların güzel karşılığında da iman ederse; O kimseyi işin kolayına yönlendiririz.”⁶⁹ mealindeki ayetler nâzil oldu. Vâhidî ve İbn Hacer⁷⁰ bu olayı ayetin sebep-i nüzûlü olarak aktarmaktadır. Hâkim ise bunu sebep-i nüzûl olarak değil de, Hz. Ebû Bekir'in babasına cevap verirken amacının, bu ayetlerin müjdelerini elde etmek olduğunu ifade ettiğini nakletmektedir. Bu rivâyet Müslim'in şartına göre sahihtir.⁷¹ Buna karşılık İbn Hanbel, ayetlerin Hz. Ebû Bekir (r.a) ve babası hakkında nâzil olduğu konusunda kati ifadeler sarf etmektedir.⁷² Kurtubî'ye de göre bu ayetlerde kastedilen kişi müfessirlerin çoğuna göre Hz. Ebû Bekir'dir.⁷³

Hz. Ebû Bekir, Bilâl-i Habeşî'yi satın alıp azat edince müşrikler, Ebû Bekir'in bunu Bilâl'den bir beklentisi veya dünya çıkarı için yaptığı iddiasında bulundular. Vâhidî,

⁶³ el-Muttakî Alaadin Ali b. Hüsâm, *Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-akoâli ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî, Safve es-Sakâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 12/509; Ebû Nu'aym el-Asbahânî, *Hilyetu'l-evliya*, 7/105; İbn Mukri' Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim, *el-M'uceb li İbn Mukri'*, thk. 'Âdil b. S'ad (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1998), 82.

⁶⁴ el-Hadîd, 57/10.

⁶⁵ Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 425.

⁶⁶ el-Leyl 92/1-4.

⁶⁷ el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 478.

⁶⁸ Selim b. 'İdu'l-Hilâlî vd., *el-İstî'âb fi beyâni'l-esbâb*, 3/517.

⁶⁹ el-Leyl, 92/5-7.

⁷⁰ Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 479; İbn Hacer Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *İthâfu'l-mahara bi'l-fevâidi'l-mübtetkera min etrâfi'l-'aşara*, thk. Zühayir b. Nâsır (Medine: Mecma' Melik Fehd, 1994), 8/218.

⁷¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/618.

⁷² İbn Hanbel Ahmed İbn Muhammed, *Fadâilu's-sahâbe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403), 1/95.

⁷³ Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 220/82.

Bezzâr, İbn ‘Asâkîr, Taberânî, İbnu’l-Münzir, İbn ‘Adiy, İbn Mardeveyh’e göre aynı sûrenin sonunda yer alan şu ayet nâzil olmuştur: “Onun üzerinde birine ait olup da karşılığı verilecek bir lütuf yoktur. Ancak Yüce Rabbinin rızâsını kazanmak için verir. Bu hoşnutluğa da mutlaka erecektir.”⁷⁴⁷⁵

6. Kinden Arındırılmış Olması

Kesîr en-Nevâ’ ve Ebû Cafer arasında geçen bir diyalogda, Kesîr en-Nevâ’ Hz. Hüseyin’den nakledin bir rivayete göre şu ayetin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali hakkında nâzil olduğunu söylemiştir: “Onların gönüllerini düşmanlık duygularından temizledik; artık bir kardeşler topluluğu olarak sedirler üzerinde karşı karşıya oturacaklar.”⁷⁶ Ebû Cafer de şöyle karşılık vermiştir: “Vallahi onlar hakkında indi, onlardan başka kimin hakkında nazil olacak ki?” Bunun üzerine Kesîr en-Nevâ’ ayette bahsedilen düşmanlığın hangi düşmanlık olduğunu sormuştur. Ebû Cafer ise bunun Cahiliyye kini olduğunu söylemiş, sonra da şöyle bir izahat yapmıştır: “Teymoğulları, ‘Adiyogulları ve Hâşimoğulları Cahiliyye döneminde birbirine düşman kabilelerdi. Müslüman olunca birbirlerine muhabbet beslediler. Nitekim Hz. Ebû Bekir bel ağrısına yakalanınca Hz. Ali elini ısıtıyor ve sırtına sıcak kompres yapıyordu. İşte bunun üzerine bu ayet nâzil oldu.”⁷⁷

Suyûtî aynı rivâyeti İbn ‘Asâkir ve İbn Ebî Hâtim’e dayandırmıştır. Bu rivayetlerin hepsinde de Kesîr en-Nevâ’ geçmektedir.⁷⁸ İbn Hibbân ve İbn Hacer bu kişiyi güvenilir râviler arasında zikretmekle birlikte, bir dönem Şülik ile itham edildiği bilgisini vermektedir. Bu vb. sebeplerle cumhura göre zayıf bir râvi olarak kabul edilmektedir.⁷⁹

Yukarıda geçen rivayette ayetin söz konusu üç kişi hakkında nâzil olduğu söylenmekle birlikte, İbn Abbâs’a dayandırılan rivayette ayetin on kişi hakkında nâzil olduğu söylenmektedir. Bunlar da Hülefâ-i Raşidîn, Talha b. ‘Ubeydullah, Zübeyr b. ‘Avâm, Saî’d b. Cübeyr, Sa’ d b. Ebî Vakkâs, Abdurrahman b. ‘Avf ve Abdullah b. Mes’ûd’tur.⁸⁰ Abdullah b. Mesûd dışında, bu kimseler ‘Aşere-i mübeşşere olarak kabul edilen kimselerdir.⁸¹ Bazı rivayetlerde Abdullah b. Mes’ûd’un adı da ‘Aşere-i mübeşşere arasında zikredilmektedir.⁸² Ayetin bu on kişi hakkında indiğini bildiren rivayet Kütüb-ü tis’a’da geçmemektedir.

Kesîr b. Nevâ’ın rivayetine benzer bir rivayet de Hz. Ali’ye dayandırılmaktadır. Buna göre bu ayet Teymoğulları, ‘Adiyogulları ve Hâşimoğulları ile Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir ve

⁷⁴ el-Leyl, 92/19-21.

⁷⁵ Vâhidî, *Esbâbu’n-nüzûl*, 480; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 8/538.

⁷⁶ el-Hicr, 15/47.

⁷⁷ Vâhidî, *Esbâbu’n-nüzûl*, 282; İbn Hanbel, *Fadâilu’s-sahâbe*, 1/145; Muttakî, *Kenzu’l-’ummâl fi süneni’l-akvâli ve’l-ef’âl*, 2/449-450; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3/163-164; Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmî’l-Kur’ân*, 10/33.

⁷⁸ Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 5/85; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr İbn Ebû Hâtim*, 7/2267.

⁷⁹ Muttakî, *Kenzu’l-’ummâl fi süneni’l-akvâli ve’l-ef’âl*, 2/450; Ebu’l-Fadl Zeynuddin el-İrakî, *Tarhu’t-tesrib fi şerhi’t-Takrib* (Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts.), 1/149; es-Sa’âfî Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed, *el-Fethu’r-Rabbânî li tertîbi Müsnedi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî’l-Arabiy, ts.), 22/191; Mübârekfûrî Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetu’l-Ahvezî bi şerhi Câmi’i’-Tirmizî* (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1963), 10/291.

⁸⁰ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3/164.

⁸¹ Şâfi Tirmizî, Menâkıb 26; el-Heyssem b. Kuleyb, *el-Müsned li’ş-Şâfi*, thk. Mafuzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetu’l-’Ulûm ve’l-Hikem, 1410), 2/1/247; Ebû Y’alâ Ahmed b. Ali, *Müsned Ebî Y’alâ*, thk. Merkezu’l-Buhûs bi Dâri’t-Ta’sîl (Beyrut: Dâru’t-Ta’sîl, 2017), 2/5; İbn Hibbân Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *el-İhsân fi takrib sahîh İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1408), 15/454.

⁸² Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/388.

H. Ömer hakkında nâzil olmuştur. Suyûtî,⁸³ Şevkânî⁸⁴ bunu maktu' bir senet zinciriyle veya bir senet zinciri olmaksızın zikretmektedir. el-'Uşârî bir senet zinciri vermektedir,⁸⁵ ancak hem bu rivayet hem de Suyûtî'nin ve Şevkânî'nin rivayetleri Kütüb-ü tisa'da yer almamıştır.

7. İfk Hadisesi'ne Karışan Mistah'a İnfâka Devam Etmesi

İfk olayı akabindeki gelişmeler Hz. Âişe'nin hayatında karşılaştığı en zor imtihanlardan biridir. Bunu münafıkların başı Abdullah b. Übey başlatmıştır. Amaç propaganda yoluyla Müslümanların gönüllerine şüphe tohumları ekmek, böylece Allah Resûlü ve Ebû Bekir'in ailesinin onuruna leke sürerek başta Ehlibleyt olmak üzere Müslümanlar arasında problem çıkarmaktır.⁸⁶ Bu olayı eserinde en geniş anlatanlardan biri İbn Hişâm'dır. O bu konuya H.VI. yıl olayları içerisinde yer alan Mustalikoğulları Gazvesi içerisinde yer vermektedir.⁸⁷

H. Âişe bir hevdec içerisinde katile ile savaştan dönerken Medine'ye yakın bir yerde konaklamışlar. Kervanın hareket etmesi için duyuru yapılmış def-i hacet için kâfileden uzaklaşmış, geri dönerken gerdanlığının koptuğunu fark etmiş bu sebeple de katileyi kaçırmıştır. Devesini taşımakla görevli olan şahsın kendisini almaya geleceğini umarak konakladıkları yerde beklemeye başlamıştır. Ordunun gerisinden gelen ve kayıpları bulmakla görevli olan Safvân b. Mu'attal es-Sülemî – ayrıca ez-Zekvânî olarak da bilinir- Hz. Âişe ile karşılaşmış, tek kelime konuşmaksızın onu devesine bindirerek ertesi gün öğlen vakti orduya yetişmiştir. Bu duruma şahit olan Abdullah b. Übey b. Selül ikisini zina ile itham etmiş ve bunu yaymıştır. Dedikodulardan etkilenen Hz. Âişe hastalanmıştır. Allah Resûlü'nden (s.a.s) anne babasının evine gitmek için izin istemiştir. Söylenenleri onlardan da dinleyince kesintisiz bir şekilde ağlamıştır. O gün anne babası da yanında sabahlamıştır. Allah Resûlü'nden (s.a.s) yanına gittiği bir gün Yüce Allah: '*Peygamber'in eşi hakkında) o yalamı uyduranlar içinizden bir güruhtur.*' beyanı ile başlayan on ayeti indirmiştir.⁸⁸

Bu dedikodulara Mistah b. Üsâse de katılmıştır. Ebû Bekir, hem akrabası hem de fakir olması sebebiyle Mistah b. Üsâse'ye maddi yardımda bulunuyordu. Bu olayın akabinde; "Allah'a yemin olsun bundan sonra ona asla infakta bulunmayacağım!" dedi. Bunun üzerine şu ayet nâzil oldu: '*Sizden lütuf ve servet sahibi olan kimsler, akrabalarına, düşkün kimselere ve Allah yolunda muhâcîr olanlara, vermemek için yemin etmesinler, onları affetsinler, ferağat etsinler. Allah'ın sizi affetmesinden hoşlanmaz mısınız? Allah çokça bağışlayandır, çokça merhametlidir.*'⁸⁹ Hz. Ebû Bekir de bu durum karşısında şöyle dedi: 'Allah'ın beni bağışlaması elbette hoşuma gider.' Yeminini bozup kefarete ödendi ve eskisi gibi ona

⁸³ es-Suyûtî Abdurrahman b. Ebû bekir, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Muhtar İbrahim el-Hâic vd. (Kahire: El-Ezher Üniversitesi, 2005), 17/541; *ed-Durru'l-mensûr*, 5/84-85; Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddık Hasan Hân, *Fethu'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1992), 7/174.

⁸⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/163.

⁸⁵ el-'Uşârî Muhammed b. Ali b. el-Feth, *Fadâil Ebi Bekir es-Sıddîk* (Dârus-Sahâbe lit-Türâs, 1413), 71.

⁸⁶ Algül, *İslâm Tarihi*, Cilt 1, s. 423-424.

⁸⁷ İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyub el-Humeyrî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ ve İbrahim el-Enbârî; Abdülhafız eş-Şelebî, Mısır, Şirketu Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1995, Cilt 2, s. 297-307.

⁸⁸ Buhârî, Tefsîr, Nûr 244; Müslim, Tövbe 2770.

⁸⁹ Nûr, 24/22.

maddi katkı sunmaya devam etti.⁹⁰

8. Abdullah b. Übey'in Tavırları

İbn Abbâs'tan gelen rivayete göre Abdullah b. Übey ve beraberindekiler bir keresinde dışarı çıktılar. Bu sırada Resûlullah (s.a.s) ashâbından bir grupla karşılaştılar. Bunun üzerine Abdullah b. Übey yanındakilere şöyle dedi: "Bakın şu sefipleri nasıl da sizden savacağım." Sonra gidip Hz. Ebû Bekir'in elini tuttu ve: "Temimoğullarının efendisi ve mağarada Hz. Peygamberle birlikte olan ikinci kişi, malını ve canının Allah Resûlü'ne feda eden Ey Siddîk merhaba." dedi. Sonra Hz. Ömer'in elini tuttu ve: "Adiy b. Ka'b Oğullarının efendisi, Allah'ın dininde hakkı ve batılı ayıran güçlü, malını ve canını Allah Resûlü'ne feda eden Ey Ömer! Merhaba." dedi. Sonra Hz. Ali'nin elini tuttu ve: "Peygamberin amcası ve damadı, Allah Resûlü hariç olmak üzere Hâşimoğullarının efendisi olan Ey Ali! Merhaba." dedi. Taraflar ayrıldıklarında Abdullah b. Übey yanındakilere dedi ki: "Nasıl yaptığımı gördünüz mü? Onları gördüğünüzde benim yaptığım gibi yapın." Yanındakiler bu hareketinden dolayı onu övdüler. Müslümanlar Resûlullah'ın (s.a.s) yanına varıp olanları anlattılar. Bunun üzerine Yüce Allah şu ayeti indirdi⁹¹: "Müminlerle karşılaşınca 'iman ettik' derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise 'Sizinleyiz, sadece onlarla alay ediyoruz.' derler. Asıl onlarla alay eden ve azıp yoldan sapmış olarak dolaşmalarına izin veren Yüce Allah'tır. Hakka karşılık sapkınlığı satın alanlar onların ta kendisidir. Bu sebeple ticaretleri kâr etmemiş ve doğru yola da ermemişlerdir."⁹²

Vâhidî⁹³ ve birçok müfessir tarafından nakledilen bu rivayet,⁹⁴ her ne kadar İbn Abbâs'a dayandırılıyorsa da senedine bakıldığı zaman bu rivâyeti Muhammed b. Mervân b. es-Sâib'in, el-Kelbî'den; onun da Ebû Sâlih'ten naklettiği görülmektedir. İbn Cerîr et-Taberî ve diğer bazı alimler bu rivayet zincirini yalancılıkla cerh etmişlerdir.⁹⁵ İbn-i Abbâs'tan gelen en zayıf rivayetler arasında bu senetle gelen rivayetler de yer almaktadır.⁹⁶ Bu sebeple bu rivayet Metrûk'tur.⁹⁷ Suyûtî de aynı rivayeti Vâhidî ve Sa'lebî'ye dayandırmakta; ancak zayıf olduğunu söylemektedir.⁹⁸

9. Hz. Ebû Bekir ve Bedir Savaşı

Sahâbe'nin en çetin bir imtihana tabi oldukları zamanlardan biri Bedir Savaşı'dır. Zira bu onların ilk meydan savaşıydı. Resûlullah (s.a.s) sayıca daha çok olan müşriklere karşı

⁹⁰ Buhârî, Şehâdât 15; Müslim, Tövbe 2770; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 328-332.

⁹¹ Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 25.

⁹² *Kur'ân Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), Bakara,2/14-16.

⁹³ Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 25.

⁹⁴ el-Mâtürîdî Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/190; es-S'alebî Ahmed b. Muhammed, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Aşûr (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2002), 3/111; el-Beydâvî Abdullah b. Ömer, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418), 1/47; Zamahşerî, *el-Keşşâf*, 1/65; Hâzin, *Tefsiru'l-Hâzin*, 1/28; Nizamuddin el-Hasan En-Nisâbü'rî el-Kummî, *Çarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*, thk. Zekeriyya 'Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 1/169; Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-akli's-selîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 9/218.

⁹⁵ el-Vellevî Muhammed b. 'Allâme, *Şerhu elfiyeti's-Suyûtî fi'l-hadis* (Medine: Meketebetu'l-Ğurabâi'l-Seriyye, 1993), 1/94.

⁹⁶ es-Suyûtî Abdurrahman b. Ebû bekir, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribü'n-Neuvâvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muahmed el-Fâriyâbî (Dâr-u Taybe, ts.), 1/198; Vellevî, *Şerhu elfiyeti's-Suyûtî fi'l-hadis*, 1794; Nureddin 'Itur, *Menhecu'n-nakd fi 'ulûmi'l-hadis* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1981), 289; Nureddin 'Itur, *Menhecu'n-nakd fi 'ulûmi'l-hadis*, 289.

⁹⁷ el-Münâvî Muhammed Abdürraûf b. Tâcûlârifin, *el-Yavâkît ve'd-Dürar fi şerhi Nühbeti İbn Hacer* (Riyad: Meketebetu'r-Rüşd, 1999), 2/61-62.

⁹⁸ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 1/78.

savaşmak zorundaydı ve yenilgi kaygısı taşıyordu. Ümidini Cenâb-ı Hakk'ın vaadine bağlamış ve uzunca bir münacatta bulunmuştur. Resûlullah (s.a.s) dua ederken ridâsı üzerinden düştü. Hz. Ebû Bekir gelip ridâsını tekrar omuzuna atmış ve şöyle demiştir; "Ya Resûlallâh yeter dua ettiğin, Yüce Allah sana vaad ettiğini gerçekleştirecektir." Bunun üzerine şu ayet nâzil olmuştur: "*Rabbinizden yardım dilediğiniz zamanı hatırlayın. Hemen size; 'Meleklerden peşi peşine gelen binlik kuvvetlerle ben size yardım edeceğim.'* diye cevap verdi."⁹⁹ Bu ayette Yüce Allah Bedir savaşında Müslümanları sayıları binlerle ifade edilen melek ordusuyla desteklediğini haber vermektedir.¹⁰⁰

Savaş Müslümanların zaferi ile neticelenmiştir. Müslümanlar karşı taraftan yetmiş kişi öldürmüş ve yetmiş kişiyi de esir etmişlerdir. Esir edilenler tamamen yabancı kimseler değildir. Bunların bir kısmı esir edenlerin çok yakın akrabalarıdır. Allah Resûlü (s.a.s) bu esirlere ne yapılacağı konusunda sahâbenin bir kısmıyla istişare etmiştir. Abdullah b. Revâha ateş dolu bir vadiye atılmalarını teklif etmiştir.¹⁰¹ Hz. Ebû Bekir, esirlerle amcade olması münasebetiyle ve iman etmeleri ümidiyle onlardan fidye alınarak serbest bırakılmalarını, böylece küfre karşı kendilerine takviye bir güç olacağı görüşünü beyan etmiştir. Hz. Ömer ise Hz. Ebû Bekir'in görüşüne katılmadığını, esirlerin boyunlarını vurmak için kendisine izin verilmesini talep etmiştir.¹⁰² Esirlere yapılacak muameleyle ilgili istişareler devam ederken sahâbe kimin görüşüne göre hüküm verileceğini yani Resûlullah'ın (s.a.s) kimin görüşüne göre hareket edeceğini merak etmiştir. Hz. Peygamber içeri girmiş ve bir müddet kaldıktan sonra dışarı çıkıp şunları söylemiştir: "Allah sizden kimilerinin kalbini öyle yumuşatır ki süt misali, kimisinin de kalbini öyle katılaştırır ki taş misali. Ey Ebû Bekir sen ise şöyle diyen İbrâhim misalisin: "*Ey Rabbim! Bana tabi olanlar bendendir. Bana asi olanlar içinse Sen Ğâfûr ve Rahîmsin*";¹⁰³ ayrıca sen şöyle diyen İsâ misalisin; "*Eğer sen onları azab edersen, muhakkak ki onların Sen'in kullarıdır; eğer bağışlırsan Sen Azîz ve Hakîm'sindir*".¹⁰⁴ Ey Ömer sen şöyle diyen Mûsâ misalisin; "*Ey Rabbimiz! Artık onların servetlerini silip yok et, kalplerine sıkıntı ver; elem veren cezayı görmedikçe iman etmesinler de görsünler!*"¹⁰⁵ şöyle diyen Nûh misalisin: "*Ey Rabbim yer yüzünde kafirlerden hiç kimseyi sağ bırakma!*"¹⁰⁶,¹⁰⁷

Allah Resûlü (s.a.s) bu üç görüşten Hz. Ebû Bekir'in söylediklerine uymuştur. Ertesi gün Hz. Ömer, Allah Resûlü'nü (s.a.s) ve Hz. Ebû Bekir'i ağırlar bir halde buldu. Niçin ağladıklarını sordu. Hz. Peygamber de fidye yerine onların cezalandırılmasına dair hüküm nâzil olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte şu ayetler nâzil olmuştur; "*O yerde gerekli temizliği yapıp hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir. Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz, oysa Allah âhireti istiyor; Allah izzet ve hikmet*

⁹⁹ el-Enfâl, 8/9.

¹⁰⁰ Müslim, Cihâd 1763.

¹⁰¹ İbn Hanbel Ahmed İbn Muhammed, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Adil Murşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 6/139. Ayrıca bkz. el-Beyhâkî Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (el-Gîze/Mısır: Merkez Hicr li'l-Buhûs el-İslâmiyye, 2011), 13/192; İbn Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed, *Müsned İbn Ebî Şeybe*, thk. Adil b. Yusuf, Ahmed b. Ferid el-Mezîdî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/244; *el-Musannef*, thk. S'ad b. Nâsır eş-Şesrî (Riyad: Dâr Kunûz İşbilîyâ, 1436), 8/476.

¹⁰² Müslim, Cihâd 1763; Ebû Dâvûd, Cihâd 129; Tirmizî, Tefsir Enfâl 9.

¹⁰³ İbrâhîm 14/36.

¹⁰⁴ el-Mâide, 4/118.

¹⁰⁵ Yûnus, 10/88.

¹⁰⁶ Nûh, 71/26.

¹⁰⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 6/139; el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 13/192; İbn Ebî Şeybe, *Müsned İbn Ebî Şeybe*, 1/244.

sahibidir. Allah'ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı elde ettiğiniz menfaat sebebiyle size büyük bir azap dokunurdu. Artık aldığımız ganimetten helâl ve hoş olarak yiyin, Allah'a itaatsizlikten sakının, Allah son derecede bağışlayıcı ve esirgeyicidir."¹⁰⁸ Bu ayetler vesilesiyle ganimetler Müslümanlara helal kılınmıştır.¹⁰⁹

10. Hz. Ebû Bekir ve Teyemmüm Ayeti'nin Nüzûlü

Hz. Ebû Bekir'in kızı Hz. Aişe (r.ha) sebebiyle nâzil olan ayetlerden biri de Nisâ Sûresi'nde geçen ve "Teyemmüm Ayeti" olarak bilinen hükümlerdir.¹¹⁰ Buhârî'de geçen rivayete göre Hz. Âişe konuyla ilgili şöyle bir olay anlatmaktadır: "Resûlullah (s.a.s) ile birlikte bir yolculuğa çıktık. Zâtü'l-Ceyş veya Beydâ' denilen muhite geldiğimizde gerdanlığım koptu. Resûlullah (s.a.s) onu aramaya koyuldu. Sahabeden bazıları da ona eşlik etti. Bu muhitte bir su kaynağı yoktu. Bu sebeple bazıları Ebû Bekir'in yanına varıp şöyle dediler: "Âişe'nin ne yaptığını görmüyor musun? Suyun olmadığı ve beraberlerinde bir suyun da bulunmadığı bir anda Resûlullah'ı (s.a.s) ve insanları alkoydu." Bunun üzerine Ebû Bekir, Resûlullah (s.a.s) uyuğuma başını koymuş uyuyorken geldi, böğrüne dürttü ve şöyle deyip beni azarladı: "Bir su kaynağının yanında olmadıkları ve beraberlerinde su da bulunmadığı halde Resûlullah'ı (s.a.s) ve insanları alkoydun." Beni o an hareket etmekten alkoyan tek şey Allah Resûlü'nün (s.a.s) uyuğuma başını koymuş uyuyor olmasıydı. Resûlullah (s.a.s) su olmaksızın sabahlayınca Yüce Allah teyemmüm ayetini indirdi, böylece herkes teyemmüm aldı. Bunun üzerine Useyd b. Hudayr şöyle demiştir; "Ey Ebû Bekir ailesi! Bu sizin ilk bereketiniz değil" dedi."¹¹¹

Hz. Aişe'den gelen rivayetlerin çoğunda¹¹² gerdanlığının kopması ve akabinde gelişen olaylar sonucunda nâzil olan ayetin teyemmüm ayeti olduğu söylenmektedir. Ancak bu ayetin hangi ayet olduğu açıkça belirtilmemektedir. Konu o dönem bilindiği için ihtilafa sebep olmamıştır. Ancak sonraki dönemlerde bunun hangi ayet olduğu konusunda ihtilaf olmuştur. Birçok müfessir nâzil olan ayetin en-Nisâ Sûresi 43. ayet olduğu kanaatini taşıırken,¹¹³ bazıları ise el-Mâide Sûresi 6. ayet olduğu görüşünü serdetmiştir. Bunlardan biri de İbn 'Atiyye'dir. Ayrıca O'na göre bu olay Mureys'i gazvesinde gerçekleşmiştir.¹¹⁴

11. Hz. Ebû Bekir'in Yüce Allah Tarafından Rol-Model Kılınması

Hz. Ebû Bekir izlediği yol bakımından örnek alınan ve müjdelenen bir şahsiyettir. Lokman Sûresi 15. ayetin içerisinde "Bana dönenlerin yolunu tut." denilmektedir. Sibâk ve siyâka bakılınca Lokmân Sûresi'ndeki 14 ve 15. ayetlerin Lokmân'ın oğluna nasihatlerine dair bilgilere geçilmeden önce ara bir cümle olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁵ Vâhidi sebep-i nüzûl bağlamında bunu S'ad'ın Müslüman olmasıyla ilişkili olarak Hz. Ebû Bekir ile ilişkilendirmektedir. 'Atâ'nın İbn Abbâs'tan naklettiğine göre burada yolunun takip

¹⁰⁸ el-Enfâl, 8/67-69.

¹⁰⁹ Müslim, Cihâd 1763; Ebû Dâvûd, Cihâd 129; Tirmizî, Tefsir Enfâl 9.

¹¹⁰ Bkz. en-Nisâ, 4/43.

¹¹¹ Buhârî, Teyemmüm 1, Fadâilu's-Sahâbe 5; Müslim, Hayız 367.

¹¹² Buhârî, Fadâilu's-Sahâbe 30; Nikâh 65.

¹¹³ İbn Beşir el-Ezdî Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi, 1423), 1/375; el-Beğavî el-Hüseyn b. Mesûd, *Me'âlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an* (Beirut: Dâru't-taybe, 1417), 2/226; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesir*, 1/412; el-Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, 5/49; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/68.

¹¹⁴ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/160.

¹¹⁵ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/348.

edilmesi için örnek gösterilen kişi Hz. Ebû Bekir'dir. Zira o Müslüman olunca S'ad b. Ebî Vakkâs, Abdurrahman b. 'Avf, S'ad b. Zeyd, Hz. Osman ve Talhâ, Zübeyr b. 'Avâm yanına geldiler ve dediler ki: "İman edip Muhammed'i (s.a.s) doğruladın mı?" Hz. Ebû Bekir evet deyince, onlar da Resûlüllah'ın (s.a.s) yanına varıp iman ettiler. Bunun üzerine de Yüce Allah örnek bir şahsiyet olarak Hz. Ebû Bekir'i kastederek "*Bana dönenlerin yolunu tut.*" ayetini indirdi.¹¹⁶ Vâhidi,¹¹⁷ es-Sâvî¹¹⁸ ve en-Nakkâş¹¹⁹ buradaki hitâbın S'ad'a olduğu kaydını düşmektedir. Kütüb-ü Tis'a'da bu şekilde bir rivayet olmamakla birlikte Kurtubî,¹²⁰ Beydâvî,¹²¹ en-Nevevî el-Câvî,¹²² İbnu'l-Cevzî,¹²³ es-Sâvî,¹²⁴ Hâzin,¹²⁵ Şeyh Zâde,¹²⁶ Sem'ânî,¹²⁷ İbn 'Âdil,¹²⁸ 'Atiyye,¹²⁹ el-Beğavî,¹³⁰ Sıddık Hasan Hân,¹³¹ el-Mazharî¹³² bu rivayete dayanarak tefsir yapmaktadırlar.

Vâhidi, S'ad b. Ebî Vakkas ve beraberindekilerin Hz. Ebû Bekir'e, Resûlüllah (s.a.s) ve İslam'a ilişkin düşüncesini sormak için gelmelerine ilişkin olayın akabinde şu ayetin de indiğini nakletmektedir;¹³³ "*Söylenenleri dinleyip de en güzeline tabi olan kullarımı müjdele! İşte Allah'ın doğru yola erdirdiği kimseler bunlardır, asıl akıl insaf sahipleri de bu kimselerdir.*"¹³⁴ Taberî'nin Zeyd b. Eslem'den naklettiği rivayette¹³⁵ bu ayetin Zeyd b. 'Amr, Ebû Zer el-Gîfârî ve Selmân el-Fârisî hakkında indiğin bilgisi bulunmakla birlikte bu rivayet çok zayıftır.¹³⁶ el-Beğavî, Sa'lebî, Kurtubî, Hâzin, 'Atiyye, es-Se'âlibî, İbn Cüzey ise olayı senet zinciri olmaksızın nakletmektedir. Bu rivayetler temelde İbn 'Atâ' kanalıyla İbn Abbâs'a veya İbn İshâk'ın bu ayetin nüzülü olarak bu olayı işaret etmesine dayandırılmaktadır.¹³⁷

¹¹⁶ Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 358.

¹¹⁷ Vâhidî, *el-Vasît fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, 3/443.

¹¹⁸ Sâvî, *Hâşiyetu's-Sâvî 'ala'l-Celâleyn*, 1468.

¹¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân*, 14/66.

¹²⁰ Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân*, 14/66.

¹²¹ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4/214.

¹²² Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî, *Merâhu lebid li keşfi mane'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, thk. Muhammed Emin es-Sanâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 2/237.

¹²³ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/431.

¹²⁴ Sâvî, *Hâşiyetu's-Sâvî 'ala'l-Celâleyn*, 1468.

¹²⁵ Hâzin, *Tefsiru'l-Hâzin*, 3/398.

¹²⁶ Şeyh Zâde Muhammed b. Muslihiddîn, *Hâşiyetu Muhyiddîn Zâde alâ Tefsiri Kâdî Beydâvî*, thk. Muhammed Abdülkadir Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 6/571.

¹²⁷ Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsiru's-Sem'ânî*, 4/231.

¹²⁸ Ebu Hafis Siracuddin Ömer İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmî'l-kitâb*, thk. Ahmed Abdülmecîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 15/447.

¹²⁹ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 3/349.

¹³⁰ Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 5/738.

¹³¹ Sıddık Hasan Hân, *Fethu'l-beyân fî mekâsîdî'l-Kur'ân*, 10/285.

¹³² Mazharî, *et-Tefsiru'l-Mazharî*, 7/256.

¹³³ Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 383.

¹³⁴ ez-Zümer, 39/18.

¹³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/274; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 17/217; Ayrıca bkz. el-Hâzin, *Tefsiru'l-Hâzin*, 4/54; Vehbe b. Mustafa Ez-Züheylî, *et-Tefsiru'l-munîr fî'l-'Akîdeti ve's-şer'ati ve'l-menheci* (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418), 23/264; el-Mazharî, *et-Tefsiru'l-Mazharî*, 8/204.

¹³⁶ Selim b. 'İdu'l-Hilâlî vd., *el-İstî'âb fî beyânî'l-esbâb*, 3/169.

¹³⁷ Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 6/816; S'alebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, 5/85; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân*, 15/244; Hâzin, *Tefsiru'l-Hâzin*, 4/54; İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/525; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed es-Sâ'libî, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Mu'avvid (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1418), 4/52.

Sonuç

Nüzûl sebebinde Hz. Ebû Bekir'in adının geçtiği rivayetler çerçevesinde Vahidî'nin *Esbâb-ı Nüzûl* adlı eserindeki rivayetler incelendiğinde onun bazı rivayetleri senetsiz olarak verdiği görülmektedir. Birçoğunu da 'Atâ' kanalıyla İbn Abbâs'a dayandırdığı anlaşılmaktadır. Senetsiz verdiği bazı rivayetlerini kendi yazdığı tefsirlerde senetle verdiği de olmuştur. Bu konuda yer alan rivayetlerin bir kısmı sahih iken bir kısmı da zayıf veya mevzudur. Çok azı sahih hadis kaynaklarında yer almaktadır. Ancak müfessirlerin bir kısmı zayıf da olsa bu rivayetlerden hareketle ayetleri tefsir etmişler ve konuyu Hz. Ebû Bekir üzerinden işlemişlerdir. Bunun için de zaman zaman senet zinciri verirken zaman zaman da müfessirlerin birçoğunun veya mütekaddimîn ve mütaahirîn alimlerinin birçoğunun bu görüşte olduğunu söylemek suretiyle görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır. Ayetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiğine dair esbâb-ı nüzûl bakımından katıyet içeren bir ıstılah olmasa da mevzuyu teyit için bazen sahabenin sözlerini şahit kılmışlardır.

Müslümanlar arasında Allah Resûlü'nden (s.a.s) sonra en saygın şahsiyetlerden biri olarak Hz. Ebû Bekir yer almaktadır. Bunun haklı gerekçelerini esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde ve bu vesileyle nâzil olan ayetlerin mesajlarında bulmak mümkündür.

Nüzûl sebepleri neticesinde inen ayetlere bakıldığında son derece sağlam bir imana sahip olduğu görülmektedir. Kırk yaşlarında iman nimeti için yaptığı dua Müslümanlara güzel bir örnek olmuş ve bugün İslâm aleminde kırk yaş duası olarak şöhret bulmuştur.

İçinde bulunduğu toplumu irşad etmeye çalışmıştır. Bu süreçte gerektiğinde tepkisini de göstermekten geri kalmamıştır. Finhâs ile aralarında yaşanan olay bunun için somut bir örnek olmuştur. Bu da onun cesaret ve hamiyet perver oluşunun kanıtı olarak rivayetlerdeki yerini almıştır.

Allah Resûlü'yle (s.a.s) yakın ilişkisi, onu Peygamber'e (s.a.s) karşı tutumlarında rehavete itmemiştir. Ancak bir beşer olması bu konuda bazen hata yapmasına neden olmuştur. Bunlardan biri Allah Resûlü'nün huzurunda Hz. Ömer ile Temîm Oğulları'na gönderilecek temsilcinin tayini konusunda yaşanan yüksek sesli tartışmadır. Nâzil olan ayet onları müminler olarak nitelemek suretiyle imanlarını tescillemektedir.

Hata yapmasının nedenlerinden biri de sahip olduğu merhamet duygularıdır. Bedir Savaşı neticesinde ele geçirilen esirler konusunda Resûlüllah (s.a.s), fikrine başvurunca öldürülmemelerini söylemiştir. Böylece aile bağlarını gözeten ve merhamet yanı ağır basan bir görüş beyan etmiştir. İnen ayet (Enfâl, 8/67-69) fikhî hükümler içermektedir. Bunlardan biri de ganimet mallarının helal kılınmasıdır. Daha önce haram olan ganimetler ilk kez helal kılınmak suretiyle bir değişim geçirmiş ve İslam hukukunda helaller başlığındaki yerini almıştır.

Hz. Ebû Bekir'in son derce cömert birisiydi. el-Leyl Sûresi'ndeki ayetlerin birçoğunun bu vesileyle nâzil olması bu özelliğinin adeta bir kanıtı olmuştur. Kızı Âişe hakkında ilk Hadisesi'ne karışan Mistah'a bile yemini bozup tekrar infakta bulunması bu konuda rızâyî ilahî maksatlı oluşunu somutlaştıran en güzel örneklerdendir. Nâzil olan ayetin; aile içi yaşanan tatsızlıklar sebebiyle tarafların birbirini ekonomik anlamda gözetmeyi tavsiye etmesi, İslam ahlakında aile bağlarının önemi izah kabilinden son derce önemli bir prensiptir. Rızâyî ilahî namına Mistah'a infaka devam etmesi kindar olmadığından da kanıttır. Bu ayet kabile anlaşmazlıklarından dolayı yaşadığı olumsuzluklar sebebiyle kindar olmadığına şahitlik eden el Hicr 15/47. ayetini mana olarak teyit etmektedir.

Hız. Ebû Bekir'in nüzûl sebeplerinde birinci şahıs olarak yer aldığı ve bu vesileyle fikhî hüküm içeren ayetler nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kendisinin ikinci veya üçüncü şahıs olarak yer aldığı; ancak aile efradının birinci şahıs olduğu olaylar da vardır. Örneğin Hz. Âişe'nin gerdanlığının kopması ve bunun neticesinde teyemmüm hükmünün nâzil olması böyle bir olaydır. Bu durum aile efradının da Kur'an'ın nüzûl sürecinde nüzûl sebepleri bağlamında yer alma nasibine kavuştuğunu göstermektedir.

Yüce Allah'ın Kur'an ile temel maksadı rol model olacak şahsiyetler yetiştirmektir. Bu amaçla hükümler ve prensipler getirmiştir ki bunların bir kısmının nüzûl sebeplerinde Hz. Ebû Bekir yer almıştır. Kur'an her ne kadar bu maksatla Hz. Ebû Bekir'in adını açıkça zikretmemişse de "Bana dönenlerin yolunu tut." (Lokman 31/15) mealindeki ayet ile ona işaret eden diğer ayetleri vesilesiyle Hz. Ebû Bekir'i örnek bir şahsiyet olarak göstermiştir. Bütün bunlar Hz. Ebû Bekir'in sahip olduğu saygınlığın Kur'an menşeli bir mesnedinin de olduğunu göstermektedir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Bedruddin el-'Aynî, Mahmud b. Ahmed. *'Umdetu'l-kârî şehhi sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Beğavî, el-Hüseyin b. Mesûd. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru't-taybe, 1417.

Beydâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenu'l-kubrâ*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 10 Cilt. el-Gîze/Mısır: Merkez Hicr li'l-Buhûs el-İslâmiyye, 2011.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Şu'abu'l-iman*. thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh el-muhtasar*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Diyâuddin el-Makdisî, Muhammed b. Abdülvahid. *el-Ehâdisu'l-muhtâra*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru Hıdır, 2000.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Kamil. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430.

Ebû Nu'aym el-Asbahânî, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetu'l-evliya ve tabakâtu'l-esfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409.

Ebû Ya 'lâ, Ahmed b. Ali. *Müsned Ebî Y'alâ*. thk. Merkezu'l-Buhûs bi Dâri't-Ta'sîl. 6 Cilt. Beyrut: Dâru't-Ta'sîl, 2017.

Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Mansur b. Muhammed. *Tefsîru's-Sem'ânî*. thk. Yâsir İbrahim Çuneym, Çuneym b. Abbâs b. Çuneym. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Vatan, 1997.

Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdu'l-akli's-selîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 101-108. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. 10/101-108.

Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî. el-Müstedrek 'ala's-sahîhayn. thk. Mukbil b. Hâdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.

Hamurlu, Mustafa. *Sebeb-i Nüzûlün Tefsîre Yansıması Âl-i İmrân Sûresi Örneği*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Basım, 2021.

Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed. *Lübâbu't-tevîl fi me'ânî't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Irakî, Ebu'l-Fadl Zeynuddin. *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb*. 8 Cilt. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tunusî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdullhak b. Ğâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. 1422.

İbn Âdil, Ebu Hafs Siracuddin Ömer. *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*. thk. Ahmed Abdülmechûd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1416.

İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm li İbn Ebî Hâtîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsır eş-Şesrî. 25 Cilt. Riyad: Dâr Kunûz İşbilîyâ, 1436.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Müsne'd İbn Ebî Şeybe*. thk. Adil b. Yusuf, Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî. *et-Telhîsu'l-habîr fi tahrîc ehâdis er-Râfî el-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî. *İthâfu'l-mahara bi'l-fevâidî'l-mübtekira min etrâfî'l-'aşara*. thk. Zühayir b. Nâsır. Medine: Mecma' Melik Fehd, 1994.

İbn Hanbel, Ahmed İbn Muhammed. *Fadâilu's-sahâbe*. thk. Vasiyullah Muhammed Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403.

İbn Hanbel, Ahmed İbn Muhammed. *Müsne'du'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavut, Adil Murşid. Beyrut: Müessestu'r-Risâle, ts.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-İhsân fi takrîb sahîh İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavut. 18 Cilt. Beyrut: Müessestu'r-Risâle, 1408.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Dâru Taybe: Beyrut, 1420.

İbn Mukri', Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim. *el-M'ucem li İbn Mukri'*. thk. 'Âdil b. S'ad. 1 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, I, 1998.

İbnu'l-Cevzî, Cemaluddin Abdurraman. *Zâdu'l-mesîr fi İlmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422.

Kur'ân Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfiyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ali b. Muhammed, *es-Seyyid İbn Abdulmaksud*. Tefsîru'l-mâverdî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mazharî, Muhammed Senaullah. *et-Tefsîru'l-Mazharî*. thk. Ğulâm Nebi et-Tunisî. Pakistab: Mektebetu'r-Reşîd, 1412.

Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketu ve Matbaatu el-Bâbî, 1946.

Mukâtil b. Süleyman, İbn Beşir el-Ezdî. *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, I, 1423.

Muttakî, Alaadin Ali b. Hüsâm. *Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-akvâli ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî, Safve es-Sakâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi şerhi Câmi'i-Tirmizî*. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1963.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf b. Tâcûlârifîn. *el-Yavâkît ve'd-Dürar fi şerhi Nühbeti İbn Hacer*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

Nevevî el-Câvî, Muhammed b. Ömer. *Merâhu lebid li keşfi mane'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Muhammed Emin es-Sanâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.

Nîsâbü'rî el-Kummî, Nizamuddin el-Hasan. *Ğarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*. thk. Zekeriyya 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.

Nureddin 'Itr. *Menhecü'n-nakd fi 'ulûmi'l-hadis*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1981.

Res'anî, Abdurrezzak b. Rızkilleh. *Rumûzu'l-kunûz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. İbn Duheys Abdülmelik b. Abdullah. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, ts.

Râzî, Fahrudin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Sa 'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

Sa'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Mu'avvid. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Sa'âtî, Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed. *el-Fethu'r-Rabbânî li tertibi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiy, II., ts.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetu's-Sâvî 'ala Tefsiri'l-Celâleyn*. ed. Muhammed Abdüselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, IV., 1427.

Selim b. İdu'l-Hilâlî, Muhammed b. Musa Âl-i Nasr. *el-İstî'âb fi beyâni'l-esbâb*. 3 Cilt. Suûdi Arabistan: Dâr İbnu'l-Cevzî, 1425.

Sıddık Hasan Hân, Ebu't-Tayyib Muhammed. *Fethu'l-beyân fi mekâsidi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *ed-Durru'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Muhtar İbrahim el-Hâic vd. 15 Cilt. Kahire: el-Ezher Üniversitesi, 2005.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tarihu'l-Hulefâ*, thk. Hamdî ed-Demirdaş. Mekke: Matbaatu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 2004.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbu'n-Nevâvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muahmed el-Fâriyâbî. 2 Cilt. Dâru Taybe, ts.

Şankitî, Muhammedülemin b. Muhammed. *Advâu'l-beyân fi izâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

Şâşî, el-Heyssem b. Kuleyb. *el-Müsned li's-Şâşî*. thk. Mafuzurrahman Zeynullah. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1410.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.

Şeyh Zâde, Muhammed b. Muslihiddîn. *Hâşyetu Muhyiddîn Zâde alâ Tefsiri Kâdî Beydâvî*. thk. Muhammed Abdülkadir Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.

Tabarânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Humeydî Abdülmecid es-Slefiy. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi tevili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-esâr*. thk. Şuayb Arnavut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenu't-Tirmizî*. thk. Beşâr 'Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Uşârî, Muhammed b. Ali b. el-Feth. *Fadâil Ebî Bekir es-Siddik*. Dârus-Sahâbe lit-Türâs, 1413.

Vâhidî, Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Abdülhay Fermâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhamed. *Esbâbu'n-nüzûl*. thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Vellevî, Muhammed b. 'Allâme. *Şerhu elfiyeti's-Suyûtî fi'l-hadis*. 2 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Seriyye, 1993.

Zamahşerî, Mahmut 'Amr. *el-Keşşâf 'an hakâkiki ğavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407.

Züheylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsiru'l-vasît*. 3 Cilt. Dâru'l-fikr, Dımeşk., 1422.

Züheylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsiru'l-munîr fi'l-'Akideti ve's-şeri'ati ve'l-menheci*. 30 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418.



İslâm Çevre Hukukunda Harem ve Himâ Kavramları Bağlamında Yeşil Alan, Milli Park, Koruluk ve Sit Alanıyla İlgili İlkeler

Muhammet Abdülmecit Karaaslan¹

Öz

Günümüzde uygar devletler, bir takım kanuni yaptırımlarla çevreyi çeşitli tahriplerden korumaktadırlar. Çevre koruma uygulamalarından bazıları da “yeşil kuşak, sit alanı, millî park” gibi uygulamalardır.

Tarihte ilk defa Mekke’de Hz. İbrahim (a.s.) tarafından haram bölge ilân edilen Mekke’yi kuşatan belirli bir alan, Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında da yasaklığı devam ettirilmiştir. Buna ek olarak Hz. Peygamber, Tâif, Medine çevresindeki bazı alanları da bu kapsama alarak buralardaki yapılaşmanın, bitki örtüsünün ve hayvan hayatının korunmasını amaçlamış, birtakım sınırlandırmalar getirmiştir. Bu alanların ağacını kesmek, otunu yolmak, hayvanlarını avlamak gibi davranışlar yasaklanmıştır. Bu yasakları çiğneyenlere, malzemelerine el koyma gibi bazı maddî yaptırımlar uygulanmıştır.

Himâ, harem terimleriyle ifade edilen bu bölgeler günümüzdeki sit alanı, milli park, koruluk, yasak bölge kavramlarına birebir tam uymasa da hepsinde çevreyi koruma esası vardır. Bu iki terimden haremde daha çok ibadet anlamı; himâ da daha çok dünyevî anlam hâkim olup devletin birtakım amaçlarla bazı alanları bazı amaçlar için tahsis etmesi demektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Çevre Hukuku, Harem, Himâ, Sit Alanı, Milli Park, Koruluk, Yeşil Alan.

Karaaslan, Muhammet Abdülmecit. (2023). “İslâm Çevre Hukukunda Harem ve Himâ Kavramları Bağlamında Yeşil Alan, Milli Park, Koruluk ve Sit Alanıyla İlgili İlkeler”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 470-489. <https://doi.org/10.32711/tiad.1280692>

Geliş Tarihi	10.04.2023
Kabul Tarihi	24.06.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, Bartın, Türkiye, akaraaslan@bartin.edu.tr, Orcid No: 0000-0003-0411-3961.



Declaration of Green Areas, National Parks, Protected Areas and Groves from Environmental Protection Practices in the Context of Urbanism in Islamic Environmental Law

Muhammet Abdülmecit Karaaslan¹

Abstract

Today, civilized states protect the environment from various destructions with a number of legal sanctions. Some of the environmental protection applications are applications such as "green belt, protected area, national park".

For the first time in history, a certain area surrounding Mecca, which was declared a forbidden zone by the Prophet Ibrahim (a.s.) in Mecca, was continued to be prohibited during the time of the Prophet (Pbuh). In addition, the Prophet included some areas around Taif and Medina in this scope and aimed to protect the construction, vegetation and animal life in these areas and imposed some limitations. In these areas, behaviors such as cutting down trees, weeding, hunting animals are prohibited. Those who violated these prohibitions were subject to certain financial sanctions, such as confiscation of their materials.

Although these regions, which are expressed in terms of hima and harem, do not exactly comply with today's concepts of protected areas, national parks, groves, and forbidden zones, they all have the principle of protecting the environment. Of these two terms, harem (holy area) also means more worship; Himâ also has a more worldly meaning and means that the state allocates some areas for some purposes for some purposes.

Keywords: Islamic Environmental Law,, Harem, Himâ, Protected Area, National Park, Grove, Green Area.

Karaaslan, Muhammet Abdülmecit. "Declaration of Green Areas, National Parks, Protected Areas and Groves from Environmental Protection Practices in the Context of Urbanism in Islamic Environmental Law", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/3 (2023), 470-489.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1280692>

Date of Submission	10.04.2023
Date of Acceptance	24.06.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assist. Prof. Dr. Bartın University, Faculty of Islamic Science, Department of Islamic Law, Bartın, Türkiye, akaraaslan@bartin.edu.tr, Orcid No: 0000-0003-0411-3961

Giriş

Günümüzde uygar devletler tarafından bazı kanun ve yaptırımlarla tahripten korunmak istenen çevrenin insanların istifadesine sunulabilmesi için “milli park, yeşil alan ve sit alanı” uygulamasına tarihte ilk defa Mekke’de rastlanılmaktadır. Hz. İbrahim (a.s.)’in haram bölge ilân ettiği Mekke ve çevresindeki bir alan, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden günümüze kadar bu yasaklılığını korumuştur. Öyle ki bu haram bölgenin otunu koparmak, yabancı hayvanlarını avlamak ve ağacını kesmek yasaklanmıştır. Bu tarihî yasağa, vaktiyle Cahiliye Arapları dahi özenle uymuşlardır. Nitekim Hz. Peygamber, Mekke’den sonra Medine ve Tâiflilerin isteği üzerine Tâif vadisine de haramlık beyannamesi yazdırmıştır. Ayrıca Cüreyş ve Tayy kabilelerine de benzeri beratlar verilmiştir.³

Hz. Peygamber’in, Medine’nin yasak bölgesinin özenle korunabilmesini sağlamak için de mezkûr yasağı işleyenlere karşı bazı müeyyideler uygulamıştır. Sözelimi suçluların elbiselerinin ve malzemelerinin müsadere edilmesi bunlardan bazılarıdır. İslâm çevre hukukunda sit alanı, koruluk, milli park uygulamaları bağlamında Kitap ve Sünnet’te öne çıkan “Harem ve Himâ” kavramları önemli kavramlar olup, günümüz pozitif hukuk sistemlerinde Kitap ve Sünnet’teki bu iki kavramı çağrıştıracak veriler bulunmaktadır. Bu makalede amacımız harem ve himâ ile ilgili bilgileri günümüz sit alanı, milli park, koruluk ve yeşil alan anlayışlarıyla karşılaştırarak İslâm hukukuna göre çevreyi koruma ilkelerini ortaya çıkarmak olacaktır.

İslâm çevre hukuku bağlamında bu alanda daha önce makale çapında bir çalışma yapılmamıştır. İslâm hukuku alanında diğer disiplinlerce yapılan üçü yüksek lisans tezi⁴, diğeri doktora tezi⁵ olmak üzere dört çalışma bulunmaktadır. Konuyla ilgili gözükken iki yüksek lisans tezi, akıllı şehirler ve yeşil alanların tarihine biraz değinmekle beraber daha çok günümüzdeki idarî-hukukî ve mimarî durumundan bahsetmektedir. Bu çalışmaların yoğunlaştıkları konular; İslâm hukuku bağlamında haram bölge, himâ/sit alanı, milli park, koruluk ve yeşil alan uygulamaları değildir.

İslâm hukuku alanında konuya ilişkin ilk müstakil çalışma, “İslâm Çevre Hukuku” adıyla kitaplaştırılan “İslâm Hukukunda Çevre” adlı yüksek lisans tezi çalışmamızdır.⁶ Konu hakkında diğer alanlarda ilk çalışmalar ise İbrahim Canan’ın Kütüb-i Sitte Muhtasarındaki⁷ ilgili hadislerin açıklamaları, “Çevre Ahlâkı”⁸ adıyla yayınladığı kitabındaki veriler ile Servet Armağan’ın “İslâm ve Çevre”⁹ adlı kitabıdır. Bu makalede

³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1990), 240-255.

⁴ Nilay Bostancı, *Türkiye’nin Kent Merkezlerindeki Yeşil Alan Sorunu: İstanbul Örneği* (Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Ahmet Yaşar, *Akıllı Şehirler ve İslâm Şehirciliği Açısından Değerlendirilmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslâm Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁵ Berfin Göksoy Sevinçli, *Türkiye’de İslam Şehirlerinin Şehircilik Anlayışı ve Dönüşümü Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örnekleri* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Türkiye’de İslâm Şehirlerinin Şehircilik Anlayışı ve Dönüşümü: Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örnekleri, Doktora Tezi, 2022).

⁶ Muhammed Abdülmecit Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2019), Mecit Karaaslan, *İslâm Hukukunda Çevre* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

⁷ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1988).

⁸ İbrahim Canan, *Âyet ve Hadislerin Işığında Çevre Ahlâkı* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1995).

⁹ Servet Armağan, *İslâm ve Çevre* (İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2000).

İslâm Çevre Hukuku adlı kitabımızı esas alarak İslâm çevre hukukunda çevre koruma ilkelerini daha geniş bir açıdan ele aldık.

Makalede İslâm hukukunun temel kaynaklarındaki veriler günümüz verileriyle karşılaştırılarak bazı tespitlere varılmıştır. Nitekim İslâm şehirlerinde halklar, Kitap ve Sünnet'ten aldıkları ilhamla bitki örtüsünü ve canlı yaşamı korumaya önem vermişlerdir. Kur'an'da yeşillik ve ağaçla ilgili çok âyetler vardır: “Gökten su indiren O'dur. İşte biz her çeşit bitkiyi onunla bitirdik. O bitkiden de kendisinden üst üste binmiş taneler bitireceğimiz bir yeşil bitki, hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve nar bahçeleri meydana getirdik; birbirine benzeyeni var, benzemeyeni var. Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın! Kuşkusuz bütün bunlarda inanan bir topluluk için ibretler vardır.”¹⁰

Ağacın önemine ilişkin ahlâkî ve hukukî ilkeler koyan Hz. Peygamber (s.a.s); Medine'nin bir alanını harem yani korunması gereken doğal sit alanı olarak ilân etmiş, bu yasakları ihlâl edenlere karşı çeşitli yaptırımlar uygulamıştır. “Kim bir ağaç dikerse...”¹¹ hadisiyle de bilimum yaradıkların yararına yönelik ağaç dikmek gibi çevre düzenlemeleri yapanlara bazı uhrevî ödüller de vadetmişlerdir.¹²

1. Çevre Koruma Kavramı Olarak “Yeşil Alan, Koruluk, Sit Alanı, Milli Park, Yasak Bölge” Terimleri

Yeşil alan; çimen, bitki, ağaç gibi doğal bitki örtüsüne haiz, herkesin erişebileceği alanları ve kentsel parklar gibi yapılmış çevre özelliklerinden başka ormanlık alan ve çalılık gibi doğa rezervleri de dahil olmak üzere daha az yönetilen alanları içerebilmektedir. Ayrıca yeşil alan, herhangi bir bitki örtüsüne sahip milli parklar, açık hava spor alanları, okul oyun alanları ve kentsel alana bitişik kırsal veya yarı kırsal alanları da kapsar.¹³

Koruluk veya koru; şehir içinde ya da şehirlerin yakın çevresinde yer alan, çevresi sınırlanmış büyük ağaç topluluklarıdır. Tarihi kentlerde görülen korular genelde korunmuş orman parçalarıdır. Ancak bunun yanında, plânlı olarak oluşturulmuş ağaçlıklar da koru olarak sınıflandırılabilir. “Korumak” kelimesinden türetilen “koru” kelimesi eski Türklerde “av yasağı” olduğu, korunan ve dolayısıyla “kutsal” hayvanların bulunduğu yerleri belirtmek için kullanılmıştır. Daha ilkel dönemlerde ağaçlık ve kutsal ormanlara da koru denilmiştir.¹⁴

Milli park, gelecek nesillere aktarılacak amacıyla korunan ve ulusal gururun simgesi olma niteliği taşıyan, bilimsel ve estetik bakımından, milli ve milletlerarası ender bulunan tabii ve kültürel kaynak değerleri ile koruma, dinlenme ve turizm alanlarına sahip tabiat parçalarını ifade eder. Milli parkların; tabiat parkları, tabiat anıtı, tabiat koruma alanı gibi

¹⁰ Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 15. Basım, 2008), el-En'âm 6/99.

¹¹ “Müslüman bir kişi bir ağaç diker veya ekin eker de ondan insan, hayvan veya kuş yerse, bu yenen şey kıyamete kadar o kimseye sadakadır.” Müslim, “Müsâkât”, 10.

¹² Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 92.

¹³ Atıla Gül vd., “Kentsel Açık ve Yeşil Alanların Mevcut Yasal Durumu ve Uygulamadaki Sorunlar”, *İdeal Kent Dergisi, Kentleşme ve Ekonomi Özel Sayısı* 11/3 (2020), 1284, 1285; Mekânsal Planlar Yapım Yönetmeliği (MPYY), *Resmî Gazete* 29030 (14 Haziran 2014), md. 9/2; Planlı Alanlar İmar Yönetmeliği (PAİY), *Resmî Gazete* 30113 (3 Temmuz 2017), md. 4.

¹⁴ Vikipedi Özgür Ansiklopedi, “Koru” (Erişim 23 Nisan 2023); Jean Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011), 155; Belediye Kanunu (BK), *Resmî Gazete* 25874 (13 Temmuz 2005), Kanun No. 5393, md. 5/c.

çeşitleri olup bitki, canlı ve yeryüzü şekillerinin korunmasını amaçlayan alanlardır.¹⁵

Sit alanı; devlet tarafından kamu yararı gözetilerek koruma altına alınan ve bu alanlarda yapılaşmaya, değişime izin verilmeyen, korunması gereken alanlara denir: *Doğal Sit Alanları, Arkeolojik Sit Alanları, Kentsel Sit Alanları, Tarihi Sit Alanları gibi çeşitleri vardır. Sit alanlarına yapılaşma izni verilmezken, milli parklarda yapılaşma izni verilebilir.*¹⁶

Yasak bölge ise askerî terimi olarak güvenlik nedeniyle kara, deniz ve havada girişlerin yasaklanıp sınırlandırıldığı ve denetlendiği bölgelerdir.¹⁷

2. Sünnet'te Orman Oluşturmak ve Ormanların Korunması

Çevre sağlığı için orman oluşturmak ve oluşturulan ormanların korunması önemlidir. Nitekim Hz. Peygamber, Gâbe (Zükared) Gazvesi¹⁸ dönüşünde Zureybu't-Tavîl'e gelince Ensar'dan bir kişi; "Ey Allah'ın Elçisi! Burası hayvanlarımızın otlak yeri ve kadınlarımızın eğlence yeridir." dedi. Buna karşılık Hz. Peygamber, "Kim bu yerden bir ağaç keserse onun yerine mutlaka bir ağaç dikiversin." talimatını vermişti. Bu talimat sonrası kısmen ağaçlık olan yer âdeta bir ormana dönüşüverdi.¹⁹ Hz. Peygamber'in talimatından sonra çoğalan ağaçları sebebiyle oraya "el-Gâbe" denilmiştir.²⁰

3. Harem Kavramı

Mekke Haremi: Kur'ân'da koruma alanı anlamına gelen Kâbe ve çevresinin korunması ile ilgili olarak "el-Beytü'l-harâm ve Hill" gibi bazı kavramlar bulunmaktadır. Bu kavramlardan *harâm*; sözlükte "yasaklanmış, korunmuş, dokunulmaz" anlamlarına gelmekle beraber "Mekke ve Medine şehirlerinin, hudutlarının Hz. Peygamber tarafından çizilmiş olması" anlamında kullanılmaktadır. Buralara harem denilmesi, zararlıları hariç canlı ve bitkilerine zarar verilmesinin yasaklanmış olmasındandır. *Harâm ve harem* kavramları eş anlamlı kavramlar olup harem kavramı daha çok mekânsal bir anlamı ifade eder. *Hill* ise "Mekke'nin dışında kalan haram bölge" anlamında olup harem bölgesinde yasak olan şeylerin buralarda serbest olduğunu ifade eder.²¹

Kur'ân'da haram kavramıyla ilişkili olmasının yanında "mübarek ve mukaddes" kavramlarıyla da ilgili olarak Kasas 28/57, Ankebût 29/67, Tâhâ 20/12, Nâzi'ât 79/16, İsrâ 17/1 âyetlerinde gerek Mekke'nin ve gerekse Hz. Musa'ya (a.s.) vahiy gelen, ona vatan olarak verilen Mescid-i Aksâ'nın etrafının kutsal kılındığı belirtilmektedir. Ayrıca insanlar için yeryüzünde kurulan ilk ibadetin Kâbe'nin olduğu Âl-i İmrân Sûresi'nin 96. âyetinde belirtilmektedir. Bu âyetlerde ifade edilen yerlerin; salt maddî anlamda koruma alanı anlamı taşımakla birlikte manevî anlamda bereket, insanların manevî bakımdan

¹⁵ Millî Parklar Kanunu (MPK), *Resmî Gazete* 18132 (11 Ağustos 1983), Kanun No. 5919, md. 2/a. b. c. d.

¹⁶ Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu (KTVKK), *Resmî Gazete* 18113 (23/7/1983), Kanun No. 2863, md. 3/a (1. 2. 3. 4. 5).

¹⁷ Askerî Yasak Bölgeler ve Güvenlik Bölgeleri Kanunu (AYBGBK), *Resmî Gazete* 17552, (22 Aralık 1981), Kanun No. 2565, md. 1; Samir Abbâs Zahran, *Arapça Türkçe Siyasi Askerî Terimler ve Örgütler Sözlüğü* (b.y.: Müellifi, 2003), 453.

¹⁸ Gâbe Gazvesi / غزوة الغابة : Hz. Peygamber'in Gatafân'a yaptığı gazve (6/627). (DÎA)

¹⁹ Krş. Belâzürî, *Fütühu'l-büldân*, 17; Ebû Dâvûd, "Salât", 219; Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir el-Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdâriyye Nizâmü'l-Hükümeti'n-Nebeviyye (a)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/67.

²⁰ Canan, *Çevre Ahlakı*, 81-83; Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Abdulhafiz Şelebî vd. (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1955), 1/498; İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1328), 2/232.

²¹ Salim Öğüt, "Harem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/128.

arınmaları, güvenli bir yer gibi anlamları da vardır. Mekke ve Medine'nin "Haremeyn" diye isimlendirilmesinin yanında Kudüs, Mescid-i Aksâ ile bir kısım peygamberlerin mezarlarının bulunduğu el-Halîl şehri de önemli kabul edilmiştir. Fakat Mekke ve Medine gerek harem bölge kılınmış olmaları ve gerekse hudutları içerisinde uyulması gereken bazı hükümler açısından diğer yerlere göre farklıdır.²²

Harem alanında, "İhramlı olduğunuz müddetçe kara avı size haram kılındı."²³ âyeti ve "...ve avı ürkütülmez"²⁴ hadisini göre, Harem sınırları içindeki ihramlı-ihramsız bütün müminler için geçerli olan av yasağı sadece yabancı kara hayvanlarını kapsar. Şâfiîlere göre yalnızca eti yenen kara av hayvanları bu yasağın kapsamına girer. Hanefîler ve Mâlikîler'e göre eti yenmeyen hayvanlar da bu yasağa dahildir.²⁵

İbn Abbâs'ın rivayeti dikkate alındığında, Resûlullah Mekke'nin fethi günü hutbesinde; Allah Teâlâ'nın bu kutsal beldeyi, yerleri ve gökleri yarattığı gün haram kılmış olduğunu, kıyamet gününe kadar da bu haramlığın süreceğini belirtmiştir.²⁶ Fakat bir diğer hadiste Mekke'yi Hz. İbrâhim'in, Medine'yi ise Hz. Muhammed'in harem kıldığı rivayetleri mevcuttur.²⁷ Bu iki nakil arasındaki çelişkiyi Mâverdi gibi bazı bilginler, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günden beri Mekke'yi haram kıldığını, ancak bu özelliğin Hz. İbrâhim'den önceki dönemlerde unutulduğunu, Hz. İbrâhim'in ise bu beldeyi önceki konumuna kavuşturduğu şeklindeki açıklamalarla gidermiştir. Bazı bilginler ise Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı gün levh-i mahfûza, Hz. İbrâhim'in Allah'ın emriyle Mekke'yi haram ilân edeceğini ifade etmişlerdir.²⁸ Nitekim iki âyette, Hz. İbrâhim'in Mekke'yi güvenli bir şehir yapması için Allah'a dua ettiğinin belirtildiği gibi²⁹ bir âyette de Mekke'den emin ve güvenli bir şehir³⁰ diye bahsedilmiştir.³¹

Harem'deki ihramlı-ihramsız kişilerin orada kendiliğinden yetişen ağaç ve otları kesip sökmesi haram sayılmıştır³². Bu hükümden yakacak ve defin işlerinde kabir örtüsü olarak kullanılan *izhîr* otu gelen istek üzerine Resûlullah tarafından istisna edilmiştir. Mâlikîler, ilâç olan sinameki otunu, misvak ve baston yapımında kullanılan ağaçlar gibi günlük hayatta sık kullanılan bu istisnaya sokarken Şâfiîlerin çoğunluğu, Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî gibi fakihler dikenli ve zararlı bitkileri de bu gruba dâhil etmişlerdir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler Harem'in kurumuş otlarından faydalanılmasını câiz görürken Mâlikîler bunu helâl görmemiştir.³³

Harem alanındaki bitkiler konusundaki çeşitli yaklaşımlardan birisi de Harem'deki hayvanların otlatılması meselesidir. Mâlikîler, Şâfiîler ve farklı bir rivayette Hanbelîler ile Hanefîlerden Ebû Yûsuf'a göre Harem'e hac için getirilen kurbanlıkların çoğu

²² Ögüt, "Harem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/128.

²³ el-Mâide 5/96.

²⁴ Buhârî, "Şayd", 9-10; Müslim, "Hacc", 445.

²⁵ Ögüt, "Harem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/130.

²⁶ Buhârî, "Şayd", 10.

²⁷ Müslim, "Hacc", 454.

²⁸ Nevevî, *Şerhu Müslim*, 9/124.

²⁹ el-Bakara 2/126; İbrâhîm 14/35.

³⁰ et-Tîn 95/3.

³¹ Ögüt, "Harem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/128.

³² el-Ankebût 29/67; Buhârî, "Şayd", 9-10; Müslim, "Hacc", 445-447.

³³ Ögüt, "Harem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/130.

neniyle Harem dahilindeki otlardan faydalanılması câizdir. Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve bir rivayete göre Hanbelî fakihleri, Harem yeşilliğini bizzat koparmakla hayvanları onları yemesi için salmak arasında fark görmeyerek her ikisini de haram kabul etmişlerdir. Çünkü herkes kendi hayvanından sorumludur. Bu, tıpkı haram avı köpeğine avlatmak gibidir. Harem'deki otların biçilerek hayvanlara verilmesi Şâfiîlerin dışındaki bütün mezheplerce câiz değildir. Ayrıca Şâfiîler'den yasak olduğu görüşünde olanlar da vardır.³⁴

Taş, toprak vb. türevlerini Harem'in dışına çıkarılması Şâfiîlerin çoğuna göre haram; Hanbelîler ve Râfiî gibi bazı Şâfiîlere göre mekruh, Hanefîler ise mübah kabul etmişlerdir.³⁵ Şâfiîlere göre çıkarılması halinde iadesi şarttır. Bazı âlimler Hill'den Harem'e taş ve toprak taşımak da mekruhtur. Zemzem suyu ise ittifakla câizdir.³⁶

Harem bölgesindeki avlanma yasağı bitki örtüsünün korunması emri, bir açıdan insanların içinde buldukları manevî ortama uyum sağlaması, insanî zaaflarını terk edip kutsal toprakların feyzinden azami istifade, kendi içine dönme, bölgedeki tabii güzelliği ve dengeyi koruma, özellikle hac ve umre zamanlarında dünyanın birçok yerinden gelen müminlerin bu bölgenin doğal dengesini bozmamak, burada kazandıkları güzel alışkanlıkları kendi ülkelerinde devam ettirmek gibi amaçlara matuf olabilir. Harem bölgesindeki taş ve toprağın bölge dışına çıkarılması yasağı da bu çerçevede değerlendirilmelidir.³⁷

Harem'deki evlerin satılması, kiraya verilmesi, bir âyete³⁸ ve ilgili hadislere³⁹ göre Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre câiz değildir. Ebû Hanîfe'nin ve İmam Muhammed'in ve İmam Mâlik'in bir görüşüne göre sadece insanların buradaki meskenlere duydukları ihtiyacın arttığı hac ve umre mevsimlerinde mekruhtur. Şâfiîlere göre ise Mekke'deki evlerinde sahiplerinin diledikleri gibi tasarrufta bulunması câizdir.⁴⁰ Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hanîfe'nin de aynı fikirde olduğunu gösteren rivayetler bulunmaktadır.⁴¹ Mâlikî mezhebinde meşhur olan rivayete göre kiraya vermek ve satmak câiz değildir. İbn Rüşd'ün naklettiği "müftâbîh" rivayete göre İmam Mâlik'e göre bu işlemler câizdir. Bu son görüş, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed gibi bazı imamlardan da nakledilmektedir.

³⁴ Ögüt, "Harem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/130.

³⁵ Hz. Ömer ve İbn Abbâs'tan naklen...

³⁶ Ögüt, "Harem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/130.

³⁷ Ögüt, "Harem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/130.

³⁸ el-Hac 22/25: "Yerli ve taşralı bütün insanlara eşit kıldığımız Mescid-i Harâm'dan onları alıkoymaya kalkanlar -şunu bilmelidirler ki- kim orada zulümle haktan sapmak isterse ona aci azaptan tattırırız". İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr ve Katâde b. Di'âme bu meâlideki âyetin, Mekke'nin yerlileriyle dışarıdan gelenler arasında ikamet hakkı bakımından eşitlik bulunduğuna işaret ettiği görüşündedirler.

³⁹ "Mekke harem kılınmıştır; evlerinin satışı haram, meskenlerinin ücreti haramdır": Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, nşr. 'Abdullah Halim el-Medenî (Medine: y.y., 1966), 3/57; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (b.y.: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Menâsik", 102; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Menâsik", 90; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 3/329; Hasan Eryılmaz, "Mekke Evlerinin Satışı ve Kiralanmasına Dair Rivayetler ve Değerleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (Kış 2021), 913, 915, 916.

⁴⁰ Çünkü Medine'ye hicret edenlerden "yurtlarından uzaklaştırılan fakir muhacirler" el-Haşr 59/8. şeklinde söz eden âyet, Mekke'de bıraktıkları evleri dolaylı olarak kendilerine nispet etmiştir. Ayrıca Mekke'nin fethi gününde Resûlullah'ın, "Kim Ebû Süfyân'ın evine girerse güvendedir." (Müslim, "Cihâd", 84) meâlindeki hadisinde evin Ebû Süfyân'a nispet edilmesi bu görüşü desteklemektedir.

⁴¹ Ögüt, "Harem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/130, 131.

Mekke'deki evlerin satılmasını ve kiraya verilmesini uygun görmeyen fakihlerin, hac ve umre mevsiminde Harem'deki evlerin ticarî kazanç sebebi yapılarak ziyaretçilerin mağdur edilmemesi amacını taşımaktadır. Diğer yandan kiralama ve satımı geçerli sayan fakihlerin ise mülkiyetin mutlak bir hak oluşundan hareket ettikleri ortaya çıkmaktadır.⁴² Günümüzde sit alanındaki binalar satılıp kiraya verilmekte ama eskiyip yıkıldıklarında orijinaline sadık kalınarak tamir edilmesi mecburidir. Bu konuyla ilgili âyet ve hadislerden "sit alanı içindeki tarihî dokuyu korumak için mülkiyet hakkının gerektiğinde sınırlandırılabilir" ilkesi çıkarılabilir.

Medine Haremi: Medine'nin haremi konusunda Hanefilerle Cumhûr iki farklı görüş benimsemişlerdir. Cumhûr'u oluşturan Şâfi'î, Mâlikî ve Hanbelî göre Medine'nin de Mekke gibi haremi vardır. İhramsız girilmesi dışında bitki örtüsü ve avlanma konusunda Medine haremi ile Mekke haremi arasında bir fark yoktur. Cumhûr'a göre Medine'nin de Mekke gibi belli sınırları ve özel hükümleri olan bir haremi vardır. Çünkü Hz. Peygamber, Hayber dönüşü Medine'ye yaklaştığında şehri göstererek "*İbrâhim Mekke'yi haram kıldığı gibi ben de Medine'yi haram kıldım.*" buyurmuştur.⁴³ Buna göre, Medine haremde de ağaçların kesilmesi ve av hayvanlarının avlanması haramdır.⁴⁴

Hz. Peygamber, bu yasağın önemini ifade etmek için onun hürmetini ihlâl edenlere karşı bazı katı müeyyideler getirmiştir. Bir tür vicdanî müeyyide de olan bu yaptırım, "*Medine, 'Ayır ve Sevr'⁴⁵ dağları arasında kalan kısımlarıyla haramdır. Orada kim yasak işlerse veya işleyeni himaye ederse, Allah'ın, Meleklerin ve bütün insanların lâneti onun üzerine olsun. Allah, kıyamet gününde, onun ne tövbesini ne de fidyesini kabul eder.*" şeklinde hadislerde zikredilir.⁴⁶

Hz. Peygamber'in Medine'nin dokunulmazlığının sağlanması için de yasağı işleyen kişilere karşı bazı önemli tedbirler alarak suçluların maddeden cezalandırılmasını, elbiselerinin ve malzemelerinin müsadere edilmesini emretmişlerdir. Sa'd b. Ebî Vakkâs Medine haremde ağaç kesen birini görünce baltasını almış ve bir daha iade etmemiştir.

47

"Allah Resûlü Medine'nin iki lâbesi (iki lav taşlık tepesi) arasını haram kıldı. Ebû Hureyre diyor ki, "*Bir geyik yaorusu görsem onu korkutup kaçırmaktan çekinirdim.*" Medine'nin 12 mil (kare)⁴⁸ çevresini haram kıldı." Beyhakî bu hadisi Müslim'in Sahih'inde İshak b. İbrahim ve

⁴² Ögüt, "Harem", TDV İslâm Ansiklopedisi, 16/130, 131.

⁴³ « *إِنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَرَّمَ مَعَّةَ وَابْنِ حَرَمَةَ الْمَدِينَةِ كَمَا حَرَّمَ إِبْرَاهِيمَ مَعَّةَ وَدَعَوَتْ لَهَا فِي مَذْمَا وَصَافِيهَا مِثْلَ مَا دَعَا إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِمَعَّةَ* » / "Allah'ım! Atam İbrahim Mekke'yi, haram kıldığı gibi, ben de Medine'yi haram kıldım. Onun iki lav kayalığı arası haramdır, ağaçları kesilemez, hayvanları avlanamaz, otu yolunamaz, ağaç yaprakları silkelenemez." Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc, *el-Câmi'us-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992), "Hacc", 454; Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'us-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Daru Sahnûn, 1992), "Cihâd", 71; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Mekke: Mektebetu Dâri'l-Bâz, 1994), 5/323.

⁴⁴ Müslim, "Hacc", 457.

⁴⁵ *جبل عير - عير* / 'Ayır Dağı: Medine'de Mescid- Nebevi'den güney yönünden Mescid-i Kubâ'nın solundan Cidde tarafına 8 km. uzaklıktadır. *جبل ثور* / Sevr Dağı : Mescid-i Nebevi'den güney batıdan 8 km. uzaklıkta Uhud'un arkasında küçük bir dağdır. Bugün bu dağ, Cebelu'd-d-Dakâkât olarak isimlendirilmektedir. Vikipedi Özgür Ansiklopedi, "*قائمة جبال المدينة المنورة*" (Erişim 21 Haziran 2023).

⁴⁶ Müslim, "Hacc", 461; Ebû Dâvûd, "*Menâsik*", 96; Ebû'l-Abbâs Ahmed İbn Yahya el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabba' - Ömer Enis et-Tabba' (Beirut: Müessesetu'l-Mu'âz, 1987), 15-17.

⁴⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/331, 332;

Ebû Dâvûd, "*Menâsik*", 240.

⁴⁸ Hadis-i şerifte geçen 12 mil tabiri mil kare cinsinden olmalıdır. Yarıçap olarak alınıp km çevrilince 19,2 km. yapar. Onu da alan hesabından kilometrekareye çevirince 1157 km² yapar ki Mekke haremının kesin bilinen 550 km²

Muhammed b. Râfî'den naklettiğini bildirir.⁴⁹ Şurahbil b. Sa'd'dan gelen rivayette "Zeyd b. Sâbitle Medine'de çarşıda iken yanımda avladığım bir kuş vardı. Kafama vurarak ve kuşu elimden salarak bana dedi ki; 'Ey nefsinin düşmanı olan kişi Resûlullah'ın Medine'nin iki taşığı arasını haram kıldığını bilmiyor muydun?'"⁵⁰ Başka bir rivayette Şurahbil, Zeyd b. Sâbit'in av tuzaklarını bozup Medine'nin haremını onlara hatırlattığını ifade eder.⁵¹ Aynı şekilde Abdurrahman b. Avf ve Ubâde b. Sâmit'in benzeri engellemeleri zikredilir.⁵²

Hız. Peygamber, Mekke'deki "koruluk ve haram bölgeye bir ikincisini ekleyerek Medine'nin tüm yönlerine doğru 30,72 km² karelik bir alanı haram ve dokunulmaz sit alanı ilân etmişti. Bu yeşil kuşak ve sit alanının ağacını kesmek, yapraklarını koparmak, otunu yolmak, yabancı hayvanlarını avlamak kesinlikle yasaklanmıştır. Bu tedbirler Mekke ve Medine'yi çevre tahribatından büyük oranda korumuştur.⁵³

Fatihlerle zenginleşen Müslümanlar Hulefâ-yi Râşidîn döneminde özellikle Hız. Osman zamanında güzel evler yaptırmışlardır. Kaynaklar Ebû Süfyân'ın Medine'deki evini, "Binanın yüksekliği göklere uzanıyordu" şeklinde tanımlamaktadır. Yüksek binaları sünnete aykırı gören Ebû Zer el-Gıfârî'nin bu yüzden Medine'de oturmak istemediği bilinmektedir.⁵⁴ Diğer yandan Hız. Peygamber, Medine'ye geldiğinde normalde iki kattan fazla bina yapımına izin vermezken Yahudilerden kalma "ütum/أطم /atam" adı verilen üç katlı binaları; bir tür tarihî sit alanı gibi görüp yıktırmaş *şehrin süsleri* olarak ifade ederek övmüştür. Ütumlardan yapılan, anıtsal ve tarihî özellikleri bulunan, bazıları uzaktan görülen, olası saldırılarda kale gibi kullanılabilir evlerdir.⁵⁵

Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed göre Medine'nin özel hükümler gerektiren bir haremı yoktur. Medine'nin avının ve ağacının Mekke dışında kalan diğer şehirlerin avı ve ağacının hükmü gibi olduğunu kabul edilir.⁵⁶ Tahâvî, Cumhûr'un görüşünü destekleyen ona yakın rivayeti verdikten sonra Hız. Peygamber'in Ebû Umeyr'in Nugayr

(İslâm ve İhsan, "Harem Bölgesi Neresidir?" (Erişim 21 Nisan 2023) alanından bile fazla olur. Bu konuda DİA Harem maddesindeki yarıçapının 22 km. olduğu bilgisi, 12 mil ile deniz mili "1,8" çarpımından ibaret olsa da dairenin alan formülü geçeceğinden uzaktır. Asla yarı çap olamaz. İbrahim Canan'ın kitabındaki alanının 36 km² olduğu bilgisi nispeten doğru olsa da 12 mil karenin deniz mili üzerinden yanlış hesaplanmış halidir. Google Earth'ten ilgili sınırlar yaklaşık olarak işaretlenip hesaplandığında en fazla 30-40 km² olduğu görülür. Kesinlikle yarı çapı 22 km. olamaz. Zaten yukarıda da geçtiği gibi Sevr-Air dağları arası 15 km. doğu ve batı kara taşı iki tepenin her biri Mescid-i Nebevî'den 7 km. kadardır. Kaynaklarda Kubâ Mescidi'nin sol yanı sınır olduğu Kubâ Mescidi'nin tamamının girmediği de belirtilir. İslamkids (laynez), "Hudûdu'l-Haremî'l-Medîni" (Erişim 21 Mart 2023); Mecmuatulofelismaile, "Esmay-ı Medineti'l-Münevvre-Hududu'l-Medineti'l-Münevvre" (Erişim 21 Mart 2023).

⁴⁹ Müslim, "Hac", 472; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 5/322. İbn Hanbel, *Müsned*, 2/280.

⁵⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, 5/192.

⁵¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 5/190.

⁵² Semhûdî, *Hülâsâtu'l-vefâ bi ahbârî dâri'l-Mustafâ* (Şamile E-Kitap Nüshası; <http://www.alwarraq.com>), 1/26.

⁵³ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, 12/245.

⁵⁴ Bozkurt, "Ev", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 11/504.

⁵⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî* (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî Naşiri, 1959), 4/454; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/822: Ütumlardan mutlaka dört köşe ve taştan olur, teras şeklindeki üçüncü katın etrafında bir adam boyu kadar yükseklikte mazgallı korkuluk duvarları bulunur ve sıcak gecelerde burada yatılırdı. Alt kat hayvan ahır ve malzeme deposu olarak kullanılır, orta katta ise oturulurdu. Üst katlarında burçlar yer alırdı. Resûlullah'ın Medine'ye gelişi bu binalardan gözlenmiş ve ilk ezan da böyle bir evin üzerinden okunmuştur (Nebi Bozkurt, "Ev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/504.

⁵⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, nşr. M. Zührî en-Nâr (Beyrut: 'Âlemü'l-Küttüb, ts.), 4/195.

adını verdiği yavru kuşla oynamasına müsaade etmesinde⁵⁷, Medine haremde yabancı bir hayvanın Hz. Peygamber'in evinin kapısının önünde barındırılıp, üzerine kapı kapatılıp evcil bir hayvan gibi ona sahip olunmasında⁵⁸, Seleme adlı avcıdan avlanmış kuş alması el-Akik adlı mevkide avlanmasına izin vermesinde⁵⁹ "Medine haremının hayvanlarına dokunmama" yasağının olmadığına dair delil olduğunu belirtir. Ayrıca başlangıçta verilen bazı caydırıcı hükümlerin zamanla hafifletildiğini belirtir. Diğer yandan Tahâvî, Yahudilerden kalma Ütum denen yüksek evleri yıktırmayıp Medine'nin süsü⁶⁰ olarak değerlendirmesini, Medine haremının Mekke haremî gibi olmadığı, sadece şehrin tabii güzelliğinin korunmasını amaçladığını belirtmiştir.⁶¹

Tahâvî'nin, el-Akik denilen mevkiyi Medine harem sınırları dâhilinde sayıp hüküm vermesi yanlıştır. Oysa el-Akik mevkii ve vadisi bir ucu hareme yakın Air dağına kadar uzansa da Medine'den 100 km. kadar uzaklığa kadar sahayı kapsar. Ayrıca Beyhakî bu hadisin zayıf olduğunu Seleme'nin Akik dışında avlandığını ifade etmektedir.⁶² Medine haremî dışında kaldığı için oradan ve Medine harem sınırlarının dışından avcılarının av getirmesinin sakıncası yoktur. Ayrıca Nugayr adlı kuşun Medine haremının kuşu olduğu da kesin değildir. Ayrıca yabancı bir hayvanın bile Hz. Peygamber'e saygı gösterip onun kapısında beklemesini hesaba katarsak Harem dahilindeki birtakım hayvanların kendilerine dokunulmayınca zamanla insanlara alıştıkları hükmü de çıkarılabilir. Tahâvî'nin Ütum adlı evleri, Hz. Peygamberin Medine'nin süsü kabul edip yıktırmamasında dünyevî bir anlam bulması, Medine haremde dünyevî anlamın daha baskın olduğuna dair bir delil olsa da Cumhûr'un delilleri daha kuvvetli gözükmektedir. Zaten himâ ile ilgili hadislerle de karşılaştırıldığında Medine haremde çevreyi koruma anlamının daha ağır olduğu hükmü çıkarılabilir.

4. Himâ Kavramı

"Korumak ve yasaklamak" manalarına gelen *himâ*; mübah kelimesinin zıt anlamlısı olarak sözlükte, "Himaye ve korumaya alınan şey, korunmuş nesne, koruluk ve koru" demektir.⁶³

Bir koruma alanı olarak *himâ*; Kur'ân'da geçmemekle birlikte hadislerde sözlük ve terim anlamı ile sıkça geçmektedir. "Allah'ın *himâ*sı" tamlamasıyla bazı hadislerde geçen *himâ* terimiyle "Allah'ın yasak ve haramları" kastedilmektedir.⁶⁴ Hz. Peygamber'in "*Himâ sadece Allah ve O'nun Elçisi içindir.*"⁶⁵ sözündeki *himâ* terim anlamındadır.⁶⁶

Bir hukukî müessese olarak *himâ*, çeşitli biçimlerde tanımlanmıştır. Mâverdî ve Ferrâ, *himâyî* "Hayvanlara otlak olsun diye, mevât arazinin sürekli mübah kalması için ihya

⁵⁷ Buhârî, "Edeb", 30; Müslim, "Edeb", 30; İbn Mâce, "Edeb", 24.

⁵⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 4/195.

⁵⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 4/195.

⁶⁰ Bozkurt, "Ev", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 11/504; Bedruddin el-Aynî, *Umdetu'l-Kari Şerhu Sahihî'l-Buhârî* (Şamile E-Kitap, <http://www.ahlalheeth.com>, Değişirme Tarihi 2006/1427), 16/166: عن عبد الله بن عمر: [نهى رسول الله ﷺ عن أطم المدينة أن تهدم و في رواية لا تهدموا الأطم فإنها زينة المدينة]

⁶¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 4/194, 195.

⁶² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 4/195.

⁶³ Ebû Fudayl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1990), **حمى** maddesi.

⁶⁴ Buhârî, "İmân", 39, "Buyû", 2.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, "Harâc", 39.

⁶⁶ Hacı Mehmet Günay, "*Himâ*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/52, 53.

yoluyla mülk edinilmesi yasaklanan yerdir.” şeklinde tarif etmişlerdir.⁶⁷ Çoğunluğu oluşturan hukukçular bu tarifi benimsemişlerdir. Fakat bazı kaynaklarda himâ tarifinde “kamu ihtiyacı nedeniyle”, bazılarında ise “muayyen hayvanlar için” kaydı vardır. Bu tariflerin ortak noktası düşünülerek himâ şu şekilde tanımlanabilir: “Himâ, mubah ve serbest olan bir araziye kamu menfaati için muayyen hayvanların otlaması için ayırmak ve koruma altına almak demektir.”⁶⁸

5. Harem ve Himâ Farkı

Medine haremının Mekke hareminden farkları şöyledir: Bütün fakihlere göre Medine’ye ihramla girilmesi şart olmadığı gibi gerektiğinde geçici olarak gayri müslimlerin girişine izin verilmesi de câizdir. Medine haremine has bir ibadet veya kurban yoktur. Medine haremının ağaçlarının dallarını ihtiyaç duyulan eşyanın yapımında kullanmak, otunu da hayvanlara yedirmek câizdir. Cumhûr’a göre ağacını kesmenin, otunu yolmanın ve hayvanını avlamanın da cezası yoktur. Başlangıçta ağır hükümler konulmuşsa da bilâhare kolaylık olsun diye bu hükümler hafifletilmiştir.⁶⁹

Mekke haremının ihtiyaç halinde otu yolunamazken, ağaçlarının dalları kesilemezken, Medine haremünde ihtiyaç halinde otu ve ağaçlarının dalları misvak, yastık, direk, ilâç vb. yapımı için alınabilir. Yasak kendiliğinden biten ağaçlara olup hurma gibi insanların diktikleri ağaçlar, ev ve mescit yapımı gibi kesilip yerine dikilmesi şartıyla kullanılabilir. Nitekim Hz. Peygamber bazı kişilere izin verdiği gibi, kendisi de Mescid-i Nebevî’nin yapımı için Medine haremindeki ağaçları kestirmiştir.⁷⁰ Şâfiî’nin eski görüşü ile Ahmed b. Hanbel’den gelen bir rivayete göre ise bunlara ceza uygulanır. Medine harem dışında avlanan kimsenin avını harem alanına sokmasında bir sakınca görülmemiştir. Ancak Mâlikîler’e göre bu ruhsat sadece Medineli avcılar içindir.⁷¹

İlgili âyet ve hadisler göz önüne alındığında “haram ve harem” kavramlarında daha çok ibadet anlamı ile özel yarar vardır. “Himâ” kavramında ise daha çok dünyevî anlam ve kamu yararı ile tabiatın ve çevrenin korunması vardır.⁷² Nitekim “*Kim bir su kuyusu açarsa, koyun ve develerine yatak yeri olsun diye, o kuyunun çevresinden kırk zirâ’lık⁷³ alan o kişiye ait olur.*”⁷⁴ hadisi kuyu çevresindeki harîmin dokunulmaz özel yarar olduğuna delâlet eder. Ayrıca hadis, söz konusu kuyunun kuyuyu kazan kişinin hakkı olacağı ve ondan başkalarının yararlanamayacağını göstermektedir. Ebû Hanîfe’nin görüşüne göre kuyu açma devletin izni ile kamuya ait bir arazide değildir. İmâmeyn’e göre ise devletin izni şartı aranmaz. İmam Şâfiî’i ve diğerleri de bu görüştedir.⁷⁵

⁶⁷ Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *el-Ahkâmu’s-sultâniyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 222; Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmu’s-sultâniyye* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2006), 275; Mâverdî, *el-Ahkâmu’s-sultâniyye* (Şamile E-Kitap Nüshası, Mevki’u’l-Islam, <http://www.al-Islam.com>), 373.

⁶⁸ Günay, “Himâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18/52.

⁶⁹ Muhammed b. Yusuf es-Salih eş-Şâmî, *Sübülü’l-Hüda ve’r-Reşad*, thk. Mustafa Abdülvahid vd. (Şamile E-Kitap Nüshası, b.y.: Meclisu’l-Ağla li-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 1997), 1/372

⁷⁰ Nureddin b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâü’l-Vefâ bi ahbâr-i dâri-Mustafa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Darü’l-kütübü’lilmiyye, 1955), 1/110-112.

⁷¹ Öğüt, “Harem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/132.

⁷² Öğüt, “Harem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/127-132.

⁷³ Zirâ’: Omuzdan veya dirsekten parmak ucuna kadar olan kısım. Dilimizde “arşın” olarak bilinen yaklaşık 70 cm’lik uzunluk birimi.

⁷⁴ Dârimî, *Sünen*, “Buyû’”, 82; İbn Mâce, “Rühûn”, 22; Zeyle’î, *Nasbü’r-Râye*, 4/349.

⁷⁵ Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Seraşî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 23/161.

Kuyuyu kazan çevresi olmadan kuyudan yararlanamayacağı için kuyunun çevresinde özel bir alanın olması gerekir. Bu alan da her cihetten onar arşın olmak üzere toplam kırk arşındır diyenler vardır.⁷⁶

6. Himâ'nın Tarihî Gelişimi ve Koruluk İlânı

Bazı oryantalistler, himânın Roma hukukundan alındığını ileri sürmüşse de himâ, İslâm öncesi Arap toplumunda bilinmekteydi. Ancak himâ aslı hüviyetine Hz. Peygamber ve dört halifenin uygulamalarıyla kavuşmuştur. Rivayete göre, İslâm öncesi bedevîlerin ileri gelenleri verimli topraklarının tepesine köpeklerini bağlar, köpeklerinin seslerinin ulaştığı yerlerin kendilerine ait olduğunu duyururlardı. Mâverdî, Küleyb b. Rebîa'nın edindiği himâlar nedeniyle katledildiğini yazar.⁷⁷ Nitekim "Himâ sadece Allah ve Elçisi içindir."⁷⁸ hadisi de âdil olmayan bu toprak rejimini kaldırmaya yöneliktir.⁷⁹

Ebû Ubeyd "Himâ sadece Allah ve Elçisi içindir." hadisinde kastedilen yasaklanmış olan himâyı, "Su, ateş ve otun bilimum insanların menfaatine hasretmektir." şeklinde tanımlamıştır.⁸⁰ İmam Şâfiî'nin görüşüne göre de bu hadisin, Hz. Peygamber dışında hiçbir kişinin koru tahsis etme yetkisinin olmadığını, dolayısıyla cahiliye devrindeki himâ uygulamasının da yanlış bir uygulama olduğunu ifade eder.⁸¹ Bu bağlamda kişinin kendisi için himâ tahsisi yasaktır. Himâ sadece kamu yararı için câizdir. Aksine kanaatler var ise de hukukçuların genel görüşü bu yöndedir. İslâm hukuk tarihinde tatbikat da bu istikamettir.⁸² Örneğin İslâm devlet başkanı sıfatıyla ihtiyaçlar için koruluk ilânı caizdir. Nitekim Hz. Ömer de bazı yerleri himâ ilân etmiştir. Hatta sadece Müslümanlar için ortak kullanım amaçlı koru olabileceği gibi, vakfedilen atların otlaması ve bakıcıları için de himâ ilân edilebilir.⁸³

1965 yılı itibariyle Suudi Arabistan'da 3000 civarında himâ olduğu belirtilmektedir. Bunlar ihtiyaca göre çeşitli derecelere ayrılmış olup günümüzde azaldığı belirtilmektedir.⁸⁴

7. Himâ'nın Şartları

İslâm hukukçuları bir yerin himâ olarak tahsis edilebilmesini şu şartlara bağlamışlardır:

1. Himâ olarak ayrılacak olan yer bir hakka konu olmayan mubah arazi olmalıdır.
2. Tahsis işlemi yetkili kamu görevlilerince yapılmalıdır. Hz. Peygamber'den sonra kamu yararına himâ tahsis etme yetkisinin kime ait olduğuna ilişkin görüş ayrılıkları vardır. Bazı hukukçular bu yetkinin sadece devlet başkanlarına ait olduğunu ileri sürerken bazıları da bunu devlet başkanının nâibine de teşmil etmiştir.
3. Mubah alanları gereksiz yere daraltarak insanları sıkıntıya sokmamak için ihtiyaç

⁷⁶ Seraşsi, *el-Mebsût*, 23/161, 162.

⁷⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 277.

⁷⁸ Buhârî, "Cihâd", 146; Ebû Dâvûd, "Harâc ve'l-fe'y' ve'l-imâre", 37, 39.

⁷⁹ Günay, "Himâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18/52, 53.

⁸⁰ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *el-Emvâl* (Şamile E-Kitap Nüshası, Mevki'ü'l-İslam, ts.), 2/177 (620.hadis), 189 (631.hadis).

⁸¹ Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *el-Ümm* (Şamile E-Kitap Nüshası, Mevki'ü Yağsub, ts.), 4/47, 59.

⁸² Günay, "Himâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18/52, 53.

⁸³ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 2/186-189 (629-632. hadisler).

⁸⁴ M. Khalid Fazlun - Joanne O'Brien, *İslâm ve Ekoloji* (İstanbul: İğdaş Yayınları, 1992), 1/68.

kadar himâ tahsis edilmesi gerekir. Bu sebeple İslâm hukukçularına göre, mevât arazinin tamamını veya çoğunu himâ tahsis etmek câiz değildir.

4. Himâ tahsisi kamu yararına olmalıdır. Bu bağlamda cihat atları, zekât ve cizye olarak toplanan beytül-mâl hayvanları için himâ tahsisi yapılabilir.⁸⁵

8. Himâ'dan Yararlanma

Himâ hangi amaç için tahsis edilmişse o doğrultuda yararlanılabilir. Bu bağlamda bir yer bütün insanlar için tahsis edilmişse oradan Müslüman olmayanlar da yararlanabilir. Ancak bu yer sadece yoksullara tahsis edilmişse o yerden zenginler yararlanamaz. Sadece zekât hayvanları veya cihat atlarının otlaması için ayrılan himâlara başkaları ortak olamaz. Devlet yetkililerinin himâlardan yararlananlardan ücret alması câiz değildir. Çünkü Hz. Peygamber insanların su, ot ve ateşte müşterek olduğunu buyurmuştur.⁸⁶ Ayrıca himâları kollamak için devlet görevliler tayin eder. Himâ arazisine tecavüz edenler de devletçe ta'zîr edilir.⁸⁷

9. Himânın Hukukî Niteliği

Himâ diye ayrılan arazi, tabii vasfı üzerinde mülkiyet hakkı tesis edilmediği için mevât arazi diye isimlendirilmekteyse de fıkıhçılar, bu arazinin himâ olarak tahsis edildikten sonra ondan yararlanma hakkının oluşması nedeniyle mevât arazilikten çıktığını ve ihya edilmiş arazi konumuna girdiğini söylerler.⁸⁸

Günümüz hukuk sistemlerinde himânın tam olarak karşılığı olmasa da yeşil alan amaçlı koruluk ilanının da himâyaya dahil olması yönüyle modern kanunlardaki koruluk kurumuyla benzer özelliktedir.

Çağdaş hukukçulardan bir kısmı, ammeye ait özelliği nedeniyle himâyayı özel bir ayırma tâbi tutmaksızın mutlak manada amme malı sayarlar. Klasik kaynaklarda, "bir mali umumun faydalanmasına veya herhangi bir kamu hizmetine arz etmek" olarak tanımlanmıştır. İslâm hukukundaki himânın, günümüz idare hukukundaki "tahsis" işlemin çok benzediğini söylemek mümkündür. Osmanlı döneminde devlet tarafından bir veya daha fazla köy ve kasabanın geneline terk ve tahsis edilen mera, yaylak, kışlak, harman yeri, baltalık gibi kamu mallarına yönelik tahsis işlemi genellikle himâ çerçevesinde değerlendirilmiş ve bu mallar da *arâzî-i mahmiyye* olarak isimlendirilmiştir. Buna göre idarenin kamu yararına yapacağı bütün tahsisleri ifade edecek içerikte anlamı genişletilebilir.⁸⁹

10. Himâ Niteliğinin Kaldırılması

Himâ niteliğinin kaldırılıp kaldırılmayacağı meselesinde doktrinde iki görüş hâkimdir:

1. Himâ eğer Hz. Peygamber tarafından tahsis edilmişse ve halen ihtiyaç karşılıyorsa himâ niteliği kaldırılamaz. Bu konuda İslâm hukukçuları icma etmiştir.
2. Himâ eğer Hz. Peygamber'den sonraki idareciler tarafından tahsis edilmişse amme

⁸⁵ Günay, "Himâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18/54.

⁸⁶ İbn Mâce, "Rühûn", 16; Ebû Dâvûd, "Buyû", 62.

⁸⁷ Günay, "Himâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18/54.

⁸⁸ Günay, "Himâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18/54.

⁸⁹ Günay, "Himâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18/54, 55

yararı gerektiğinde tahsisi yapan şahıs tarafından himâ niteliği değiştirilebilir ve eski haline getirilebilir.⁹⁰

11. Harem ve Himâ Yasağını İhlâl Edenlere Karşı Uygulanan Bazı Cezalar

İslâm hukukçuları, kesilmesi yasaklanmış ağaçları Allah tarafından bitirilenler şeklinde kayıtlamışlardır. Yani insan emeği ile yetiştirilenlerin kesilebileceği hususunda görüş farklılığı oluşmuştur. Bu bağlamda Hanefî, Şâfi'î ve Hanbelî mezheplerine göre, Harem bölgesindeki otların ve kendiliğinden yetişen ağaçların kesilmesi mutlaka fidyeyi gerektirmekteyse de tazminatın miktarı ve şekli ihtilafıdır. Mâlikîler ise herhangi bir ceza gerekmeyp tövbenin yeterli olacağını ileri sürmüştür. İnsanlar tarafından dikilen bitkiler ve ağaçların koparılması ya da sökülmesinin herhangi bir mahzuru olmadığına ittifak bulunmakla birlikte Şâfi'î mezhebindeki bir görüşe göre ağaçlar tabii yeşillik sayılarak bu hükümden istisna edilmiştir.⁹¹

Sünnet'te bu yasağın önemini ifade etmek için hem vicdanî hem de maddî birtakım müeyyideler getirilmiştir. Medine'nin hürmetine ilişkin getirilen vicdanî müeyyidelerden biri şu şekildedir: "...Allah'ın, meleklerinin ve bilumum insanların lâneti ona olsun. Allah, kıyamete kadar tevbesini ve fidyesini kabul etmez."⁹² Maddî müeyyideye gelince o kişinin dövülmesi, soyulması ve malzemelerinin müsadere edilmesidir. Bir defasında Sa'd b. Ebî Vakkâs, Medine haricindeki evine giderken bir köleyi harem bölgesinde ağaç keserken görünce derhal onun elbiselerini çıkarıp baltasını almıştır. Bilâhare kölenin sahibi ondan baltayı almak istemiş, vermeyince Halife Ömer'e şikâyete gider. Hz. Ömer de baltasını vermesi gerektiğini söyleyince, "Peygamber'in bana ganimet olarak verdiği bir şeyi geri vermekten Allah'a sığınırım."⁹³ sözünü Hz. Ömer'in talebini geri çevirir. Belâzûrî'ye göre Sa'd b. Ebî Vakkâs bu baltadan bir çapa yaptırarak ölümüne kadar onu saklar.⁹⁴ Bu olaydan sonra Halife Ömer, ayrıca o köleyi koruluğa bekçi yapar.⁹⁵

Ayrıca hac ve umre için ihrama girenlerin, harem dâhilinde hayvan öldürmeleri, ağaç kesmeleri, ot yomaları yasak kılınmış olup bu fiiller "cinâyete" olarak isimlendirilmiştir.⁹⁶ Ancak karga, çaylak, yılan, akrep, fare, kuduz saldırgan köpek gibi zararlı hayvanların öldürülmesi bu hükümden istisna edilmiştir.⁹⁷ Bu yasağa rağmen avlananlar fidye olarak ya avladıkları hayvanın benzerini ya da iki âdil kişinin takdir edeceği bedelini fakirlere vermek zorundadırlar.⁹⁸ Mâlikî, Şâfi'î ve Hanbelî mezhepleri, yırtıcı-zararlı grubuna giren bütün harem hayvanlarının avlanılmasının câiz olduğunda görüş birliğindedirler. Hanefîler, şahin, doğan gibi salyasız yırtıcı kuşları bu hükme dâhil etmezler. Aynı şekilde fakihler haşerat ve zehirli hayvanların bütün çeşitlerinin öldürülebileceği görüşünde iken

⁹⁰ Günay, "Himâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, 18/54, 55.

⁹¹ Ögüt, "Harem", TDV İslâm Ansiklopedisi, 16/130; Canan, Kütüb-i Sitte, 13/166.

⁹² Buhârî, "Fedâilu'l-Medine", 1, "Cizye", 10.

⁹³ Müslim, "Hacc", 461.

⁹⁴ Belâzûrî, Fütûhu'l-büldân, 15, 16.

⁹⁵ Belâzûrî, Fütûhu'l-büldân, 5.

⁹⁶ Merginânî, el-Hidâye, 1/160.

⁹⁷ Buhârî, "Cezâu's-Sayd", 7.

⁹⁸ Heyet, "Sayd", el-Mevsuatü'l-fikhiyye (MF) (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1983), 28/114, 116, 125, 150-152.

Mâlikîler zararsız olanları bu hükmün dışında tutmuşlardır⁹⁹.

“Sizin için de yolcular için de bir geçimlik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek sizlere helâl kılındı. Kara avı ise ihramlı olduğunuz sürece size haram kılındı...” Mâide 5/96 âyeti gereğince Harem’de avlanılan kara hayvanından eti yenilmek suretiyle veya başka bir şekilde faydalanılması câiz değildir. Bu âyete göre su avlarının etinin yenilmesi ise ihramlı ve ihramsız herkese helâldir.

Kezâ hayızlı ve nifaslı kadınlar dâhil, harem hudutlarının dışında ihrama giren kişi, mîkât sınırlarında yıkanmak mecburiyetindedir. Çünkü yıkanmanın amacı salt vücut temizliğidir¹⁰⁰. Nitekim Hz. Peygamber, bizatihi yıkanmış, herkesin de yıkanmasını tavsiye buyurmuştur.¹⁰¹ Ayrıca erkekler normal elbiselerini çıkartarak ihramlarını giymek zorundadırlar. Bu yıkanmanın gayesi temizlenmek ve bir anlamıyla da dışarıdan içeriye hastalık getirmemek yani bir çeşit karantindir.¹⁰²

Harem alanının korunmasında yalnız kasıtlı ihlâllere karşı değil, hata yollu ihlâllere de cezalar getirilmiştir. Nitekim bir keresinde hac esnasında ihramlı bir kişinin atı, devekuşu yumurtasına basıp ezince Hz. Peygamber; gereği özeni göstermediği için hukuka aykırı olarak meydana gelen bu bir yumurta için bir gün oruç ile bir fakiri doyurmasını emretmişlerdi.¹⁰³ Böylece bu bölgenin tahribatı asgariye indirilmiş oldu.

Sonuç

“İslâm Çevre Hukukunda Harem ve Himâ Kavramları Bağlamında Yeşil Alan, Milli Park, Koruluk ve Sit Alanıyla İlgili İlkeler” konulu makalemizde ulaştığımız bazı önemli sonuçları şöylece sıralayabiliriz:

- 1- İslâm’da dolayısıyla İslâm çevre hukukunda kâinata ve bilumum çevreye *emanet düşüncesi* ile muamele edilmesi istenir.
- 2- Kaynağı Kur’ân ve Sünnet olan İslâm çevre hukukunda çevrenin unsurları olan ağaç-bahçe, yeşil alan ve çevre korumayla ilgili ilkelere önemli oranda yer verilmiştir.
- 3- “Harem” ve “Himâ” gibi uygulamalar, bugüne göre tam olarak aynı içerikte olmasa da milli park, sit alanı, koruluk ilânı, yeşil alan gibi çevre koruma uygulamalarına benzer rehber niteliktedir. Bugünkü anlamda devletin kamuya ait bazı alanları, yine kamusal kullanım amaçlı faydalanmaya tahsis etmesi uygulamalarına benzemektedir.
- 4- Harem uygulaması, insanların hac ve umre ibadeti için kalabalıklaştığı bir alanda, Allah’ın müminlerden daha çok kendisine yönelmesini istediği ibadet amaçlı bir uygulamadır. Fakat şehir ve çevre dokusunu koruma amacı gibi dünyevî işlevleri de vardır.
- 5- Himâ uygulaması, Hz. Peygamber’in, halifelerin ve devlet idarecilerinin ilân ettiği

⁹⁹ Ögüt, “Harem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/130.

¹⁰⁰ Merginâni, *el-Hidâye*, 1/137.

¹⁰¹ Tirmîzî, “Hacc”, 16.

¹⁰² İbn Hanbel, *Müsned*, 1/30, 192; Kettânî, *et-Terâtibu’l-idâriyye Hz. Peygamber’in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayınları, 1991), 2/222; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/811.

¹⁰³ Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmâm es-San’ânî, *Musannef*, thk. Merkezu’l-buhûs bi-dâri’t-te’sil, 10 *Cilt*. (Kahire: Dâru’t-Te’sil, 2015), 4/189; İbnu’l-Esir Ebû’l-Hasen İzzettin Ali b. Muhammed, *Üsdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1989), 5/388; İbnu’l-Esir, *Üsdü’l-gâbe* (Şamile Nüshası E-Kitap), 1/1283; Mehmet Ergün, “İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 /2 (Aralık 2018), 274.

daha çok dünyevî yönü olan bir uygulamadır. Devletin kamuya ait birtakım yerleri, bitki örtüsünü ve canlı hayatını koruma amaçlı genel kullanıma kapatması veya kamuya ait bazı yerleri özel birtakım amaçlara tahsis edip kullanımını sınırlandırması demektir.

6- Hz. İbrahim geleneğinin bir takipçisi olarak Hz. Muhammed'in yeşil alan, yeşil kuşak, sit alanı konusunda modern dünyaya sunacağı öğretiler azımsanmayacak kadar çoktur.

7- Hz. Peygamber, kendisine gelen vahyin ışığında bugünkü uygulamalara benzer şekilde çevre koruma alanlarına zarar verenlere malzemelerinin alınması, sadaka verme, verdiği zararın kıymetini ödeme gibi bir takım caydırıcı ve cezalandırıcı kuralları koymuştur.

8- Hz. Peygamber, ilk İslâm şehri Medine'de normalde iki kattan fazla binalara izin vermezken, Yahudilerden kalma Ütüm deneni üç katlı tarihî yapıları bir çeşit sit alanı bağlamında "Medine'nin Süsleri" diye isimlendirerek korumaya almıştır.

9- Her yöre halkının yörelerinin tabii kaynaklarının korunmasını idareci ve devletin yetkili organlarından isteyebilir. Yetkili kurumlardan şehirlerinin doğal kaynaklarının milli park ve sit alanı olarak ilân edilmesini talep edebilir. Nitekim Hz. Peygamber, Tâiflilerin isteği üzerine Tâif vadisine de haramlık beyannamesi yazdırmıştır. Ayrıca Cüreş ve Tayy kabilelerine de benzeri beratlar verilmiştir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>*Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> <i>* Bu makale, Muhammet Abdülmecit Karaaslan'ın (Mecit Karaaslan) "İslâm Hukukunda Çevre (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1999)" adlı Yüksek Lisans Tezinden genişletilerek yazılmıştır.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i> <i>* This article was written by extending Muhammet Abdülmecit Karaaslan's (Mecit Karaaslan) Master's Thesis titled "Environment in Islamic Law (Sakarya: Sakarya University Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Master's Thesis, 1999)".</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Abd Al-Kader, Ali. "Land Property and Land Tenure in Islam". *Islamic Quarterly* 5/1-2 (1959), 4-11.

Abdurrezzak, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *Musannef*. thk. Merkezu'l-buhûs bi-dâri't-te'sil. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sil, 2015.

Armağan, Servet. *İslâm ve Çevre*. İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2000.

AYBGBK, Askeri Yasak Bölgeler ve Güvenlik Bölgeleri Kanunu. *Resmî Gazete* 17552 (22 Aralık 1981). Kanun No. 2565. Erişim 4 Nisan 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2565&MevzuatTur=1&MevzuatTerti p=5>

Belâzürî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed İbn Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. thk. 'Abdullah Enis et-Tabba' ve Ömer Enis et-Tabba'. Beyrut: Müessesetu'l-Mu'âz, 1987.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 10 Cilt. Mekke: Mektebetu Dâri'l-Bâz, 1994.

BK, Belediye Kanunu. *Resmî Gazete* 25874 (13 Temmuz 2005). Erişim 23 Nisan 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.5393.pdf>

Bostancı, Nilay. *Türkiye'nin Kent Merkezlerindeki Yeşil Alan Sorunu: İstanbul Örneği. Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.*

Bozkurt, Nebi – Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mescid-i Nebevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/282. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Bozkurt, Nebi. "Ev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/502-507. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il. *Edebü'l-Müfred*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1984.

Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn, 1992.

Canan, İbrahim. *Âyet ve Hadislerin Işığında Çevre Ahlâkı*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1995.

Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer. *es-Sünen*. nşr. Abdullah Halîm el-Medenî. Medine: y.y., 1966.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn, 1992.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. Dâru'l-Risâleti'l-'Âlemiyeye, 2009.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *el-Emvâl*. Şamile E-Kitap Nüshası: Mevki'u'l-İslâm <http://www.alsunnah.com>'dan naklen <http://hadith.İSLÂM-db.com/books/73/للأموال للقسام-بن-سلام>

Ergün, Mehmet. "İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2018), 271–294.

Eryılmaz, Hasan. "Mekke Evlerinin Satışı ve Kiralanmasına Dair Rivayetler ve Değerleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (Kış 2021), 909-934.

Fazlun, M. Khalid. - O'Brien, Joanne. *İslâm ve Ekoloji*. İstanbul: İğdaş Yayınları, 1992.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Gül, Atila vd. "Kentsel Açık ve Yeşil Alanların Mevcut Yasal Durumu ve Uygulamadaki Sorunlar". *İdeal Kent Dergisi, Kentleşme ve Ekonomi Özel Sayısı* 11/3 (2020), 1281-1312. DOI: 10.31198/idealkent.650461

Günay, Hacı Mehmet. "Himâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/52. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Hadis Kaynakları. *Mevsu'atu's-Sünne el-Kütübü's-Sünne ve Şurûhuha* (Kütüb-i Tis'a'dan; Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Neseî, İbn Mâce, Muvatta, Dârimî, Ahmed b. Hanbel). İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn, 1992.

Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyâsiyye*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1969.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1990.

Heyet. "Sayd". *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1983.

<https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=19788&mevzuatTur=KurumVeKuruluyonetmeligi&mevzuatTertip=5>

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.

İbn Hacer, el-'Askalânî. *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*. 4 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1328.

İbn Hacer, el-'Askalânî. *Fethü'l-Bâri bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*. 17 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî Naşiri, 1959.

İbn Hanbel, Ahmed Muhammed. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn, 1992.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Abdullhâfiz Şelebî vd. Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Babî el-Halebî, 1955.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayba, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut (b.y.: Dâru'l-Risaleti'l-Âlemiyye, 2009).

İbn Manzûr, Ebû Fudayl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1990.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Şihâbüddîn. *Hisbe*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzeddîn 'Alî b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.

İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzeddîn 'Alî b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Şamile 3.65 Nüshası E-Kitap.

İnalçık, Halil. "İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 1 (1959), 29-46.

Karaaslan, Mecit. (Muhammet Abdülmecit Karaaslan). *İslâm Hukukunda Çevre*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Karaaslan, Muhammet Abdülmecit. *İslâm Çevre Hukuku*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir. *et-Terâtibu'l-İdâriyye Nizâmü'l-Hükümeti'n-Nebeviyye* (a). 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir. *et-Terâtibu'l-idâriyye Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar* (b), çev. Ahmet Özel, 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, 1991, 1993.

Kitâb-ı Mukaddes. *Eski ve Yeni Ahit*. İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi - Zafer Matbaası, 1991.

KTVKK, Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu. *Resmî Gazete* 18113 (23 Temmuz 1983). Kanun No. 2863. Erişim 4 Nisan 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2863&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>

Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. *Metin ve Meal*, Çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 15. Basım. 2008.

Layne, İslamkids "Hudûdu'l-Haremi'l-Medîni". Erişim 21 Mart 2023. <https://islamkids.net/حدود-الحرم-المدني/>

Lofelyismile, Mecmuatu. "Esmay-ı Medineti'l-Münevvre ve Hududu'l-Medineti'l-Münevvere". Erişim 21 Mart 2023. <http://www.lovely0smile.com/Print7604.html>

Lokkegaard, Frede. *Islamic Taxation in the Classic Period*. Copenhagen: Branner & Korch Publishing, 1950.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Şamile E-Kitap Nüshası: Mevki'u'l-İSLÂM, <http://www.al-İSLÂM.com>

Mâverdî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. thk. Ahmed Cad. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Merginânî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. İstanbul: Eda Neşriyat, 1991.

MPK, Milli Parklar Kanunu. *Resmî Gazete* 18132 (11 Ağustos 1983). Kanun No. 5919. Erişim 3 Nisan 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.2873.pdf>

MPYY, Mekânsal Planlar Yapım Yönetmeliği. *Resmi Gazete* 29030 (14 Haziran 2014). Erişim 3 Nisan 2023.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn, 1992.

Öğüt, Salim. "Harem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/128. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

PAİY, Planlı Alanlar İmar Yönetmeliği. *Resmi Gazete* 30113 (3 Temmuz 2017). Erişim 3 Nisan 2023.

<https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=23722&mevzuatTur=KurumVeKuruluyonetmeli&mevzuatTertip=5>

Roux, Jean Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Semhûdî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn 'Alî b. 'Abdillâh. *Vefâu'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Muştafâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1374/1955.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muḥammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Sevinçli, Berfin Göksoy. *Türkiye'de İslâm Şehirlerinin Şehircilik Anlayışı ve Dönüşümü Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örnekleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.

Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1990. (Şamile E-Kitap Nüshası: Mevki'u Yağsub).

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. nşr. M. Zührî en-Nâr, Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.

Üçışık, Güzin vd. *Çevre Hukuku*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

Yakut Al-Hamevî. *Mu'cemu'l-buldân*. nşr. F. Wüstenfeld. 6 Cilt. Leipzig: Jacut's Geographisches Wörterbuch, 1866-1877.

Yaşar, Ahmet. *Akıllı Şehirler ve İslâm Şehirciliği Açısından Değerlendirilmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslâm Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Zahran, Samir Abbâs. *Arapça Türkçe Siyasi Askeri Terimler ve Örgütler Sözlüğü*. b.y.: Müellifi, 2003.



Dilbilimsel Çözümlemelerin Hadislerin Anlaşılmasında Kullanımı: İbn Huzeyme'nin Sahîh'i Özelinde

Bünyamin AYDIN¹

Osman AYDIN²

Öz

Hadisleri anlamak ve onlardan hüküm istinbatında bulunabilmek için rivayetler sened ve metin itibarıyla birçok açıdan tetkik edilmiştir. Ehl-i hadîsin Ehl-i rey ulemasının yönetsel tercihlerine karşı geliştirdiği bir alt disiplin olan fıkhu'l-hadîs bu bağlamda özellikle lügavî unsurlar üzerinden rivayetleri anlamak ve hüküm bina etmek temeline dayanır. Meseleye bu zaviyeden bakıldığında çalışmanın konusu, Ehl-i hadîsin dilsel öğeleri doğrudan ya da dolaylı olarak kullanarak rivayetleri yorumlama çabaları ve bunun neticeleridir. Araştırmanın amacı, Arap dilinin hususiyetleri bağlamında gramatik veya anlamsal unsurların hadisleri anlamadaki katkılarının ortaya konulması ve bunun doğurabileceği muhtemel neticelerin açığa çıkarılmasıdır. Ehl-i hadîsin geniş bir yelpazeyi içerisine alması ve kendi içinde homojen bir yapı arz etmemesi nedeniyle çalışmada İbn Huzeyme gibi fıkhu'l-hadîs ve ihtilâfu'l-hadîs ilimleri noktasında yetkinliği bilinen bir âlim ile tahdide gidilmiştir. Araştırma Arap dili ilimleriyle Hadis ilimlerinin verilerini bir arada ele almakta, hadislerin doğru anlaşılması ve üzerine hüküm bina edilmesi noktasında lafzın değerini ve tek başına yeterlilik düzeyini tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Hadis, Dilbilimsel çözümleme, Yorum, İbn Huzeyme.

Aydın, Bünyamin-Aydın, Osman. (2023). "Dilbilimsel Çözümlemelerin Hadislerin Anlaşılmasında Kullanımı –İbn Huzeyme'nin Sahîh'i Özelinde". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 490-513.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1282210>

Geliş Tarihi	12.04.2023
Kabul Tarihi	12.07.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Kastamonu, bunyaminaydin@kastamonu.edu.tr ORCID: 0000-0002-4495-6392

² Doç. Dr. Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Çorum, bunyaminaydin@kastamonu.edu.tr ORCID: 0000-0002-4495-6392



The Use of Linguistic Analysis in Understanding Hadiths: Specific to Ibn Huzaymah's Sahih

Bünyamin AYDIN¹

Osman AYDIN²

Abstract

In order to understand the hadith and derive judgements from them, the narratives were examined in many ways in terms of isnad and text. Fiqh al-hadith, a sub-discipline developed by the Ahl al-hadith against the methodological remarks of the Ahl al-ra'y scholars, is based on understanding the narratives and making judgments, especially on the basis of lexical elements. When the issue is considered from this point of view, the subject of the study is the efforts of the Ahl al-Hadith to interpret the narratives by using linguistic elements directly or indirectly and the results of this. The aim of the study is to reveal the contribution of grammatical or semantic elements in understanding the hadiths in the context of the features of the Arabic language and at the same time to reveal the possible consequences of this. Because of the fact that the Ahl al-hadith includes a very wide spectrum and does not have a homogeneous structure in itself, in the study it has been limited to a scholar such as Ibn Huzeyme whose competence is known in the fields of fiqh al-hadith and ikhtilaf al-hadith. This article discusses the data of Arabic language sciences and hadith sciences comparatively and deals with the value of the word and the level of its sufficiency in itself in terms of understanding the hadiths and making judgments on them.

Keywords: Arabic Language, Hadith, Linguistic analysis, Commentary, Ibn Huzaymah.

Aydın, Bünyamin-Aydın, Osman, "The Use of Linguistic Analysis in Understanding Hadiths –Specific to Ibn Huzaymah's Sahih's", Turkey Journal of Theological Studies, 7/3 (2023), 490-513.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1282210>

Date of Submission	12.04.2023
Date of Acceptance	12.07.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof., Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language, Kastamonu, bunyaminaydin@kastamonu.edu.tr ORCID: 0000-0002-4495-6392

² Assoc. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Çorum, hititosmanaydin@gmail.com.tr ORCID: 0000-0003-0413-1799

Giriş / Introduction

Fıkıhın teşekkülünde hadislerin ve bu hadislerden çıkarılan hükümlerin önemli bir yeri vardır. Sünnet malzemesinin vahiy olarak değerlendirilmesine ilişkin tartışmalar⁵ göz önünde bulundurulmasa dahi durum böyledir. Dolayısıyla hadislerin aktarımı kadar anlaşılması da büyük önem arz etmektedir. Aynı şekilde ahkâm açısından da hadisin anlam kazanması bir yönüyle bağlayıcılığının ortaya konulmasını zorunlu kılmış; Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden tamamının mutlak emir, nehiy ya da hukukî yaptırım ifade edip etmediği,⁶ bu bağlamda hadislerdeki böylesi üslupların birbirinden ayrılması ve buna bağlı olarak hadislerden oluşan bir fıkıhın teşekkülü gerekli hale gelmiştir. Hadislerin doğru anlaşılması ve konumlandırılması olarak tavsif edilebilecek fıkhu'l-hadîs, Hz. Peygamber ve sahabe döneminden itibaren nüveleri atılan bir mesele olmuştur.⁷ Sahabe neslinde bağlayıcılık sorunu nispeten azdır. Zira onlar Hz. Peygamber'den sâdır olan bir malzemenin sünnet olup olmadığını bizzat kaynağından tespit etmiş ve bu tanımlamaya girenleri fikhî sahada kullanmışlardır. Devam eden süreçte ise rivayetler metne dönüştüğü ve sünnet olup olmama açısından bizzat sözün sahibi eliyle sağlamanın yapılma imkânı kalmadığı için hadislerin bağlayıcılık durumlarının tespiti zorunlu bir hal almıştır.⁸

İlk dönemlerde hadisleri doğru anlama gayreti olarak gelişen bu süreç ilerleyen zaman diliminde hadisin kendi iç dinamiklerinden bağımsız bir biçimde farklı yöne kaymıştır. Ehl-i hadîs Ehl-i rey çekişmesinde rey taraftarlarının akli çıkarımları karşısında Ashâb-ı hadîs cevap arayışları içine girmiş, rivayetleri odak noktaya alarak rey ekolüne cevap vermek kendileri adına bir zorunluluk haline gelmiştir. Tüm bu ilmî ve fikrî tartışmaların içerisinde fıkhu'l-hadîs bir anlam daralması yaşamış ve nispeten farklı bir minvalde ilerleme göstermiştir. Nitekim Ehl-i hadîs'in ortaya koymaya çalıştığı şey, rey ile tespit edilen tüm hükümlerin aynı zamanda rivayetlerle de elde edilebileceği hususu olmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve sahabe döneminde fıkıh, hadisleri doğru anlamak ve konumlandırmak şeklinde değerlendiriliyorken ilerleyen süreçte ahkâma dair hususları -rey yerine- hadislerle tesis edebilme şeklinde mütalaa edilebilmiştir. Nitekim bir terkip olarak fıkhu'l-hadîs'i ilk defa kullanan Hâkim en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014) ilgili terimi mutlak manada hadislerden fıkıh elde etmek adına sarf edilen bir çaba olarak nitelemiştir. Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) fıkhu'l-hadîs konusundaki yetkinliği anlatılırken vurgu, rey taraftarlarına hadislerle cevap verebilmesi olmuştur.⁹ Öyle ki kimi Ehl-i hadîs âlimine göre zayıf hadis dahi reyden üstün sayılabilmektedir.¹⁰

Yukarıda izah edilen hususlar bağlamında rivayetler Ehl-i hadîs tarafından sıhhat tespiti ve hüküm istinbatı açısından tetkike açılmıştır. İsnad sistematiğine ilişkin ayrıntılı izahların ötesinde metin değerlendirmeleri açısından da ciddi mesai harcanmıştır. Sebep-i vürûdî'l-hadîs ve nâsihu'l-hadîs gibi ilim dalları hadislerin bağlamını ve söyleniş

⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, (Riyad: 1996), 132-134, 266-267; Abdulganî Abdulhânk, *Huciiyyetü's-sünne* (Kahire: Dâru'l-vefâ, 1413), 337.

⁶ Hayreddin Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Rasulullah'ın Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* (İstanbul: İlmî Neşriyat), 127-150; Ebû Zehre, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi*, çev: Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 107-108; İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şer'ati'l-İslamiyye* (Tunus: 1985), 30-39

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak* (İstanbul: Ensar Yayınları 2012), 168-185.

⁸ Ömer Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*, 117-118.

⁹ Hâkim en-Neysâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1977), 66, v.d.

¹⁰ Abdülmecîd Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadîs* (Mısır: Mektebetü'l-hancı, 1979), 255; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashabi'l-hadîs* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 8

zamanlarını ön plana çıkararak rivayetleri izaha uğraş vermişlerdir. Garîbu'l-hadîs, ilelü'l-hadîs ve bir yönüyle ihtilâfu'l-hadîs gibi ilim dalları ise metin analizleri ve mukayeseleri üzerinden hadisleri anlamlandırma çabalarını öncelemiştir. Elbette metin analizi, tenkidi ve anlaşılması noktasında önemli bir başlık da Arap dilinin hususiyetleridir. Gerek gramatik gerekse anlamsal unsurlar üzerinden hadisleri yorumlama çabası Ehl-i hadîsin üzerine önemle eğildikleri bir uğraş olmuştur. Hicrî üçüncü yüzyılda yaşamış bir isim olarak İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Sahîh*'inde yaptığı dilsel değerlendirmeler de bu minvalde kayda değerdir. Gramatik ya da anlamsal unsurlar üzerinden geliştirilen dilbilimsel çözümlerinin hadisleri anlamadaki katkılarını ve bunun muhtemel neticelerini tartışmayı amaçlayan bu çalışmada fıkhu'l-hadîs noktasında önemli değerlendirmeleri bulunan İbn Huzeyme'nin görüşlerine odaklanılmış, ele alınan konuların niteliği bakımından müellifin itikadî konulara hasrettiği *Kitâbü't-tevhîd*'i yerine *Sahîh*'i ile konu sınırlandırılmıştır. İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'ine ve özellikle onun dilbilimsel unsurların hadis yorumuna katkısı noktasındaki yaklaşımına yoğunlaşması, ayrıca sadece lafza dayalı yorumların fıkhu'l-hadîs noktasındaki çıkmazlarını somut örnekler üzerinden tartışması, araştırmanın özgünlüğünü artıran hususlar olarak ortaya çıkmaktadır.

1. İbn Huzeyme'de Dil İlimleri ve Fıkhu'l Hadîs

İbn Huzeyme'nin Arap diline vukufiyeti kaynaklarda ifade edilmektedir.¹¹ Elbette bu durum mütearız rivayetleri uzlaştırma çabalarında ve fıkhu'l-hadîs bağlamında rivayetlerden hüküm istinbatı noktasında kendisini göstermektedir.

İbn Huzeyme *Sahîh*'te Arap dilinin hususiyetlerine ilişkin noktaları ele alırken “ فِي لُغَةٍ ” gibi bazı kalıp ifadeler kullanarak değerlendirmeler yapar.¹² Bu meyanda Arapçada eşanlamlı¹³ ve eşadlı¹⁴ sözcüklerden ya da kelimenin kazanabileceği farklı anlamlardan hareketle çözümler yapması,¹⁵ bağlamın kelime anlamı üzerindeki belirleyiciliği¹⁶ ve bunun bir uzantısı olarak ezdâd olgusuna işaret etmesi,¹⁷ yaygın kullanımı bulunmayan bir tabire ilişkin görüş ayrılıklarının doğurduğu fikhî yorumlara değinmesi,¹⁸ kelimenin anlamının tespiti noktasında Eski Arap şiiri ve Kur'an'dan istişhatta bulunması¹⁹ İbn Huzeyme'nin *Sahîh* içerisindeki dile dair tatbiklerinden bazılarıdır.

Mana üzerinden geliştirdiği yorumlar dışında İbn Huzeyme rivayetleri gramatik unsurlar açısından da tahlil eder. Arap dilinin cümle yapısına hâkim olan kurallar çerçevesinde harf-i ta'rîfin işlevleri, sıyga-sözdizimi ilişkisi bağlamında muzâri fiilin zamana delâleti ve hafiz olgusunun cümle anlamı üzerindeki belirleyiciliği gibi hususlar burada öne çıkan başlıklardır. Bunların dışında ism-i fâilin görevleri,²⁰ fiilin emre ya da

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Işık, *İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibban'm Sahîhi ile Mukayesesi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997), 28-30.

¹² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/20

¹³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/28,170, 2/204.

¹⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/302.

¹⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/363.

¹⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/67, 266, 2/325.

¹⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/48.

¹⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/81,326, 4/34

¹⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 108, 4: 155.

²⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/295.

fâile izafesi,²¹ nefyin maksûdu,²² ifrâd ve cem'in anlamları,²³ ism-i tafîlden kastın ne olduğu²⁴ gibi hususlara ilişkin yorumlamaları da örnek olarak zikredilebilir. İbn Huzeyme'nin dil üzerinden geliştirdiği söz konusu yorumlar, çalışmada dilbilimsel çözümlene düzeylerine işaret edecek şekilde biçim, sözdizimi ve anlam dizgeleri üzerinden ortaya konulduktan sonra lafza dayalı yorumların çıkmazları noktasında değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Biçim ve sözdizimi dizgeleri, nahiv teriminin erken dönemde sarf ve meânî ilimlerinin konularını da kapsayacak şekilde genel anlamda kullanılması²⁵ hususu da göz önüne alınarak gramer üst başlığında değerlendirildiğinde bu yorumların gramer ve anlam alanlarına ait olmak üzere iki ana başlıkta toplanması mümkündür.

2. İbn Huzeyme'nin Gramatik Unsurlar Üzerinden Yaptığı Çıkarımlar

2. 1. Harf-i Ta'rîf Üzerinden Mana İnşası

Hicr Kâbe'nin dışında kalmakla beraber onun bir parçası sayılan yerin adıdır. Bu alan başlangıçta Kâbe içerisindedir. Ancak Allah Resûlü peygamber olmadan önce Kâbe'nin bir duvarı hasar görmüş ve yeniden inşa edilmiştir.²⁶ İnşa sırasında malzeme eksikliği sebebiyle duvar yaklaşık yedi zira geriden örülmüştür.²⁷ Kâbe'nin asıl temelleri belli olsun diye Hatim adı verilen küçük bir duvarla eski sınır belli edilmiştir. Hatim ile Kâbe'nin sonradan örülen duvarı arasında kalan kısma Hicr adı verilmektedir.

İbn Huzeyme *Sahîh*'te Hicr'e dair beş bab açmış ve konuyu farklı açılardan ele almıştır. Bunlardan biri Hicr'in ne kadarının Kâbe içinde sayıldığı meselesidir. İbn Huzeyme Hz. Peygamber'in Kâbe'yi tavaf ederken Hicr'in arkasından dolaştığını anlatan rivayeteki²⁸ (الْحَجْرُ مِنَ الْبَيْتِ) "*Hicr Kâbe'dendir*" cümlesinden hareket edilerek Hicr'in tamamının Kâbe'den sayılmasının doğru olmayacağını belirtir. Ona göre bu cümle (بَعْضُ الْحَجْرِ مِنَ الْبَيْتِ) "*Hicr'in bir kısmı Kâbe'dendir*" anlamındadır. Zira Arap dilinde harf-i ta'rîf ile marife olan bir kelime, işaret ettiği şeyin bir kısmı için kullanılabilir. Dolayısıyla İbn Huzeyme'ye göre (الْحَجْرُ مِنَ الْبَيْتِ) ifadesi Hicr'in sadece bir kısmının Kâbe'ye dâhil olduğunu göstermektedir. İbn Huzeyme bu konuda Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'ye Hicr'de namaz kılmasını emrettiğini haber veren hadisi de delil gösterir. Nitekim o hadiste "*Aişe'ye Hicr'de namaz kılmasını emretti*" (أَمَرَ عَائِشَةَ أَنْ تُصَلِّيَ فِي الْحَجْرِ) ifadesinde yer alan (فِي الْحَجْرِ) ibaresi (فِي بَعْضِ الْحَجْرِ) anlamındadır.²⁹

İbn Huzeyme'nin harf-i ta'rîfin sahip olduğu "ahd", "istiğraku'l-efrâd", "istiğrâku hasâisi'l-efrâd" ve "mâhiyet" işlevlerinden ahd ile mâhiyet arasında bir tercih yaptığı görülmektedir. Söz konusu dört işlev dikkate alındığında harf-i ta'rîf;

²¹ İbn Huzeyme, *Sahih*, 2/304,3/156, 4/56, 300.

²² İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/30, 57, 156.

²³ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/167.

²⁴ İbn Huzeyme, *Sahih*, 4/174.

²⁵ Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, *el-Vasîf fî Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî* (Riyad: Dâru's-Şevâf, 1992), 15-16; İsmail Durmuş, "Nahiv", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2006), 32/301; Mücellî Muhammed Kerîrî, *Deuru'n-Naho fî'l-Tevehhi'd-Delâli* (Kahire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm, Doktora Tezi, 2010), 2; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî* (Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2011), 114-115.

²⁶ İbn İshak, *Siyer*, çev: Sezai Özel, (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 156; İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişâm Tercümesi*, çev: Hasan Ege, (İstanbul: Karaman Yayınları, 2006), 1/ 257.

²⁷ Ezrakî, *Ebu'l-Velid, Kâbe ve Mekke Tarihi*, çev: Yusuf Vehbi Yavuz, (İstanbul: Feyiz Yayınları, 1980), 159-160; E. Sabri, *Mir'âtu'l-Harameyn*, (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301), 1/ 496.

²⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarabâd: Dâiratü'l-me'ârif, 1344), 5/90.

²⁹ İbn Huzeyme, *Sahih*, 4/222, 336.

- I- رَسُولِ فِرْعَوْنَ فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ “Biz Firavun’a bir elçi gönderdik ve Firavun o elçiye isyan etti”³⁰ cümlesinde “ahd”,
 II- خَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا “İnsan zayıf olarak yaratıldı”³¹ cümlesinde “istiğrak”,
 III- زَيْدٌ الرَّجُلُ “Zeyd adamdır” cümlesinde yine “istiğrak”,
 IV- وَاللَّهِ لَا أَشْتَرِي الْعَبِيدَ “Allah’a yemin olsun, hiçbir köle satın almayacağım” cümlesinde ise “ta’rîfu’l-mâhiyye” anlamındadır.³²

Bir numaralı cümlede gösterilen *ahd* işlevinde, harf-i ta’rîf ile marife olan isim belirli bir şeye (o elçi) işaret etmektedir. İkinci ve üçüncü cümlelerde gösterilen *istiğrak* işlevinin iki türünde de harf-i ta’rîf, hakikat (tüm insanlar zayıftır) veya mecaz (Zeyd adamlığın tüm niteliklerine sahiptir) olmak üzere *kullu* (كُلُّ) anlamındadır. Dördüncü cümlede ise harf-i ta’rîf *mâhiyyet* işlevinde kullanılmıştır. Nitekim bu cümleyi “Bu köleleri satın almayacağım” (ahd) veya “Tüm köleleri satın almayacağım” (istiğrak) şeklinde anlamlandırmak mümkün değildir. Cümledeki yeminin sahibi tek bir köle satın aldığı da yeminini bozmuş olacaktır. Dolayısıyla köleler anlamındaki (العبيد) kelimesiyle ilgili hüküm bir köle (عَبْدٌ) için de geçerlidir. Harf-i ta’rîfin bu işlevine örnek olarak gösterilen (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) âyetinde³³ de benzer bir durum söz konusudur. Ayette *el-mâ* (الماء) kelimesi ahd (Her şeyi bu sudan yarattık) veya istiğrak (Her şeyi tüm sulardan yarattık) değil, mâhiyyet (Her şeyi sudan yarattık) anlamındadır.³⁴ İbn Huzeyme’nin bakış açısına göre ayetteki bu cümleyi (وَجَعَلْنَا مِنْ بَعْضِ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) “Her şeyi bir kısım sudan yarattık” şeklinde anlamak mümkündür. Zira eşyanın dünyadaki tüm sulardan yaratılmış olmadığı malumdur. Buradan hareketle İbn Huzeyme (الْحَجْرُ مِنَ الْبَيْتِ) ifadesinin (هَذَا الْحَجْرُ مِنَ الْبَيْتِ) “Bu Hicr Kâbe’endir” yerine (بَعْضُ الْحَجْرِ مِنَ الْبَيْتِ) “Hicr’in bir kısmı Kâbe’endir” şeklinde anlaşılabilmesi görüşünü benimsemiştir.

Hicr ile alakalı ulemanın değerlendirmelerine bakıldığında bunlar arasında ilk sırada onun Kâbe’den sayılıp sayılmayacağı hususunun geldiği görülür. Bazı rivayetlerden hareketle Hicr’in hiçbir kısmını Kâbe’ye dâhil etmeyenler bulunduğu gibi³⁵ bu bölgenin tamamının Kâbe’ye dâhil olduğunu söyleyenler de vardır.³⁶ Ancak genel kanaat Hicr’in yaklaşık altı yedi zirâlık kısmının Kâbe’den sayıldığı yönündedir.³⁷

Özetle İbn Huzeyme’nin mezkûr yorumları ilk bakışta fikhî yönü itibarıyla konu dışı gibi gözükse de özellikle Hicr’in konumunun tartışıldığı meselelere bakıldığında tam da fikhin sahasına girmektedir. Zira Hicr’in yerinin tayini üzerinden tavafın geçerliliği, istilamın mahiyeti ve burada kılınacak namazın hükmü tartışma konusu yapılmıştır. Dolayısıyla İbn Huzeyme rivayetin lafzından hareketle hüküm bina etmeyi önceleyerek hadisin fıkhu inşası şeklinde formüle edilebilecek bir ilmî mesai harcamıştır.

³⁰ Müzzemmil, 73/15-16.

³¹ Nisâ, 4/28.

³² el-Murâdî, *el-Cene’ d-dâni fi hurûfi’l-me’âni*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1992), 192; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib*, (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1964), 1/50-51; Nejdî Gürkan, “Arapçada El Takısı ve Fonksiyonları”, *EKEV* 8/18 (Kış 2004), 257-274.

³³ Enbiyâ, 21/30.

³⁴ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib*, 1/50-51; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 2/20.

³⁵ Ezrakî, *Mekke Târîhi*, 159-160.

³⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Mübârekfûrî, *Tuhfetu’l-ahvezî* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, t.s.), 3/524. Görüş sahiplerinin delil olarak kullandıkları rivayetler için bk. Tirmizî, “Hac” 48; Nesâî, “Hac” 128.

³⁷ Hicr’in Kâbe’den kabulüne ilişkin tartışmalar için bk. Takıyyüddîn el-Fâsî, *el-İkdi’-s-semîn* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1998), 1/246-248;

2. 2. Muzâri Fiilin Zamana Delâleti: Sıyga mı Bağlam mı?

İbn Huzeyme'nin gramatik unsurlar üzerinden geliştirdiği yorumlardan biri muzâri fiilin zamana delâleti konusuyla ilgili olarak ayların gün sayısına dair bir rivayete ilişkindir. Ramazan orucunun kaç gün süreceğini tespit sadedinde rivayetlerden bir kısmında yirmi dokuz bir kısmında ise otuz gün ifadesi yer almaktadır. Mütearız gözüken bu rivayetleri mücmeli tefsir usulü ile çözümlenmeye çalışan İbn Huzeyme şöyle demektedir:

"Hz. Peygamber 'Ay yirmi dokuz gündür' (الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ) sözüyle ayların tamamını değil bazılarını kastetmiştir. 'Ay yirmi dokuz gündür' (الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ) sözü 'bazen yirmi dokuz gün olur' (قَدْ يَكُونُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ) anlamındadır."³⁸

İbn Huzeyme bu açıklamalarını takiben (إِنَّ الشَّهْرَ يَكُونُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ) hadisine değinir ve buradaki (يَكُونُ) fiilinin ayların gün sayısını mutlak manada tahdit etmediğini söyler. Buna göre Hz. Peygamber'in o sözü söylediği dönemde ayın yirmi dokuz gün geçmesi başkaca zamanlarda otuz gün olmasına engel değildir. Aslına bakılırsa muzâri fiilin zamana delâletinin bağlamla ilişkisi meselesiyle doğrudan alakalı olan bu yorum İbn Huzeyme'nin gramatik açıdan konuya bakışını ortaya koymaktadır. Arap dilinde fiilin zamanının bağlam ve karineyle olan ilişkisi gerek dilbilimsel tefsirlerde gerekse nahiv külliyatı ve fıkhu'l-luga eserlerinde tartışma konusu yapılmış; bu meyanda mâzî fiilin muzâri ve muzâri fiilin mâzî anlamında kullanılması, yine muzâri fiilin farklı bağlamlarda farkı zamanlara delâlet etmesi karine ve delil vasıtasıyla gerçekleşen yaygın bir olgu olarak ifade edilmiştir.³⁹

İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) delâlet taksimi üzerinden bakıldığında Arap dilinde fiil için lafzî, snâî ve manevî olmak üzere üç delâlet türü söz konusudur. Örneğin (قَامَ) fiili lafzî itibarıyla kalkma eylemine, sıygası bakımından geçmiş zamana, anlamsal açıdan bir fâile delâlet etmektedir.⁴⁰ Bu noktada Arap dilinde mâzî, muzâri ve emir sıygaları bulunan fiilin geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlardan hangisine delâlet ettiği konusu, diğer bir ifadeyle sıyga-zaman ilişkisinin niteliği bakımından fiilin zamanının tayininde sıyga dışı unsurların belirleyici olup olmadığı hususu önem kazanmaktadır. Konuyu Sâmi dillerin ortak hususiyetleri bağlamında değerlendiren İbrâhim es-Sâmerrâî (ö. 2001) şu ifadeleri kullanır:

"Arapçada, Sâmi dillerin dışında kalan dillerdekinin aksine, fiillerin zamanlarında kesinlik yoktur. Zamanı belirlemek için metin içinde birtakım ipuçları ve karinelerden yararlanılır... Muzâri fiilde hal ve istikbal zamanlarının tayini tamamen metnin bağlamına bırakılmıştır."⁴¹

Konu, fiilin delâlet ettiği zamanın sarf ve nahiv düzeylerinde ortaya çıkış biçimleri üzerinden ele alındığında fiilin zamana delâletinin sarf düzeyinde sıyganın bir ürünü olduğu, nahiv düzeyinde ise bağlama dayandığı sonucuna ulaşılır. Zamana delâletin nahiv düzeyinde bağlama dayanması ise zamanın cümlede fiil sıygasının değil bağlamın bir işlevi olduğunu gösterir. Buna göre örneğin *fe'ale* (فَعَلَ) veznindeki bir fiil, farklı

³⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/207-208.

³⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye, 1980), 1/60-61; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Mekke: 1988), 2/3; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, (Beyrut: Mektebetu'l-Maârif, 1993), 223, 235; M. Reşit Özbalkıç, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996), 64, 71, 182.

⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme, 2006), 3/98.

⁴¹ İbrâhim es-Sâmerrâî, *Dirâsât fi'l-Luga* (Bağdat: 1961), 43. Ayrıca bk. Soner Gündüzöz, *Kur'an'ın Eşsiz Dili* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011), 75.

bağlamlarda gelecek zaman ifade edebildiği gibi muzâri sıygaya sahip bir fiil de bağlama göre mâziye delâlet edebilmektedir.⁴²

Özetle farklı sıygalara sahip fiiller arasında atıf yapılması, cümlede fiilin zamanını tayin edecek bir başka ifadenin yer alması gibi dil içi karineler veya konunun son derece açık oluşu, muhatabın konu hakkındaki malumatı, metnin tarihsel-epistemolojik bağlamı gibi dil dışı karineler Arap dilinde fiilin zamana delâleti üzerinde belirleyici olan bağlamsal unsurlardan bazıları olarak ortaya çıkmaktadır.⁴³ İbn Huzeyme'nin (إِنَّ الشَّهْرَ يَكُونُ تِسْعًا) hadisini (وَعِشْرِينَ) şeklinde yorumlarken muhatabın konuya dair bilgisi ve mütekellimin kastı hususlarına vurgu yaptığı görülmektedir. Dilbilimsel tefsirlerde de görülen⁴⁴ bu yorumlama biçimini İbn Huzeyme'nin (أَرَادَ قَدْ يَكُونُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ) "Hz. Peygamber ay bazen yirmi dokuz gün olur" demek istemiştir." ifadelerinde görmek mümkündür.

2. 3. Fiil Zikredilip Fiil İradesinin Kastedilmesi

Arap dilinin kullanım düzeyindeki hususiyetlerinden biri zikir-hazif ve mecaz meseleleriyle ilişkili olarak sonucun zikredilip sebebin kastedilmesi olgusudur. Buna göre örneğin (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) "Namaza kalktığınız vakit yüzlerinizi yıkayın" âyeti⁴⁵ (إِذَا أَرَدْتُمْ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) "Namaz kılmak istediğiniz vakit yüzlerinizi yıkayın" takdirindedir. Burada sebep yerine sonucun zikredildiği açıktır. Nitekim kıyâm, iradenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Söz bizâtili fiilin değil, iradenin kastedildiği noktasında açık olduğu için icâz maksadıyla böyle bir kullanıma gidilmiştir.⁴⁶

İbn Huzeyme böylesi kullanımların hadislerde de bulunduğunu belirtmiş ve buna göre rivayetler arasındaki muarazanın giderilebileceğine dair örnekler sunmuştur. Meseleyi genel olarak (إِنَّ الْعَرَبَ تَقُولُ: إِذَا فَعَلْتَ كَذَا، تُرِيدُ إِذَا أَرَدْتَ فِعْلَ ذَلِكَ الشَّيْءِ) "Araplar 'Şunu yaptığın vakit' sözüyle 'O şeyi yapmak istediğin vakit' demek isterler" şeklinde özetleyen İbn Huzeyme'nin ele aldığı örnek, yatmadan önce abdest alınması mevzuuna dairdir. Bu bağlamda;

(إِذَا أَتَيْتَ مَضْجِعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْأَيْمَنِ)

"Yatağına **gitmek istediğin vakit** namaz için alır gibi abdest al sonra sağ yanın üzere yat." hadisini ele alan müellif, mezkûr abdest âyetini de delil göstererek (إِذَا أَتَيْتَ مَضْجِعَكَ) "Yatağına gittiğin vakit" lafzının (إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَأْتِيَ مَضْجِعَكَ) "Yatağına **gitmek istediğin vakit**" şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.⁴⁷

İbn Huzeyme raf'ul yedeyn meselesinde de benzer bir argüman kullanır ve ilgili hadiste geçen (كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا رَكَعَ) "Rükû ettiği vakit ellerini kaldırırdı." ifadesinin, "Rükûa

⁴² Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma nâhâ ve Mebnâhâ* (ed-Dâru'l-Beyzâ, 1994), 104.

⁴³ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/51-52; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 19/223; Raddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk* (Mekke: Ümmülkurâ Üniversitesi, 1424), 377; Özbalkıç, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, 64, 72, 182.

⁴⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/60-61; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/51-52.

⁴⁵ Mâide, 5/6.

⁴⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1988), 2/152; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 2/201; Kazvîni, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâga*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 207-208; es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem), 4/207.

⁴⁷ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/108.

niyetlendiğinde” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.⁴⁸

Bir fiilin ifası ile o fiili yapmak istemek fikhî açıdan farklı sonuçlar doğurabilecek durumlardır. Örneğin raf’ul-yedeyn meselesinde ellerin rükûa eğilmeden önce mi yoksa eğilme esnasında mı kaldırılacağına dair farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Benzer bir durum yatmadan önce abdest alınması konusundaki fikhî yorumlar için de geçerlidir. Söz konusu değerlendirmelerin gerekçeleri sadedinde (إِذَا رَكَعَ) ifadesinin “rükû ettiği vakit” değil “rükûa niyetlendiği vakit” anlamında; (إِذَا أَتَيْتَ مَضْجِعَكَ) ifadesinin de “yatağına gittiğin vakit” değil “gitmek istediğin vakit” anlamında olması zikredilmiştir.⁴⁹ Hattâbî⁵⁰ (ö. 388/998), Kirmânî⁵¹ (ö. 786/1384), İbn Hacer⁵² (ö. 852/1449) ve Kastallânî⁵³ (ö. 923/1517) gibi hadis uleması İbn Huzeyme’nin izahını hemen hemen aynı ifadelerle kullanmışlardır. İbn Huzeyme’nin gerek yatmadan önce abdest gerekse de raf’u’l-yedeyn meselelerinde gramatik ve belâğî unsurlardan hareketle ortaya koyduğu izah, ilmî yetkinliğini gözler önüne serme çabasından ziyade fikhî delillendirmelerinin alt yapısını oluşturma adına yapılmış bilinçli bir tasarruf olarak gözükmektedir.

3. İbn Huzeyme’nin Anlamsal Unsurlar Üzerinden Yaptığı Çıkarımlar

3. 1. Kiblenin Tayini ve İkinci Namazının Tacili

İbn Huzeyme’nin anlamsal unsurlardan hareketle fikhî temellendirmeler yaptığı ve bu bağlamda muarızlarına cevaplar serdettiği meselelerden biri kiblenin tayiniyle ilgilidir. Kiblenin Mescid-i Harâm’ın tamamı mı yoksa sadece Kâbe mi olduğu tartışmasında İbn Huzeyme’nin lügavî anlam, iştirâk ve çok anlamlılık gibi manaya dair hususlar üzerinde durduğu görülmektedir. İbn Huzeyme konuyla ilgili olarak önce kiblenin Hicret’ten evvel Beyt-i Makdis olup sonradan Kâbe’ye tahvil edildiğini belirtir ve buna dair iki bab üzerinden dört rivayet zikreder.⁵⁴ Hemen ardından “Kiblenin Mescid-i Harâm’ın Tamamı Değil Yalnızca Kâbe Olduğuna Dair Bab” isminde bir terceme açarak kiblenin sadece Kâbe kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Bu görüşüne (قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) “Yüzünü Mescid-i Harâm’a doğru çevir.” âyetinin de⁵⁵ delil olduğunu belirttikten sonra görüşünü destekleyecek altı rivayet daha zikreder.⁵⁶ İbn Huzeyme’nin rivayet temelli bu izahlarını daha anlamlı kılan ve konumuz açısından dikkat çekici değerlendirmesi ise şu şekildedir:

“Bu bahiste geçen *şatr* (شَطْرٌ) kelimesi ‘yön, cihet’ anlamında olup ‘yarısı’ manasında değildir. Bu, Arapların iki farklı şeye aynı ismi vermelerine dair örneklerdendir. Dolayısıyla *şatr* kelimesi ‘yarısı’ manasında kullanılabildiği gibi ‘cihet’ anlamında da kullanılabilir.”⁵⁷

Aynı lafzın birden fazla nesne, kavram veya olgu için vazedilmesi ya da kullanılması meselesi Arap dili ve Kur’an ilimlerine dair çalışmalarda birtakım farklılıklarla birlikte

⁴⁸ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/ 295.

⁴⁹ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/108.

⁵⁰ Ebû Süleyman Hattâbî, *A’lâmu’l-hadîs* (Mekke: Merkezu buhûsî’l-ilmiyye, 1988), 1/294.

⁵¹ Kirmânî, *el-Kevâkibu’-d-derârî* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsî’l-arabî, 1981), 3/ 107.

⁵² İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî* (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1379).

⁵³ Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî* (Mısır: Matbaatü’l-Kübrâ, 1323), 9/180.

⁵⁴ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/222-223.

⁵⁵ Bakara, 2/144.

⁵⁶ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/225-226.

⁵⁷ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/226.

vücûh,⁵⁸ ittifâk⁵⁹ ve iştirâk⁶⁰ gibi başlıklar altında incelenmiş; *celel* (جَلَل) örneğinde görüldüğü üzere birbirine zıt iki anlama (büyük/küçük) gelebilen lafızlar⁶¹ da bu kapsamda değerlendirilmiştir.⁶² Bir renk ve bir toprak parçası anlamlarına gelebilen Türkçe “kara” kelimesinde örneği görülen bu olgu Türkçede eş adlılık (homonymy)⁶³ başlığı altında incelenmekte ve bazı dilbilimciler tarafından daha genel bir olguyu ifade eden çok anlamlılık (polysemy) kavramından ayrı tutulmaktadır.⁶⁴ Bu meyanda İbn Huzeyme'nin üzerinde durduğu Arapça *şatr* (سَطْر) kelimesi için sözlüklerde yön, cihet, yarım gibi birden çok anlamın zikredildiği görülmektedir.⁶⁵ İbn Huzeyme bunlardan “yön” anlamını tercih etmiş ve görüşünü kelimenin bu manada kullanıldığı rivayetlerle desteklemiştir. Kendisinin *şatr* kelimesinin anlamlandırılması üzerinde böylesine durması ve birden çok rivayet üzerinden izah çabası konuya ilişkin farklı görüşlerin muhtevasını akıllara getirmektedir. Nitekim *şatr* kelimesi cumhur tarafından cihet anlamında kabul edilse de Mutezilî âlimlerden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) gibi isimler, kelimeyi *nisf* (نصف) anlamında görüp kıblenin tayininde Kâbe'nin yarısına isabeti şart koşmuşlardır.⁶⁶ Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin izahlarını anlayabilme adına yaşadığı dönemde etkin olan unsurların, fikrî ve mezhebî eğilimlerin de mukayeseye dâhil edilmesi zorunludur.

İbn Huzeyme'nin Arap dilinin hususiyetleri bağlamında çokanlamlılık olgusuna vurgu yaptığı ve hadisin lafzını merkeze aldığı değerlendirmelerinden bir diğeri ikindi namazının tacili meselesinde görülmektedir. Meselenin taraflarından bir kısım Hanefî uleması belli gerekçelerle ikindinin bir müddet tehir edilebileceğini ifade etmişlerdir.⁶⁷ İbn Huzeyme ise Hz. Peygamber'in ikindiye ilk vaktinde kıldığı görüşündedir ve bunu delillendirme noktasında ilgili hadislerde yer alan لَمْ يَطْهَرِ الْفَيْءُ لم ifadesindeki طَهَّرَ fiilinin sözlüklerde zikredilen farklı anlamlarından hareket etmektedir. Buna göre fiilin anlamlarından ilki bir şeyin ortaya çıkması (zuhûr), diğeri ise iki şeyden birinin diğerine üstün gelmesidir (galebe). Bunlardan ikincisi tercih eden İbn Huzeyme'ye göre لم يَطْهَرِ الْفَيْءُ لم ibaresi, بِمَنْعِهَا فِي حُجْرَتِهَا “İkinci namazının vakti içerisinde gölge güneşi geçmemiştir” şeklinde anlaşılmalı ve dolayısıyla ikindi namazı ilk vaktinde kılınarak geciktirilmemelidir.⁶⁸ İbn Huzeyme'nin bu değerlendirmesinde hadislerin yalnızca bazı versiyonlarında bulunan birtakım ibarelerin lafzından hareketle fıkıh inşa etme çabası görülmektedir. Zira aynı hadis farklı tariklerde *zahera* (ظَهَرَ) lafzı bulunmaksızın لَمْ يَفِي الْفَيْءُ

⁵⁸ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nezâir* (Bağdat: Mektebetu'r-Rüşd, 2011).

⁵⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 1/24; Müberrred, *Me'ttefeka Lafzuhû ve'htelete Ma'nâhu* (Kuveyt: 1989).

⁶⁰ İmîl Bedî' Ya'kûb-Mişel 'Âsî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi'l-Luga ve'l-Edeb* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 138; İsmail Durmuş, “Müşterek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2006), 32/171-172.

⁶¹ Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub, *Kitâbu'l-Ezdâd* (Yermük: Dâru'l-Ulûm, 1984), 75; Ebû Saîd el-Asmaî, *el-Ezdâd* (Selâsetu Kutub el-Ezdâd içinde), (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1913), 9; Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1982), 2.

⁶² Ayrıntılı bilgi için bk. Abdu'l-Âl Sâlim Mukerram, *el-Muşteraku'l-Lafzî fi'l-Hakli'l-Kur'ânî* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996); Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).

⁶³ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual, 2002), 93; Kâmile İmer- Ahmet Kocaman-A. Sumru Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013), 118.

⁶⁴ Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 62; İmer, *Dilbilim Sözlüğü*, 76; A. Koskela-M. L. Murphy, “Polysemy and Homonymy”, *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Elsevier: 2006), 9/742-744;

⁶⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (Bağdat: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1985), 6/233.

⁶⁶ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn), 1/435.

⁶⁷ İbn Kudâme, *Muğnî*, 1, 291.

⁶⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1, 170.

بُعْدُ olarak da rivayet edilmiştir.

3. 2. Cuma Hutbesini Dinlemek

Bir Ehl-i hadîs âlimi olarak İbn Huzeyme'nin anlamsal unsurlar üzerinden izaha çalıştığı bir diğer mesele Cuma hutbesi îrâd edilirken konuşulması meselesidir. Burada iki başlık ayrı mütalaa edilmelidir. Bunlardan ilki hutbe esnasında konuşmanın sınırları ve yasak olup olmadığı, ikincisi ise böyle bir konuşma vaki olduğunda ortaya çıkacak fikhî sonuçlardır.

Bazı şâz görüşler dışında hutbenin Cuma namazının sıhhat şartları arasında olduğu ulemanın genel kabulüdür.⁶⁹ Bu sebeple hutbe esnasında konuşmak genel anlamda hoş karşılanmamış ve kınanmıştır. Hatta konuşanı kaş gözle işaret ederek uyarmaya cevaz verilmişken⁷⁰ sesli veya sözlü uyarılar lağv olarak değerlendirilmiştir.⁷¹ Öyle ki selam verenin selamını sesli olarak almak dahi kerih görülmüştür.⁷² Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamı bu konu için özel başlıklar açmışlardır.⁷³ Fikhî açıdan bakıldığında hutbe esnasında konuşmak Malikîler ve Hanbelîlere göre haram, Hanefiler nezdinde tahrîmen mekruhtur. Hutbeyi dinlemenin sünnet kabul edildiği Şafilere ise hutbe esnasında konuşmak imama yakın olan kimseler için tenzihen mekruh görülmüş, bunun dışındakiler için böyle bir kerahiyetten söz edilmemiştir.⁷⁴

Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Huzeyme hutbeyi Cuma namazının vücûb şartları arasında görenlere karşı tavrını ortaya koymakta⁷⁵ ve hutbenin namaz yerine geçtiğini düşünenlerin vehmettiklerini belirtmektedir.⁷⁶ Bununla birlikte hutbeyi dinlemenin son derece önemli olduğunu vurgulayan İbn Huzeyme'ye göre memûm sadece hutbe okunmaya başladığında değil hutbeye çıkıldığı andan itibaren sessiz olmalıdır.⁷⁷ Bu süreçte konuşmak,⁷⁸ konuşan birini sözlü olarak uyarmak,⁷⁹ imam dışında bir kişiye soru sormak⁸⁰ kınanmıştır. İbn Huzeyme bu hususta -çoğu meselede ortak görüş belirttiği- Şafilere ayrılarak hutbeyi duyamayacak kadar uzakta olan kişinin dahi hutbe esnasında sessiz kalması gerektiğini söyler.⁸¹

Şurası unutulmamalıdır ki İbn Huzeyme hutbe esnasında sessiz kalınmasına dair bu uyarılarda bulunsa da bu fiili bazı mezhep müntesipleri gibi haram olarak nitelemez. Zira onun hutbeyi namazla eşdeğer görmemesi,⁸² imama hutbede dinî konulara ilişkin soru

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: 1978), 2/24.

⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1/451.

⁷¹ Buhârî, "Cuma" 36. Konuya ilişkin diğer rivayetler için bk. Ebû İslâm Ahmed b. Ali, *Mes'eletün fi yevmi'l-Cum'a* (2014), 18-20.

⁷² Cezîrî, *el-Fıkhü ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/359-363.

⁷³ Buhârî "Cuma" 30, 35; Müslim, "Cuma" 8, Ebû Davud, "Salat", 230-232; İbn Mâce, "Salat"; Tirmizî, Salat 368; Neseî, "Cuma" 22; Dârimî, "Salat" 195.

⁷⁴ Hamdi Döndüren, "Cuma Namazı ve Kılınma Şartları", *UÜİFD* 2/2 (1987), 141 v.d.

⁷⁵ Bu görüşün temsilcilerinden birisi de Tahâvî'dir.

⁷⁶ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/125.

⁷⁷ Bu görüşü benimseyenler arasında, Şa'bî, Sa'îd b. Cübeyr, Nehâî gösterilir. İmam Şâfiî ve İmam Ahmed'den gelen bir kavle de böyledir. İbn Abdülber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000) 2/24; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Muhalla* (Dımaşk: Dâru'l-fikr), 5/72; Bedrüddin Aynî, *Nuhabu'l-efkâr* (Katar: Vizâratu'l-evkâf, 2008), 6/50.

⁷⁸ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/152.

⁷⁹ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/153.

⁸⁰ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/154.

⁸¹ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/153.

⁸² İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/125.

sorulabileceğini⁸³ ve yağmur duası talebinde bulunulabileceğini belirtmesi,⁸⁴ hutbe dinleyenlerin belli durumlarda konuşmasına cevaz verdiğini gösterir. İbn Huzeyme'nin ilgili başlıklarda tahrîm ifadesi yerine "zeccr" kelimesini kullanması da bunu gösterir. Zira bu ibare mana itibarıyla tahrîmin kapsamına girmez. Ayrıca *Sahih*'te konuya dair bablarda yer alan (فَضْلُ الْإِنْفِصَاتِ وَالِاسْتِمَاعِ لِلْخُطْبَةِ) "Hutbeyi Dinlemenin Fazileti", (بَابُ ذِكْرِ إِبْطَالِ) "Cumanın Faziletinin Kaybolması" gibi meselenin vücûbiyet kısmından öte fazilet kısmına vurgu yapan ifadeler hutbede sessiz kalmanın haramlığından çok kerahiyetine değinmek istediğini göstermektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla İbn Huzeyme hutbe esnasında konuşmayı farklı kategorilerde ele almış; öncelikle cemaatin kendi arasında konuşmasıyla imamla konuşmasını ayırmış, imamla olan konuşmaları da faydalı ve gereksiz olarak iki kategoride değerlendirmiştir. Bu bağlamda dini ilgilendiren bazı konuların hutbe esnasında imamla konuşulmasına cevaz veren rivayetlere yer vermiş, kınanan konuşmalar için "lağv" tabirini kullanmıştır. Buna göre İbn Huzeyme'nin konuşmaktan kastettiği, insanların gerek kendi aralarında gerekse imamla yaptıkları gereksiz konuşmalardır.⁸⁵

Meselenin fikhî sonuçlarına ilişkin değerlendirmelerine bakıldığında İbn Huzeyme ilk olarak Hz. Peygamber hutbe îrâd ederken Abdullah b. Mes'ûd'un kendisine hutbeyle ilgili bir soru yönelten sahabîye, konuşması sebebiyle, (إِنَّكَ لَمْ تَجْمَعْ مَعَنَا) "Sen bizimle Cuma kılmadın" dediğini ve Hz. Peygamber'in de bunu onayladığını anlatan haberi⁸⁶ zikreder. İbn Huzeyme'ye göre rivayette geçen (إِنَّكَ لَمْ تَجْمَعْ مَعَنَا) lafzı, mücmel bir lafızdır. Zira burada kastedilen Cuma namazının edasının geçersiz olması değil faziletinin iptalidir. İbn Huzeyme görüşünü desteklemek sadedinde Cuma günü gusledip güzel koku süründükten sonra temiz kıyafetlerle mescide giderek hutbeyi sessizce dinleyen kimsenin iki Cuma arasındaki günahlarının bağışlanacağını bildiren rivayeti zikreder.⁸⁷ Rivayetin son kısmı (وَمَنْ لَعَا أَوْ تَخَطَّى كَانَتْ لَهُ ظُهُرًا) "Kim de gereksiz sözler eder ya da sınırı aşarsa onun için sadece öğle namazı hâsil olur" şeklindedir. Bu hadise göre hutbeyi dinlemeyen kimsenin kıldığı namaz iptal olmamakta, ancak öğle namazı yerine geçmektedir. Dolayısıyla ilgili kimse iki Cuma arasındaki günahların bağışlanmasına dair fazileti kaybetmektedir.

Tüm bu değerlendirmeler neticesinde İbn Huzeyme'nin (كَانَتْ لَهُ ظُهُرًا) "O kimse için öğle namazı hâsil olur" lafzından hareketle (إِنَّكَ لَمْ تَجْمَعْ مَعَنَا) "Sen bizimle Cuma kılmadın" cümlesini tahsis ettiği ve hutbe esnasında gereksiz konuşmalar yapan kimsenin namazının geçersiz olmadığını, bununla birlikte o kişinin Cuma gününün faziletinden mahrum kalacağını ifade ettiği söylenebilir. İbn Huzeyme'nin bu temellendirmesi İbn Hacer (ö. 852/1449), Aynî (ö. 855/1451), Sehâvî (ö. 902/1497), Süyûtî (ö. 911/1505), Kastallânî (ö. 923/1517) ve Mübârekfûrî (ö. 1353/1934) tarafından dikkate alınmıştır.⁸⁸ Yakın dönemde yaşamış olan Şevkânî (ö. 1250/1834) de âlimlerin genel olarak bu

⁸³ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/154.

⁸⁴ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/145.

⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/414.

⁸⁶ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/155.

⁸⁷ Ebû Dâvud, "Tahare" 130; Farklı lafızlarla bk. Nesâî, "Cuma" 10, 12, 19; İbn Mâce, "İkâme" 80,83; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/93, 4/9, 10, 104.

⁸⁸ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3/31; Bedrüddîn Aynî, *Şerhu Ebî Dâvud* (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 2/169; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/414; Süyûtî, *Şerhu's-Süyûtî li Süneni'n-Nesâî* (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, 1986), 3/104; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 2, 176; Sehâvî, *el-Ecvîbetü'l-merduyye*, thk. Muhammed İshak (Dâru'r-râye, 1418), 1/159.

değerlendirmeyi yaptıklarını söylemiştir.⁸⁹ İbn Huzeyme'nin tetkike açtığımız bu konu özelinde dikkat çeken yanı değerlendirilmelerine Arap dilinin hususiyetlerini de dâhil etmesidir. Nitekim o, (إِنَّكَ لَمْ تُجْمَعْ مَعًا) "Sen bizimle Cuma kılmadın" cümlesiyle ilgili olarak;

"Araplar bir sıfat kâmil ve tam olmadığında onu yokmuş gibi ifade ederler. Hz. Peygamber'in "Sen bizimle Cuma kılmadın" şeklindeki sözü bu kabildendir. Zira bahsedilen Cuma namazı tam ve kâmil değildir."⁹⁰

ifadelerini kullanmaktadır. İbn Huzeyme'nin bu yaklaşımı (لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ) "İman etmiş olmaz" ifadesinin yer aldığı hadislerin geç dönem yorumlarında da görülmektedir. Nitekim bu yorumlarda söz konusu ifade (لَا يُؤْمِنُ الْإِيمَانَ الْكَامِلَ) "Kâmil manada iman etmiş olmaz" veya (لَا يَكْفُلُ إِيْمَانُ أَحَدِكُمْ) "İmanı kâmil olmaz" şeklinde anlaşılmıştır.⁹¹ İbn Huzeyme öncesi dil çalışmalarında da Arap dilinin bu hususiyetine vurgu yapıldığı açıktır. Hadis, fıkıh ve kıraat ilimleri yanında Arap dili ve edebiyatı alanında da önemli eserler vermiş olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 244/838) aşağıdaki ifadeleri konuyu açıklayıcı niteliktedir:

"Araplar, bir kimse bir işi olması gerektiği gibi yapmadığında o kişinin o işi yapmadığını söylerler. Bu, Arapların sözlerinde yaygın olarak görülen garipsenmeyecek bir durumdur. Örneğin bir usta işini sağlam bir şekilde yapmadığında "Sen bir şey yapmadın, bir iş işlemedin" derler. Maksudları işin bizzat kendisini değil mükemmeliyetini nefyetmektir. Sözün sahibi de bilmektedir ki usta bahsedilen işi yapmıştır; ancak yaptığı iş noksanıdır. Araplar bu kullanım biçimini daha da ileri götürerek örneğin babasının hukukuna riayet etmeyen ve ona eziyet eden bir kimseye "O, onun evladı değil" derler. Bunu söylerken o çocuğun o adamın sulbünden olduğunu elbette bilirler."⁹²

Sonuç olarak İbn Huzeyme'ye göre (إِنَّكَ لَمْ تُجْمَعْ مَعًا) "Sen bizimle Cuma kılmadın" cümlesi, ilgili kişiye cumayı kâmil olarak eda etmediği için söylenmiştir. Dolayısıyla bu ifadeden Cuma namazının batıl olduğuna yönelik bir çıkarımda bulunmak doğru olmayacaktır. İbn Huzeyme dilin bu hususiyetini kullanarak başkaca rivayetlerde de izahatta bulunmuştur.⁹³ Bu durum İbn Huzeyme'nin birbirine mütearız gözükken iki rivayeti mücmel-müfesser ayrımını göz önünde bulundurarak inceleme yoluna gittiğini ve zahirî çelişkiyi hem hadisi hadisle destekleyerek hem de Arap dilinin hususiyetlerini kullanarak telif etmeye çalıştığını göstermektedir.

3. 3. Yevm Kelimesinin Anlam Çerçevesi

İbn Huzeyme'nin lafzın delâlet ettiği manadan hareketle hüküm bina etme çabasına örnek teşkil edecek kelimelerden biri de *yevm* (يَوْمٌ) kelimesidir. İbn Huzeyme *Sahîh*'te belli rivayetlerde *yevm* kelimesinin Araplar nezdinde yüklendiği anlamlar üzerinden çıkarımlarda bulunur⁹⁴ ve kelimenin izahı sadedinde her seferinde,

أَنَّ الْعَرَبَ قَدْ تَقُولُ يَوْمًا تُرِيدُ بِإِلْتِهَابِهِ، وَتَقُولُ لَيْلَةً تُرِيدُ بِيَوْمِهَا

"Araplar [bazen] 'gün' diyerek geceyi ve 'gece' diyerek gündüzü kastederler."

⁸⁹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr* (İdâratü't-Tıbbâ'ati'l-Muniriyye) 3/324.

⁹⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/145.

⁹¹ Bedrüddîn Aynî, *Umdetu'l-kâri* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/142.

⁹² Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İmân*, thk. Nâsirüddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 2000), 80-81.

⁹³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/57, 194.

⁹⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/204, 3/347, 4/135.

diyerek Arap dilinde *yevm* ve *lejl* kelimelerinin farklı bağlamlarda birbirlerinin yerine kullanılabildiğine işaret eder. Bu iki kelimenin Kur'an'da gece ve gündüzün tamamını ifade etmek için de kullanılabildiği görülmektedir.⁹⁵ Klasik Arapça sözlüklere bakıldığında *yevm* kelimesinin hakikî manada güneşin doğuşundan batışına kadarki zaman dilimini ifade ettiği,⁹⁶ bununla beraber "içinde bulunulan vakit"⁹⁷ ve "dehr"⁹⁸ gibi anlamlara geldiği, anlam alanının gündüzle sınırlı olmayıp geceyi de içine alacak şekilde ve mutlak manada vakit⁹⁹ anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁰

İbn Huzeyme ilgili rivayetlerin zahirinden doğabilecek yorumların ve bunlara dayalı hüküm istinbatlarının önüne geçebilmek maksadıyla bir yönüyle şerh olarak adlandırılabilir izahlarla mütearız rivayetleri halletmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda rivayet odaklı bakışı devam etmekle birlikte dile dair hususları ve bazı ayetleri görüşlerine destekçi kılmıştır.

Yevm kelimesinin İbn Huzeyme tarafından ele alındığı başlıklardan biri farzların öncesinde ya da sonrasında nafil namaz kılınması meselesidir. Kendisi konuya dair her biri (... مَنْ صَلَّى فِي يَوْمٍ...) ifadesiyle başlayan üç rivayet zikreder ve *yevm* (يَوْم) kelimesinin hadislerde bazen gündüz, bazen gece, bazen de günün tamamı anlamlarına gelebildiğini belirtir. Dolayısıyla İbn Huzeyme'ye göre bir kimsenin bahse konu nafil namazları günün herhangi bir saatinde kılmasında beis yoktur.¹⁰¹ İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Süfyân es-Sevri (ö. 161/778) gibi isimler ise aynı rivayetlerden hareketle nafil namazların gündüz vakti mescitte gece ise evde kılınması gerektiği sonucunu çıkarmışlardır.¹⁰² Zira konuya dair hadislerin bir kısmında ibare, (مَنْ صَلَّى فِي يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ) "Kim gündüz ve gece namaz kılsa" şeklinde geçmektedir.¹⁰³ İbn Huzeyme *yevm* kelimesinin her iki anlama gelebildiğine vurgu yaparak bu iki grup nakil arasında bir tearuzun bulunmadığını göstermeye çalışmıştır.

Konuya örnek teşkil eden bir diğer başlık itikâfın yapılış zamanına dairdir. Konuya ilişkin bazı rivayetlerde *lejl* (لَيْل)¹⁰⁴ bazılarında ise *yevm* (يَوْم)¹⁰⁵ kelimesinin geçmesi farklı yorumlara yol açmıştır. İbn Huzeyme burada da benzer ifadelerle mezkûr kelimelerin Arap dilinde birbirlerinin yerine kullanılabildiğini ve Kur'an'da da bunun örneklerinin bulunduğunu söyler.¹⁰⁶ İbn Huzeyme'den sonra bu görüşün genel kanaat olduğu belirtilmekle¹⁰⁷ birlikte itikâfın yapılacağı yer noktasında geceyle gündüz arasında fark bulunduğunu öngören yorumlar da mevcuttur.¹⁰⁸

Netice olarak İbn Huzeyme'nin *yevm* kelimesine dair izahlarında Arap dilinin hususiyetlerinden hareketle fikhî meselelerdeki görüşlerini temellendirdiği, hadislerin

⁹⁵ Örnek olarak bk. Âl-i İmrân, 3/41; Meryem, 19/10.

⁹⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/433.

⁹⁷ İbn Sîde, *el-Muhkem* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 10/589.

⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, t.s.), 12/650.

⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/650.

¹⁰⁰ Ali Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim'de "Yevm/Gün" Kavramıyla Zikredilen Âhîret İsimleri", *AÜİF Dergisi* 16 (2001), 141 v.d.

¹⁰¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/584-585.

¹⁰² Kâdi İyâz, *İkmalu'l-Mu'lim* (Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998), 3/70.

¹⁰³ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât" 100.

¹⁰⁴ Buhârî, "İtikâf" 5; Müslim, "Eymân" 2; Tirmizî, "Nüzûr" 12; Nesâî, "Eymân" 36.

¹⁰⁵ Buhârî, "Humus" 19; Müslim, "Eymân" 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/15.

¹⁰⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/347.

¹⁰⁷ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 13/116.

¹⁰⁸ Nevevî, *el-Minhâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 11/124.

lafzından hareketle fikhî bir istidlal çabasında bulunduğu ve mevcut karineler üzerinden kendi sistematüğini oluşturmaya çalıştığı görülmektedir.

4. Sadece Lafza Dayalı Yorumların Fıkhü'l-Hadîs Noktasında Çıkmazları

Sözü doğru anlayabilmek sözün söylendiği dili en iyi şekilde bilmekle mümkündür. Ancak sözden çıkarılacak hükümler noktasında tespit edilmesi gereken ilk husus sözün sahibine aidiyetidir. Bu yapılmadığında bütün yorumlar ve çıkarımlar yanlış bir temel üzerine tesis edilecektir. Hadisler söz konusu olduğunda meselenin bir alt başlığı daha vardır. Buna göre bir rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetiyle lafzın ona aidiyeti farklı hususlardır. Bunlardan ilki rivayetin mutlak sıhhatini, ikincisi ise lafzın sıhhatini ifade etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den geldiği iddia edilen bir metin için birkaç ihtimal ortaya çıkmaktadır:

1. Metindeki lafızlar bire bir Hz. Peygamber'in ağzından çıkmıştır.
2. Hz. Peygamber'in sözleri manen aktarılmıştır.
3. Sahabeye ait bir kavî Hz. Peygamber'e ait zannedilerek rivayet edilmiş ve bu şekilde kaynaklara geçmiştir.
4. Gerek ezberden gerekse yazımdan kaynaklı bir hata sebebiyle bazı rivayet malzemeleri Hz. Peygamber'e isnat edilmiştir.

Birinci ve ikinci madde kapsamındaki haberler netice itibarıyla Hz. Peygamber'e aittir. Üçüncü ve dördüncü madde kapsamındaki haberler ise tespiti yapıldıktan sonra Hz. Peygamber ile ilgisi kalmayacak nakillerdir. Üçüncü maddede belirtilen sahabeye ait bir malzemenin Hz. Peygamber'e ait zannedilmesi meselesine dair birçok örnek sıralanabilir.¹⁰⁹ Mezkûr nakillerin sahabeye ait olduğu tespit edildiğinde bunların Hz. Peygamber ile ilişkisi kesilmekte ve hem lafız hem de mana itibarıyla sahabe sözü olarak kalmaktadır. Dördüncü maddeyle işaret edilen ezber ve yazımdan kaynaklı hatalar sebebiyle Hz. Peygamber'e ait zannedilerek üzerine hüküm bina edilen lafızlara örnek olarak '*ani'l-halak* (عن الخلق)' ifadesinin '*ani'l-halk* (عن الخلق)' olarak aktarılması neticesinde, "mescitlerde halka halinde oturmak" şeklinde anlam verilmesi gereken kısmın "mescitlerde traş olmak" diye anlaşılması zikredilebilir.¹¹⁰

Tespiti yapıldıktan sonra Hz. Peygamber ile ilgisi kalmayan üçüncü ve dördüncü madde kapsamındaki rivayetler bir kenara bırakıldığında geriye iki ihtimal kalmaktadır. Bunlardan birinci maddede işaret edilen lafzen rivayet edilmiş haberlerle alakalı herhangi bir aidiyet sorunu yoktur. Dolayısıyla bu noktada ikinci madde kapsamındaki haberler üzerinde durulmalıdır. Hadislerin büyük bir kısmının manen rivayet edildiği düşünüldüğünde bu başlık altında ele alınacak temel hususun genel olarak *er-rivâyetu bi'l-ma'nâ* bahsi olacağı unutulmamalıdır. Aslına bakılırsa mefhum ve mananın Hz. Peygamber'e ait olduğu bir ifadenin belli şartlar dâhilinde farklı lafızlarla ifade edilmesi noktasında ulema nezdinde genel olarak bir sorun görülmemiştir. Ancak mana ile rivayet gerek tanımı gerekse sınırları noktasında çok geniş ve tartışmaya açık bir konudur.¹¹¹

Hadislerin farklı lafızlarla nakline ilişkin birçok sebep zikredilmiştir.¹¹² Bu sebep her ne

¹⁰⁹ Detaylı bilgi için bk. Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: Otto, 2015) 157-223; İsa Akalın, "Erkeğe, Karısı Niçin Dövdüğü Sorulmaz" Rivâyetinin Merfû Hadîs-Mevkûf Hadîs İltibası Açısından Tahlili, *SBARD* 13/26 (2015), 143-159.

¹¹⁰ Münâvî, *Feyzu'l-kadîr* (Mısır: 1938), 4/23.

¹¹¹ Ahmed Naim, Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 1/455-457.

¹¹² Bu sebeplerin bir kısmı; manen rivayet, Hz. Peygamber'in benzer ifadeleri farklı durumlarda söylemesi, ihtisâr,

olursa olsun Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı şekliyle bize ulaşmayan malzeme literal anlamda değişime uğramıştır. Böylesi bir malzeme, lafzından beslenerek yapılacak yorumlamalar bakımından son derece dikkatli olmayı zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda hadis uleması manen rivayetin kabulü noktasında hadisi tahdis eden kimsenin fıkıh iyi bilmesi ve değiştirdiği lafız ile asıl lafzın aynı hükmü ayrıntıları taşıyıp taşımadığına vakıf olması gibi şartlar ileri sürmüşlerdir.¹¹³ Bu şartlar, vakıa bir kenara bırakıldığında, yerinde bir tespitin sonucudur ve bu meyanda hadis uleması ciddi mesai harcamışlardır. Ancak râvinin fıkıh ve ahkâma dair bilgisini tespit etmek gerçekten zordur. Zira râvinin fıkhıdaki yetkinliğinin göreceliliği bir yana dile vukufiyetini, bağlam, sebab-i vurûdî'l-hadîs ve nâsîh mensûh gibi ilim dallarındaki bilgisini ölçmek güçtür. Dolayısıyla manen rivayette bulunan bir râvinin fıkıhı iyi bildiği ön kabulünden hareket etmek yerine, rivayetlerin karşılaştırılmalı olarak incelenmesi daha doğru gözükmektedir.

Konuya katkı sağlayacağını düşündüğümüz bir örnek vermek yerinde olacaktır. Sahibi tarafından "Meyveyi hızlıca bitirdi." şeklinde söylenen bir söz, başka bir kimse tarafından bu hızı ifade etme sadedinde "Meyveyi tek lokmada bitirdi" şeklinde aktarıldığında mefhum itibarıyla yemeğin süratli bir şekilde yenildiğine delâlet eder. Ancak delillendirme mefhumun ötesine geçerek lafızdan hareketle yapılsa ahkâm noktasında sorunlar ortaya çıkacaktır. Zira metnin muhatapları arasında meyvenin tek lokmada bitirilmesi gerektiğine dair bir sonuca ulaşanlar ve bunun sözün sahibinin muradı olduğunu iddia edenler çıkabilecektir. Böylesi temellendirmelerin yansımaları hadis değerlendirmelerinde maalesef görülmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in Hz. Câbir'den deve alırken ödediği ücrete ilişkin çok farklı rakamların olmasıyla ilgili olarak İbn Teymiyye (ö. 728/1328), "Bu isnada bakan her kişi hadisin sahih olduğunu bilir. Ücretlere dair farklılıklar olsa bile..."¹¹⁴ diyerek râvi tasarruflarını göz ardı etmiştir. Son dönemde yapılmış bazı çalışmalarda ehli eşeklerinin etinin yenmesi ya da hilafetin Kureyşliği gibi meselelere dair rivayetlerde de benzer ihtimallerden¹¹⁵ bahsedilmektedir. Oysaki hüküm bina edilirken göz önünde bulundurulması gereken asıl husus mefhum ve Hz. Peygamber'in muradı olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Abdulaziz Buhârî'nin (ö. 730/1330) "Kesin surette biliyoruz ki hadiste asıl amaç – tıpkı şehadet meselesindeki gibi- lafız değildir... Zira asıl olan manadır."¹¹⁶ şeklindeki sözleriyle İbn Âşûr'un (ö. 1973),

"... Kimi âlimler ahkâm-ı şer'iyenin temellendirilmesi konusunu lafız seçip almaktan ibaret görerek ve görüşlerini yalnızca lafza dayandırarak yanlış hareket etmekte ve hata bataklığında debelenip durmaktadırlar. Bu kimseler lafız türlü türlü hallere sokarak onun künhüne vakıf olabileceklerini sanırlar ve daha evvel de söylediğimiz gibi ifadenin bağlamını, istihlaları ve mantıksal silsileyi dikkate almazlar."¹¹⁷

şeklindeki değerlendirmeleri lafzın arka planının önemine işaret eden sözlerdir. Keza İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) "Kimi zaman dinlediğim on hadisin manası aynı olmasına karşın lafızları

sahabeden kaynaklı sebepler, râvinin hatası, ya da Arapçanın kendi yapısı olarak sıralanabilir. Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Mana ile Rivâyeti", *Cumhuriyet ÜİFD* 1 (1996), 281-287.

¹¹³ İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/84.

¹¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'âtü'l-fetâvâ* (Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, ts.), 3/198-99.

¹¹⁵ Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliği* (Ankara: Otto, 2016); Mehmet Apaydın, "Eriki Hadisi'nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti", *AÜİFD* 56/1 (2020), 87 v.d.

¹¹⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 3/57.

¹¹⁷ İbn Âşûr, *Makâsîdu's-şer'ati'l-İslâmiyye*, 27.

farklı farklıydı."¹¹⁸ şeklindeki ifadesi de aynı kaygının ve kabulün bir yansıması olarak gözükmektedir.

Burada kastedilen lafız ötelenmesi ya da geri planda tutulması değildir. İtiraza konu olan husus, lafız itibarıyla Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olmayan bir ifadenin ilahî hitaba muhatap bir kimsenin ağzından çıkan, vahiy kontrolünden geçmiş bir lafız addedilip bunun üzerine dilsel izahlara dayanan yorumlar yapılmasıdır. Dolayısıyla hadis rivayetlerindeki lafızların çoğunlukla manen rivayet edildiği gerçeğinin akılda tutulması ve yorumlamaların bunun üzerine bina edilmesi yönetsel açıdan daha uygun gözükmektedir. Örneğin rivayette yer alan marife bir ismin gerçekten Hz. Peygamber'in kullandığı kelime olup olmadığı tespit edilmeden, "Harf-i ta'rîf kimi zaman bazıyet ifade eder. Hadiste de bu anlam söz konusudur." şeklinde bir izah yapılması, sağlam temellere oturmayacaktır. Zira ilgili rivayetin farklı tariklerinde aynı kelime nekre rivayet edilmişse bu farklılığın râvi kaynaklı olma ihtimali ortaya çıkacak ve sonuçta râvinin tasarrufu Hz. Peygamber'in tasarrufuna dönüşecektir. Fıkhî hükümler bir yana dilsel hükümler söz konusu olduğunda nahiv ulemasının ekseriyetinin hadisle istihada¹¹⁹ karşı olumsuz bir yaklaşım geliştirmesi benzer bir hassasiyetin tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır.

Arap diline vâkıf bir Ehl-i hadîs âlimi olarak İbn Huzeyme *Sahîh'*te birçok yerde gramatik ve anlamsal unsurlar üzerinden izahlar yapmıştır. Ancak müellif bu izahlarında kimi zaman lafzın Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunu ikinci planda bırakabilmiştir. Mütearız rivayetleri yorumlamasına da yansıyan bu husus iki veçhede kendisini gösterir. Bunlardan ilki, başka bir karine olmaksızın sadece dilsel unsurları kullanarak yaptığı lafzî çözümler; ikincisi ise cem', tercih ya da nesih yöntemini benimsemekle birlikte dilin imkânlarını yardımcı olarak kullandığı telif çabalarıdır.

İbn Huzeyme'nin Hicr'in Kâbe'den sayılıp sayılmaması meselesindeki izahı genel olarak umumun tahsisi başlığı altında değerlendirilebilir. Ancak temellendirmesinde gramatik unsurları kullanması çok yönlü bir cevap arayışının yansımasıdır. İbn Huzeyme'nin konuya ilişkin izahı, kelime türü açısından harf kategorisine dâhil olan ve hurûfu'l-meânî arasında yer almak itibarıyla işlevsel anlama sahip olan harf-i ta'rîf üzerinden geliştirilmiş bir izahtır. İbn Huzeyme (الجُزْرِ مِنَ الْبَيْتِ) hadisinde *el-hicr* (الجُزْرِ) lafzındaki harf-i ta'rîfi "mâhiyyet" anlamında kabul ederek bu lafzın *ba'du'l-hicr* (بَعْضُ الْجُزْرِ) şeklinde yorumlanabileceğini dile getirmiştir. Bu yoruma göre Hicr'in bir kısmı Kâbe'dendir. Ancak harf-i ta'rîf "ta'rîfu'l-'ahd" işlevinde olmak üzere *el-hicr* (الجُزْرِ) lafzının *hâze'l-hicr* (هَذَا الْجُزْرِ) şeklinde yorumlanması, dolayısıyla da hadisin "Hicr Kâbe'dendir" şeklinde anlaşılması mümkündür. Harf-i ta'rîfin işlevleri arasında ilk sırada "ahd" anlamının bulunması da bunu desteklemektedir. İbn Huzeyme harf-i ta'rîfin Arap dilinde "ta'rîfu'l-mâhiyye" işlevinde kullanılabilir olmasından hareketle böyle bir tercihte bulunmuş ancak ilgili hadiste bu anlamda kullanıldığını gösterecek bir karine sunmamıştır. Kaldı ki ta'rîfu'l-mâhiyye anlamı kabul edilerek (الجُزْرِ مِنَ الْبَيْتِ) ifadesinin (بَعْضُ الْجُزْرِ) olarak yorumlanması durumunda Hicr'in hangi kısmının Beyt'e dâhil olduğu sorusu cevaplanmayı bekleyen bir soru olarak kalacaktır.

Kıblenin Mescid-i Harâm ya da doğrudan Kâbe olarak belirlenmesi tartışmasında geçen *şatr* (سَطْرٌ) kelimesinin muhtemel anlamlarından "yön" manasını tercih eden İbn

¹¹⁸ Tâhir el-Cezâiri, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1995), 2/695.

¹¹⁹ Ali Necdi Nâsîf, "en-Nuhât ve'l-İstişâhât bi'l-Hadîsi's-Şerîf", *Mecelletu'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî* 3 (1980), 159-164; M. Reşit Özbalkçı, *Kur'an ve Hadîsin Arap Gramerindeki Rolü* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006); Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişâh Mes'elesi", *AÜİFD* 9 (1990), 67-79.

Huzeyme, bu anlamın tespitini temin edecek iç bağlama ilişkin dilsel bir karine zikretmemiş, kelimenin söz konusu anlamının Arap dilinde mevcut olduğu bilgisiyle yetinmiş ve görüşünü kelimenin cihet manasında kullanıldığını gösteren başkaca rivayetlerle destekleyerek izahlarını noktalamıştır.¹²⁰ Oysaki aynı kelimenin “yarı” şeklinde tercüme edilebilecek farklı versiyonları da mevcuttur.¹²¹ Benzer bir durum ikindinin tacili tartışmasında da görülmektedir. İkindini namazının erken kılınması gerektiğini savunan İbn Huzeyme, Hz. Peygamber’in uygulamasını ifade etme sadedinde (لَمْ يَطْهَرِ الْفَيْءُ مِنْ حُجْرَتِهَا) naklini Arap dili açısından irdeleyerek izahlar getirmiştir. Buna göre nakilde geçen *zahera* (ظَهَرَ) fiili Arapçada “açığa çıkmak” anlamında kullanılsa da “bir şeyin diğerine üstün gelmesi” şeklinde bir anlama da sahiptir. İkinci anlam esas alındığında söz konusu nakle göre Hz. Peygamber ikinci namazını kıldığında gölge güneşin önüne geçmemiştir. Yani vakit ikindinin henüz başıdır. Dolayısıyla İbn Huzeyme’ye göre ikinci namazı geciktirilmeyerek erken kılınmalıdır.

Rivayetler incelenecek olursa İbn Huzeyme’nin hüküm inşa ettiği haberin lafız itibarıyla Hz. Peygamber’e aidiyetinin şüpheli olduğu görülür. Bu durum Hz. Peygamber’e ait olmayan bir malzemenin lafzından hareketle hüküm bina edildiğini gösterir. Kaynaklarda rivayetin birçok tarikinde لَمْ يَطْهَرِ الْفَيْءُ ifadesi bulunmasına karşın Müslim’de geçen versiyonu لَمْ يَغِي الْفَيْءُ şeklinde dir.¹²² Burada önem arz eden bir başka husus rivayetin devamında وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: لَمْ يَطْهَرِ الْفَيْءُ بَعْدُ şeklinde bir ziyadenin bulunmasıdır. Yani mezkûr rivayet farklı iki lafızla gelmiştir. Keza ikinci namazının vaktine ilişkin (كَأَنَّ بَصَلِيَّ الْعَصْرَ (فِيءِ) كَلِمَةً يَرْتَدُّ فِي حُجْرَتِهَا لَمْ تَطْهَرِ) gibi başkaca rivayetlerde¹²³ *zahera* (ظَهَرَ) fiilinin failinin *fey’* (فَيْءِ) kelimesi yerine *şems* (شَمْسٍ) kelimesi olduğu da görülmektedir. Meselenin ulema nezdinde tartışmalı olduğu, erken dönem hadis kaynaklarından itibaren ifade edilmiştir.¹²⁴ Burada farklı görüşleri ayrıntılı olarak inceleyerek mukayese yapmaya gerek yoktur. Zira bu mesele özelinde araştırılan husus, İbn Huzeyme’nin ulaştığı sonucun değil takip ettiği usulün sıhhatidir. Netice olarak aynı rivayet farklı lafızlarla rivayet edilmiştir ve bu lafızların Hz. Peygamber’e aidiyeti şüphelidir. Dolayısıyla lafzın lügavî manası üzerinden yapılacak bir temellendirme rivayetin yanlış bir zeminde tartışılmasına yol açacaktır.

İbn Huzeyme dile ilişkin hususiyetleri bazen de kendi temellendirmelerine destekçi olarak kullanabilmekte; başka rivayetlerle, aklî çıkarımlarla ya da ayetlerle delil getirdikten sonra dilsel bir temellendirmeye görüşünü kuvvetlendirme yoluna gidebilmektedir. Ancak rivayetin farklı versiyonlarında söz konusu dilsel temellendirmenin dayandırıldığı lafzın bulunmaması İbn Huzeyme’nin usulünü yöntemsel açıdan tartışmaya açık hale getirmektedir. Örneğin İbn Huzeyme’nin de benimsediği genel görüş ayların bazen yirmi dokuz bazen de otuz gün sayılması gerektiği görüşüdür. Müellif bu görüşünü desteklemek sadedinde muzâri fiil sıygasının sahip olduğu anlamlara başvurmakta ve rivayetlerin bir kısmında geçen (إِنَّ الشَّهْرَ يَكُونُ تِسْعَةً) “Ay yirmi dokuz gün olur” cümlesindeki *yekûnu* (يَكُونُ) kaydının (فَقَدْ يَكُونُ) şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim muzâri fiilin böyle bir kullanım alanı dilde mevcuttur. Ancak bu rivayetin *yekûnu* (يَكُونُ) kaydının bulunmadığı (الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ)

¹²⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/224.

¹²¹ Buhârî, “Salât” 83, Vesâya 6.

¹²² Müslim, “Mesâcid” 169.

¹²³ İshak b. Râhûye, *Müsned* (Medine: Mektebetü’l-İman, 1991), 2/347; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, (Beyrut: Mektebetü’l-hulvânî, 1971), 5/226.

¹²⁴ Tirmizî, “Salât” 8.

“Ay yirmi dokuz gündür” şeklinde bir versiyonu da bulunmaktadır.¹²⁵ Yine konuyla ilgili (وَاعْلَمُوا أَنَّ الشَّهْرَ لَا يَزِيدُ عَلَى ثَلَاثِينَ) “Biliniz ki ay otuz günü geçmez” hadisi de mevcuttur.¹²⁶ Dolayısıyla İbn Huzeyme’nin ayların bazen yirmi dokuz bazen de otuz gün sayılması gerektiği görüşünü *yekânu* (يكون) kaydının bulunduğu rivayet üzerinden ve bu rivayetdeki muzâri fiilin Arap dilindeki kullanım alanından yola çıkarak temellendirmesi Hz. Peygamber’e aidiyeti kesin olmayan bir lafız üzerinden yapılmış dilsel bir temellendirme olarak kalmaktadır. Burada İbn Huzeyme’nin rivayetlerin genelinden çıkarılabilecek bir sonuca rivayetlerdeki dilsel karinelerle de ulaşabileceği yönündeki yaklaşımı/iddiası ön plana çıkmaktadır.

Sonuç

Ehl-i hadîs Ehl-i rey çekişmesinde hadis erbabının özellikle de fikhî konularda rey ekolüne cevap arayışlarının en önemli yansıması fıkhu’l-hadîsin teşekkülü olmuştur. Muhaddisler Ehl-i rey ulemasının zayıf kabul ettiği rivayetleri lügavî unsurlar üzerinden tahlil etme hususuna ayrı bir önem atfetmişlerdir. Burada rey ile elde edilebilecek çıkarımlara hadislerle de ulaşılabilmesi ön kabulü olduğu söylenebilir. Aslında böylesi bir yaklaşım doğrudan yanlış görülemez. Zira Hz. Peygamber’e ait olduğu noktasında sağlam delillerin bulunduğu bir naklin lafız olarak sundukları elbette son derece değerlidir. Ancak hadislerin büyük bir kısmının manen rivayet edildiği gerçeği bir kenara bırakılarak sadece lafızlardan beslenerek ortaya konulacak yorumlar yanlış neticeler doğurabilecektir. İbn Huzeyme’nin başkaca deliller sunduktan sonra destekçi olarak dilsel unsurlardan istifade ettiği başlıklar aynı endişeyi kendisinin de taşıdığını göstermektedir. Bununla birlikte kimi meselelerde dile dair hususları doğrudan delil getirmesi Ehl-i hadîsin Ehl-i reye cevap arayışlarında kimi zaman zorlandığının bir göstergesi olsa gerektir. Gramatik unsurlar üzerinden ortaya konulan bazı değerlendirmeler, ilgili konuya dair diğer rivayetlerde aynı unsurlar yer almadığında zeminini kaybedebilmekte; mana ve mefhum öncelenecek daha kolay anlaşılabilir hususlar bu şekilde zorlaşabilmektedir.

Son tahlilde Ehl-i hadîs uleması rivayetleri doğru anlayabilme ve özellikle de fıkıh inşa edebilme adına hadisleri her açıdan son derece titiz bir surette ele almaya çalışmışlardır. Bu kimi zaman Ehl-i reye doğrudan cevap çabası taşıdığından tartışmaya açık hale gelmiş, bazen de diğer karinelerin görülmemesi neticesini doğurmuştur.

¹²⁵ Buhârî, “Salât” 18; Müslim, “Siyâm” 5.

¹²⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/201.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Veri Toplanması: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Veri Analizi: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45),

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions (If the article is written by two or three authors)	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Veri Toplanması: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Veri Analizi: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45),

Kaynakça | References

Abdu'l-Âl Sâlim Mukerram. *el-Muşteraku'l-Lafzî fi'l-Hakli'l-Kur'ânî*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996.

Abdulganî Abdulhâlık. *Huciyetü's-sünne*. Kahire: Dâru'l-vefâ, 1413.

Abdulkerîm Muhammed el-Es'ad. *el-Vasît fi Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî*. Riyad: Dâru's-Şevâf, 1992.

Abdulmecîd Mahmûd. *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadîs*. Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1979.

Cezîrî. *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.

Akalın, İsa. "Erkeğe, Karısını Niçin Dövdüğü Sorulmaz" Rivâyetinin Merfû Hadîs-Mevkûf Hadîs İltibası Açısından Tahlili. *SBARD* 13/26 (2015), 143-159.

Ali Necdî Nâsîf. "en-Nuhât ve'l-İstîşhâd bi'l-Hadîsi's-Şerîf", *Mecelletu'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî* 3 (1980), 159-164.

Apaydın, Mehmet. "Erîke Hadîsi'nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti". *AÜİFD* 56/1 (2020).

Asmaî. Ebû Saîd. *el-Ezdâd*. Selâsetu Kutub el-Ezdâd içinde. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1913.

Aynî, Bedrüddîn. *Nuhabu'l-efkâr*. Katar: Vizâratu'l-evkâf, 2008.

Aynî, Bedrüddîn. *Şerhu Ebî Dâvud*. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999.

Aynî, Bedrüddîn. *'Umdetu'l-kâri*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.

Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Haydarabâd: Dâiratü'l-me'ârif, 1344.

Buhâri. Abdulaziz. *Keşfu'l-Esrâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1997.

Cezâirî, Tâhir. *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmîyye, 1995.

Döndüren, Hamdi. "Cuma Namazı ve Kılınma Şartları". *UÜİFD* 2/2 (1987).

Durmuş, İsmail. "Müşterek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/171-172. İstanbul: 2006.

Durmuş, İsmail. "Nahiv". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 2006.

E. Sabri. *Mir'âtu'l-Harameyn*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301.

Ebû İslâm Ahmed b. Ali. *Mes'eletün fi yevmi'l-Cum'a*. 2014.

Ebû Zehre, Muhammed. *İslam Hukuk Metodolojisi*. çev: Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.

Enbârî. *Kitâbu'l-Ezdâd*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1982.

Ezrakî, Ebu'l-Velid. *Kâbe ve Mekke Tarihi*. çev: Yusuf Vehbi Yavuz. İstanbul: Feyiz Yayınları, 1980.

Fâsî, Takıyyüddîn. *el-Ikdü's-semîn*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.

Ferrâ. *Me'âni'l-Kur'ân*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1980.

- Gündüzöz, Soner. *Kur'an'ın Eşsiz Dili*. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.
- Gürkan, Nejdete. "Arapçada El Takısı ve Fonksiyonları". *EKEV* 8/18 (K15 2004), 257-274.
- Hâkim en-Neysâbü'rî. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1977.
- Hâlîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Bağdat: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1985.
- el-Murâdî. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Hatîb el-Bağdâdî. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. Riyad: 1996.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefu Ashabi'l-hadîs*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureysiliği*. Ankara: Otto, 2016.
- Hattâbî, Ebû Süleyman. *A'lâmu'l-hadîs*. Mekke: Merkezu buhûsi'l-ilmîyye, 1988.
- Işık, Mustafa. *İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibban'ın Sahîhi ile Mukayesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.
- İbn Abdülber. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Âşûr. *Makâsıdu's-şer'ati'l-İslamiyye*. Tunus: 1985.
- İbn Cinnî. *el-Hasâis*. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme, 2006.
- İbn Ebî Şeybe. *Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Fâris. *es-Sâhibî*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1993.
- İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muhalla*. Dımaşk: Dâru'l-fikr.
- İbn Hişâm. *Muğni'l-lebib*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1964.
- İbn Hişâm. *Siret-i İbn Hişâm Tercümesi*. çev: Hasan Ege. İstanbul: Karaman Yayınları, 2006.
- İbn İshak. *Siyer*. çev: Sezai Özel. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.s.
- İbn Sîde. *el-Muhkem*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'âtu'l-fetâvâ*. Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, ts.
- İbnü'l-Esîr. *Câmi'u'l-usûl*. Beyrut: Mektebetü'l-hulvânî, 1971.
- İmîl Bedî' Ya'kûb-Mişel 'Âsî. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Luga ve'l-Edeb*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İshak b. Râhûye, *Müsned*. Medine: Mektebetü'l-îman, 1991.
- Kâdî İyâz. *İkmalu'l-Mu'lim*. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998.
- Kâmile İmer- Ahmet Kocaman-A. Sumru Özsoy. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013.
- Karaman, Hayreddin. "Bağlayıcılık Bakımından Rasulullah'ın Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*. İstanbul: İlmî Neşriyat.
- Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Îmân*. thk. Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif,

2000.

Kastallânî. *İrşâdü's-sârî*. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ, 1323.

Kazvînî. *el-Îzâh fi Ulûmi'l-Belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Kirmânî. *el-Kevâkibu'd-derârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, 1981.

Koskela-M. L. Murphy. "Polysemy and Homonymy". *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Elsevier: 2006.

Kutrub, Muhammed b. el-Müstenîr. *Kitâbu'l-Ezdâd*. Yermük: Dâru'l-Ulûm, 1984.

Mahmûd Ukkâşe. *et-Tahlîlu'l-Lugavî*. Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2011.

Mukâtil b. Süleyman. *el-Vucûh ve'n-Nezâir*. Bağdat: Mektebetu'r-Rüşd, 2011).

Mübârekfûrî. *Tuhfetü'l-ahvezî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, t.s.

Müberra. *Me'ttefeka Lafzuhû ve'htelege Ma'nâhu*. Kuveyt: 1989.

Mücellî Muhammed Kerîrî. *Devru'n-Nahv fi't-Tevcîhi'd-Delâli*. Kahire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm, Doktora Tezi, 2010.

Münâvî. *Feyzu'l-kadîr*. Mısır: 1938.

Naim, Ahmed - Kâmil Miras. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. Ankara: DİB Yayınları, 1984.

Nehhâs. *Me'âni'l-Kur'ân*. Mekke: 1988.

Nevevî. *el-Minhâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392.

Özbalıkçı, M. Reşit. *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996.

Özbalıkçı, M. Reşit. *Kur'an ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Özpinar, Ömer. Hz. *Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*. İstanbul: Ensar Yayınları 2012.

Râzî. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sâmerrâî, İbrahim. *Dirâsât fi'l-Luga*. Bağdat: 1961.

Sehâvî. *el-Ecvibetü'l-merdiyye*. thk. Muhammed İshak. Dâru'r-râye, 1418.

Semîn el-Halebî. *ed-Dürü'l-Masûn*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem.

Sîbeveyhi. *el-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiin Sözlüklerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: Otto, 2015.

Süyûtî. *Şerhu's-Süyûtî li Süneni'n-Nesâî*. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, 1986.

Serahsî. *el-Mebsût*. Beyrut: 1978.

Şevkânî. *Neylü'l-evtâr*. İdâratü't-Tıbbâ'ati'l-Munîriyye.

Şimşek. Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

- Talhî, Raddetullah. *Delâletu's-Siyâk*. Mekke: Ümmülkurâ Üniversitesi, 1424.
- Temmmâm Hassân. *el-Lugatu'l-Arabiyye Manâhâ ve Mebnâhâ*. ed-Dâru'l-Beyzâ, 1994.
- Tural, Hüseyin. "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Mes'elesi". *AÜİFD* 9 (1990), 67-79.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual, 2002.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Zehraveyn.
- Yıldırım, Enbiya. "Hadîslerin Mana ile Rivâyeti". *Cumhuriyet ÜİFD* 1 (1996), 281-287.
- Yılmaz, Ali. "Kur'ân-ı Kerîm'de "Yevm/Gün" Kavramıyla Zikredilen Âhîret İsimleri". *AÜİF Dergisi* 16 (2001).
- Zeccâc. *Me'âni'l-Kur'ân*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf*. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.



Cin ve Şeytan Hakkındaki Bazı Kur'ân Âyetlerinin Modernist Yorumunun Tahlili ve Tenkidi*

Fatih ÇELİKEL ¹

Öz

Geçmiş dönemlerde İslâm âlimleri arasında cinlerin varlığı tartışma konusu edilmekle birlikte günümüzde bu konu daha fazla tartışmaya açıtır olmuştur. Kur'ân'da yer alan bir takım ayetlerden hareketle bazı araştırmacılar cinlerin varlığını ya reddetmiş veya bu konuda zorlama tevillere gitmiştir. Bu kimselere göre Kur'ân'ın bahsettiği cinlerden kasıt ya insanlardan bir gruptur, ya mikroplardır veya uydurma zihnî varlıklardır. Şeytan ise insanın kötülüğü emreden nefsidir, yani şeytan adında insanı kötülüğe sevk eden harîcî bir varlık yoktur. Bu makalede bu paralelde kaleme alınmış bir çalışma incelenmiş ve ilgili âyetlerin söz konusu yorumlara ne ölçüde imkân tanıdığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın temelinde tahlil ve tenkit yöntemi benimsenmiştir. Sonuç olarak, cinler ve şeytan hakkındaki âyetlerle ilgili yapılan yorumların çoğunda Kur'ân'ın bütüncüllüğünün göz ardı edildiği, âyetlere belli ön kabuller üzerinden yaklaşıldığı ve zorlama tevillere başvurulduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Cin, Şeytan, Modern.

Çelikel Fatih. (2023). "Cin ve Şeytan Hakkındaki Bazı Kur'ân Âyetlerinin Modernist Yorumunun Tahlili ve Tenkidi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 514-536.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1285828>

Geliş Tarihi	19.04.2023
Kabul Tarihi	19.06.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Uzm. Öğr., Meb, Antakya Hz. Ayşe Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Hatay, Türkiye, fatihce81@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5301-3046



2023, 7 (3), 514-536 | Research Article

Analysis and Criticism of the Modernist Interpretation of Some Qur'anic Verses About Jinn and Satan *

Fatih ÇELİKEL²

Abstract

Although the existence of jinn has been the subject of discussion among Islamic scholars in the past, today this issue has become more open to discussion. Based on a number of verses in the Qur'ān, some researchers either denied the existence of jinn or made forced interpretations in this regard. According to these people, what the Qur'ān refers to is either a group of people, microbes or fabricated mental beings. In this article, a study written in this parallel has been examined and it has been tried to determine to what extent the relevant verses allow for the interpretations in question. The method of analysis and criticism was adopted on the basis of the research. As a result, it has been determined that the integrity of the Qur'an is ignored in most of the interpretations about the verses about the jinn and the devil.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Jinn, Satan, Modern.

Çelikel, Fatih, "Analysis and Criticism of the Modernist Interpretation of Some Qur'anic Verses About Jinn and Satan", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/3 (2023), 514-536.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1285828>

Date of Submission	19.04.2023
Date of Acceptance	19.06.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

² Specialist Teacher, Meb, Antakya Hz. Aisha Girls Anatolian Imam Hatip High School, Hatay, Türkiye, fatihce81@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5301-3046

Giriş

İnsanoğlu tarih boyunca metafizik varlıklara ilgi duymuştur. Tanrı, melek, şeytan, ruh, cin, peri, cadı, karakoncolos gibi isimlerle anılan bu varlıklar insanoğlunun ilgi alanına giren metafizik (tabiat üstü) varlıkların başlıcalarındandır. Anadolu’da bu gibi varlıklara yerine göre; ecinni, peri, cadı, şeytan, iyi saatte olsunlar, sahip (evin, koyunların sahibi), pir (evin piri), mekir, bekçi (evin, koyunların bekçisi), ferîştah, ferîşte, Rüküş Hanım gibi isimlerin verilmesi söz konusu ilginin tezahürlerinden sayılabilir.³

Bu varlıklardan bazıları iç içe girmiş, kimlikleri birbirine karışmış bir mahiyete sahip olup, nesnel bir gerçeklikten ziyade kültürel (folklorik) bir temele dayanmaktadır. Ancak bunlardan bazısının bilgisi ilâhî bir metne dayanmakta olup gerçekliğini kaynağından almaktadır. Araştırmamıza konu olan cin de bunlardan biridir. Kur’an’ın nâzil olduğu dönemden bu yana İslâm geleneğinde cinlerin hâricî mevcudiyetini reddeden şahıslar olsa da bir fırkanın bir bütün olarak bu hususu reddettiği bilinmemektedir.⁴ Kelâmcılara göre cinlerin varlığının bilinmesi ve ispatı, ancak vahiy yoluyla mümkündür, ne var ki akıl bunu imkânsız görmemektedir. Mahiyetleri konusunda farklı görüşler benimsemiş olsalar da kelâm ulemâsı, cinlerin varlığını inkâr edenlerin küfrüne hükmetmiştir. Zira onlara göre varlıkları tartışmaya mahal vermeyecek bir açıklıkla Kur’an’la sabittir.⁵

Modern zamanlar olarak bilinen son iki yüzyılda da, cinlerin tamamen inkârı olarak yorumlanabilecek şekilde farklı bir tür olması itibarıyla cinlerin varlığını reddeden bazı yorumlarla karşılaşmıştır. Bu yorumlara göre; melekler; sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi yaratılmış cisimlerin özelliklerinden ibaret olup, cinler; şer, hastalık ve diğer olumsuzlukların projeksiyonları, Şeytan ise kötülüğü emreden nefis (nefs-i emmâre) gibi insanda bulunan bir kuvvedir.⁶ Benzer şekilde “ateşe karışan” (mâric) bir mahiyete (er-Rahmân 55/15) sahip olmaları ve karbon asidinden, “dumansız ateş”ten yaratılmış olmalarından hareketle, dalga bedenden veya enerjiden,⁷ canlılığını ruhtan alan ve ezelde var edilen ışıklardan, yahut bazı hadiselerde hastalıkların sebebi olarak gösterilmelerinden hareketle, mikroplardan ibaret olduğu⁸ tarzında birtakım görüşler ileri sürülmüşse de bunlar ilmî açıdan temellendirilememiş bazı teoriler niteliğindedir.

Zira tabiat üstü varlıklar olmaları sebebiyle sadece nakil yoluyla doğru bilgi edinebileceğimiz cinlerin mahiyeti hakkında naslarda bu görüşleri destekleyecek açık ifadeler yer almamaktadır.⁹ Bu bağlamda son dönemlerde cinlerle ilgili yapılan akademik

³ Mehmet Halit Bayrı, *İstanbul Folkloru* (İstanbul: Eser Yayınları, 1972), 199; Ayşe Duvarcı, “Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar”, *Bilgi Dergisi* 32/1 (2005), 126.

⁴ Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî'l-Kur’ân* (Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 2/50; Her ne kadar Kurtubî Mutezilenin çoğunluğunun cinlerin ve şeytanların varlığını reddettiğini söylese de bu ekolün ekseriyet itibarıyla cinlerin varlığını reddetmek yerine, tesirlerini inkâr ettiği ifade edilmektedir. Ahmet Saim Kılavuz, “Cin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/9.

⁵ Kılavuz, “Cin”, 8/8-9.

⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), 255-259.

⁷ Ahmed Hulûsi, *Ruh İnsan Cin* (İstanbul: Kitsan Yayıncılık, 2014), 73-74.

⁸ Muhammed Abduh - Reşid b. Ali Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990), 3/80-81.

⁹ İslâm ansiklopedisinde cinlerin mikroplardan ibaret olduğu görüşünü öne sürenler arasında Reşid

çalışmalar incelendiğinde bir doktora çalışmasıyla karşılaşmaktadır.¹⁰ Bunun dışında makale düzeyinde yapılan pek çok çalışma bulunmakta olup bunlardan bazılarında İslâm'daki bilinen cin tasavvuru yansıtılırken,¹¹ bazılarında ise cinlerle ilgili farklı yorumlara yer verildiği görülmektedir.¹²

Cinlerle ilgili âyetlerin modernist bir bakış açısıyla yorumlandığı çalışmalar, yeni ve değişik bir söylem geliştirmekle farklılaşsalar da ilmî çalışmalarda aslolanın farklı değil, doğru yorumlar geliştirmek ve sahih sonuçlara ulaşmak olduğu malumdur. Bu sebeple bazı Kur'ân âyetlerine dayandırılarak geliştirilen bu yeni söylemlerin ne derece isabetli olduğu, âyetlerin bu tür bir tefsir ve teville ne oranda müsaade ettiği gibi hususların ilmî zeminde tahlili yapılmalı, yeterince temellendirilmemiş yorumların yine ilmî usullere uygun şekilde hatalı veya eksik olduğu yönler ortaya konulmalıdır. Fikirlerin çatışmasından hakikat kıvılcıklarının çıkacağı gerçeğinden ilham alarak böylesi bir çalışmanın cinlerle ilgili ortaya konulan yeni yorumların tahkikini sağlayacağı, bu yönüyle konunun doğru anlaşılmasına katkı sunacağı düşünülmektedir. Cinlerle ilgili modernist yorumlara yer veren tüm çalışmaları böylesi bir işleme tabi tutmak bir makalenin sınırlarını aşacak olduğundan, bu çalışmada Şaban Ali Düzgün'ün konuyla ilgili makalesi incelemeye çalışılacaktır. Bu çalışmanın seçilmesinin nedeni, ilgili makalede daha farklı ve ileri yorumlara yer verilmiş olmasıdır.

1. Kavramsal Çerçeve

Cin lafzının kökeni olan جَنَّ fiili bir şeyi örtmek anlamına gelir ve türevleri daima örtülü/gizli olmak anlamlarını bir şekilde içerisinde barındırır. Örneğin, الْجَنُّن lafzı ölüyü örtmesi sebebiyle kabir anlamında kullanılırken, الْمَجْنُونُ وَالْمَجْنُونَةُ lafızları sahibini örttüğü, gizlemesi yönüyle “kalkan” anlamına gelir. Kur'ân'da münafıkların yeminlerini birer gizlenme aracı olarak kullanmaları اِتَّخَذُوا اٰيْمَانَهُمْ جُنَّةً “yeminlerini kalkan edindiler”¹³ ifadesi ile anlatılır. Yine mesela جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ ifadesi, “gece onu örttü” demektir.¹⁴

Rıza da gösterilir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Reşid Rıza cinleri mikroplardan ibaret olarak değil, cinlerden bir tür olarak yorumlamaktadır. Kılavuz, “Cin”, 8/9-10; Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 3/80-81; 7/266.

¹⁰ Saadettin Merdin, Geleneksel İslam inancında mitolojik unsurların kritiği: Cinlerle ilgili inanışlar bağlamında bir inceleme (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

¹¹ Emanullah Polat, “Cin Suresi Perspektifinde Cinlerin Varlığı” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/53 (2015), 337-365; “Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi? Bir Hadisle İlgili İki Yorumun Eleştirisi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3/1 (2005), 107-118.

¹² Şaban Ali Düzgün, “Dinsel Ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 11-30; Hayati Aydın, “Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1623-1670; Şükrü Aydın, Kur'ân Âyetleri Bağlamında “Cin” Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 289-320; Mehmet Demir, “Kurtubî'nin el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân Adlı Tefsiri Tefsiri Çerçevesinde Cinler Meselesi” *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT*, 2/2 (Kasım 2021), 10-48.

¹³ el-Münâfikûn 63/2.

¹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (Beirut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 6/20-21; Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1994), 13/92-93; Ebu Nasr el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lugati ve Sihâhu'l-Arabîyeti* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 5/2094.

Aynı fiilden türemiş bir kelime olan الْجَنَّةُ “cennet” lafzı, çok sayıda ağacı barındırdığı için, ağaçlarının toprağı örttüğü bahçeler için veya etrafını örten ağaçlar için kullanılır.¹⁵ Anne karnındaki çocuk için gözlere görünmemesi sebebiyle الجنين “cenin” denir.¹⁶ الجن “Cin” lafzı insan karşılığı olarak duyu organlarına gizli kalan tüm ruhânî varlıkları veya ruhânî varlıklardan bir türü ifade etmek üzere kullanılır.¹⁷ Klasik literatürde cin olarak bilinen türe bu ismin verilmesi, insanlara görünmemeleri sebebiyledir. Bununla birlikte bazı Arap kabilelerinin cin lafzını melekler için de kullandıkları ve Kur’ân’ın bazı âyetlerinde cin lafzı ile Arapların bu anlayışına işaret edildiği aktarılır.¹⁸

Cin lafzının Kur’ân’da farklı türevleriyle pek çok kez kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan الْجَانُّ lafzı; iki kez “yılan”, beş kez “cin” anlamında, الْجِنَّةُ lafzı; üç defa “cin topluluğu” manasında kullanılmaktadır. Cin lafzı ise bilinen anlamda melek ve insan dışındaki görünmeyen şuurlu varlıkları ifade etmek üzere yirmi iki yerde zikredilmektedir.¹⁹

Kur’ân’da cinlerin de insanlar gibi Allah’a kulluk etmek üzere yaratıldığı açıkça ifade edilmektedir.²⁰ Yine cinlerin dünyada yaşadıkları,²¹ gören, işiten, konuşan, çok hızlı hareket etme kabiliyetine sahip güçlü ve bilinçli varlıklar oldukları gibi bilgileri Kur’ân’ın cinler hakkındaki ifadelerinden öğrenmekteyiz.²² Kur’ân cinlerin yaratılışından da bahsetmekte ve bu varlıkların, insan türü yaratılmadan önce dumsuz, yakıcı ve her şeye nüfuz edici ateşten (nâr-ı semûm, mâric) yaratıldığını ifade etmektedir.²³ Ayrıca Kur’ân’da İblis’in cinlerden olduğu,²⁴ cinlerden yardımcılarının olduğu,²⁵ bunların melekleri dinlemek istediği ancak engellendikleri aktarılmaktadır.²⁶ Bunun dışında cinlerden bazılarının Hz. Süleyman’a (a.s.) boyun eğdiği, emri doğrultusunda heykel, mâbed, kazan, büyük çanak gibi nesnelere yapılarında rol aldıkları anlatılmaktadır.²⁷ Bu bağlamda cinlerin Hz. Peygamber’i (s.a.v.) dinlediği ve kavimlerini uyardıkları hadiseden bahsetmesi sebebiyle bir sureye Cin sûresi adının verildiğini de hatırlatmak gerekir.

Konuyla ilgili olarak hadis külliyyatı incelendiğinde çeşitli hadiselerde cinlerle ilgili bazı bilgilerin verildiği görülür. Bazı hadislerde mü’minlere vesvese vermeye çalıştıkları, ancak Kur’ân okunan yerde tesir gücünü yitirdikleri şeklinde tarif edilen cinler, Kur’ân’da “cin şeytanları”²⁸ olarak sözü edilen kötü cinler olmalıdır. Kulak hırsızlığı

¹⁵ el-Kehf 18/39; Sebe 34/15.

¹⁶ en-Necm 53/32.

¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur’ân* (Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1991), 203-205.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/95.

¹⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mucemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur’âni'l-Kerim* (Kâhire: Dâru'l-Kutubu'l-Misriyye, 1945), 179-182; Kılavuz, “Cin”, 8/8.

²⁰ ez-Zâriyât 51/53.

²¹ er-Rahmân 55/33.

²² el-A'râf 7/179; en-Neml 27/39.

²³ er-Rahmân 55/15; el-Hicr 15/27.

²⁴ el-Kehf 18/50.

²⁵ el-En'âm, 6/112.

²⁶ el-Hicr 15/18.

²⁷ Sebe 34/12-13.

²⁸ el-En'âm 6/112.

yapmak suretiyle semâdan bir takım haberler alan ve bunları doğru yanlış, eksik fazla bir şekilde arkadaşları aracılığıyla kâhinlerin veya sihirbazların kalplerine ulaştırılan cinler de aynı grupta kabul edilebilir.²⁹ Hz. Peygamber cinlerle görüşmüş,³⁰ konuşmuş, hatta rivâyete göre namazını bozmaya çalışan bir cini yakalamış ve onu sahabilere göstermek için bir yere bağlamak istemişse de daha sonra bu düşüncesinden vazgeçmiştir.³¹ Bu gibi rivâyetlerden de anlaşıldığı kadarıyla cinler görünmeyen varlıklar olsa da istisnâî durumlarda rutinin dışına çıkarak bazı insanlara görünebilmekte olduğunu veya Allah'ın onları bazı zamanlar görünür kıldığı söylenebilir. Dolayısıyla cinlerin görünmemesi onların bir bedene sahip olmadıkları anlamına gelmemektedir.

İslâm literatüründe cinlerle ilgili âyet ve hadislerin yorumu ayrı bir yer tutmuş, ayrıca zaman içinde ilmü'l-azâim" adı verilen, cinleri ve şeytanları etkileyerek onları itaat altına alma yollarının usullerini konu edinen ve bir ilim dalı da teşekkül etmiştir. Türkçede bu işlerle meşgul olan kimselere cinci denilmiştir. Cinlerin mahiyetleri, özellikleri,³² peygamberleri, insanlarla ilişkileri, âhiretteki âkıbetleri gibi hususlar onlarla ilgili tartışmaların İslâm kaynaklarındaki ana konularındandır. Bu kaynakların bazılarında göre kadîm filozofların bir grubu, cinleri, duyu ve akıl yoluyla idrak edilememeleri sebebiyle inkâr ederken, bir kısmı cinlerin mevcudiyetini kabul etmekle birlikte onlardan "ervâh-ı süfliyye" yahut "ervâh-ı mücerrede" diye bahsetmiştir.³³

Geçmiş dönemlerde insan ve melek dışında duyu organlarıyla algılanamayan üçüncü bir tür olarak kabul edilen cinlerle ilgili olarak modern zamanlarda farklı yorumlara gidildiği, mikrop ve ışınların da cinlerin anlam yelpazesi içerisinde mütalaa edilebileceği öne sürülmüştür.³⁴ Bu noktada öncelikle cinlerin, duyu organlarıyla algılanamayan bilinçli bir varlık olarak mevcudiyetini gösteren delillere yer verecek sonrasında ise Şaban Ali Düzgün'ün konuyla ilgili çalışmasında cinler ve şeytanlardan bahseden âyetlerle ilgili yorumlarını tahlil etmeye çalışacağız.

2. Cinlerin Varlığının Delilleri

Gaybî pek çok konu gibi cinlerin varlığı da haber yoluyla ispat edilmektedir. Ancak bu husus gaybî varlıkların akıl dışı olduğu anlamına gelmemektedir. Akıl ve mantık ilkeleri aracılığıyla bu tür gaybî varlıkların imkânı ispatlanabilir. Söz gelimi melekler de cinler gibi gaybî varlıklardandır. Ancak bu dünyayı boş bırakmayan ve içerisinde sayısız türde canlıyla şenlendiren kudreti ve hikmeti sonsuz bir yaratıcının, koca uzayı ve içerisindeki sayısız gök cismini boş bırakmayacağını öne sürmek ve buradan hareketle o mekânlara münasip varlıklar yaratmasının mümkün olduğunu söylemek son derece makul bir akıl yürütmedir.³⁵ Nitekim Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) de meleklerin varlığıyla ilgili bazı

²⁹ Müslim, "Selâm", 35.

³⁰ Ebu Dâvud, "Tahâret", 20.

³¹ Buhârî, "Mesâcid", 42, "Enbiyâ", 41. Farklı bir rivayet için bk. Buhârî, "Tıb", 45.

³² Detaylı bilgi için bk. (Sönmez - Karaağaç, 2001, 146-152).

³³ Kılavuz, "Cin", 8/9-10.

³⁴ Abdur - Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 3/80-81, Aydın, "Cinleri Anlamak", 1632-1635.

³⁵ Nitekim çağdaş İslâm âlimlerinden Said Nursî, meleklerin varlığını ispat sadedinde kaleme aldığı risalesinde benzer noktalardan hareket eder. Ona göre ruha yakınlığı az olmasına rağmen kesif topraktan ve sudan sürekli bir şekilde latif hayatı ve şuur sahibi canlıları yaratan hikmetli bir yaratıcı, ruha çok daha lâyık, hayata çok daha münasip olan ışık ve karanlıktan, havadan, elektrik gibi latif maddelerden bazı şuurlu varlıkları yaratır ve yaratmıştır. Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler*

aklî çıkarımlarda bulunur. Varlıkları, insan (konuşan ölümlü varlık), hayvan (konuşamayan ölümlü varlık), melek (konuşan ölümsüz varlık) olmak üzere üç gruba tasnif eder. Ona göre Cenâb-ı Hakk'ın hikmeti bu üç seviyenin en aşağısını ve ortasını oluşturan hayvan ve insanı yaratmayı gerektiriyorsa, en üstü olan melekleri evleviyetle gerektirir. Râzî meleklerin varlığına şahit olarak ayrıca fitratı gösterir. Zira ona göre fitrat; hayat, akıl ve konuşmanın zıtlarından daha değerli, gök âlemlerinin, süflî yeryüzünden daha şerefli olduğuna şehâdet etmektedir. Dolayısıyla hayatın, aklın ve konuşmanın bu süflî âlemde bulunup ulvî olan göklerde bulunmaması akla uzaktır. Râzî üçüncü maddede haber delilini öne sürer. Bunlar mutasavvıfların keşf ve sâdik rüya yoluyla melekleri görmeleri gibi hâdiselerdir.³⁶ Bu delil çoğunluk için nakil, tecrübe edenler için hissî deliller niteliğindedir. Râzî'nin bu tespitlerine ilâveten, gözün veya gözlem araçlarının kabiliyetinin yetersizliği sebebiyle bir şeyin görülememesinin onun yokluğuna delil olamayacağını altı çizilmelidir. Bu noktada adem-i ilmin (bilmemenin) adem-i vücuda (olmamaya) delâlet etmeyeceği de hatırlanmalıdır. Gözlemlenebilir pek çok canlının binlerce yıl boyunca insana gizli kalmış olması, insanın duyu organlarının ve bilgisinin sınırlı oluşu gibi hususlar, görmemenin ve bilmemenin bir şeyin yokluğuna gerekçe kılınmayacağını açık biçimde göstermektedir. Nitekim Kur'ân bu çarpık anlayışın temsilcilerini بِعِلْمِهِمْ لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ “onlar ilmini kuşatamadıkları bir şeyi yalanladılar” ifadesiyle³⁷ eleştirmektedir.³⁸

Cinlerin varlığına dair en güçlü naklî delil Kur'ân'dır. Kur'ân'daki pek çok âyetin mefhumundan cinlerin insan ve melek dışında görünmeyen üçüncü bir tür bilinçli varlık olduğu anlaşılmaktadır.³⁹ Bu âyetlerden birinde Cenâb-ı Hak cinleri ve insanları ancak kendisine kulluk etmeleri için yarattığına dikkat çeker.⁴⁰ Bir başka âyet grubunda ise Cenâb-ı Hakk'ın insanı kuru balçıktan, cinleri ise daha öncesinde zehirli ateşten yarattığından bahsedilir.⁴¹ Kur'ân'da cinlere ve insanlara, يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ “ey cinler ve insanlar topluluğu” şeklinde hitap eden âyetler de cinlerin varlığının bir başka delili olarak görülebilir. Bu bağlamda Rahmân suresindeki ikili üslûba dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bu sûredeki hitap ifadelerinde تَكْفِيَانِ “yalanlıyorsunuz” şeklinde tesniye formunun kullanılması, iki farklı topluluğa hitap edildiğini göstermektedir. Gerek bu sûrede sıkça zikredilen رَبِّكُمَا تَكْفِيَانِ “öyle ise siz ey iki topluluk Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlıyorsunuz” âyeti,⁴² gerekse سَنُفِّرْغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ “Ey (günah yüklü) insanlar ve cinler topluluğu! Sizin de hesabınızı ele alacağız” şeklindeki âyet,⁴³ cinlerin insanlardan farklı bir tür olarak, onların da sorumluluklarının ve hesaplarının olduğuna delâlet etmektedir. Bir bütün olarak tefsirler genel olarak burada hitap edilen topluluğun insanlar ve cinler olmak üzere iki ayrı topluluk olduğu konusunda hem fikirdir.⁴⁴

(İstanbul: Envar Neşriyat, 2002), 504-505.

³⁶ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 2/385.

³⁷ Yûnus 10/39.

³⁸ Ö. Süleyman el-Eşkar el-Atîbî, *Âlemü'l-Cinni ve's-Şeyâtîn* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1984), 13.

³⁹ el-En'âm 6/128; el-A'raf 7/38, 179; Hûd 11/119; Fussilet 41/29; el-Ahkâf 46/18.

⁴⁰ ez-Zâriyât 51/56.

⁴¹ el-Hicr 15/26-27; er-Rahmân 14/15.

⁴² er-Rahmân 14/16, 18, 21, 23, 25, 28.

⁴³ er-Rahmân 14/31.

⁴⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000),

Kur'an'ın cinlerin insanlardan farklı türde bir varlık olduğuna bu açık delâleti sebebiyledir ki kelâm ulemâsı cinlerin varlığı konusunda ittifak etmiştir.⁴⁵ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Müslümanlardan hiçbir topluluğun cinlerin varlığı ve Hz. Peygamber'in risâletinin cinlere de şâmil olduğu konusunda ihtilafa düşmediğini söyler.⁴⁶ Sa'duddîn et-Taftazânî (ö. 792/1390) ise cinler ve şeytanlar hakkında filozofların ileri sürdüğü; cinlerin, insan bedenine herhangi bir taalluku olmayan tesir sahibi mücerred bir cevher, şeytanların ise hayal duyusunun (hayal etme kabiliyetinin) akla hâkim olmasından ibaret olduğu vb. görüşlerini reddederek, cinler, melekler ve şeytanların varlığı hakkında icmâ olduğunu, Kur'an âyetlerinin de aynı hususa delâlet ettiğini, ayrıca ehl-i keşif, ehl-i akıl, evliya gibi bir kısım insanların müşahedelerinin de bunların varlığını teyit ettiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre bu kadar kuvvetli bir hükmü reddetmek için makul bir gerekçe yoktur.⁴⁷

3. Cinlerin Hayâlî Bir Varlık Veya İnsan Olduğunu Öne Süren Görüşün Tahlili

Şaban Ali Düzgün'ün cinlerden bahseden âyetlerle ilgili yorumlarını incelemeye önce önemli gördüğümüz bir hususu ifade etmek isteriz. Düzgün çalışmasında cinlerin varlığından ziyade onlara yüklenen misyonun, niteliklerin tartışma konusu edilmesi gerektiğini ifade etse de⁴⁸ kendisi çalışmasında cin ve şeytanın vücudunu tartışmaya açmakta, yorumlarıyla onları hayâlî, pasif bir varlığa dönüştürmekte bir anlamda yokluğa mahkûm etmektedir. Dolayısıyla ilgili makalede cinlerin varlığının reddedilmediği şeklinde anlaşılacak ifadeler yer alsada⁴⁹ makalenin genelinde; cinlerin veya şeytanın varlığını reddeden, reddi anlamına gelebilecek olan yâhut varlıklarında tereddüt olduğu şeklinde anlaşılacak yorumlarla karşılaşmaktadır ki aşağıda bu yorumlar maddeler halinde incelenecektir.

22/215-16; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/383; Ebu Muhammed el-Begavî, *Meâlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 4/336; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1998), 7/458; Ebu'l-Kâsım ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 4/448; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/347, 360-361; Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 17/169; Eb'ul-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998), 3/414; Ebussuûd Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu akli's-selîm ile mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 8/181; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 7/4680-4681; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an* trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 6/79.

⁴⁵ Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, el-İbâne an usûli'd-diyâne (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2011), 267; Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd* (İskenderiye: Dâru'l-Câmîati'l-Misriyye, ts.), 73-74; Ebubekir el-Bakillânî, *Temhîdu'l-evâil fi telhîsi'd-delâil* (Lübnan: Müessesetu'l-Kütubu's-Sekâfiyye, 1987.), 330, 356-357; Fahrüddîn er-Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.), 103; Ebu'l-Hasen Alî b. Alâiddîn ibn Ebu'l-İz, *Şerhu'l-akidetu't-tahâviyye* (Kâhire: Dâru's-Selâm li't-Tibe ve'n-Neşr, 2005), 166.

⁴⁶ Takiyuddîn Ebu'l-Abbas İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushaf, 1995), 19/10.

⁴⁷ Sa'duddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-makâsid fi ilmi'l-kelâm* (Pakistan: Dâru'l-Meârif, 1981), 2/54. Ayrıca bk. Kılavuz, "Cin", 8/9-10;

⁴⁸ Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 29.

⁴⁹ Mesela bir bölümde varlığı sadece duyu organları ile algılanan şeylere indirgemenin doğru olmadığını ifade eder. Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 26.

3.1. Cin 72/8-10. Âyetlerle İlgili Yorumlarının Tahlili

Düzgün, çalışmasında ilk olarak cinlerin gökten haber almalarını konu edinen âyetleri inceler.⁵⁰ Düzgün'e göre Kur'ân bu âyetlerle öncelikle cinlerin insanlara gökten haber getirdiği iddiasını yıkmakta, bunu reddetmektedir. Ayrıca yeni bir aşamaya geçildiğinden haber veren Kur'ân, bu yeni aşamada, ilgili âyette zikredilen شَهَابًا "ateş topu" görevi görmekte ve cinlere yakıştırılan bu özelliklerin temeli olmayan geçersiz iddialardan olduğunu ilan etmektedir.⁵¹

Açıkçası söz konusu âyetlerin mefhumundan Kur'ân'ın cinlerin Hz. Peygamber'in risâleti öncesi gökten haber aldıkları şeklindeki iddiayı reddettiğini çıkarmak mümkün değildir. Aksine âyetler bunun aslını reddetmemekte sadece bu durumun Hz. Peygamber'in risâleti ile sonlandığını ifade etmektedir. Nitekim tefsirlerde ilgili âyetler bu minvalde açıklanmaktadır.⁵² Örneğin Mâturîdî, فَمن يَسْتَمِعِ الآنَ يَجِدْ لَهُ شَهَابًا رَصْدًا "fakat şimdi kim dinlemek isterse kendisini gözetleyen bir alev topuyla karşılaşır" ifadesinin cinlerin önceden semâyı dinlediklerine delâlet ettiğini söyler. Ona göre bu âyetlerin de delâlet ettiği üzere kâhinlerin risâlet öncesinde cinlerden aldıkları haberlerin kesilmesi, Hz. Peygamber'in nübüvvetine bir delildir.⁵³

3.2. el-Ahkâf 46/28. Âyetle İlgili Yorumlarının Tahlili

Düzgün'ün incelemiş olduğu âyetlerden bir diğeri olan el-Ahkâf 46/28. âyette müşriklerin ortak koştıkları şeylerin ulûhiyetinin temelsizliği ilan edilmektedir. Kendisi bu âyetin insanların akıl dışı, folklorik inançlarını doğrudan hedef aldığını ve varlığına inanılan bu şeylerin (ortak koşulan varlıklar) Kur'ân tarafından düzmece ve uydurma ilan edildiği çıkarımında bulunur.⁵⁴ Oysa el-Ahkâf 46/28. âyeti, Hz. Hûd'un çağrılarında kulak asmayan ve şirkte ısrar eden Âd kavminin durumunu anlatıldığı ve Kureyşlilerin bundan ibret alınmasının istendiği bir bağlamda geçmektedir.⁵⁵ İlgili âyette Mekkeli müşrikler özelinde şirkte bulaşan topluluklar uyarılmakta, Âd örneğinde olduğu gibi Allah'a ortak koşulan şeylerin Allah'ın cezasını engellemek vb. bir fonksiyonlarının asla olmadığı vurgulanmaktadır. Yani Kur'ân, ortak koşulan şeylerin bizâtihi varlıklarını değil, onlara atfedilen özellikleri reddetmekte ve bunları temelsiz, uydurma iddialar olarak nitelendirmektedir. Nitekim Mâturîdî ilgili âyetin iki muhtemel anlama geldiğini söyler. Bunlardan birincisine göre âyet, "şâyet Allah'a yaklaşmak amacıyla ibadet ettikleri şeyler, kendilerini Allah'a yaklaştırmış olsaydı, Allah kendilerini bu azaba duçar etmezdi" manasına, ikincisine göre "şâyet Allah'a ortak koştıkları şeylerin Allah'ın indinde şefaathçi olmak gibi bir konumları olsaydı ve onlar da şefaath etselerdi bu azap başlarına gelmezdi" anlamına gelmektedir.⁵⁶ Sonuç olarak Kur'ân'ın tevhide aykırı

⁵⁰ el-Cin 72/8-10.

⁵¹ Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 14.

⁵² et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/328; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/668-670; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/11-12; Nâsuriddîn el-Beydâvi, *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997), 5/252; Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1999), 10/296-297.

⁵³ Ebu Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beirut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005), 8/547.

⁵⁴ Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 14.

⁵⁵ el-Ahkâf 46/21-28.

⁵⁶ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 9/256. Ayrıca bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/161; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/624-626; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/27; el-Beydâvi, *Envâru't-tenzîl*, 5/116; Ebu Hayyân, *el-*

inancın odağı haline getirilen varlıklara atfedilen özellikleri reddetmesinden hareketle,⁵⁷ bu inancın öznesi haline getirilen varlıkların nesnel gerçekliğini reddetmenin doğru bir yorumlama faaliyeti olmadığı açıktır.

3.3. el-Kehf 18/50. Âyetle İlgili Yorumlarının Tahlili

Düzgün'ün incelemiş olduğu âyetlerden bir diğeri Kur'an'ın müteaddit defa dikkat çektiği İblis'in Hz. Âdem'e (a.s.) secde etmekten imtina ettiği hadiseyi konu edinen el-Kehf 18/50. âyetidir. Bu âyette İblis'in meleklerle yöneltilen emre karşı gelmesinin onun melekler içerisinde görüldüğüne işaret ettiğini belirten Düzgün'e göre o ana kadar melekler içerisinde olan İblis, Allah'ın emrine karşı gelmekle o andan itibaren cine dönüşmüştür. Yani bu ifade, bir dönüşümü ifade etmektedir. Düzgün bu çıkarımını aynı kıssanın anlatıldığı bir başka âyette İblis için kullanılan *وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ* "kâfirlerden oldu" ifadesine dayandırmaktadır.⁵⁸ Ona göre o bölümde bu tabir "kâfirlerden oldu" anlamını ifade ediyorsa burada da *كَانَ مِنَ الْجِنَّ* ifadesi "cinlerden oldu" şeklinde anlaşılmalıdır. Zira aynı ifadelerden birini başka, diğerini başka türlü anlamlandırmak bir tutarsızlıktır. Ayrıca o, bu kıssanın⁵⁹ hem gerçek hem de mecâz olarak anlaşılabilceğini öne sürer. Ona göre Kur'an'ın bu anlatısı mecâz olarak yorumlandığında insan olma yolundaki en ateşli mücadelelerin insanın içindeki iyilik ve kötülük eğilimleri arasında olduğu söylenebilir.⁶⁰

Öncelikle şunu ifade etmek isteriz ki birden çok anlama gelebilecek olan ve birden fazla fonksiyon üstlenen lafızların Kur'an'da zikredildikleri her bölümde aynı şekilde anlaşılması gerektiğini söylemek metodolojik açıdan doğru değildir. Bu tür bir yaklaşım gerek Arap dilinin zenginliği gerekse Kur'an'ın bütüncüllüğü ve anlam zenginliği açısından problemleri bir anlama yöntemidir. İlgili yorumun problemleri yönlerine gelinecek olursa bu noktada öncelikle *كَانَ* lafzının oldukça işlevsel bir fiil olup farklı anlamları ifade için kullanılabilmesinin altının çizilmesi gerekir. Örneğin "o kâfirlerdendi" veya "o kâfirlerden oldu" şeklindeki farklı iki mananın tek bir cümle olan *كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ* ifadesiyle dillendirebilmesi bunun örneklerindedir. Dolayısıyla birden fazla anlama gelebilecek olan bu ifadeyi bağlamına ve kastedildiği anlama göre tercüme etmek bir tutarsızlık değil aksine ifadeyi doğru anlamının ve anlamlandırmanın bir gereğidir. Ayrıca Kur'an'da bu ifade kalıbını sürekli tek bir anlama ircâ etmek bazı âyetlerin yanlış anlaşılmasına sebep olacaktır. Söz gelimi Hz. İbrahim bir âyette babası için şöyle dua etmektedir: *وَاعْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ* "Babamı bağışla, şüphesiz o sapıtanlardandır."⁶¹ Düzgün'ün yaklaşımına göre buradaki *كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ* ifadesini "o sapıtanlardan oldu" şeklinde, yani "Hz. İbrahim'in babası o ana kadar istikamet üzereydi ama o andan itibaren sapıtanlardan

Bahru'l-muhît, 9/448.

⁵⁷ Kur'an farklı âyetlerinde başta o dönemin yaygın şirk aracı olan putlar olmak üzere, Allah'a ortak koşulan tüm şirk unsurlarının zarar veya fayda konusunda tesirsiz olduklarını ilan etmesi, Kur'an'ın bu konudaki tipik yaklaşımının örneklerindedir. el-Mâide 5/76; Yûnus 10/18, 106; er-Râ'd 13/16; Tâhâ 20/89; el-Hacc 22/13; el-Furkân 25/3, 55.

⁵⁸ el-Bakara 2/34.

⁵⁹ Gerek bu bölümde kullandığı "sahne, oyun, perde" gibi kavramlardan, gerekse çalışmanın genelindeki yaklaşımından kendisinin bu kıssayı mecâzî bir anlatım olarak yorumladığı söylenebilir. bk. Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 15.

⁶⁰ Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 15.

⁶¹ eş-Şuâra 26/86.

oldu" manasında niteliksel dönüşümü ifade eden bir anlatı olarak kabul etmek gerekir. Oysa hakikatin böyle olmadığı bilinmektedir.⁶²

Bu noktada Düzgün'ün mukayese ettiği bu iki âyeti dil açısından incelemek isteriz. el-Bakara 2/34. âyetin ilgili kısmı *وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ* şeklinde olup "yüz çevirdi ve büyüklendi ve kâfirlerden oldu" anlamına gelmektedir. Diğer âyet olan el-Kehf 18/50. âyetin ilgili bölümü ise *فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ* "İblis hariç secde ettiler, o cinlerdendi, Rabbinin emrine karşı çıktı" anlamındadır.⁶³ Öncelikle burada her iki ifadenin üslup tarzının aynı olmadığı fark edilmektedir. Örneğin birinci âyette atf vavlarına karşılık ikinci âyette fâ-i sebebiye kullanılmaktadır. Öte yandan bir ifade anlamını lafızlarından olduğu kadar içinde bulunduğu cümleden ve bağlamından da almaktadır. Bu gerçekten hareketle bu iki cümleyi, bütün bunları göz ardı ederek anlamsal olarak eşitlemenin doğru bir yaklaşım olmadığını söylemek gerekir. Bütün bunlara ilaveten şâyet Düzgün'ün öne sürdüğü anlam aktarılmak istenseydi bunu ifade etmek için örneğin - *فَسَقَ* "karşı çıktı" lafzında olduğu gibi⁶⁴ - *كَانَ* lafzının başına *ف* harfi (fâ-i sebebiye) getirilmesi ve *فَسَقَ* "Rabbinin emrine karşı çıktı bu sebeple cinlerden oldu" şeklinde bir cümle kullanılabilirdi. Bu durumda secde emrinin İblis'in feskına,⁶⁵ feskının ise cine dönüşmesine sebep olduğu anlatılmış olurdu.

3.4. Cin Suresindeki Bazı Âyetlerle İlgili Yorumların Tahlili

Düzgün, Cin sûresindeki bazı âyetleri incelemeye geçmeden önce yorumlarına zemin hazırlamak üzere bazı izahlarda bulunur. Düzgün'e göre Kur'an tarafından cinlerin Müslüman ve kâfir olarak isimlendirilmeleri, onların mitolojik bir öge olmaktan çıkarılıp insanî düzleme çıkarılmaları anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ortada önceden bilinen haliyle cin kalmamaktadır.⁶⁶

Anlaşıldığı kadarıyla Düzgün'e göre önceki âyetlerde cinlerin varlığını düzmece ilan eden Kur'an, bu âyetlerde ise cin kavramını bazı insanları ifade etmek üzere kullanır olmuştur.

Cin sûresiyle ilgili âyetlerin tarihi arka planına dikkat çeken Düzgün, Cin sûresinin Tâif dönüşünde, İsrâ sûresinin de hüzü'n yılında nâzil olduğunu, her iki sûrede de Hz. Peygamber'e moral verilmek istendiğini belirtir. O, sûrenin girişinde Hz. Peygamber'i dinlediği söylenen bir grup cinin, bir insan topluluğu olduğu yönündeki görüşü daha önce Taberî ve Elmalılı gibi müfessirlerin⁶⁷ de paylaştığını söyler. Ona göre gerek bu sûrede gerekse Ahkâf sûresinde sözü edilen cinlerin insan olduğu açıktır ve bunlar henüz

⁶² Meryem 19/42-48.

⁶³ Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/560-561.

⁶⁴ *كَانَ مِنَ الْجِنِّ* ifadesi tefsirlerde çoğunlukla "cinlerdendi" şeklinde açıklanır ve İblis'in cinlerden oluşuna delil olarak öne sürülür. Ayrıca ilgili âyette yer alan *فَسَقَ* "karşı çıktı" lafzındaki *ف* harfinin fâ-i sebebiyye olduğu belirtilir. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/727; Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîtt*, 9/448; el-Beydâvi, *Envâru't-tenzîl*, 5/116; Ebussuûd Efendi, *İrşâdu akli's-selîm*, 5/227. Şihabuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Ruhu'l-meâni fi tefsiri'l-Kur'ân'î'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994), 8/278.

⁶⁵ ez-Zeccâc'a göre ilgili ifade İblis'in feskına Allah'ın secde emrinin sebep olduğunu anlatmaktadır. Ebu İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemu'l-Kütub, 1988), 3/294.

⁶⁶ Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 15.

⁶⁷ İlgili bu eserlerde böyle bir görüşle karşılaşmadığımızı belirtmek isteriz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/310-313, 340, 343; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5382-5383; 5392-5395.

gayp âleminde olup gelecekte varlık âleminde vücut bulacak olan insanlardır. Yani bu iki sûrede Hz. Peygamber'e, müşrikler, Hristiyanlar ve Yahûdiler olmak üzere üç grup halkın gelecekte İslâm dâvetine kulak verecekleri bildirilmektedir.⁶⁸

Düzgün'ün bu yorumu gerek ilgili sûrenin gerekse konuyla ilgili âyetleri beyan eden hadislerin muhtevasıyla örtüşmemektedir. Zira ilgili âyetler bahse konu olan kişilerin cin olduğu ve bunların gelecekte değil, o an için var oldukları gerçeğini olanca açıklığıyla ifade etmektedir. Örneğin sûrenin beşinci âyetinde cinler insanlardan ve kendilerinden iki ayrı grup olarak bahseder ve her iki grubun da Allah hakkında yalan söylemeyeceğini zannettiklerini belirtirler. Altıncı âyette insanlardan bir kısmının cinlerden bazılarında sığındığı anlatılmaktadır.⁶⁹ Özellikle sekizinci âyetten onuncu âyete kadar cinlerin göğü yokladıkları, onu bekçilerle ve alev toplarıyla doldurulmuş buldukları, oysa öncesinde orada dinlemek için yer edindikleri ancak artık buna imkân kalmadığı anlatılır ki burada sözü edilen varlıkların insanlar olmadığı çok açıktır.⁷⁰

Ayrıca Kur'ân'ın insanların ileride İslâm mesajına kulak vereceklerini (ki kabul edeceklerini değil sadece dinleyecek olmalarını) böylesi bir üslupla anlatması onun apaçık bir kitap oluşu gerçeğiyle⁷¹ ve eşsiz belâgatıyla bağdaşmamaktadır. Zira bu Kur'ân'ın gelecekle ilgili vermiş olduğu bir haberin Düzgün'e göre düzmece varlıklar üzerinden anlaşılması yahut ana dili Arapça olanlarca dahi yüz yıllar boyunca yanlış anlaşılmış olması demektir. Bu ise göz ardı edilebilecek basit bir yanlış anlama faaliyeti değildir. Üstelik bu konudaki rivayetler ilâhî mesajın birinci muhatabı olan Hz. Peygamber'in de cinleri literal şekliyle anladığını göstermektedir.⁷²

Öte yandan hatırlanacak olursa Düzgün, cinlerden kâfir veya mü'min diye bahsedilmesini onların insanî düzleme çıkarılması şeklinde yorumlamaktadır. Kanaatimizce kendisini bu çıkarıma sürükleyen evrim teorisine olumlu bakışı olmalıdır. Zira Düzgün'ün yorumlarına bütüncül bir bakışla yaklaşıldığında şu sonuçları çıkarmak mümkündür: Kendisi cin kavramının Kur'ân'da insanın insan olmadan önceki evresini yani vahşî bir hayat sürdüğü hayvanımsı dönemi ifade için kullanılmış olabileceğini düşünmektedir.⁷³ Buradaki "kâfirlik ve mü'minlik" akıl sahipleri için geçerli sıfatlardan olduğu için, Kur'ân burada cin kavramını kullanmakla insanın geçirdiği evrimsel sürece işaret etmektedir.

Cinlerin akıllı, irade sahibi, teklife muhatap olmuş sorumluluk sahibi varlıklar olduğu bilinmektedir.⁷⁴ Onlara da ilâhî davetin ulaştığı, akıl ve irade sahibi olmalarının gereği olarak⁷⁵ onlardan da bu davete icabet edenler olduğu gibi karşı çıkanların olduğu da malumdur.⁷⁶ Kanaatimizce cinler hakkında mü'min veya kâfir sıfatlarının kullanılmasını,

⁶⁸ Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 17.

⁶⁹ el-Cin 72/5-6.

⁷⁰ el-Cin 72/8-10.

⁷¹ eş-Şuârâ 26/2; en-Neml 27/1; el-Kasas 28/2.

⁷² Rivâyet tefsirlerinde bu âyetlerle ilgili aktarılanlar için bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/310-313, 340, 343; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*, 7/267-273.

⁷³ İlerleyen bölümlerde Düzgün'ün beşer kavramı üzerinden evrimi esas alan yorumu incelenecektir. Düzgün'ün evrim merkezli yorumlar için bk. Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 19-20.

⁷⁴ el-En'âm 6/130.

⁷⁵ el-A'râf 7/179.

⁷⁶ el-Cin 72/14.

- Kur'ân'ı evrim teorisi ile uzlaştırmak isteyen bir yaklaşımla - onların insânî düzleme çıkarıldıklarına bir işaret olarak anlamak yerine onların da insanlar gibi imtihana tabi tutulmalarının gereğince iki gruba ayrılışlarının ifadesi olarak anlamak daha isabetlidir.

3.5. Beşer Kavramıyla İlgili Âyetlere Dair Yorumlarının Analizi

Kur'ân'da cin ve ins lafızlarının birlikte kullanıldığı bilinmektedir.⁷⁷ İns lafzının beşerin karşılığı olarak kullanıldığını belirten Düzgün, Kur'ân'daki bir âyeti referans göstermek suretiyle beşer kavramının insanın akletmeden (homo sapiens) önceki dönemi ifade ettiğini öne sürer. Ona göre ins ile cin kavramı birbirinin karşıtı olarak incelendiğinde ins medeniliği, cin ise vahşiliği ifade eder. Bu durumda Kur'ân'ın cinlerin zehirli ateşten yaratıldığını söylemekle bu varlıkların yıkıcı, yıkıcı özelliklerine işaret etmiş olması muhtemeldir.

Düzgün, insiyy lafzının çoğulu olan ünasiyy lafzının toplu halde yaşayan anlamına geldiğini ifade ettikten sonra bu kullanımda cin kavramının henüz toplu yaşama kültürüne sahip olamayan insanları anlattığını söyler.⁷⁸ Konuyla ilgili görüşlerine paralel bazı modernist yorumları aktaran Düzgün, insandan önce yaşamış olan kan dökücü varlıkların insanın henüz akletme seviyesine ulaşmamış hali olarak yorumlanabileceğini öne sürer ve bir âyeti⁷⁹ bu görüşüne referans olarak zikreder.⁸⁰

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki beşer lafzının sözlük anlamında insanın akletmeden önceki halini ifade ettiğiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamakta, bu lafız lügatlerde insan türünü ifade eden bir kavram olarak açıklanmaktadır.⁸¹ el-İsfahânî insanın zâhîri, fiziksel özellikleri itibara alındığında Kur'ân'da beşer kavramının kullandığını söyler ve bazı âyetleri⁸² bunlara örnek olarak zikreder.⁸³ Ancak bu tespit Düzgün'ün tezini desteklememektedir. Burada beşer kavramının kullanımında insanın akletme öncesi durumunun değil, insanın zahiri durumunun itibara alındığı söylenmektedir. Ayrıca beşer lafzıyla ilgili bu yorum Kur'ânî referanslar açısından da problemlidir. Zira pek çok âyette inkârcılar Kur'ân'ın bir beşer sözü olduğu iddiasını dillendirmekte, Hz. Peygamber'in bir beşer oluşunu inkârlarına gerekçe kılmaktadır. Konuyu örneklerle somutlaştıracak olursak, bir âyette inkârcılar "bizden bir beşere mi tabi olacağız" şeklindeki ifadeleri aktarılır. Bu âyete beşer lafzının Kur'ânî literatürde Düzgün'ün iddia ettiği paralelde kullanıldığı varsayımıyla yaklaşıldığında âyet şu anlama gelecektir: "Bizim gibi akledemeyen, düşünme yeteneği gelişmemiş insanla hayvan arası formdaki birine mi tabi olacağız?"⁸⁴ Ayrıca Kur'ân âyetleri bu kabul ile incelenmeye devam edildiğinde Kur'ân'da inkârcılara yönelik olarak yöneltilen "düşünmez misiniz, hiç akletmez misiniz" gibi ifadeler⁸⁵ anlamsızlaşacaktır.⁸⁶

⁷⁷ el-En'âm 6/112, 128, 130; el-A'râf 7/38, 139; el-İsrâ 17/88.

⁷⁸ Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 19.

⁷⁹ el-İnsân 76/1.

⁸⁰ Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 20.

⁸¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 6/259; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/60.

⁸² el-Furkân 25/54; Sâd 38/71; el-Müddessir 74/25.

⁸³ el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 124-125.

⁸⁴ el-Kamer 54/24.

⁸⁵ el-En'am 6/80; Hûd 11/30, 51; el-Enbiya 21/67.

⁸⁶ Benzer âyetler için bk. el-Furkân 25/7; el-Mü'minûn 23/34.

Öte yandan Düzgün'ün görüşüne referans olarak zikrettiği âyetin üzerinde kısaca durmak gerekir. İlgili âyet meâlen "Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir." şeklindedir. Bu âyet, tefsirlerde genellikle insanın kâinatın hilkatinden bir hayli sonra yaratılmış olduğu şeklinde açıklanmaktadır. Buna göre âyette insanın zikredilmeye değer olmayan haliyle ya henüz yaratılmadan önceki yokluk haline veya yaratılışında maddî olarak geçirdiği aşamalara; topraktan, elementlerden veya nutfeden yaratılışına dikkat çekilmektedir.⁸⁷ Yani âyette insanın şu muhteşem yapısı ile öncesindeki hammaddesel hali arasındaki farka vurgu yapılmakta, böylelikle bir yandan Cenâb-ı Hak'ın ilmine, kudretine, keremine dikkat çekilmekte, öte yandan insanın gurura kapılmaması için başlangıç ile geldiği nokta arasındaki fark kendisine hatırlatılmaktadır. Kur'ân'da veya onun beyanı niteliğindeki sünnette insanın akletmeden önceki bir döneminin tabiri câizse hayvanca yaşadığı bir dönemin olduğuna dair açık bir âyet veya herhangi bir delil yoktur. Aksine Kur'ân ve sünnet açık bir şekilde insanlık tarihini Hz. Âdem ile başlatmaktadır ve naslarda Hz. Âdem'in insanın taşımış olduğu ayrıcalıklı özelliklerin tamamını üst seviyede taşıdığı aktarılmaktadır.⁸⁸ Dolayısıyla Düzgün'ün âyetle ilgili evrim merkezli bu yorumlarının gerek sonuçları gerekse metodolojisi açısından sağlam bir zemine dayanmadığı söylenebilir.

3.6. Cin Kavramının Folklorik Bir Öge Olarak Kullanılması Bağlamında ez-Zâriyât 51/56. Âyetle İlgili Yorumların Tahlili

Düzgün bazı âyetlerde cin kavramının müstakil bir varlık olarak değil, mitolojik veya folklorik bir öge olarak kullanıldığını öne sürer. Ancak o öncesinde cinlerin İslâm öncesi dönemde farklı kültürlerde sebebi açıklanamayan olayların gizli faileri olarak düşünüldüğünü ifade eder. Arapların cinleri bu şekilde tasavvur etmelerinin onların gerçekliğine delâlet etmediğini belirten Düzgün'e göre Arapların Allah'tan başka tanrılara tapmaları nasıl onları gerçek yapmıyorsa, bu durum varlığını kabul ettikleri cinler için de geçerlidir. Ayrıca Kur'ân'da Arapların cinleri Allah'a ortak koştuğu anlatılmaktadır,⁸⁹ Kur'ân ise bu zihniyeti eleştirmektedir dolayısıyla bunların gerçekliğine inanmak Kur'ân'ın mesajını anlamamaktır.⁹⁰

Düzgün'ün buradaki tespitinden cinlerin ayrı bir tür olarak varlığını hatta herhangi bir şekilde varlığını kabul etmediği çıkarımında bulunmak mümkündür. Zira kendisi Arapların cinlerle ilgili tasavvurlarının cinlerin gerçekliğine delâlet etmediğini söylemektedir. Şâyet Düzgün'ün kastı cinlerin varlığını değil, Arapların cin tasavvurunu reddetmek olsaydı bu durumda "onların gerçekliğine işaret etmez" yerine, "bu tasavvurun gerçekliğine delil olamaz" veya "cinlerin öyle olduğuna delâlet etmez" şeklinde bir ifade kullanması gerekirdi. Ayrıca cinlerle ilgili tespitine Allah'tan başka tanrılara tapılmasını örnek vermesi pek anlaşılır değildir. Zira Allah'tan başka tanrılara

⁸⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/665; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/377; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 10/357; el-Beydâvi, *Envâru't-tenzîl*, 5/269; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/5491-5493; Karaman, *Kur'ân Yolu*, 8/516-517.

⁸⁸ bk. el-Bakara 2/30-38; el-A'râf, 7/11-25; el-Hicr, 15/26-33; Tâhâ, 20/115-123; Sâd, 38/71-83. Ayrıca Hz. İsa'nın babasız yaratılmasını bir türlü akıllarına sığdıramayan yahudilere Kur'ân'ın misâl olarak Hz. Âdem'i zikretmesi de onun annesiz babasız yaratılmış olması sebebiyle olmalıdır. Âl-i İmrân 3/59. İlgili hadisler için bk. Tirmizî, "Menâkıb", 46; Ebu Dâvud, "Edeb", 20.

⁸⁹ el-En'âm 6/100.

⁹⁰ Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 21-22.

tapılması o tanrıların gerçek anlamda tanrı olmadığına delâlet eder yoksa Allah'ın dışında tapılan o şeylerin (put, yıldız, ateş vb.) varlıklarının olmadığına, hayâlî bir vücuda sahip olduklarına değil. Nitekim Kur'ân'da Arapların melekleri Allah'ın kızı yani bir anlamda ortağı olduğu olarak gördükleri anlatılmaktadır. Kur'ân ise bu inancı reddetmektedir.⁹¹ Şimdi buradan hareketle meleklerin varlığını tartışmalı hale getirmek veya reddetmek ne derece doğru bir çıkarımdır?

Kur'ân'daki cin kavramında dair yorumlarının büyük çoğunluğunun söz konusu mitolojik veya folklorik anlatımın etkisiyle yapıldığını öne süren Düzgün, buna örnek olarak bir âyeti inceler. Bu âyet cinlerin ve insanların Allah'a kulluk etmeleri için yaratıldığından bahsetmektedir.⁹² Ona göre bu âyette; İslâm öncesinde gerek Araplar gerekse diğer milletlerin varlığına inandığı ve kendilerine tesir gücü atfettikleri cinler vb. görünmeyen varlıklardan görünen tüm varlıklara kadar hepsinin üstünde yer alan Allah'ın hükümlerinin karşı konulamaz hâkimiyetine vurgu yapılmaktadır. Kur'ân bunu yaparken tarihsel/kültürel verili durumu dikkate almakta ve “görünmeyen bu varlıkların gerçekliğini tartışmaya açmadan” görünmeyen varlıkların da Cenâb-ı Hakk'ın hâkimiyeti altında olduğunu ve insanların üzerinde kontrollerinin bulunmadığını belirtmektedir.⁹³

Düzgün'ün bu yorumu Kur'ân'ın hak ve bâtil konusundaki net ve keskin tavrıyla uyuşmayan bir görüntü vermektedir. Zira iddia sahibine göre Kur'ân, cinlerin ve insanların Allah'a kulluk etmek için yaratıldığını buyurmakta ancak bu iki gruptan cinler hakikatte olmamasına rağmen onlara var muamelesinde bulunmakta veya bu konuyu tartışmaya açmamaktadır. Bâtil ve hurâfenin her türlüüne en keskin ifadelerle savaş açan Kur'ân'ın⁹⁴ burada sessiz kalması veya meselenin hakikatini açık bir şekilde ifade etmemesi ne ile izah edilebilir? Kur'ân'ın bu konuyu tartışmaya açmayarak bu konuda yüzyıllar boyu devam edegelen yanlış bir inancın oluşmasına sebep teşkil ettiği söylenecek olursa buna nasıl bir cevap verilecektir?

Bu noktada “Kur'ân'ın bu konuyu tartışmaya açmaması mevzunun özüne terettüp etmediği içindir” şeklindeki cevap geçerli ve tatmin edici bir yanıt olmayacaktır. Çünkü bu tavır, bir konunun esasına terettüp etmediği sürece hurafe ve bâtil inançlara sessiz kalınmasını meşrulaştıran bir tutum olur ki bunun Kur'ân'ın Furkân oluşu ile bağdaşmayacağı açıktır.

3.7. Cinler ve Şeytanların İnsana Zarar Veremeyeceğinden Bahseden Âyetlerle İlgili Yorumların Tahlili

Düzgün, bazı âyetleri⁹⁵ referans göstererek, cinlerin veya şeytanların insana zarar veremeyeceğini söyler. Düzgün'e göre bu âyetlerden biri olan Cin 72/6. âyette cinlere sığınan insanların korkularının artacağından bahsedilmektedir. Bu âyetle ilgili olarak Mâtürîdî'nin tefsirinden bazı yorumları aktaran Düzgün'ün naklettiği yorumlardan

⁹¹ es-Saffât 37/149-155.

⁹² ez-Zâriyât 51/56.

⁹³ Düzgün, “Cin ve Şeytan Algımız”, 22.

⁹⁴ el-Mâide 5/90; Yûsuf 12/40; et-Tûr 29-43; es-Saffât 37/149-155. Hz. Peygamber'den müşriklerin taviz istemesine karşılık onu uyarın âyetler, Kur'ân'ın söz konusu keskin tavrının net biçimde görüldüğü diğer âyetlerdendir. İsrâ 17/73-75; el-Kalem 68/8-9.

⁹⁵ el-İsra 17/62-65; el-Cin 72/6, 13.

birine göre âyette insanların korkusunu arttıran cinler değil, cinlere yönelimleridir. Bu âyetle aynı sûrenin on üçüncü âyeti arasında bir bağlantı kuran Düzgün'e göre on üçüncü âyette Allah'a dayanıp güvenenlerin söz konusu korkudan emin olarak hayatlarını sürdürecekleri ifade edilmektedir.⁹⁶

Bu yorumlarla ilgili olarak öncelikle Cin 72/6. âyetinin farklı anlamlara gelebilecek bir yapıda olduğunu ifade etmek gerekir. Zira bu âyette geçen رَهَقًا lafzı, câhillik, akli eksiklik, kaplamak, kuşatmak, yalan, büyüklük (kibir) ve zulüm gibi farklı anlamlara gelmektedir. Kadîm lügatlerden biri olan *Kitâbu'l-Ayn*'da bu lafzın, Cin 72/6 âyetinde büyüklük anlamında, Cin 72/13. âyetinde ise zulüm, haksızlık anlamında kullanıldığı aktarılmaktadır.⁹⁷ Bir diğer lügat olan *Lisânu'l-Arab*'ta ise فَرَادُوهُمْ رَهَقًا “onların kibrini arttırdılar” şeklindeki ifadenin Kâtâde'ye göre “günahlarını arttırdılar”, Kelbî'ye göre “azgınlıklarını arttırdılar” anlamlarına geldiği nakledilir.⁹⁸ Cin 72/6. âyeti dil açısından inceleyen müfessirler âyetin gelebileceği muhtemel anlamları beyan etmişlerdir. Bunlardan biri olan ve Düzgün'ün de kendisinden yararlandığı Mâtürîdî âyetin iki muhtemel anlama geldiğini nakleder. Bunlardan birine göre âyet cinlerden emân dileyen insanların kendilerine emân verilmemesi sebebiyle korkularının arttığını anlatmaktadır. Mâtürîdî, âyette korkusu artan kimselerin insanlar olduğu yönündeki benzer açıklamaları aktardıktan sonra bütün bu yorumların cinlerin insanların korkularını arttırdığı noktasında ittifak ettiğini belirtir. Âyetin muhtemel diğer anlamına göre insanlar cinlere sığınmak suretiyle onların kibrini, azgınlığını ve günahlarını arttırmaktadır. Bu durumda rehâk lafzı kibir, azgınlık, günah anlamına gelmektedir.⁹⁹ Ayrıca ilgili eserde Düzgün'ün Mâtürîdî'ye dayandırdığı “insanların korkusunu arttıran cinler değil insanın kendisidir (yönelimidir)” şeklindeki yorumun bulunmadığını belirtmek gerekir.

Öte yandan sûrenin on üçüncü âyetinde Allah'a inananların Düzgün'ün öne sürdüğü gibi cinlerin şerrinden değil, adaletsizliğe uğrama korkusundan emin oldukları anlatılmaktadır. Âyette korku anlamına gelen رَهَقًا lafzından önce بَخْسًا lafzının zikredilmesi bu hususu teyit etmektedir. Zira بَخْسًا lafzı hakkını eksik vermek anlamına gelmekte olup¹⁰⁰ Hz. Şuayb bu lafzı ölçüde ve tartıda adaletsizlik yapmama konusunda kavmini uyarırken kullanmaktadır.¹⁰¹ Tefsirlerde de bu husus genel olarak bu minvalde açıklanmaktadır.¹⁰²

3.8. Felâk ve Nâs Sûreleri Hakkındaki Yorumlarının Analizi

Cinlerin insanlara zarar veremeyecekleri görüşünü savunan Düzgün bu konuda kendisine yöneltilebilecek olan “bu durumda Felâk ve Nâs sûresinde insanlara neden onların şerlerinden Allah'a sığınmaları emrediliyor” şeklindeki soruyu gündeme getirir.

⁹⁶ Düzgün, “Cin ve Şeytan Algımız”, 23.

⁹⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/366.

⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10/130.

⁹⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 10/246-248. Diğer müfessirlerin benzer açıklamaları için bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/623-624; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/667-668.

¹⁰⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 4/203.

¹⁰¹ Hûd 11/85; eş-Şuârâ 26/183.

¹⁰² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 9/256; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/627-628. Reşid Rıza bu âyete ahirette adaletsizlik yapılmayacağına delil olarak zikrettiği âyetler içerisinde yer verir. Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 11/341.

Ona göre bu sûrelerde cinlerin veya şeytanların aktif birer varlık olarak anlatıldığını söylemek doğru değildir. Kendisi bu görüşünü desteklemek adına sûrede gecenin şerrinden bahsedilişine dikkat çeker. Gecenin şer üretmediği, şerri oluşturanın insan olduğunu belirten Düzgün'e göre insan, kendi iç dünyasında sıkıntı oluşturmak suretiyle gece vaktinden kendi kendine şer üretmektedir.

Sûrede zikredilen vesveseciler (cin, insan) de benzer duruma delâlet etmektedir. Burada da insanın kalbine çeşitli vehimleri, şüpheleri sokan insandan başkası değildir. Âyette vesvese lafzının kullanılması da bunu doğrulamaktadır. Bunların kaynağı insandır ve bu sebeple bunları hâricî gaybî bir varlığa atfetmek gaybî taşlamaktan başka bir şey değildir. Oysa Allah'a iman edip güvenen insanların – teşbihte hata olmasın – iç dünyalarında kurulu bir anti-virüs programı olduğundan bu kimselere hiçbir virüs bulaşamamaktadır.¹⁰³

Düzgün'ün buradaki birinci yorumundaki hata, sûredeki diğer âyetleri geceye şer isnad eden âyete¹⁰⁴ kıyasla anlama isteğinden kaynaklanmaktadır. İlgili âyette şer, geceye isnad edilmektedir. Ancak bu ifadeyi hakiki (zâhiri) anlamıyla anlamaya engel olan aklı bir karine (kârine-i mânia) söz konusudur. Çünkü zaman bizâtili şer üretmez, burada gecenin şerrinden kasıt gece vakti işlenen kötülükler ve şerlerdir. Bu, bir şeyin zamanına isnad edilmesi biçiminde sıkça kullanılan edebî bir üsluptur¹⁰⁵ ve "وَالنَّهَارُ مُبْصِرًا" "gündüzü görücü (kıldı)"¹⁰⁶ âyetinde olduğu gibi Kur'an'da pek çok örneği yer alan bir edebî sanattır.¹⁰⁷ Buradan hareketle şeytanın şerrinden Allah'a sığınulmasını da mecâza hamletmek kıyâs ma'al-fâriktir. Zira Kur'an'da gerek cinler gerekse şeytan hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak açıklıkta irâde sahibi, müstakil birer varlık olarak zikredilmektedir.¹⁰⁸ Örneğin şeytanın insanı gördüğü ancak insanın şeytanı görmediği, insanı vesveseleriyle aldattığı açıkça ifade edilmektedir.¹⁰⁹ Bir başka âyette ise Şeytan ile aldattığı insanlar arasında âhirette geçen bir diyalog bu hususu desteklemektedir.¹¹⁰

Bununla birlikte Düzgün'ün bazı lügatlerde vesvese lafzının nefsin konuşması, iç ses olarak açıklanmasından hareketle bunun kendi yorumunu teyit eden bir husus olduğunu öne sürmesi zayıf bir istidlâldir. Zira bu sözlüklerde vesvese fiiline örnek olarak Şeytanın fısıldaması zikredilmektedir. Bu örnek, vesvese lafzının kişinin kendi nefsinin konuşmalarıyla birlikte hâricî bir varlıktan kaynaklanan gayr-ı ihtiyârî içsel fısıltıları ve düşünceleri de içine aldığını göstermektedir.¹¹¹ Nitekim şeytanın insanı aldatması dıştan bir sesin işitilmesi şeklinde değil, içten gelen bir etkiyle olmaktadır. Şeytanın vesvesesinden kasıt onun kişinin iç dünyasına bazı düşünceleri fısıldamasıdır. Şeytanın buradaki fonksiyonunu zorlayıcı bir güç olarak anlamak doğru değildir. Bunu Kur'an'ın

¹⁰³ Düzgün, "Cin ve Şeytan Algımız", 24.

¹⁰⁴ el-Felâk 113/3.

¹⁰⁵ Belagat kaynaklarında bu söz sanatı mecâz-ı aklî olarak zikredilir. bk. Celâluddîn el-Kazvîni, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâga* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/86-87.

¹⁰⁶ Yûnus 67/10.

¹⁰⁷ el-Mâturidî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 10/656.

¹⁰⁸ el-Kehf 18/50;

¹⁰⁹ el-A'râf 7/27.

¹¹⁰ İbrahim 14/22.

¹¹¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 7/335; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/254-255; el-İsfahânî bu kavramı "kötü, aşıklık düşünce" olarak açıklamaktadır. el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 869.

da ifade ettiği üzere bir fiilin yapılmasına veya terkine teşvikten ibaret olarak anlamak gerekir.¹¹² Bununla birlikte karar verici yine insanın kendisidir.¹¹³ Ayrıca modern psikiyatride bu kavrama yakın anlamda kullanılan obsesyon (obsession) teriminin “kişiyi tereddüte düşüren, irade dışı gelen, uzaklaştırılmayan düşünceler” şeklinde tanımlanması da dikkat çekicidir.¹¹⁴ Malumdur ki bazı düşünceler insanoğlunun kendi iradesi dışında kalbine doğmaktadır. İbadet esnasında insanın ihtiyarı dışında kalbine gelen nâhoş düşünceler bu hususun çarpıcı bir örneğidir. Kişinin bu düşüncelerden rahatsız olması, bunlara engel olamaması, bunların kaynağını tespit edememesi bu düşüncelerin onun ihtiyarına tabi olmadığına göstergesidir. Bu husus kişinin kalbine doğan düşüncelerin bazısının kendisi dışında bir varlıktan kaynaklandığına bir işaret veya delil olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte bir âyette kişinin nefsinin de vesvese verebildiğinin belirtilmesinden hareketle¹¹⁵ insanın kalbine veya zihnine doğan kötü isteklerin, düşüncelerin bazısının kendi nefsinden, bazısının ise şeytandan kaynaklandığı sonucunu çıkarmak mümkündür.¹¹⁶

Bu noktada Düzgün’ün zarar verememe hususunu sadece cinlere hasretmesi üzerinde de durmak gerekir. Allah izin vermedikçe bir varlığın bir varlığa zarar vermesi bir yana hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği bilinen hakikatlerdendir.¹¹⁷ Ancak Düzgün, Allah izin verse dahi cinlerin insana zarar veremeyeceğini öne sürmekte onları tamamen pasifize etmektedir. Oysa bu yorum kabul edildiğinde Kur’ân’da isteseler de zarar veremeyecek şeyler için Allah’a sığınılmasının istendiği gibi abes bir emrin yer aldığı kabul edilmiş olacaktır. Öte yandan bu yorum Kur’ân’ın bazı âyetleriyle çelişmektedir. Örneğin bir âyette sihrin insanlara zarar verebileceği, karı ile kocayı dahi ayırabilecek dereceye ulaşabileceği belirtilmekte ancak bu hususlara Allah’ın izni kaydı düşünülmektedir.¹¹⁸ Bir başka âyette ise gizli konuşmaların (necvâ) şeytandan olduğu ancak Allah’ın izni olmadıkça şeytanın âyette sözü edilen kimselere hiçbir zarar veremeyeceği bildirilmektedir.¹¹⁹ Âyetteki bu vurgu, Allah’ın izin vermesi halinde şeytanın insanlara zarar verebileceklerini göstermektedir. Şeytanın da cinlerden olduğu düşünüldüğünde cinlerin de insanlara Allah’ın izni ile zarar verebileceği anlaşılmış olur ki ancak böyle olduğunda Kur’ân’da şeytan ve cinlerden Allah’a sığınılmasını teşvik eden âyetler¹²⁰ anlamını bulmuş olmaktadır.

3.9. Şeytanın Varlığı Hakkındaki Yorumlarının Tahlili

Düzgün’ün şeytanın nitelikleri ve fonksiyonlarından bahseden âyetleri bu konudaki genel kabulüne paralel olarak insanın kötülüğü emreden nefsi (nefs-i emmâre) ile özdeşleştirir. Ona göre Kur’ân’ın şeytana yüklediği nitelikler nefs-i emmârede vücut bulmaktadır. İnsanı şerre sevk eden, ona kötülükleri fısıldayan da yine insanın

¹¹² İbrahim 14/22.

¹¹³ el-Müddessir 74/18-25.

¹¹⁴ Mustafa Çağrırcı, “Vesvese” TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/72.

¹¹⁵ Kâf 50/16.

¹¹⁶ Şeytanın vesvesesinden bahsedildiği âyetler için bk. el-A’râf 7/20; Tâhâ 20/120.

¹¹⁷ el-Bakara 2/102; el-Mücadele 58/10.

¹¹⁸ el-Bakara 2/102.

¹¹⁹ el-Mücadele 58/10.

¹²⁰ el-A’râf 7/200; en-Nahl 16/98; el-Mü’minûn 27/97-98; Fussilet 41/36.

kendisinden başkası değildir. Kur'ân'da kötülüklerin insana mal edilmesi¹²¹ bu hususu desteklemektedir.¹²²

Düzgün'ün müstakil bir varlık olması yönüyle şeytanın vücudunu reddetmesi pek çok âyetle çelişmektedir. Yukarıda bu konu üzerinde durulduğu için tekrara düşmemek adına bu bölümde farklı bazı âyetlere dikkat çekmek isteriz. Bu âyetlerden birinde, insanların ve şeytânların diriltileceğinden sonra onların cehenneme sürükleyeceğinden bahsedilmektedir.¹²³ Âyetteki *لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ* “onları ve şeytanları” ifadesi diriltilen insanlar ile şeytanların aynı kişiler olmadığını göstermektedir. Üstelik âyette *وَلَنَحْشُرَنَّهُمْ* و *شَّيَاطِينَهُمْ* “onları ve onların şeytanlarını” şeklinde şeytanları kendilerine bağlayacak bir muttasıl zamir dahi kullanılmamış olması insanlar ile şeytanların farklı varlıklar olduğunu gösteren ve bu ikisini özdeşleştiren yorumu çürüten başka bir delildir.

Bir başka âyette ise şeytanların kötülüğe, günaha meyilli insanlara inişine (gelişine) dikkat çekilmekte, onların da şeytanları dinlediği aktarılmaktadır.¹²⁴ Öte yandan İblis (şeytan) ile Hz. Âdem kıssasındaki anlatılar ise sembolik anlatımları aşan bir gerçekliğe tekabül etmesi yönüyle¹²⁵ söz konusu yorumu imkân vermeyen diğer bir engeldir.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise Düzgün'ün en-Nisâ 4/79. âyetle birlikte er-Rûm 30/41. âyetine dair çıkarımlarıdır. Kendisi her iki âyette kötülüğün insana mal edilmesine dikkat çekmekte ve bu yönüyle bu âyetlerin kendi görüşünü desteklediğini düşünmektedir. Yukarıda da üzerinde durduğumuz üzere Kur'ân'a göre şeytanın insanla ilişkisi insanı bir şeye dâvet etmekten ibarettir ve o, ancak kendisine uyanları etkisi altına alabilmektedir.¹²⁶ Bununla birlikte Kur'ân, ihtiyârî fiillerinde karar mercî olması sebebiyle sorumluluğu insana yüklemektedir.¹²⁷ Bu âyetlerde sorumluluğun insana yüklenmesi de tam da bu yüzden yani insanın ihtiyârî fiillerindeki belirleyici rolü sebebiyledir. Bunu şeytanın – müstakil bir varlık olarak - ademine delil kılmak ise yanlış bir istidlâldir.

Ayrıca şeytanın vücûdu gibi Kur'ân'da defalarca zikredilen bir varlığı sünnete başvurmaksızın yorumlamak eksik bir inceleme faaliyetidir. Bu bağlamda hadis külliyatına başvurulduğunda literal anlamda şeytanın varlığının hiçbir teville imkan tanımayacak açıklıkta ifade edildiği görülür. Nitekim meşhur bir rivâyette Hz. Peygamber, rüyasında kendisini görenin gerçekten kendisini görmüş olduğundan emin olması gerektiğini, zira şeytanın kendi suretinde temessül edemeyeceğini söyler.¹²⁸

Bütün bunlardan sonra bu çalışmada incelenen yorumlarla ilgili genel bir değerlendirme yapılacak olursa şunlar söylenebilir. Bir bütün olarak Düzgün'ün yorumlarının modernitenin dünya görüşüyle bu bağlamda modern bilim anlayışı ile uzlaşmak isteyen bir görüntü veriyor olması dikkat çekmektedir. Zira modern bilimin varlık anlayışında

¹²¹ en-Nisâ 4/79; er-Rûm 30/41.

¹²² Düzgün, “Cin ve Şeytan Algımız”, 26.

¹²³ Meryem 19/68.

¹²⁴ eş-Şuâra 26/221-223.

¹²⁵ Örneğin bu kıssanın A'raf sûresindeki anlatısına bakılabilir. el-A'raf 7/20,22, 27.

¹²⁶ el-Hicr 15/42;

¹²⁷ Âli İmrân 3/182; Yûnus 10/108; el-Kehf 18/29; el-İnsân 76/3.

¹²⁸ Buhârî, “İlim”, 38. Benzer diğer rivâyetlerden bazıları için bk. Buhârî, “Bed'u'l-Halk”, 11, 15; Tefsîr”, 49; “Tabîr”, 36; Müslim, “Mesâcid”, 55; Siyâm, 40; “Eşribe” 32; “Selâm” 9, 25; “İlim”, 20.

her şey sadece maddeden ibarettir, metafizik yoktur. Düzgün'ün yorumları incelendiğinde cinlerin literal anlamı dışındaki yorumlara ilgili âyetin bağlamı veya metni buna müsaade etmese de bir şekilde alan açmak istediği, buna karşılık âyetlerin sarıh ifadelerinin cin türünün literal anlamdaki varlığına delâleti ne kadar güçlü olursa olsun bunu reddetmek isteyen bir tavır sergilediği görülmektedir. Son olarak ilmî çalışmaların gereğince mümkün oldukça “olabilir” “yorumlanabilir” gibi ihtimal bildiren ifadeler kullanılması doğru ve ihtiyatlı olmalıdır. Ancak bu tür ihtimal bildiren ifadeleri âyetlere kendi ön kabullerimizi söyletmenin bir aracı olarak kullanmak doğru olmasa gerektir.

Sonuç

Cinlerin ve Şeytanın varlığı modern zamanlarla birlikte pek çok konu gibi tartışmaya açılmış ve bu konuda farklı çalışmalar kaleme alınmıştır. Bunlardan biri Şaban Ali Düzgün'e aittir ve bu makalede ilgili çalışma incelenmiştir. Buna göre Düzgün'ün yorumları ve bu yorumlarla ilgili ulaştığımız sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz: Düzgün, Cin sûresindeki bazı âyetlerde zikredilen cin kavramından insanların kastedildiğini öne sürmüştür ancak bu yorumun ilgili sûredeki cinleri “bazı insanlar” olarak anlamaya engel teşkil eden bir takım âyetler sebebiyle isabetli olmadığı görülmüştür.

Düzgün'ün diğer iddiası evrim teorisinin esas alındığını düşündürecek şekilde Kur'an'daki beşer kavramının insanın akletmeden önceki dönemini anlattığı şeklindedir. Bu yorumun geçerliliğini tespit etme adına kadim sözlükler ve Kur'an'da beşer kavramının geçtiği âyetler incelenmiş, her iki kaynağın da bu yorumu onaylayacak bir veri sunmadığı tespit edilmiştir.

Düzgün'ün bir başka yorumu ise insanların ve cinlerin Allah'a kulluk etmek üzere yaratıldığından bahseden âyete dairdir. Ona göre bu âyette cinlerin varlığını tartışmaya açmadan Allah'ın hükümlerinin görünür, görünmez tüm âlemleri ve varlıkları kuşattığına dikkat çekilmektedir. Yapılan incelemelerde bu âyetin Allah'ın hükümlerinin genişliğinden ziyade yarattıklarına yüklediği misyona, onlara biçtiği role dikkat çektiği tespit edilmiştir. Ayrıca Kur'an'ın böylesi bir âyette cinlerin varlığını tartışmaya açmamasını onların varlığına Kur'anî bir onay olarak okumanın daha doğru bir yaklaşım olacağı düşünülmüştür.

Düzgün'ün bir diğer yorumu ise Cin 72/6. ile Cin 72/13 âyetleri hakkındadır. Ona göre bu âyetlerden birincisinde insanların cinlerden korkmasının sebebinin kaynağı olarak yine insanlar gösterilmekte, ikinci âyette ise cinlerin Allah'a inanan ve güvenenlere hiçbir zarar veremeyecekleri anlatılmaktadır. Yapılan incelemelerde Cin 72/6. âyetin iki muhtemel anlamının olduğu ancak bu iki muhtemel anlamın hiçbirinde insanın korkusunun yine insanın kendisinden kaynaklandığı şeklinde bir yoruma gidilemeyeceği görülmüştür. Ayrıca Cin 72/13. âyette Allah'a güvenen ve inananların cinlerden değil, adaletsizliğe ve haksızlığa uğrama korkusundan emin olacaklarının ifade edildiği tespit edilmiştir.

Düzgün'ün şeytan hakkındaki yorumları da dikkat çekicidir. Kendisi Kur'an'da kötülüğü insana isnad eden bazı âyetlerden hareketle şeytanı kötülüğün sembolü, şeytan ile Hz. Âdem arasındaki kıssanın da sembolik olarak anlaşılabilirliğini, şeytanın aslında nefsi emmâre olabileceğini öne sürmüştür. Bu iddianın da Şeytandan müstakil birer varlık olarak bahseden pek çok âyetle ve Kur'an'ın beyan edicisi olan sahih hadislerle çelişen, sağlam bir temellendirmeden yoksun bir yorum olduğu görülmüştür. Ayrıca kötülüğün

insana isnad edildiği âyetlerin, Düzgün'ün iddiasının doğruluğuna değil, karar verici olması sebebiyle sorumluluğun insana ait oluşuna delâlet ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Bu noktada son olarak önemli olduğunu düşündüğümüz bazı noktalara dikkat çekmek isteriz. Tefsir faaliyeti, Kur'ân üzerinde tefekkür edilmesi, âyetlerin içerisinde saklı kalan gizli hakikatlerin görünür kılınması, âyetlerin içerdiği zengin anlamların keşfedilmesi gibi gayeler sebebiyle yapılmaktadır. Ancak bu faaliyet belli bir usûle ve bu usulde belirlenmiş olan temel kâidelere göre yapılmadığı müddetçe ulaşılan sonuçların indî, subjektif, zorlama ve hatta tahrife varan neticeleri doğurması kaçınılmazdır. Dolayısıyla Kur'ân'ın genelinde cinlerin görünmeyen, akıllı, sorumluluk sahibi varlıklar olduğu hakikati açıkça ifade edilmesine rağmen, cinlerin olmadığını, bu âyetlerde cinler ile kastedilenin aslında başka şeyler olduğunu, şeytanın ise insanın kendi nefsi olduğu gibi te'villerinin makul olduğu düşünülecek olursa Kur'ân'da açıkça ifade edilen her âyeti çok farklı anlamlara hamletmenin kapısı sonuna kadar aralanmış olacaktır. Bu sürecin ilâhî mesajın dileyenin dilediği şekilde anladığı bir kitaba dönüşmesi ile neticelenecek olması ise şaşırtıcı olmayacaktır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça/ References

- Abduh Muhammed – Rıza Reşid b. Ali. *Tefsîru'l-menâr*. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990.
- Abdulbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mucemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerim*. Kâhire: Dâru'l-Kutubu'l-Misriyye, 1945.
- Âlûsî, Şihabuddîn Mahmûd. *Ruhu'l-meâni fi tefsîri'l-Kur'ân'i'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994.
- Atîbî, Ö. Süleyman el-Eşkar. *Âlemü'l-Cinni ve's-Şeyâtîn*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1984.
- Aydın, Hayati. "Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3, 2017.
- Bakillânî, Ebubekir. *Temhîdu'l-evâil fi telhîsi'd-delâil*. Lübnan: Müessesetu'l-Kütubu's-Sekâfiyye, 1987.
- Bayrı, Mehmet Halit. *İstanbul Folkloru*. İstanbul: Eser Yayınları, 1972.
- Begavî, Ebu Muhammed. *Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999.
- Beydâvi, Nâsuriddîn. *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Mustafa Dîb. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Çağrı, Mustafa. "Vesvese" *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demir, Mehmet. "Kurtubî'nin el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ķur'ân Adlı Tefsiri Tefsiri Çerçevesinde Cinler Meselesi" *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* 2/2, Kasım 2021.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Duvarcı, Ayşe. "Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar". *Biliş Dergisi* 32/1, 2005.
- Düzgün, Şaban Ali. "Dinsel Ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2, 2012.
- Ebu'l-İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn. *Şerhu'l-akidetu't-tahâviyye*. Kâhire: Dâru's-Selâm li't-Tibe ve'n-Neşr, 2005.
- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu akli's-selîm ile mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2011.
- Fârâbî, Ebu Nasr el-Cevherî. *es-Sihâh Tâcu'l-Lugati ve Sihâhu'l-Arabiyyeti*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.
- Halil b. Ahmed, Ebu Abdurrahman. *Kitâbu'l-Ayn*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hulûsi, Ahmed. *Ruh İnsan Cin*. İstanbul: Kitsan Yayıncılık, 2014.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ebu'l-Abbas. *Mecmûu'l-fetâvâ*. Suudi Arabistan:

Mecmau'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushaf, 1995.

İsfahânî, Râgıb. *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1991.

Karaman, Hayreddin, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.

Kazvîni, Celâluddîn. *el-Îzâh fi Ulûmi'l-Belâga*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Cin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kurtubî, Şemsuddîn. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964.

Mâtûrîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-tevhîd*. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Misriyye, ts.

Mâtûrîdî, Ebu Mansûr. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî., 1374/1955.

Nesefî, Eb'ul-Berekât. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2002.

Râzî, Ebu Abdullah Fahrüddîn. *Meâlimu usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.

Râzî, Ebu Abdullah Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999.

Semerkandî, Ebu'l-Leys İbrahim. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Sönmez, Vechi – Karaağaç, Hilmi (ed.). "Cin ve Şeytan" *İslam İnanç Esasları*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.

Taftazânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-makâsid fi ilmi'l-keîm* Pakistan: Dâru'l-Meârif, 1981.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Zeccâc, Ebu İshâk. *Meâni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemu'l-Kütub, 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.



Ahżâb Sûresinin 56. Âyetinde Geçen “Salât” Kavramının Sûre Bütünlüğü İçindeki Anlamı Üzerinde Bir Değerlendirme

Nurettin ÇİFTÇİ¹

Öz

Mü'minlerin Hz. Nebî'ye karşı önemli vazifelerinden biri Ahżâb sûresinin 56. Âyetinde geçen “salât” emridir. Tefsirlerde bu âyette geçen “salât” kelimesine öncelikle lügatlardaki anlamları esas alınarak “rahmet”, “dua” ve “istiğfar” gibi manalar verilmektedir. Konu ile ilgili rivâyetlerde ise âyette geçen “صَلُّوا عَلَيْهِ /ona salât edin” emriyle “...اللهم صل.../Allahumma salli...” ve “...اللهم بارك.../Allahumma barik...” dualarının okunması kastedildiği aktarılmaktadır. Ancak sûre bütünlüğü ve konu bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, özellikle sûrede geçen Ahżâb savaşı, Zeyd-Zeyneb meselesi ve Zeyneb'in Hz. Muhammed ile nikahlanması gibi konularda kendisinin desteğe ihtiyaç duyduğu, dolayısıyla “salât” kelimesinin söz konusu anlamlarının yanı sıra “desteklemek” anlamına da gelebileceğini söylemek mümkündür. Bu çalışmada “salât” kelimesinin sûre bütünlüğü ve bağlamı içindeki anlamı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ahżâb Sûresi, Sûre Bütünlüğü, Nebî, Salât ve Selâm, Desteklemek

Çiftçi, Nurettin, (2023). “Ahżâb Sûresinin 56. Âyetinde Geçen “Salât” Kavramının Sûre Bütünlüğü İçindeki Anlamı Üzerinde Bir Değerlendirme”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2023), 537-559.
[https://doi.org/ 10.32711/tiad.1286362](https://doi.org/10.32711/tiad.1286362)

Geliş Tarihi	21.04.2023
Kabul Tarihi	20.07.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hakkari, Türkiye, nurettinciftci@hakkari.edu.tr, ORCID [0000-0003-3950-9579](https://orcid.org/0000-0003-3950-9579)



An Evaluation on the Meaning of The Concept of “Salât” in the 56th Verse of Surah al-Ahẓāb within the Context of the Whole Surah

Nurettin ÇİFTÇİ¹

Abstract

One of the significant duties of the believers towards Prophet Muhammad is the command of "salât" mentioned in the 56th verse of Surah Al-Ahzab. In commentaries, the word "salât" mentioned in this verse is mainly interpreted as "mercy," "prayer," and "repentance" based on their meanings in dictionaries. In narrations, it is conveyed that the command of "صَلُّوا عَلَيْهِ /salât upon him" in the verse refers to reciting the supplications of "اللهم صل /Allahumma salli" and "اللهم بارك /Allahumma barik." However, considering the context of the whole Surah and the context, particularly the Ahzab war, the Zayd-Zaynab case, and Zaynab's marriage to Prophet Muhammad, it can be said that he needed support in those matters. Therefore, besides the mentioned meanings of the word "salât," it is possible that it also means "to support." This study focuses on the meaning of the word "salât" within the context and integrity of the Surah.

Keywords: Tafsir, Surah al-Ahẓāb, Integrity of Surah, Prophet, Salât and Salam, To Support.

Çiftçi, Nurettin, (2023). "An Evaluation on the Meaning of The Concept of “Salât” in the 56th Verse of Surah al-Ahẓāb within the Context of the Whole Surah". *Turkey Journal of Theological Studies*. 7/3 (2023), 537-559.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1286362>

Date of Submission	21.04.2023
Date of Acceptance	20.07.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof. Dr., Hakkari University, Theology Faculty, Department of Basic Islamic Sciences, Hakkari, Turkey, nurettinciftci@hakkari.edu.tr, ORCID [0000-0003-3950-9579](https://orcid.org/0000-0003-3950-9579)

Giriş

Kur’ân-ı Kerim’de mü’minlerin Hz. Nebî’ye karşı görev ve sorumlulukları birçok âyet-i kerimede belirtilmiştir. Bunların başında *إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا*) (İnşâ) (Şüphesiz Allah ve Melekleri Nebî’ye salât etmektedirler ey iman edenler siz de ona salât edin ve tam bir teslimiyetle selâm verin)³ âyeti gelmektedir. Âyette mü’minlere Hz. Nebî’ye “salât ve selâm” etmeleri emredilmektedir. Genel olarak bu âyet bağlamında salât kelimesinin Allah için “rahmet”, melekler için “dua ve istiğfar” mü’minler için de “dua” şeklinde olduğu kabul edilmektedir. Âyette geçen “selâm” kelimesi de “esenlik, barış” anlamlarına gelmektedir. Rivâyetlerde Hz. Muhammed hayatta iken sahabenin ona: “Sana nasıl selâm vereceğimizi biliyoruz ama nasıl salât edeceğimizi bilmiyoruz” şeklindeki sorularına onun namazların son oturushlarında okunan (اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم انك حميد مجيد (السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته)) şeklindeki salavâtı öğrettiği geçmektedir.⁴ Hz. Nebî hayatta iken sahabe ona (السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته), Namaz kılarken et-tahiyatta ise (السلام على النبي ورحمة الله وبركاته) şeklinde selâm verirken, rivâyetlere göre İbn Ömer’in (öl. 73/693) Hz. Nebî’nin vefatından sonra et-tahiyatta ona (السلام على النبي ورحمة الله وبركاته) şeklinde selâm verdiği söylenmektedir.⁵ İbn Aşûr (öl. 1973) sahabe döneminde, bugünkü gibi Hz. Nebî’nin ismi her anıldığında salavât getirilmediğini, tefsir ve hadis kitaplarının başına da salât ve selâmın Harun Reşid (öl. 193/809) döneminden sonra yazılmaya başlandığını ve salavâtın hicri dördüncü asırdan sonra ehl-i hadis tarafından gelenek haline getirildiğini ifâde etmektedir.⁶

Âyette Hz. Nebî’ye “salât ve selâm” mü’minlere bir emir olarak geçmektedir. Bu sebeple fıkıhçılar kişinin ömründe en az bir kez Hz. Nebî’ye salât ve selâm getirmelerinin farz, isminin her anıldığında ise müstehab olarak kabul etmektedirler.⁷

Âyette geçen salât kelimesine “dua” anlamını vermek veya “salât edin”, “salavât getirin” şeklinde tercüme etmek bir problem teşkil etmemektedir. Problem bu anlamdan hareketle mü’minlerin Hz. Nebî’ye karşı vazifelerinin sadece sözlü bir duadan ibaret olmasına veya bazı kelimelerin tekrar edilmesine indirgenmesidir. Başka bir ifâdeyle Allah’ı zikrede olduğu gibi salâta da asıl maksadın ıskalanıp dilin şuursuzca tekrar ettiği bir terennüme dönüşmesidir. Nitekim Allah’ı zikretmede de asıl olan Allah’ın hatırlanıp her işin onun rızasına uygun yapılması iken sadece dil ile onun isminin zikredilmesine indirgenmesi aynı şekilde maksada hizmet etmeyen bir eylemdir. Dil ile Allah anılırken yapılan işlerde O’nun rızasının gözetilmemesi problem oluşturmaktadır. Bunu söylerken Hz. Peygamber’e yapılan salât ve selâmın anlamsız veya yanlış olduğunu kastetmiyoruz, aksine ona salât etmenin sadece bazı lafızları tekrarlamakla sınırlandırılmayacağını vurgulamak istiyoruz. Çünkü mü’minlerin ona karşı sorumlulukları bundan daha fazladır. Elbetteki onun isminin her anıldığında ona dil ile *salât ve selâm* okumak mü’minlerin en önemli görevidir. Ancak âyetin sûre bütünlüğü içindeki durumu göz

³ el-el-Ahzâb 33/56.

⁴ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ’il el Buḥārî, *el-Câmi’u’ş-şâhiḥ*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Dımaşk: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001), Kitâbu’t-Tefsîr, 6/121, (4797-4798).

⁵ Muhammed Taḥîr İbn ‘Aşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâr et-Tûnusîyye li’n-Neşr, 1984), 22/101.

⁶ İbn ‘Aşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 22/99-100; Ayrıca bk. Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 4/200-201.

⁷ Ahmed b. ‘Alî Ebû Bekr er-Râzî *Çeşşâş Ahkâmu’l- Kur’ân* (Beyrût: Dâru İḥyâi’-t-Turâsî’l- ‘Arabî, 1405), 5/243; Muhammed b. ‘Abdullah Ebû Bekr İbnu’l-‘Arabî, *Ahkâmu’l- Kur’ân* (Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l- ‘İlmiyye, 1424), 3/623; İbn ‘Aşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 22/98-100.

önünde bulundurulduğu zaman, Hz. Nebî'ye salât etmenin, diğer anlamların yanı sıra onun yanında yer alma, ona destek olma, onun davasına sahip çıkma; ona selâmın da ona samimiyetle ve tam bir teslimiyetle teslim olma anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Salâtın, sadece Hz. Nebî'nin ismi anıldığı zaman dille "اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ" şeklinde ifâde edilmesi bir dua olarak en asgari vazife olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak belli sayılarla ve çeşitli salavât şekilleriyle bazen kampanyalara dönüştürülmesi ve insanların salavâtları birbirine bağışlamaları son dönemlerde bir furyaya dönüşmüştür.

Geçmişten günümüze salât üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Onun ne kadar büyük bir ehemmiyete sahip olduğu onunla ilgili yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır. Bu çalışmaların başında İbn Hacer el-Heytemî'nin (öl. 974/1566) "*ed-Durru'l-Mendûd fi's-salâti ve's-selâmi ala sahibi'l-makami'l-mahmûd*" adlı kitabı gelmektedir. İbn Hacer, kitabında salâtın anlamını, Ahzâb sûresi 56. âyetin tefsirini, salâtla ilgili rivâyetlerin ve salli barik dualarının tahlilini ve salâtuselâmın söylenmesi gereken yerleri ele almaktadır.⁸

Günümüzde akademik olarak konuyu ele alan birçok tez ve makale bulunmaktadır. Bunların başında iki tez çalışması gelmektedir. Birincisi Cahit Karaalp'ın, "*Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu "Salât" Kavramı Örneği*" isimli doktora, ikincisi de Şaban Banaz'ın hazırladığı "*Hz. Peygamber'e Salavât Getirmek*" isimli yüksek lisans tezleridir. Karaalp tezinde salât kelimesinin sözlüklerde geçen anlamıyla beraber Kur'ân'daki kullanımını da göz önünde bulundurarak birçok anlama geldiğini ve bu anlamlardan birinin de "destek" olduğunu vurgulamaktadır.⁹ Banaz ise tezinde Hz. Peygamber'in İslam Dinindeki konumunu, Hz. Peygamber'e salât ve selâm getirmenin manasını, salât kavramının anlamını, salât kavramının Kur'ân'da geçtiği yerleri, salât ve selâm ile ilgili rivâyetleri ve bu konu etrafındaki tartışmaları ele almaktadır.¹⁰

Konu ile ilgili çok sayıda makale bulunmaktadır. Bunların bir kısmını zikretmekte fayda vardır. Hidâyet Işık'ın "*Hz. Muhammed (s.a.s)'e Salât ve Selâm Getirme ile İlgili Bir Araştırma*" ve Murat Sülün'ün, "*Salâtuselâm Âyetinde Emredilen Nedir? el-Ahzâb (33) Sûresinin 56. Âyetinin Tefsiri*" isimli makaleleri önemli çalışmalardır. Işık, salât ve selâmın manası, salât ve selâm arasındaki fark, salât ve selâm ile ilgili âyet ve hadisler ve bazı islam büyüklerinin sözleri, salât ve selâmın fıkhi hükmü, salât ve selâmın vacip veya müstehap olduğu yerler, mekruh olduğu yerler, salât ve selâmın fayda ve hikmetleri, salât ve selâm okumayanların yerilmesi gibi konular üzerinde dururken,¹¹ Sülün ise öncelikle İslam aleminde yerleşik salâtuselâm anlayışını ve Arap dilinde salât ve selâm kelimelerinin analizini arz ettikten sonra salâtuselâm emrinin verilme nedenini Ahzâb sûresi ve Kur'ân'daki Allah-Melekler- Peygamber-Mü'minler arasındaki salât mekanizması bağlamında ele almaktadır.¹²

⁸ bk. Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer el-Heytemî, *ed-Durru'l-mendûd fi's-salâti ve's-selâmi 'ala sahibi'l-makami'l-mahmûd* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1426), 33-263.

⁹ Cahit Karaalp, "Salât Kavramının Semantik Analizi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Bahar 2018), 195-196; Cahit Karaalp, *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu "Salât" Kavramı Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2018), 140-142.

¹⁰ bk. Şaban Banaz, *Hz. Peygamber'e Salavât Getirmek* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006), 6-114.

¹¹ Hidayet Işık, "Hz. Muhammed (s.a.s)'e Salât ve Selâm Getirme ile İlgili Bir Araştırma", *Diyanet Dergisi* 25/4 (1989), 263-285.

¹² bk. Murat Sülün, "Salâtuselâm Âyetinde Emredilen Nedir? el-Ahzâb (33) Sûresinin 56. Âyetinin Tefsiri", *Yakın*

Ayrıca konuyu semantik olarak ele alan çalışmalar da vardır. Bunların bazıları; Mesut Okumuş'un, "*Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da "Salât" Kavramı*", Mehmet Soysaldı'nın, "*Kur'an'da Salât Kavramının Semantik Analizi*", Hüseyin Güllüce'nin "*Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar*" ve Serkan Başaran'ın, "*Anlam, Keyfiyeti ve İşlevi Bakımından Hz. Peygamber'e Salavât Getirme Hakkında Bir Değerlendirme*" isimli makaleleridir. Okumuş, kelimenin kökeni hakkındaki görüşleri semantik açıdan ele alırken,¹³ Soysaldı, salât kavramının semantik tahlilinin yanı sıra salâtın Kur'an öncesi dönemde Arap müşriklerindeki yeri, Yahudi ve Hristiyanlıktaki durumu ve Kur'an'daki anlamı üzerinde durmakta.¹⁴ Güllüce ise salât kelimesinin kök harfleri konusundaki ihtilafları sarf yönünden inceleyip lügat manalarını ve bazı mülâhazaları ele almaktadır.¹⁵ Başaran ise makalesinde salât kelimesinin genel kabul görmüş anlamları üzerinde durmakta, kelimeye "destek" anlamını verenleri; özellikle doktora tezinde bu anlamı verdiği için Cahit Karaalp'i ve mealinde bu anlamı veren Mustafa İslamoğlu'nu tenkit etmektedir.¹⁶

Konuyu rivâyetler açısından ele alan çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan biri Recep Tuzcu'nun, "*İsnad ve Metin Açısından Salavât Hakkındaki Bazı Rivâyetlerin Tenkidi*" isimli makalesidir. Tuzcu, makalesinde salâtın peygambere arz edilmesi gibi rivâyetlerin sıhhat derecesini rivâyet ilmi açısından ele almaktadır.¹⁷

Zikrettiğimiz bu çalışmaların dışında başka çalışmalar da bulunmaktadır.¹⁸ Çalışmamızda bunların tümünden farklı olarak Ahzâb sûresi bağlamında salât ile ilgili bir tespitte bulunmayı hedeflemekteyiz. Öncelikle zikrettiğimiz tüm çalışmalardan istifade ettiğimizi ve genel olarak herkesin üzerinde ittifak ettiği anlamların esas alınması gerektiği gerçeğini kabul ettiğimizi ifâde etmek isteriz. Ancak genel kabul görmüş anlamlarla beraber başka anlamların da olabileceğini ve bunun ihtimal dahilinde olduğunu vurgulamakta fayda mülâhaza etmekteyiz. Ahzâb sûresinde geçen "evlatlık meselesi", "Ahzâb savaşı", "Zeyd-Zeyneb meslesi" ve "Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliği" gibi birçok konuda Hz. Muhammed'in desteğe ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'ın birçok yerinde benzer meselelerden¹⁹ dolayı Allah'ın mü'minlerden ona destek olmalarını istemesi sûrede geçen bu olaylardan dolayı salât emriyle ona destek olmanın emredildiğini söylemek mümkündür. Özellikle Hz. Muhammed'in yaşadığı bazı sıkıntılardan dolayı Allah'ın kendisini açıkça desteklediğini ifâde eden bir iki âyeti zikretmekte fayda vardır. Bunlardan biri Tebük seferi sırasında mü'minleri ona destek olmaya çağırarak "*Eğer siz ona (Nebî'ye) yardım etmezseniz, (bilin ki) kafirler onu iki kişiden biri*

Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 4/1 (2018), 7-63.

¹³ bk. Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da 'Salât' Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004), 1-30.

¹⁴ bk. Mehmet Soysaldı, "Kur'an'da Salât Kavramının Semantik Analizi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Ekim 2010), 43-56.

¹⁵ bk. Hüseyin Güllüce, "Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 172-184.

¹⁶ bk. Serkan Başaran, "Anlam, Keyfiyeti ve İşlevi Bakımından Hz. Peygamber'e Salavât Getirme Hakkında Bir Değerlendirme", *Sırmak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (219M.S.), 756-762.

¹⁷ bk. Recep Tuzcu, "İsnad ve Metin Açısından Salavât Hakkındaki Bazı Rivâyetlerin Tenkidi", *Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/14 (Aralık 2020), 367-390.

¹⁸ Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Ahmet Nedim Serinsu'nun, "33- Ahzâb Sûresi 56. Âyeti Çerçevesinde Hz. Peygambere Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı" adlı makalesi, Sami Kılınçlı'nın, "Allah Kul İlişkisi Bağlamında Yüce Allah'ın Salâtı" adlı makalesi ve Veysel Kaya'nın, "Fahr-i Aleme Salât Getirmenin Anlamı Üzerine" isimli makalesi.

¹⁹ bk. el-Feth 48/9.

olarak (Yurdundan) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti..." âyetidir.²⁰ Âyetin devamında Allah'ın Nebîsinin üzerine sekine indirdiği ve görünmeyen ordularla onu desteklediği ifâde edilmektedir.

Bir diğeri de onun aile hayatında meydana gelen bir olay üzerine nazil olmuş olan "Ve eğer ikiniz ona (Allah'ın Nebîsine) karşı birbirinizi desteklerseniz (bilin ki) onun meolası (koruyucusu ve yardımcısı) Allah, Cebrail ve mü'minlerin salihleridir. Ayrıca melekler de ona arka çıkıp onu desteklerler."²¹ âyetidir. Yüce Allah her iki âyette de Nebîsinin yalnız olmadığını ifâde etmektedir.

1. Ahzâb Sûresi 56. Âyette Geçen "Salât" Kavramının Türkçe Meallere Yansımaları

Tefsirlerde genellikle Hz. Nebî'ye salât ona "dua" şeklinde geçmektedir.²² Türkçe Meallerde ise daha çok "salât edin" veya "salavât getirin" şeklinde geçmektedir. Bazı meallerde farklı olarak "destek olun" şeklinde anlam verenler de olmuştur. Âyetin nasıl tercüme edildiği ile örnek olarak bazı meallere bakmak yararlı olacaktır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeni mealinde, Allah ve melekleri için "salât ediyorlar" mü'minlere için de "salât edin, selâm edin."²³ Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942), Allah ve melekleri için "salât ederler.", mü'minler için ise "teslimiyetle salât ve selâm edin."²⁴ Hasan Basri Çantay (öl. 1964), Allah ve melekleri için "çok salât (ve tekrîm) ederler", mü'minler için ise "salât edin, tam bir teslimiyetle de selâm verin."²⁵ Muhammed Hamidullah (öl. 2002) da Aziz Kur'an isimli mealinde Allah ve melekleri için "Kanat gererler" mü'minler için de "kanat gerin" anlamını vermektedir.²⁶ Tuncer Namlı, Allah ve melekeleri için "salât ederler", mü'minler için ise "salât edin ve tam bir teslimiyetle selâmlayın."²⁷ Mustafa Öztürk, Allah ve melekleri için "üzerinde titremekte; ona her türlü yardım ve desteği vermektedir", mü'minler için ise "destek olun; onun emirlerine tam bir teslimiyetle uyun"²⁸, Muhammed Esed (öl. 1992) ise Allah ve melekeleri için "kutsarlar", mü'minler için "kutsayın ve kendinizi [o'nun rehberliğine] tam bir teslimiyetle terk edin!"²⁹, manasını vermiştir. Mehmet Okuyan, Allah ve melekleri için "[salât] ediyorlar (destek veriyorlar)" mü'minler için "[salât] edin (destek verin) ve tam teslimiyet gösterin!"³⁰, Mustafa İslamoğlu da Allah ve melekleri için, "desteklerler" mü'minler için "destekleyin! Ve onu her tür şaibeden ve ithamdan uzak tutun!"³¹ şeklinde bir mana vermiştir. Süleymaniye Vakfı mealinde ise, Allah ve melekleri için,

²⁰et-Tevbe 9/40.

²¹ et-Taḥrîm 66/4.

²² bk.Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr İbâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kâhire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, 2004), 22/47; Ebû'l- Kâsım Maḥmûd b. 'Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki gâvâmiḍi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-'Arabî, 2006), 3/423; Faḥruddîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin b. Hüseyin b. 'Ali et-Teymî el-Bekrî Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb (Tefsîru'l-kebir)* (Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2012), 13/219.

²³ *Kur'ân-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altıntaş vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 425, el-Ahzâb 33/56.

²⁴ *Kur'ân-ı Kerim ve Meâl-i Şerîfi*. Çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (İstanbul: İşaret yayınları, 2000), el-Ahzâb 33/56.

²⁵ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâlî Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul, 1401), el-Ahzâb 33/56.

²⁶ Aziz Kur'an. Çev. Muhammed Hamidullah, Türkçeye çev. Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 573, el-Ahzâb 33/56.

²⁷ *Kur'an Aydınlığı Kronolojik Kur'an Meali*. çev. Tuncer Namlı (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), el-Ahzâb 33/56.

²⁸ *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 580, el-Ahzâb 33/56.

²⁹ *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*. çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 865, el-Ahzâb 33/56.

³⁰ *Meal-Tefsir*. çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), 425, el-Ahzâb 33/56.

³¹ *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal*. çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 840, el-Ahzâb 33/56.

“destek olurlar” mü'minler için “destek olun” şeklindedir.³²

2. Salât Kelimesinin Anlam Çerçevesi

Salât kelimesi sözlükte “dua, tazim, ibadet, rahmet, namaz” gibi anlamlara gelmekte olup çoğulu salavâttır. Salât kelimesinin aslının hangi dilden olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kelimenin aslen Arapça olmadığını yani muarreb/Araplaşmış olduğunu ileri süren bazı dilciler kelimenin Aramiceden Arapçaya geçtiğini söylerken bazıları da İbraniceden geçtiğini söylemişlerdir. Örneğin Cevād ‘Ali (öl. 1987) kelimenin aslının Aramice olduğunu ve eğilmek rükûa varmak anlamına geldiğini söylerken,³³ İbn Enbārî (öl. 328/940) ve Cevālîkî (öl. 540/1145) ise kelimenin kökünün İbranice olduğunu ve namaz ve rükû anlamına geldiğini,³⁴ Ferāhî (öl. 1930) ise kelimenin kökü ile ilgili iki farklı görüş ileri sürmektedir. Birincisi kelimenin Keldanice olduğu ve dua ve yakarış anlamına geldiği ikincisi ise İbranice olduğu ve namaz ve rükû anlamına geldiği şeklindedir.³⁵ Kelimenin hangi kökten türediği konusunda da farklı görüşler vardır. Bazı dilciler kelimenin kökünün “صلی” olduğu görüşünü savunurken³⁶ bazıları ise “صلا” veya “صلو” olduğunu savunmuşlardır.³⁷ Halîl b. Aḥmed (öl. 175/791) “صلاة” kelimesinin kökünün “صلا”, elif harfinin de vav’dan dönüştüğünü nitekim çoğulunun “صلوات” olduğunu, aynı kökten “الصلا” kelimesinin tüm dört ayaklı hayvanların ve insanların belinin ortasındaki kemik olduğunu söylemektedir.³⁸ Bu da insanların ve dört ayaklı hayvanların ayakta durmasını sağlayan dayanak ve destektir. Kelime “صلى” şeklinde fiil formatında kullanıldığında ise “atın, önündeki başka bir atı takip etmesi” anlamına gelir. Çünkü arkadaki atın başı, öndekinin kuyruk sokumunu takip eder.³⁹ Cemaatle namaz kılan kişinin durumu da aynıdır. Kişi rükûa eğilince önündekinin kuyruk sokumunu takip eder. Bazıları muhtemelen namazın bu kök anlamdan türemiş olduğunu ve “صلاة” olarak isimlendirildiğini söylemişlerdir.⁴⁰

2.1. Dua, Bağışlama ve İstiğfar

Lügatlarda salât kelimesine verilen ilk anlam “dua”dır. Dilciler buna Arap şiirinden ve hadislerden delil getirerek bu anlamı öne almaktadırlar. Nitekim aşağıdaki beyitlerde salât kelimesi dua anlamında kullanılmıştır.

³² Süleymaniye Vakfı meali. çev. Abdulaziz Bayındır (Erişim 18 Nisan 2023), el-Aḥzâb 33/56.

³³ Cevād ‘Ali, *Tarihü’s-Salât fi’l-İslâm* (Bağdâd: Maṭba‘atu’l-Ḍ-Ḍiyâ’, trs.), 8.

³⁴ Ebü Manşur Mevhûb b. Aḥmed b. Muḥammed b. el-Ḥazârî el-Cevālîkî, *el-Mu‘arreb min kelâmi’l-‘acemi ‘ala ḥurûfi’l-mu‘cem* (Dimaşq: Dâru’l-Kâlem, 1410), 419; Muḥammed b. el-Ḳâsım İbnu’l-Enbârî, *Kitabu’l-Ezdâd* (Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1407), 356.

³⁵ Abdulḥamîd Ferāhî, *Mufredātu’l-Ḳur‘ân Nezâretun Cedîdetun fî Tefsîri Elfâzi Ḳur‘âniyye* (Dâru’l-Ḡarbi’l-İslâmî, 2002), 209-210; Abdulḥamîd Ferāhî, *Tefsîru Nizâmî’l-Ḳur‘ân ve Te‘vîlu’l-Furkânî bi’l-Furkân* (el-Hînd: Dâiretu’l-Ḥamidiyye, 2008), 1/129.

³⁶ Ebu’l-Hüseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekerîyya İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi’l-luġa* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1399), 3/300; Ebü Manşur Muḥammed b. Aḥmed el-Ezherî, *Tezhîbu’l-luġa* (Ḳahire: Dâru’l-Mişriyye, 1384), 12/236; Ebu’l-Ḳâsım Maḥmûd b. ‘Ömer b. Aḥmed ez-Zemaşserî, *Esâsu’l-belâġa*, ed. thḳ. Muḥammed Basil ‘Uyûnu’s-Sud (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1998), 1/557.

³⁷ Halîl b. Aḥmed el-Ferāhidî, *Kitaabu’l-‘ayn* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424), 2/410; İsmâ‘il b. Ḥammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcu’l-luġa ve şihâh el-‘arabiyye* (Beyrût: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1987), 6/2424; Muḥammed b. Ya‘kûb Firûzâbâdî, *Ḳamûs’l-muḥiṭ* (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 2005), 944; Muḥammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrût: Dâru’s-Şadr, ts.), 14/464; Ebu’l-Ḳâsım el-Hüseyn b. Muḥammed er-Râġip İsfahânî, *el-Mufredât fî Ḡaribi’l-Ḳur‘ân* (Beyrût: Dâru’l-Ma‘rife, ts.), 285.

³⁸ el-Ferāhidî, *Kitaabu’l-‘ayn*, 2/410.

³⁹ el-Ferāhidî, *Kitaabu’l-‘ayn*, 2/410.

⁴⁰ Şimşek, *Hayat Kaynaġı Kur‘an Tefsîri*, 4/200.

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي نوما فإن لجنب المرء مضطجعا

“Ettiğin duanın aynısı senin için de olsun, artık yat. Çünkü kişinin yan yatıp uzanmaya ihtiyacı var.”⁴¹

وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتم

“Rüzgâr sevgilinin küpünü devirmek istedi de adam onun küpü için **dua etti** ve tekbir getirdi.”⁴²

Bir hadiste de Allah Resûlu'nun “ وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا ” / “Biriniz davet edildiğinde davete icabet etsin eğer oruçlu ise (yemek sahibine hayır ve bereket için) dua etsin eğer oruçlu değilse yesin”⁴³ buyurduğu rivâyet edilmektedir. Hadiste geçen “فَلْيُصَلِّ”, kelimesi “فليدع” anlamındadır.⁴⁴

Kelimenin anlamlarından biri de bağışlama ve bağışlama talebinde bulunma yani istiğfardır.⁴⁵ Bundan hareketle “إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ” cümlesinde geçen “يصلون” kelimesi Allah için bağışlama melekler için ise istiğfar yani bağışlama talebinde bulunma anlamına geldiği söylenmiştir.⁴⁶

2.2. Rahmet

Salât kelimesinin sözlük manalarından biri de rahmettir. Aşağıdaki beyitte geçen صلى kelimesi rahmet anlamındadır.

صلى على يحيى واثياعه رب كريمة وشفيغ ومطاع

“Allah Yahya ve arkadaşlarına rahmette bulunsun Cömert, yardım eden ve sözü dinlenen bir rab o.”⁴⁷ İbn ‘Arabî (öl. 543/1148), salât kelimesi Allah için kullanıldığında rahmet anlamında, mahlukattan melekler, insanlar ve cinler için kıyam, rükû, secde, dua ve tesbih, kuşlar ve diğer hayvanlar için de tesbih anlamındadır demektedir.⁴⁸ Zeccâc, “هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ” âyetindeki “يُصَلِّي” kelimesi için Allah’ın rahmeti ve hidâyetidir demektedir.⁴⁹

2.3. Namaz

Salât kelimesinin anlamlarından biri namaz olup kelimenin kökünde illet harflerinden ve bulunmaktadı. Namaz, içinde kıyam, rükû, secde ve dua olan bir ibadettir. Namaz, duanın bedenlenmesidir. Duanın sadece dille değil diğer vücut azalarıyla yerine getirilmesidir. İçinde rükû ve secde olmadığı halde cenaze duasına da cenaze namazı denilmesi bunun göstergelerindendir. Cuma namazında okunan hutbe için de salât ifâdesi kullanılmaktadır. Cumu’a sûresinde “cuma gününde namaza çağrıldığımız zaman

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 14/465; Meymûn b. Kaş, *Divânü'l-A şa el-Kebîr* (Mektebetü'l-Adâb Li'l-Cemahirât, ts.), 101.

⁴² Meymûn b. Kaş, *Divânü'l-A şa el-Kebîr*, 35.

⁴³ Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'nî Haccâc b. Müslim, *Şahîhu'l-Müslim* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412), “Kitabu'n-Nikah”, 106 (1431).

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 14/465.

⁴⁵ İsfahânî, *el-Mufredât*, 285.

⁴⁶ Ebü'l-Hasan ‘Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 4/421.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 14/465.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 14/465.

⁴⁹ Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me’âni'l- Kur’ân ve i’râbuhu* (Kahire: Dâru'l-‘Hadîs, 1426), 4/175.

alışverişi bırakın Allah'ın zikrine koşun"⁵⁰ denilmektedir. Cuma günü ve diğer günlerde de namaza çağrı olduğu halde özel olarak cuma günü namaza çağrıldığıınızda ifâdesiyle içinde hutbenin de yer aldığı Cuma namazı kastedildiği anlaşılmaktadır⁵¹. Ezherî (öl. 905/1499) derki bana göre kelimenin ilk anlamı namazdır. Salât/namaz lüzumundan yani gerekliliğinden dolayı Allah'ın farz kıldığı en büyük farzdır.⁵² Salât kelimesi Kur'ân'da kırk sekiz yerde "اقام" fiiliyle beraber geçmektedir.⁵³ Rağıp el-İsfahânî (öl. 502/1109) kelimenin "اقام" fiiliyle beraber kullanılmasının namaz kılmak anlamına geldiğini ve bunun da onu hakkıyla ifa edenlerin az olmasından kaynaklandığını çünkü namazı kılanların çok ancak onu ikame edenlerin az olduğunu söylemektedir.⁵⁴ Rağıp el İsfahânî kıyamette cehenneme giden insanlara sorulan "sizi ateşe sokan nedir" şeklindeki soruya verdikleri "لَمْ تَكُنْ مِنَ الْمُصَلِّينَ" âyetindeki "الْمُصَلِّينَ" kelimesinin ittiba anlamına geldiğini ve âyetin manasının "biz nebîlere ittiba edenlerden değildik" olduğunu söylemektedir.⁵⁵ Bu da bir anlamda arkasında yer almak destek olmak anlamına gelmektedir.

2.4. İbadet

Salât kelimesinin lügat anlamlarından biri de ibadettir. İbadet genel bir kavram olup Namaz ve duayı da kapsamaktadır. Kur'ân, Mekke müşriklerinin beyti tavaf edip ibadet etmelerini salât diye isimlendirmiştir. Onların Kabe'nin yanında ıslık çalıp el çırparak yaptıkları ibadet için salât kelimesi kullanılmaktadır.⁵⁶ Bazı meallerde el-Muddesşir sûresinde geçen "لَمْ تَكُنْ مِنَ الْمُصَلِّينَ" ⁵⁷ Mâ'ün sûresindeki "فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ" ⁵⁸ ve Kevşer sûresindeki "فَصَلِّ لِرَبِّكَ" ⁵⁹ ifâdelerinde ibadet kastedildiği söylenmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla âyetlere mealen "Biz ibadet edenlerden değildik", "yazıklar olsun o ibadet edenlere" ve "Rabbin için ibadet/kulluk et" şeklinde anlam verilmiştir. Aynı şekilde Kur'ân Yahudîlerin havralarını içinde namaz kılıp ibadet ettikleri için salât kelimesinin çoğulu olan salavât⁶¹ kelimesiyle anmaktadır.⁶²

2.5. Ateşe Yaslamak/Dayamak

Salât kelimesinin kökünün "صلى" şeklinde olup anlamlarından biri de yaslamak/dayamaktır. Sözlüklerde kelime kökünde "ي" harfinin bulunduğu ve ateşe dayamak veya ateşe girmek için de "يصلى النار" ifâdesi kullanıldığı görülmektedir. Kelimeyi Araplar eğişik değneği ateşe tutup doğrultmak için "صليت العود بالنار" "değneği

⁵⁰ el-Cumu 'a 62/9.

⁵¹ Zemaşşerî, *el-Keşşaf*, 4/404; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb (Tefsîru'l-kebîr)*, 15/325; Muhammed b. 'Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmî beyne fenîyyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsîr* (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife., 1428), 1491; Muhammed Hamdî Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2015), 8/43.

⁵² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 14/465.

⁵³ Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1364), 413.

⁵⁴ İsfahânî, *el-Mufredât*, 286.

⁵⁵ İsfahânî, *el-Mufredât*, 285.

⁵⁶ el-Enfâl 8/35.

⁵⁷ el-Muddesşir 74/43.

⁵⁸ el-Mâ'ün 107/4.

⁵⁹ el-Kevşer 108/2.

⁶⁰ bk. *Kur'an Mesajı Meal Tefsiri*. çev. Muhammed Esed, el-Enfâl 8/35; el-Muddesşir 74/43; el-Kevşer 108/2; *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk, el-Enfâl 8/35; el-Mâ'ün 107/4; el-Kevşer 108/2.

⁶¹ bk. el-Hacc 22/ 40.

⁶² Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/2424.

ateşe tutup doğrulttum” demişlerdir.⁶³ Kur’ân’da “تُصَلِّي نَارًا حَامِيَةً”/“o gün yüzler kızgın bir ateşe girecektir”⁶⁴ “سَعِيرًا وَسَيَصْلُونَ”/“onlar alevlenmiş ateşe girecektir”⁶⁵ “تُصَلِّي نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ”/“o alevli ateşe girecek”⁶⁶, “هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلَىٰ”/“onlar oraya yaslanmaya en layık olanlardır”⁶⁷ “فَسَوِّفَ”/“onu ateşe atacağız”⁶⁸ “سَوِّفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا”/“onları ateşe atacağız”⁶⁹ âyetlerinde “صلى” fiili ateşe dayamak anlamında kullanılmıştır.⁷⁰

2.6. Desteklemek/Yardım Etmek

Sözlüklerde açıkça ifâde edilmese de salât kelimesinin bir anlamının yardım etmek, destek olmak, arkasını tutmak, yanında olmak olduğuna işaret eden ifâdeler bulunmaktadır. Doğrusu salât fiilinin nispet edildiği kimselere göre farklı anlamlar kazandığı bir gerçektir. Dolayısıyla Allah’a nispet edildiğinde “rahmet ve ilahi yardım” meleklerle nispet edildiğinde “istiğfar ve bağışlanma talebinde bulunma” iman edenlere nispet edildiğinde ise “dua” anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca fiilin bu şekilde farklı makam ve yönlerle olan nispetinden doğan anlam farkı göz önünde bulundurulduğu zaman salât emrinin temsili dil sisteminde yerini bulan “yardım isteme” şeklindeki mananın kelimenin ıstılahı manasıyla örtüştüğü görülecektir.⁷¹ Öyleyse Allah’ın salâtı; Nebî’sinin şanını yüceltmesi, ona rahmet etmesi, onu övmesi, tebrik etmesi, bağışlaması ve desteklemesi olarak anlaşılabilir. Meleklerin salâtı, Allah’tan ona dua edip istiğfarda bulunmaları şeklinde destek olmalarıdır. Mü’minlerin salâtı ise onu övmeleri, onun için dua etmeleri ve onu desteklemeleridir.⁷²

Salât kelimesinin kendisinden türediği söylenen “صلا” sala kelimesi, insanın ve dört ayak üstünde duran her varlığın ayakta durmasını sağlayan sırtının ortasındaki omurgası veya bel kemiği anlamına gelmektedir.⁷³ Bu da insanın ve dört ayak üstünde duran varlıkların ayakta durmak için dayandıkları şeydir. Bu anlamlar salât kelimesinin desteklemek anlamına gelebileceğine işaret etmektedir. Özellikle kelimenin desteklemek anlamına gelebileceğine işaret eden en önemli karinelere biri İbn Manzûr’un (öl. 711/1311) Lisânü’l-Arab’da kelimeye yukarıda saydığımız öncelikli anlamların yanı sıra “bir şeyin arkasında durmak onu takip etmek” şeklinde bir anlam vermesidir. İbn Manzûr, Hz. Nebî için “اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ” demenin manasının “Allah’ım dünyada onun adını yücelterek, davetini izhar ederek ve şeriatını baki kılarak onu saygın kıl; ahirette de ümmetine şefaathetmesini sağla, ecrini ve sevaplarını kat kat yap” olduğunu, Allah’ın bize ona salât etmemizi emretmesinin manası hakkında da bizim ona gereği gibi salât edemeyeceğimiz için Allah’tan yardım dileyerek bizim onun için “اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ” dememiz olduğunu söylemektedir.⁷⁴ Allah’ın Hz. Muhammed’e salât etmesi ona en büyük desteğidir. Salâtta Lüzüm/ Gereklilik- Beraberlik anlamı da vardır. Nitekim Zeccâc (öl. 311/923), salâtta asıl

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 14/467-468.

⁶⁴ el-Gâşiyeh 88/4

⁶⁵ en-Nisâ’ 4/10.

⁶⁶ Tebbet 111/3.

⁶⁷ Meryem 19/70.

⁶⁸ en-Nisâ’ 4/30;

⁶⁹ en-Nisâ’ 4/56.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 14/465.

⁷¹ Ali Bulaç, *Kur’ân Dersleri- Dirâsâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2016), 5/477.

⁷² Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, 4/200.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 14/466.

⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 14/465.

olan lüzumdur der.⁷⁵ Lüzum, bir şey için gerekli olan, beraberinde olan anlamına gelmektedir. Bir şeyin beraberinde olan veya kendisine lazım olan şey onun en büyük dayanağı ve desteğidir.

Doğrusu bu anlamın temelini kelimenin sözlük anlamlarından öncelikli olanlarına dayanmadığı anlaşılma ile beraber Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesinde bakıldığı zaman destek kelimesinin diğer anlamları nakzetmediği bilakis onları daha da pekiştirdiği görülmektedir. Nitekim Allah'ın rahmet etmesi Nebîsine bir destek olduğu gibi meleklerin ve inananların dua ve istiğfarda bulunmaları da ona destek olmalarına işaret etmektedir. Dolayısıyla "يصلون" fiili bir şeyi bırakmamak sürekli arkasında durmak anlamına gelir ki söz konusu âyette Allah Hz. Nebî'nin arkasında olduğunu ve melekleriyle onu desteklediğini göstermektedir. Kur'ân'ın bütünlüğü içinde bakıldığında da bu anlamın ön plana çıktığı görülmektedir.⁷⁶

3. Ahzâb Sûresi Bağlamında Hz. Nebî'ye Destek ve 56. Âyette Geçen "Salât" Emri

Kur'ân'ın en önemli prensiplerinden biri Allah'a ve elçisine itaattir. Hz. Nebî dahil tüm mü'minlerin öncelikli Allah'ın emrine itaat etmeleri imanun bir gereğidir. Allah'ın insanı uyardığı en önemli şeylerden biri şeytana ve onun yandaşları olan Kafir ve münafıklara itaat etmemeleri ve onların adımlarını takip etmemeleridir. Sûre bu uyarıyla başlamaktadır.⁷⁷ Sûrenin "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ" şeklinde başlaması mü'minlerin Hz. Nebî'ye karşı nasıl davranmaları gerektiği, özellikle "Ya Muhammed!" şeklinde onun ismi ile değil de "Ya Nebiyyallah!" veya "Ya Resûlellah!" şeklinde hitap etmeleri konusunda bir âdâb öğretmektedir. Ayrıca bu âyetle sûrede geçen Zeyd-Zeyneb meselesi gibi birçok olayda Allah'ın Nebîsini desteklediğini göstermektedir.⁷⁸ Sûrenin mihenk taşı oluşturulan âyetlerden biri Hz. Nebî'nin mü'minler için canlarından daha evla, eşlerinin de mü'minlerin anneleri olduğunu ifade eden âyettir.⁷⁹ Mü'minler için Hz. Nebî'nin şerefi ve haysiyeti her şeyin üstündedir. Sahabe, en zor şartlarda hatta bazıları ailelerini karşılıklarına alma pahasına Hz. Nebî'nin yanında yer aldılar. Onlar canlarını ve mallarını feda etme dahil hiçbir fedakarlıktan geri durmadılar.⁸⁰ Sûrede ayrıca Allah'ın verdiği talimatları yerine getirme konusunda yalnızca Allah'tan korkulması ve başka hiçbir kimseden çekinilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁸¹ Bu emir Hz. Nebî'nin yanında yer almayı ve ona destek verip onun davasına sahip çıkmayı gerektirmektedir. Çünkü o insanları karanlıklardan aydınlığı ulaştırın bir hidâyet önderidir.⁸² O, insanlar üzerinde bir şahit, bir müjdeci, bir uyarıcı, kendi izniyle insanları Allah'a çağırın bir davetçi ve nur saçın bir kandildir.⁸³

Ahzâb sûresinde geçen "هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا" âyetindeki "Size salât eden O ve O'nun melekleridir" ifadesinin Allah'ın ve meleklerinin

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/465.

⁷⁶ bk. el-Enfâl 8/63; et-Tevbe 9/40; et-Tahrîm 66/4.

⁷⁷ el-Ahzâb 33/1.

⁷⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/324; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 4/171.

⁷⁹ el-Ahzâb 33/6.

⁸⁰ el-Ahzâb 33/23.

⁸¹ el-Ahzâb 33/39.

⁸² bk. el-Ahzâb 33/43

⁸³ bk. el-Ahzâb 33//45-46.

yardım ve desteği anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Zira insanların karanlıklardan aydınlığa çıkmaları Yüce Allah'ın yardım ve inâyetiyle gerçekleşmektedir. Allah'ın salavât ve rahmetinin kulları üzerinde olması her türlü yardım ve merhametinin onlar üzerinde olması anlamına gelmektedir.

Hiz. Nebî'nin sûrenin nüzul süreci boyunca yaşadığı bazı durumlardan dolayı sıkıntılar yaşadığı ve toplumun tepkisine maruz kaldığı bilinmektedir. Özellikle münafıkların kışkırtmaları sonucunda bazı kimseler beşerî zaaflarından dolayı etkilemiş ve farklı tavırlar sergilemişlerdir. Bu âyet mü'minlere Hiz. Nebî'nin onlar için bir ışık gibi olduğunu, dünya ve ahiret saadetlerini elde etmeleri için ona itaat edip destek olmakla gerçekleşebileceğini hatırlatmaktadır. Bu sıkıntılı anlarında onu yalnız bırakmama ve destek olma emredilmektedir. Özellikle Yüce Allah'ın toplumda kangren halini almış olan bazı örf ve adetleri Hiz. Nebî üzerinden çözmesi onun türlü sıkıntılarla karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur. Sûrede geçen bu önemli konuları maddeler halinde ele almak yararlı olacaktır.

3.1. Evlatlık Meselesi.

Ahızâb sûresinin başında evlatlık meselesi yer almaktadır. Arap geleneklerine göre evlatlık edinme yaygın bir durum olup evlatlıklar gerçek evlat gibi muamele görürlerdi. Onlar gerçek evlatlar gibi mirasçı olabildikleri gibi diğer haklardan da yararlanırlardı. Dolayısıyla evlendikleri kadınlar kendilerini evlat edinenlerin gelini, çocukları da torunları gibi kabul edilmekte idi. Hiz. Muhammed Hiz. Hatice ile Mekke'de evlendikleri zaman Hiz. Hatice kendisine bir köle hediye etmişti. Bu köle Zeyd b. Harise idi. Hiz. Muhammed eşinin kendisine hediye ettiği Zeyd'i azad etti. Rivâyetlere göre Zeyd azad edildikten sonra babası onu alıp memleketlerine götürmek istemişse de o, babasıyla gitmeyi reddedip Hiz. Muhammed ile kalmıştır. Bunun üzerine Hiz. Muhammed onu geleneklere uygun olarak evlat edinmiştir. Hiz. Muhammed risaletle görevlendirildiğinde çağrısına ilk olumlu cevap verenlerden biri evlatlığı Zeyd b. Harise olmuş ve hayatı boyunca Hiz. Muhammed'in yanında yer almıştır.⁸⁴ Ahızâb sûresinin nazil olmasıyla evlatlıkların gerçek evlat olmadıkları ve bu durumdaki kişilerin gerçek babaları ile anılmaları gerektiği hükmü gelmiştir. Bu hüküm geldiği zaman bu konuda ilk gündeme gelen kişi Zeyd b. Harise olmuştur. Bununla ilgili âyette mealen *evlatlıklarınızı da sizin öz oğullarınız kılmadı. Bunlar sizin ağızlarınıza gelen sözlerinizdir.*⁸⁵ buyurulmaktadır. Böyle önemli bir konuda Hiz. Muhammed'in üzerinden bir uygulamanın yürürlüğe konulması İslâm düşmanlarının onu hedef almalarına sebep olmuştur. Dolayısıyla inanan insanların her konuda olduğu gibi bu konuda da onun yanında yer almaları gerekmekte idi. Bu sebeple yüce Allah mü'minlerden Hiz. Muhammed'e destek olmalarını, onu yalnız bırakmamalarını ve tam bir teslimiyetle ona itaat edip teslim olmalarını istemiştir.

3.2. Hiz. Nebî'nin Eşleriyle Problemleri

Hiz. Nebî, Ahızâb sûresinin nüzul sürecinde bir taraftan Ahızâb savaşı gibi önemli sıkıntılarla karşı karşıyayken bir taraftan da ailesinde baş gösteren bir problemle yüze gelmiştir. Bu konu Kur'ân'da "*Ey Nebî! Eşlerine de ki: "Eğer siz, dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim ve sizi güzellikle salayım."* Eğer siz, Allah'ı, Eçisini ve ahiret yurdunu istiyorsanız, (biliniz ki) Allah, sizden güzel hareket edenlere

⁸⁴ Ebü Muhammed 'Abdumelik İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye* (yy: Dâru' ş- Şahâbe, 1995), 1/318-320.

⁸⁵ el-Ahızâb 33/4-5.

*büyük bir mükafat hazırlamıştır.*⁸⁶ şeklinde geçmektedir.

Âyetlerden Hz. Nebî'nin aile hayatında çok ciddi problemlerin var olduğu anlaşılmaktadır. Eşlerinden bazılarının özellikle Hz. Aişe ve Hz. Hafsa başta olmak üzere Hz. Nebî'den dünya malı istemeleri onu rahatsız etmiş ve bir ay onlardan uzakta yaşamıştır. İlk inanan Müslümanların büyük bir kısmının ekonomik durumlarının iyi olmadığı bilinmektedir. Varlıklı olanlar da Medine'ye hicret edince bütün mal ve servetlerini Mekke'de bırakmışlardır. Medine'de çok zor şartlarda yaşarlarken Beni Kureyza ganimetleri ve ardından Hayber'in fethi ile bir bolluk ve refah ortamı oluştu ancak Hz. Nebî'nin hane-i saadetinde fazla bir değişiklik olmadı. Çünkü Hz. Nebî kendisine ganimet payından gelen şeyleri de infak ediyordu. Hz. Nebî'nin eşleri diğer Müslümanların evlerine bakıp onlardaki bolluğu görüp kendi durumlarında bir değişiklik görmeyince Hz. Nebî'den bir takım ev eşyası, yiyecek, giyecek gibi şeyler istemişlerdir. Eşlerinin bu istekleri kendisini çok üzmüştü. Bunun üzerine Yüce Allah, Hz. Nebî'nin eşlerine, dünyalık eşya veya onun yanında kalma seçeneklerinden birini tercih etmelerini istemiştir.⁸⁷ Eşleri de onu tercih edip onun yanında yer almışlardır. Bu olaya bakıldığında sûrenin 56. âyetinde geçen "Nebî'ye salât" emrinin onun yanında olup ona destek vermek anlamına geldiğini söylemek uzak bir ihtimal değildir.

3.3. Hz. Muhammed'in (s.a.s) Evlilikleri Meselesi

Hz. Muhammed'in evlilikleri bugün olduğu gibi yaşadığı dönemde de gündem olmuştur. O dönemde Münafıklar Hz. Muhammed'in Zeyneb'le evliliğini geleneklere aykırı bulduklarından aleyhinde propaganda yapıp onu incitmişlerdir. Günümüzde ise ona düşman olanlar onun çok eşliliğini, özellikle Zeyneb'le evliliğini gündeme getirip onu kötülemeye çalışmaktadırlar.

Hz. Muhammed ile ilgili gerçek manada var olan özellikleri bir kenara bırakıp, hiçbir aslı olmayan rivâyetleri eserlerine alan ve onun cinsel gücünün kırk erkek gücünde olduğu⁸⁸ şeklindeki bilgileri gündeme getiren kimselerin sadece onun ismi anıldığında ona salât ve selâm okumaları gerçek manada ona karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmedikleri gibi gaflet içinde oldukları izahtan varestedir. Zira onlar İslam ve Peygamber düşmanlarının bu rivâyetlerden yola çıkarak pervasızca Hz. Muhammed'e ve onun pak eşlerine yönelik ahlaksız saldırılarına sebep olduklarının veya onların ekmeğine yağ sürdüklerinin farkında değildirlere.

3.3.1. Hz. Muhammed'in (s.a.s) Zeynep b. Cahş ile Evliliği

Bilindiği gibi Zeyneb Hz. Muhammed'in halasının kızıdır. Hz. Muhammed hür ve soylu bir kadın olan Zeyneb'i azad ettiği evlatlığı Zeyd b. Haris'e ile evlendirmişti. Ancak Hz. Muhammed Zeyd ile Zeyneb'i evlendirirken Zeyneb ve ailesi bu işe sıcak bakmıyordu. Hz. Muhammed ise ilahî bir talimatla insanlar arasında sınıf farkının olmadığını ortaya koymak için onları evlendirmek istemişti. Nitekim İbn Abbas "*Allah ve Resulü, bir işte hüküm verdiği zaman, artık inanmış bir erkek ve kadının, o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur.*" âyetinde geçen "inanmış erkek" Zeyd, "inanmış kadın" ifâdesi de Zeyneb'e işaret

⁸⁶e1-Ahızâb 33/28-29.

⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/190-192; Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2004), 5/2853-2856; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Tefsiri*, 7/155161.

⁸⁸ Nureddin el-Haysemî. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, (Beyrüt: Dâru'l-Kutubî'l-'Arabî, ts), 8/272.

etmektedir der.⁸⁹ Katade, İkrime ve Mukatil b. Süleyman, âyetin Zeyneb ve ailesi hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir.⁹⁰ Dolayısıyla bu ilâhî bir emirdi ve Allah'ın ve elçinin vermiş olduğu bu kararı kabul etmeleri gerekiyordu. Ancak statüleri farklı olan bu iki insan arasında problemler başladı ve belli bir süre sonra boşanma aşamasına geldiler. Bundan haberdar olan Hz. Muhammed âyette de belirtildiği gibi sürekli Zeyd'e "eşini yanında tut Allah'tan kork"⁹¹, onu boşama diye nasihat ediyordu. Ayrıca o, "evlatlıklarımızı da sizin öz oğullarımız kılmadı."⁹² âyeti inince Zeyd ile Zeyneb anlaşmayıp boşanırlarsa Zeyneb'in kendisiyle nikahlanarak bir başka tabunun da yıkılmasının gerçekleşebileceğini anlamıştı. Bunu ister vahiyle öğrenmiş olsun ister öngörüsüyle anlamış olsun Hz. Muhammed bu sebeple onların boşanmasını istemiyordu. Bu konuda Allah kendisine "insanların tepkisinden korktuğun için bu gerçeği içinde gizliyordun"⁹³ buyurmaktadır.

Âyette de belirtildiği gibi bu olayda Hz. Muhammed toplumun tepkisinden çekiniyordu ve bu sebeple kendisini yalnız hissediyordu. Bu konuda Allah'ın verdiği hükümün uygulanması gerektiği "Allah ve Resulü, bir işte hüküm verdiği zaman, artık inanmış bir erkek ve kadının, o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur." âyetiyle sabit olup bu hüküm Allah Resulü'nü ve Zeyneb'i de kapsamaktadır. Çünkü bir işe Allah hüküm verdiğiyse her mü'min gibi Hz. Muhammed'in ve Zeyneb'in de buna uymaları gerekiyordu. Bu durumda 36. âyette Yüce Allah Hz. Muhammed'den kendisine Zeyneb'i nikahlaması ile ilgili emrine uymasını isterken mü'minlerden de 56. âyette geçen "salât" emri ile mü'minlere tüm hususlarda olduğu gibi bu hususta da ona destek olmalarını emretmektedir diyebiliriz.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de İslam düşmanlarının Hz. Muhammed'e birtakım rivâyetlere dayanarak saldırdıkları, karikatür gibi şeylerle onu küçük düşürmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu rivâyetlerin birinde güya Resulullah Zeydin evine gitmiş ve Zeyneb'i ev hali/rahat giyimiyle görmüş ve onun güzelliğinden dolayı ondan hoşlanmış ve "Subhanallah mukallibe'l-kulub" demiş ve dönmüş Zeyneb de bunu Zeyd'e haber verince Zeyd de onu boşamaya karar vermiştir.⁹⁴ Başka bir rivâyette de kapıda bulunan perdeyi rüzgâr kaldırıncı Hz. Muhammed içeride Zeyneb'i çıplak görmüş, onun cazibesinden etkilenmiş Zeyneb de kendisinin Hz. Muhammed'in hoşuna gittiğinin farkına varmış sonra da bunu Zeyd'e anlatmış bunun üzerine aralarında bir soğukluk başlamış çünkü Allah onu Hz. Muhammed'e sevdirmiş başkasına soğuk gösterilmiş sonra da Zeyd Hz. Muhammed'e müsaade edersen ben Zeyneb'i boşayacağım demiş, Hz. Muhammed de eşini tut Allah'tan kork demiş sonra da Zeyd Zeyneb'i boşamış⁹⁵ ve Zeyneb iddetini tamamlayınca da Ahzâb sûresinin 36 ve 37.

⁸⁹ Muhammed b. Ya'kub Firuzâbâdi, *Tefsîru'l-mikbâs min tefsîri İbn 'Abbâs* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412), 445.

⁹⁰ Mukâtil b Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân (et-Tefsîru'l-Kebîr)* (Beyrüt: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 1423), 3/490-491; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 22/14.; Ebû'l-Leys Naşr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî-Bahru'l-'ulûm* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413), 2/51; Ebû'l-Fidâ' İsmâ'îl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-'Kur'âni'l-'azîm* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 3/437.

⁹¹ el-Ahzâb 33/37.

⁹² el-Ahzâb 33/4.

⁹³ el-Ahzâb 33/37.

⁹⁴ Naşîru'd-Dîn Ebû'l-Hayr 'Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, (Beyrüt: Dâru'l-İhyâ Turâsî'l-'Arabî, 1418), 4/232.

⁹⁵ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 3/494-494; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 22/15-16; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-'Kur'ân* (Beyrüt: Muessesetu'r-Risâle, 2006), 17/156.

âyetleri nazil olmuştur. Bu rivâyetlerin sahih kaynaklarda yer almadığı gibi zayıf ve metruk oldukları ve ravilerinden eş-Şa'bi'nin kölesi Selim'in güvenilir olmadığı ve rivâyeti zayıf olduğu söylenmiştir.⁹⁶ Ancak bunlar kaynaklarımıza girmiştir ve art niyetli insanlar her dönemde bunlar üzerinden Hz. Muhammed'e ve onun ailesine saldırıp onu lekeleye çalışmaktadırlar. Bu tür asılsız rivâyetleri aktaranlar gece gündüz salâuselâmu vird haline getirseler kendi alınlarına sürdükleri lekeyi paklayamazlar. Çünkü Zeyneb Hz. Muhammed'in halasının kızıdır. O, Zeyneb'i kendisinin ve ailesinin gönlü olmadığı halde sırf insanlar arasındaki sınıf farkı tabusunu yıkmak için Zeyd b. Harise ile evlendirmiştir. Ancak ikisinin statüleri farklı olduğu için anlaşamadılar. Hz. Muhammed onların bu durumundan haberdar olunca Zeyd'e eşini tut yani boşama diye telkinde bulunmuştur. Ancak onlar bu mutsuz berberliği sürdüremeyip boşandılar. Zeyneb boşanıp iddetini tamamladıktan sonra Allah tarafından Hz. Muhammed ile nikahlanmıştır. Bununla iki hedef gerçekleşmiştir. Birincisi Zeyneb'in ve ailesinin kırılmış onurlarını onarmak ve onları taltif etmek ikincisi ise evlatlığın boşanmış veya dul kalmış karısıyla evlenmeme geleneğini bizzat kendi ailesi içinde uygulayarak kaldırmak olmuştur. Nitekim o, ilk kan davası ve ilk faiz uygulaması gibi birçok cahili adeti kendi ailesinden başlayarak ortadan kaldırdığı gibi bu uygulamayı da önce kendi ailesinden başlatmıştır. Rivâyetlerde iddia edildiği gibi Hz. Muhammed Zeyneb'i sanki ilk defa görmüş ve ona çarpılmış değildir. Yine iddia edildiği gibi Hz. Muhammed'in âyetin ifâdesiyle "içinde tuttuğu şey" onun Zeyneb'e olan sevgisi değil, Zeyd Zeyneb'i boşadığı an Allah'ın bir başka tabuyu evlatlık karısıyla evlenememe geleneğini ortadan kaldırmak için onunla nikahlanacağı gerçeğidir.

Akıllara ziyan bu rivâyetlerin hiçbir aslı yoktur. Çünkü evli bir kadına âşık olup onunla evlenmek için onun boşanmasını arzulamak değil bir nebîye iffetli takvalı hiçbir erkeğe yakışacak bir davranış değildir. Eğer iddia edildiği gibi Hz. Muhammed Zeyneb'e âşık olmuş olsaydı onu Zeyd ile evlendirmeden önce kendisi onunla evlenirdi ki buna Zeyneb de ailesi de çoktan razı idi. İnsanlar arası sınıf farkını ortadan kaldırmak için de başka soylu bir kadını Zeyd ile evlendirebilirdi.⁹⁷

Kurtûbî (öl. 671/1273), tefsirinde Hz. Muhammed'e özel olarak helal kılınan şeyleri 15 madde olarak sıralarken 10. maddede şöyle der: "Hz. Muhammed bir hanımı görecektir (ve kalbinde yer edecek) olursa, kocasının onu boşaması vacip olur, Hz. Muhammed'in de o hanımı nikahlaması helal olur."⁹⁸ Kurtûbî'nin, bunun Hz. Muhammed'e helal olduğunu söylemesi onun Zeyd ile Zeyneb meselesi ile ilgili yaklaşımına dayandığını göstermektedir. Çünkü bunu başka bir şekilde izah etmek mümkün değildir.

O gün olduğu gibi bugün de mü'minlere düşen Hz. Muhammed'i yalnız bırakmamak ona uygunsuz yakıştırmalarda bulunanlara karşı onun yanında yer almak; onun pâk ismini ve ehlini saygıyla anmak; Allah'tan ona ve ailesine rahmet dilemek, ona teslim olmak ve onun emanetine sahip çıkıp ona destek olmaktır. Bunun en asgari şekli dille ona "اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ" veya "صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" şeklinde dua etmektir. Ancak sadece dille bunu dile getirmek yeterli değildir.

⁹⁶ Ebû Ahmed ' Abdullâh İbn Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 4/333; el-Kayserânî, *Zâhiretu'l-huffâz al-muḥrec 'ala'l-hurûfi ve'l-el-fâz* (Riyâd: Dâru's-Selef li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1416), 2/736; bk. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Tefsiri*, 7/170; bk. Bulaç, *Dirâsâtu'l-Kur'an*, 5/468.

⁹⁷ Bk. Hayreddin Karaman, *Kur'an yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 4/386; Bulaç, *Dirâsâtu'l-Kur'an*, 5/468.

⁹⁸ Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 17/187.

3.4. Ahzâb savaşı

Hiz. Muhammed'in hayatında en çetin geçen zamanlardan biri küfrün top yekûn birleşip Müslümanları yok etmeye çalıştığı Ahzâb/Hendek savaşı günleridir. Kur'ân-ı Kerim bu zor günleri "Hani onlar size hem üst tarafınızdan hem alt tarafınızdan gelmişlerdi. Hani gözler kaymış ve yürekler ağızlara gelmişti. Siz de Allah'a karşı çeşitli zarlarda bulunuyordunuz. İşte orada mü'minler denediler ve şiddetli bir şekilde sarsıldılar"⁹⁹ şeklinde ifade etmektedir. Hiz. Muhammed yanındaki az sayıdaki sahabetiyle kendilerinden kat kat fazla olan bir düşman ordusu tarafından kuşatılmış ve Medine'ye hapsedilmiş durumdaydılar. Ayrıca münafıkların felaket tellallığı yaparak ortalığı velveleye vermeleri sebebiyle imanı zayıf olan bazı insanlar da Allah hakkında türlü zarlarda bulunmaya başlamışlardı. Kur'ân'ın ifâdesiyle, kalplerinde hastalık bulunan münafıklar, Allah'ın ve elçisinin kendilerine sadece boş vaadlerde bulduklarını söylüyorlardı. Bazıları Medinelilere seslenerek orada durmamalarını ve evlerine dönmelerini telkin ederken bazıları da bizim evlerimiz avrettir (açıktır), güvende değildir diyerek Hiz. Muhammed'den izin istiyordu. Aslında onların evlerinde böyle bir durum söz konusu değildi. Onlar sadece kaçma palanlarını yapıyorlardı.¹⁰⁰ Örneğin onlardan biri "Muhammed bize Kisra ve Kayser'in anahtarlarını vadediyor oysa biz tuvalete bile gidemiyoruz" diyordu.¹⁰¹ Salât ile ilgili âyeti bu olayla beraber okuduğumuzda salâtın Hiz. Nebî'nin yanında yer alıp onu desteklemek olduğunu söylemek yabana atılır bir durum değildir.

3.5. Beni Kureyza Yahudilerinin İhaneti

Hiz. Muhammed Medine'ye hicret ettiğinde Medine'de Evs ve Hazreç Arap kabilelerinin yanı sıra üç Yahudi kabilesi bulunmaktaydı. Bunlar Beni Kaynuka, Beni Nadr ve Beni Kureyza kabileleriydi. Hiz. Muhammed bu kabilelerle Medine'de beraber yaşama ve şehri savunma konusunda bir sözleşme imzaladı. Buna Medine sözleşmesi denilmektedir. Ancak her üç kabile de ahitlerine sahip çıkmamış önce Beni Kaynuka ardından Beni Nadr ve son olarak da Beni Kureyza Hiz. Muhammed'e ihanet etmişlerdir. Bu kabilelerin ismi açıkça Kur'ân'da geçmemekle beraber Ehl-i Kitaptan bahseden bazı âyetler bunlara işaret etmektedir. Beni Kureyza Ahzâb savaşında düşmanlarla ittifak olup Hiz. Muhammed ile yaptıkları sözleşmeye ihanet etmişlerdir. Hiz. Muhammed ve sahabeti bir taraftan hendeğin öbür tarafındaki düşmanla mücadele ederken diğer taraftan da içerideki münafıkların faaliyetleriyle ve Beni Kureyza ihanetiyle uğraşmakla meşgul olmuş ve çok zor durumda kalmışlardı. Allah'ın yardımı sayesinde Müslümanlar Ahzâb savaşında zafer elde ederken hemen akabinde Beni Kureyza üzerine sefer düzenlemişlerdir.¹⁰² Hiz. Muhammed ve sahabeti topyekûn küfrün saldırısıyla karşı karşıya olup hem içeriden hem dışarıdan düşmanlarla uğraşmak zorunda kalmışlardı. Bu durumu ele alan sûrede Nebî'ye "salât edin" emrinin ona destek olun anlamına geldiğini söylemek uzak bir ihtimal değildir.

2.7. Hiz. Muhammed'e Eziyet Verenler

⁹⁹ el-Ahzâb 33/10-11.

¹⁰⁰ el-Ahzâb 33/12-13.

¹⁰¹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 21/167; İbn Kesîr, *Tefsîru'l- Kur'âni'l- 'azîm*, 3/422; Ebû'l-Fağl Celâleddîn 'Abdurrahmân Suyûfî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi't-me'sûr* (Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirasâti'l- Arabiyyeti ve'l- İslâmiyye, 1424), 11/745.

¹⁰² el-Ahzâb 33/26-27. bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi: Hayatı ve Eseri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 488.

Hız. Muhammed tabiri caiz ise bedevi bir toplumdaki bir medeniyet kurmaya çalışmıştır. Ancak cahiliyenin karanlığında kalmış bir toplumu ıslah etmek hiç kolay olmamıştır. Hz. Muhammed hayatı boyunca birçok sıkıntı ile karşı karşıya kalmıştır. En zor olan şey ise insan yetiştirmek olmuştur. Rivâyetlere göre Hz. Muhammed, çölden gelip mescidin içinde abdest bozan kişiden¹⁰³ tutun da dağda bayırda bir arkadaşını çağırır gibi onun evinin önüne gelip “Ey Muhammed! bizim için dışarı çık” diyenlere varıncaya kadar birçok görgüsüz kişiyle karşılaşmıştır.¹⁰⁴ Bu şekilde bazı kimselerin çeşitli şekillerde ona eziyet verecek davranışlarda bulunmaları onu üzmiştir. Ahzâb sûresinde yine buna benzer bir davranışa yer verilmiştir. Kur’ân’ın ifâdesiyle peygamberin evine izinsiz girenlerin olduğu ve bir davet için çağrılanların uzun süre evine kaldıkları Hz. Muhammed’in bundan rahatsız olup incindiği halde hayasından onlara bir şey demediği anlaşılmaktadır.¹⁰⁵ Böyle bir durumda da mü’minlere düşen Hz. Muhammed’e destek olup ona arka çıkmalarıdır. Salât emrinden bunun anlaşıldığını söylemek mümkündür.

2.8. Münafıkların Faaliyetleri

Hız. Muhammed Medine’ye hicret etmeden önce inanç açısından toplumda inananlar ve inkâr edenler şeklinde iki kısım insan vardı. Medine’ye hicretten sonra üçüncü bir kısım insan daha ortaya çıktı. Bunlar Kur’ân’ın ifâdesiyle “İnsanlarda öyleleri vardır ki Allah’a ve ahiret gününe iman ettiklerini söylerler ancak onlar iman etmemişlerdir”¹⁰⁶ şeklinde tarif edilen münafıklardır. Allah onların yıkıcı faaliyetlerine binaen Ahzâb sûresinin başında elçisine “Ey peygamber, Allah’tan kork; kafirlere ve münafıklara ita’at etme. Şüphesiz Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁰⁷ şeklinde seslenmektedir. Çünkü bu kısım insanlar onun yanında olduğunu gösterip ona çeşitli tuzaklar kuruyorlardı. Bir yandan onlar yemin ederek Hz. Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğuna şahitlik ederken öbür taraftan onun aleyhine faaliyette bulunuyorlardı. Allah onlar hakkında “Onlar senin Allah’ın resulü olduğuna şahitlik ederler, Allah şahittir ki sen onun elçisisin ancak Allah şahittir onlar yalan söylüyorlar”¹⁰⁸ buyurmaktadır. Onlar Uhud savaşında Hz. Muhammed’i ve ashabını yarı yolda bıraktılar, onun pak eşine iftira attılar ve Medine dönemi boyunca İslam toplumunu yıkmak için ellerinden gelen çabayı harcadılar. Onlar Müslüman toplumun arasına fitne tohumlarını ekmeye çalıştılar, hatta bu işi kamufle etmek için mescid bile inşa ettiler. Ahzâb savaşında da Müslümanların düzenini bozmak için “evlerimiz korumasızdır deyip” Hz. Muhammed’i bir avuç sahabeyle yalnız bırakırken bir taraftan da imanı zayıf insanları da etkilemeye çalıştılar. Ahzâb sûresinde onların bu faaliyetleri “Allah’ı ve Elçisini incitenler var ya, işte Allah onlara dünyada ve ahirette la’net etmiş ve onlar için alçaltıcı bir azab hazırlamıştır. Mü’min erkekleri ve mü’min kadınları yapmadıkları bir şeyle (suçlayıp) incitenler bir iftira ve açık bir günah yüklenmişlerdir.”¹⁰⁹ şeklinde ifâde edilmiştir. Bütün bu faaliyetler karşısında Allah salât emriyle mü’minlere Hz. Muhammed’e destek olup onun yanında yer almalarını emretmektedir demek mümkündür.

Sonuç

Kur’ân’da geçen çok anlamlı bir kelimenin hangi anlama geldiğini tayin eden iki önemli

¹⁰³ Buḥārī, “Kitâbu’l-Vudû’”, 221; Müslim, “Kitâbu’t-Tahâre”, 99 (284).

¹⁰⁴ Taberî, *Câmi’ u’l-beyân*, 26/124; İbn Kesîr, *Tefsîru’l- Kur’âni’l-’azîm*, 4/178.

¹⁰⁵ el-Ahzâb 33/53.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/8.

¹⁰⁷ el-Ahzâb 33/1.

¹⁰⁸ el-Munâfikûn 63/1.

¹⁰⁹ el-Ahzâb 33/57-58.

unsur vardır. Birincisi kelimenin siyak-sibakı yani bağlamı, ikincisi de Kur'ân'ın bütünlüğüdür. Ancak çoğu zaman kelimelerin muhtemel anlamları arasında hangisinin kastedildiğini ortaya koymak yorumlara dayanmaktadır. Ahzâb sûresinin 56. âyetinde tek bir cümlede ve bir fille geçen salât kelimesinin Allah için başka melekler için ve mü'minler için başka anlam ifade ettiğini söylemek de tamamen yorumdan ibarettir. Birden fazla anlamı olan müşterek bir kelimenin farklı yerlerde bağlamından dolayı farklı anlamlarda kullanılması elbette kabul edilmektedir. Ancak burada geçen ifâdenin üç farklı anlama aynı anda geldiği söylenmektedir. Âyette Allah'ın ve meleklerin Nebî'ye salât ettikleri ifâde edildikten sonra mü'minlere de siz de ona salât edin ve ona tam bir teslimiyetle teslim olun denilmektedir. Salât emri mü'minler için ona "salât okumak" şeklinde anlaşılabilir ancak Allah ve melekler için bunun kastedilmediği herkesin kabul etmesi gereken bir hakikattir. Böyle bir durumda Allah için "rahmet etme", melekler için de "istiğfarda bulunma" anlamına geldiği dolayısıyla aynı fiilin bir cümlede üç farklı anlama geldiği söylenmiştir. Oysa âyette "Allah ve melekleri Nebî'yi desteklerler siz de ey mü'minler ona destek olun" şeklinde "destek" anlamı verilirse "salât" kelimesi aynı cümle içinde sadece bir anlama gelmiş olacaktır. Böylece Allah'ın, nebîsine rahmet ederek, meleklerin ona istiğfar ederek mü'minlerin de ona dua ederek desteklediklerini söylemek mümkündür.

Salât aynen zikir gibi sadece belli sayılarla dil ile telaffuz edilen bir virdden ibaret olmamalıdır. Elbetteki salâtın da zikir gibi dil ile bir telaffuz şekli vardır. Ancak nasıl zikirde asıl olan yapılan her işte Allah'ı hatırlayıp onun rızasını gözetmek ise salâta da Peygamber'e ve onun davasına destek olmaktır. Dolayısıyla salât emrini yerine getirmek sadece sallı barik dualarını okumaya indirgenmemelidir. Bu emrin sadece bu dualara indirgenmesi Allah'ın mü'minlerden Peygamberine salât etmelerini emrederken mü'minlerin ise kendi vazifelerini bırakıp işi tekrar Allah'a havale etmeleri anlamına gelir. Yani Allah, "ey mü'minler! Nebî'ye salât edin" emrini verirken mü'minler ise Allah'ın biz salât işini sana havale ediyoruz sen ona salât et demek olur.

Kur'ân'da salât kelimesinin yanı sıra çoğulu olan salavât kelimesi de kullanılmaktadır. Salât kelimesi rahmet anlamına da gelmektedir ancak bazı yerlerde salavât ve rahmet kelimeleri birbirine atfedilerek kullanılmıştır. Bu durumda salât kelimesinin rahmet, dua, istiğfar namaz gibi anlamları da içinde barındıran bir kelime olduğunu söylemek mümkündür. Bütün bu anlamların desteklemek ve yardım etmek anlamına da gelebileceğini şu şekilde ifade etmek mümkündür. Allah nebîsini ve inanan insanları rahmetiyle destekler, melekler de dua ve istiğfar dilekleriyle, mü'minler de aynı şekilde dualarıyla ve onun davasına sahip çıkarak onu desteklerler. Salât kelimesine destek ve yardım anlamını vermek diğer anlamların olmadığı veya yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine diğer anlamların yanı sıra bu anlamın kabul edilmesi sadece bir zenginliktir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "....", orally delivered at the Symposium.... <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

‘Abdulbākī, Muhammed Fuād. *el-Mu ‘cemu’l-mufehres li elfāzi’l-Ḳur’āni’l-Kerīm*. Ḳāhire: Dāru’l-Ḥadīṣ, 1364.

Altuntaş, Halil vd. (ed.). *Kur’ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 15. baskı., 2008.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’ân’ın Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.

Aziz *Kur’an*. Çev. Muhammed Hamidullah, Türkçeye çev. Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.

Banaz, Şaban. *Hız Peygamber’e Salavât Getirmek*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Başaran, Serkan. “Anlam, Keyfiyeti ve İşlevi Bakımından Hız Peygamber’e Salavât Getirme Hakkında Bir Değerlendirme”. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (219M.S.), 748-778.

Beydāvi, Nāşıru’d-Dīn Ebū’l-Ḥayr ‘Abdullāh b. ‘Ömer b. Muḥammed eş-Şirāzī eş-Şāfi ‘ī. *Envāru’t-tenzīl ve esrāru’t-te’vīl*. Beyrūt: Dāru’l- İhyā Turāsi’l-‘Arabī, 1418.

Buḥārī, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. İsmā’il el. *el-Cāmi’u’s-şāhiḥ*. nşr. Muḥammed Züheyr b. Naşr. 9 Cilt. Dımaşq: Dāru Tavḳiu’n-Necāt, 1. Basım, 1422/2001.

Bulaç, Ali. *Kur’ân Dersleri- Dirâsātu’l-Kur’ân*. İstanbul: Çıra Yayınları, I., 2016.

Ceşşâş, Aḥmed b. ‘Alī Ebū Bekr er-Rāzī. *Aḥkāmü’l- Ḳur’ân*. Beyrūt: Dāru İhyāi’-t-Turāsi’l-‘Arabī, 1405.

Cevād ‘Ali. *Tariḥu’s-Şalāt fi’l-İslām*. Bağdād: Matba’atu’ḍ-Ḍiyā’, trs.

Cevālikī, Ebī Mañşür Mevhub b. Aḥmed b. Muḥammed b. el-Ḥadāri. *el-Mu ‘arreb min Kelāmi’l- ‘Acemi ‘ala ḥurūfi’l-mu ‘cem*. Dımaşq: Dāru’l- Ḳalem, 1410.

Cevherī, İsmā’il b. Ḥammād. *eş-Şihāḥ tācu’l-luḡa ve şihāḥ el- ‘arabiyye*. Beyrūt: Dāru’l- ‘İlm li’l-Melayīn, 1987.

el-Ḳayserānī. *Zāhiretu’l-huffāz al-muḥrec ‘ala’l-ḥurūfi ve’l-elfāz*. Riyād: Dāru’s-Selef li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1416.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2015.

Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı Meal Tefsir*. çev. Cahit Koçtak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Ezherī, Ebū Mañşür Muḥammed b. Aḥmed el-. *Tezhibü’l-luḡa*. Ḳāhire: Dāru’l-Mışriyye, 1384.

Ferāhī, ‘Abdulḥamīd. *Mufredātu’l-Ḳur’ân nezāretun cedīdetun fi tefsiri elfāzi’l-Ḳur’āniyye*. Dāru’l-Ġarbi’l-İslāmī, 2002.

Ferāhī, ‘Abdulḥamīd. *Tefsīru Niẓāmi’l-Ḳur’ân ve te’vīlu’l-furḳāni bi’l-furḳān*. el-Hind: Dāiretu’l-Ḥamidiyye, 2008.

Ferāhidī, Ḥalīl b Aḥmed el-. *Kitābu’l- ‘ayn*. Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424.

Firüzābādī, Muḥammed b. Ya ‘ḳūb. *Ḳamūs’l-muḥiṭ*. Beyrūt: Muessesetu’r-Risāle, 2005.

Firūzabādī, Muḥammed b. Ya'kūb. *Tefsīru'l-mikbās min tefsīri İbn 'Abbās*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412.

Güllüce, Hüseyin. "Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 171-184.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi: Hayatı ve Eseri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.

Haysemi, Nureddin el-. *Mecma' u'z-zevâ'id ve menba' u'l-fevâ'id*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'Arabî, ts.

Ibn 'Aşūr, Muḥammed Ṭāhir. *Tefsīru't-tahrīr ve't-tenvīr*. Tunus: ed-Dār et-Tūnusiyye li'n-Neşr, 1984.

Işık, Hidayet. "Hz. Muhammed (s.a.s)'e Salât ve Selâm Getirme ile İlgili Bir Araştırma". *Diyanet Dergisi* 25/4 (1989), 263-286.

İbn 'Adiy el-Cürċānī, Ebū Aḥmed 'Abdullāh. *el-Kāmil fī du'afā'i'r-ricāl*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Fāris, Ebu'l-Hüseyyin Aḥmed b. Fāris b. Zekeriyya. *Mu'cemu mekâyi'si'l-luġa*. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1399.

İbn Ḥacer el-Heytemī, Şihabuddīn Aḥmed b. Muḥammed b. 'Ali. *ed-Durru'l-mendūd fī's-salāti ve's-selāmi' ala saḥibi'l-makāmi'l-maḥmūd*. Cidde: Dāru'l-Minhāc, 1426.

İbn Hişām, Ebū Muḥammed 'Abdumelik. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. yy: Dāru's-Saḥābe, 1995.

İbn Kesir, Ebū'l-Fidā' İsmā'il b. 'Ömer. *Tefsīru'l- Kur'āni'l- 'azim*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.

İbn Manzūr, Muḥammed b. Mukrim. *Lisānu'l- 'arab*. 15 Cilt. Beyrūt: Dāru's-Sadr, ts.

İbnu'l-'Enbārī, Muḥammed b. el-Şasım. *Kitābu'l-Ezdād*. Beyrūt: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1407.

İbnu'l-'Arabī, Muḥammed b. 'Abdullah Ebū Bekr. *Aḥkāmü'l- Kur'ān*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.

İsfahānī, Ebū'l-Şasım el-Hüseyyin b. Muḥammed er-Rāġıb. *el-Mufredāt fī ġaribi'l- Kur'ān*. Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, ts.

İslamoġlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. baskı 2008., 2008.

Karaalp, Cahit. "Salât Kavramının Semantik Analizi". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Bahar 2018), 173-212.

Karaalp, Cahit. *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu "Salât" Kavramı Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2018.

Karaman, Hayreddin. *Kur'an yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. baskı., 2007.

Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl-i Şerîfi. Çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (İstanbul: İşaret yayınları, 2000),

Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm. çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul, 1401.

Kurtûbî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi ' li-aḥkâmi'l- Kur'ân*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2006.

Kuṭub, Seyyid. *Fî Zilâli'l- Kur'ân*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2004.

Mâverdî, Ebû'l-Ḥasan 'Ali b. Muḥammed b. Ḥabîb. *en-Nuket ve'l- uyûn*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Meal-Tefsir. çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.

Meymûn b. Kays. *Divânu'l-A şa el Kebîr*. Mektebetu'l-Adâb li'l-Cemâhirât, ts.

Muḳâtil b. Süleymân. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. Beyrût: Müessesetü't-Tarihî'l- 'Arabî, 1423.

Müslim, Ebû'l-Ḥüseyn el-Ḳuşeyrî en-Nisâbüri Ḥaccâc b. Şaḥîhu'l-Müslim. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412.

Okumuş, Mesut. "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da 'Salât' Kavramı". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004), 1-30.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Mealî: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Râzî, Faḥruddîn Muhammed b. 'Ömer b. Ḥüseyn b. Ḥüseyn b. 'Ali et-Teymî el-Bekrî. *Mefâtiḥu'l- ğayb (Tefsîru'l-kebir)*. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2012.

Semerḳandî, Ebû'l-Leys Naşr b. Muhammed b. Aḥmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerḳandî-Baḥru'l- 'ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413.

Soysaldı, Mehmet. "Kur'an'da Salât Kavramının Semantik Analizi". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Ekim 2010), 43-56.

Suyûtî, Ebû'l-Faḍl Celâleddîn 'Abdurrahman. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Kâhire: Merkezu Ḥicr li'l-Buḥûs ve'd-Dirâsâti'l- 'Arabîyyeti ve'l-İslâmiyye, 1424.

Süleymaniye Vakfı Mealî. Çev. Abdulaziz Bayındır, Erişim 18 Nisan 2023. <https://www.suleymaniyevakfimeali.com>

Sülün, Murat. "Salâuselâm Âyetinde Emredilen Nedir? el-Ahzâb (33) Sûresinin 56. Âyetinin Tefsiri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/1 (2018), 7-63.

Şevkânî, Muhammed b. 'Ali b. Muhammed. *Fethu'l-ḳadîr el-câmi ' beyne fenîyyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Ma' rife., 1428.

Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Ṭaberî, Ebû Ca' fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi ' u'l-beyân ' an te'vîli ' ayyi'l- Kur'ân*. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, 2004.

Tuzcu, Recep. "İsnad ve Metin Açısından Salavât Hakkındaki Bazı Rivâyetlerin Tenkidi". *Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/14 (Aralık 2020), 367-390.

Zeccâc, Ebû İshâḳ İbrâhîm b. es-Serî. *Me ' âni'l- Kur'ân ve i ' râbuhu*. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 1426.

Zemaḥşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. 'Ömer b. Aḥmed ez-. *Esâsu'l-belâĝa*. ed. th

Muħammed Basil 'Uyūnu's-Sud. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.

Zemaħşeri, Ebū'l-Kāsım Maħmūd b. 'Ömer b. Aħmed. *el-Keşşāf 'an ħaķā'iki ğavāmiđi't-tenzil ve 'uyūni'l-eķāvil fi vucūhi't-te vil*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'Arabī, 2006.



2023, 7 (3), 560-576 | Araştırma Makalesi

Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı Bağlamında Rûm Sûresi 21. Âyet Üzerine Bir Değerlendirme

Hatice Avcı¹

Öz

Bu makalede, maneviyat yönelimli aile danışmanlığı çerçevesinde yapılacak eğitim ve terapilerde temel referanslardan olması öngörülen Rûm sûresi 21. âyet incelenmiştir. Söz konusu âyet, kendi döneminde öne çıkan meşhur tefsirlerden örnekleme yapılarak maneviyat yönelimli aile danışmanlığı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Böylece bir içerik geliştirilmeye çalışılmıştır. Makalenin amacı; maneviyat yönelimli aile danışmanlığı çalışmalarına ve bu çerçevede gerçekleştirilecek eğitim veya terapilere bilgi düzeyinde katkı sağlamak ve öneri sunmaktır. Bu gayeyle incelenen Rûm sûresi 21. âyetin içeriği; evliliğin amacı, işlevi ve evliliğin devamlılığını sağlayan unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Maneviyat yönelimli aile danışmanlığı uygulamaları için Rûm sûresi 21. âyet çerçevesinde *sükûn yaklaşımı* adıyla bir danışmanlık yaklaşımı önerilmiştir. Ele alınan konudaki çalışmaların az sayıda olması ve maneviyat yönelimli aile danışmanlığı kapsamındaki seanslarda verilecek bilginin temellendirilmesi bu makaleyi önemli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rûm Suresi 21. Âyet, Aile Danışmanlığı, Maneviyat, Evlilik.

Avcı, Hatice. (2023). "Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı Bağlamında Rûm Sûresi 21. Âyet Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 560-576.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1287003>

Geliş Tarihi	24.04.2023
Kabul Tarihi	07.08.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Eskişehir, h.avci@ogu.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9788-2385.



An Evaluation on Verse 21 of Surah Rum in the Context of Spiritually Oriented Family Counseling

Hatice Avcı²

Abstract

In this article, the 21st verse of the Rûm Surah, which is expected to be one of the main references in the training and therapies of spirituality-oriented family counseling, has been examined. The aforementioned verse has been evaluated within the framework of basic sources of exegesis and spirituality-oriented family counseling. With this study, it is aimed to contribute to the studies of spirituality-oriented family counseling and to the training or therapies which carried out in this framework at the level of knowledge. The content of the 21st verse of the Rûm surah was evaluated as the purpose and function of marriage and the elements that ensure the continuity of marriage. For the spiritually oriented family counseling practices, a proposal has been presented under the name of *the sükkûn approach* within the framework of the 21st verse of the Surah Ar-Rûm.

Keywords: Tafseer, Verse 21 of Surah Ar-Rum, Family Counseling, Spirituality, Marriage.

Avcı, Hatice, "An Evaluation on Verse 21 of Surah Rum in the Context of Spiritually Oriented Family Counseling", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/3 (2023), 560-576.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1287003>

Date of Submission	24.04.2023
Date of Acceptance	07.08.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

² Asst. Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Eskişehir, h.avci@ogu.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9788-2385.

Giriş

Maneviyat yönelimli aile danışmanlığı, son yıllarda odaklanılan araştırma alanlarından biridir. Bu konuda ülkemizde yapılmış iki tez çalışmasına ulaşılabilmektedir. Bunlar; 2017 yılında Furkan Ağırbaş tarafından hazırlanmış yüksek lisans tezi³ ile 2021 yılında Hatice Kılınçer tarafından hazırlanmış doktora tezidir.⁴ Kılınçer, maneviyat yönelimli aile danışmanlığı ile ilgili Batı'ya nazaran ülkemizde az sayıda çalışma olduğunu belirtmiş ve bu çalışmaları tezinde sıralamıştır.⁵ Sıralanan bu çalışmaların genellikle dindarlık ile evlilikteki uyum arasındaki bağlantıyı anlamaya yönelik olduğu söylenebilir.

Bu makale kapsamında değerlendirilebilecek başka bir çalışma yine Kılınçer'e ait olan "Aile Danışmanlığında Maneviyat Boyutunun Önemi"⁶ başlıklı makaledir. Söz konusu makale, ülkemizde aile danışmanlığında maneviyatın önemine dikkat çeken öncü ve önemli bir çalışmadır. Batı'da Yahudi ve Hristiyan inançlarına ve geleneklerine odaklanılarak dinin terapilerde kullanımı hususunda çalışmalar yapıldığını aktaran Kılınçer, İslam odaklı bu tarz çalışmalara ihtiyaç olduğunu dile getirmiştir.⁷ Nitekim doktora çalışması bu ihtiyaca yöneliktir.

Aile danışmanlığında insanın manevi boyutunu da dikkate alan bir bakış açısı geliştirilmek üzere yapılmış, ülkemizdeki ilk deneysel çalışma olan⁸ Kılınçer'in doktora çalışmasında, maneviyat yönelimli aile danışmanlığı modeli geliştirilmiştir. Bu modelde, "İslam'da yer alan manevi kaynak ve değerler danışanların ihtiyaçları ve terapötik çerçeve dikkate alınarak entegre edilmiştir."⁹ Sözü edilen model çerçevesinde gerçekleştirilen aile danışmanlığı seanslarında danışanlara âyet veya hadisler hatırlatılarak onların manevi kaynakları harekete geçirilmiş ya da onlara dini kaynaklardan bilgiler aktarılmıştır.¹⁰

Kılınçer'in oluşturduğu model çerçevesinde, aile danışmanlığı seanslarında danışanlara hatırlatılıp açıklanacak âyetlerden biri de Rûm sûresi 21. âyettir. Kanaatimizce bu âyet; evliliğin amacı, işlevi ve devamlılığı hususundaki temellere işaret etmesi bakımından aile danışmanlığı seanslarda dikkat çekilecek âyetlerin ilkidir. Bundan dolayı bu makalede Rûm sûresi 21. âyete odaklanılmıştır. Böylece maneviyat yönelimli aile danışmanlığı kapsamında gerçekleştirilecek seanslarda, ilgili âyet hususunda aile danışmanına bilgi ve uygulamada perspektif sunmak amaçlanmıştır. Bu âyet, incelenen tefsirler çerçevesinde ele alınacak ve âyetin maneviyat yönelimli aile danışmanlığı uygulamalarında ne açıdan referans olabileceği ortaya konmaya çalışılacaktır. Öncelikle kısaca maneviyat yönelimli aile danışmanlığına değinilecektir. Daha sonra kendi döneminde öne çıkan meşhur tefsirlerden örnekleme yapılarak Rûm sûresi 21. âyetin anlam çerçevesi ortaya konmaya çalışılacaktır. Ardından âyet maneviyat yönelimli aile danışmanlığı çerçevesinde değerlendirilecektir. Âyetin işaret ettiği hususları içeren hadisler, konunun kapsamında

³ Furkan Ağırbaş, *Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁴ Hatice Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2021).

⁵ Bk. Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*, 6. Söz konusu çalışmalar, bu makalenin kapsamına girmediğinden onlara burada yer verilmesi uygun görülmemiştir.

⁶ Hatice Kılınçer, "Aile Danışmanlığında Maneviyat Boyutunun Önemi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2021), 263-273.

⁷ Kılınçer, "Aile Danışmanlığında Maneviyat Boyutunun Önemi", 268.

⁸ Bk. Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*, 9.

⁹ Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*, 259.

¹⁰ Bk. Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*.

olmadığından ve makale sınırlarını aşacağından ele alınmamıştır. Konuyla ilgili hadislerin alanın uzmanları tarafından, maneviyat yönelimli aile danışmanlığı kapsamında ayrıca çalışılması hiç şüphesiz faydalı olacaktır.

1. Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı

Aile, “evlilik ve kan bağına dayanan, karı, koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik”¹¹ olarak tanımlanmaktadır. Aileyi dünyanın bir minyatürü olarak düşünen Virginia Satir, dünyayı anlamak için aileyi anlamayı; dünyayı değiştirmek için de aileyi değiştirmeyi önermektedir.¹² Ailenin bu büyük ölçüdeki önemi aile danışmanlığının önemi hakkında da fikir vermektedir.

Aile danışmanlığı, aile üyelerinin birbirlerine yardımcı olmaları anlamında milattan öncesine kadar uzansa da profesyonel yardım metotlarından biri anlamında 20. yüzyılda gelişen bir danışmanlık biçimi olarak görülür.¹³ Aile danışmanlığında, aile sistemindeki bozuklukları ve yetersizlikleri tespit ederek aile yapısını ve iletişim biçimini değiştirmek ya da geliştirmek suretiyle sorunları çözmeye çalışmak amaçlanır.¹⁴ “Aile danışmanı aileyi bir bütün olarak ele alır. Sağladığı rahat ortamda bireylerin iletişim çatışmalarının kaynağını görebilmelerine yardımcı olur.”¹⁵

Maneviyat yönelimli aile danışmanlığını ise danışanların manevi yaşamları, din ve inançları perspektifinden onların manevi yaşamlarını, din ve inançlarını referans olarak ve destekleyerek aile danışmanlığı hizmeti sunmak olarak tanımlanabilir. Burada şu hususa açıklık getirmek gerekebilir: Din ve maneviyat terimlerinin anlam alanlarında keskin sınırların varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir.¹⁶ Bu iki terimden maneviyatın daha kapsayıcı, öznel ve esnek anlam alanına sahip olduğu; dinin ise daha kurumsal ve kurallı olduğu söylenebilir.¹⁷ Maneviyatın anlam alanı daha kapsayıcı sayıldığı için dinin terapilerde yer alması hususunda yapılan çalışmalarda maneviyat teriminin kullanımı tercih edilmiştir.

Maneviyat yönelimli aile danışmanlığının temelinde, “din ya da maneviyatın farklı yollarla bağlularına faydalı olabildiği”¹⁸ anlayışının yer aldığını söylemek mümkündür. Söz konusu anlayış, “dindar insanların problemlerine dini kaynaklardan çözüm bulma çabaları”¹⁹ çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu konuda Yalom’un şu ifadeleri dikkate değerdir:

“Terapistin, hastanın dinî görüşleri hakkında iyi bilgi sahibi olması önemlidir; bu tür bilgiler hastaların kendisinden veya terapistin çalışmalarından edinilebilir. Bazen

¹¹ TDK, “Aile” (Erişim 30 Haziran 2022).

¹² Virginia Satir, *İnsan Yaratmak*, çev. Selim Yeniçeri (İstanbul: Beyaz Yayınları, 2018), 16.

¹³ Nilüfer Özabacı - Zülal Erkan, *Aile Danışmanlığı Kuram ve Uygulamalara Genel Bir Bakış* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 27.

¹⁴ Enver Sarı, *Psikolojik Danışma ve Psikoterapi* (Ankara: Vize Akademik, 2018), 160-161.

¹⁵ Serap Nazlı, *Aile Danışmanlığı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2021), 3.

¹⁶ Peter C. Hill vd., “Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları”, çev. Nurten Kimter, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 85-118; Kılınçer, “Aile Danışmanlığında Maneviyat Boyutunun Önemi”; Doğan Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2022), 235-241.

¹⁷ Hill vd., “Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları”; Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk*, 235-241.

¹⁸ Bk. Orhan Gürsu, *Manevi Danışmanlar İçin Kılavuz* (İstanbul: Çamlica Yayınları, 2022), 15.

¹⁹ Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantsal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*, 8.

rahiplerle veya rahibelerle çalışırken dinî inançlarından gereken rahatlığı edinebilmeleri için onları inandıkları şeye daha derinlemesine bakmaya teşvik ederim.”²⁰

Dinî hassasiyeti olan danışanların dinî referanslı aile eğitimine ve terapisine olumlu cevap verme ihtimalleri daha yüksek olacaktır. Nitekim Kılınçer’in deneysel çalışmasında ortaya çıkan sonuçlar bu yöndedir:

“Katılımcılar, psikoloji ve maneviyatın birlikte olmasını faydalı bulduklarını, yaşam tarzları gereği sorunlarına maneviyatı da barındıran çözüm arayışı içinde olduklarını, maneviyatın terapi içinde yer almasının kendilerini güvende hissetmelerini ve aktarılan bilgilere daha çok güven duymalarını sağladığını ifade etmişlerdir...”²¹

“...Maneviyat boyutunun terapi içerisinde yer almasının davranışlarının anlam kazanmasına katkı sağladığını, manevi hassasiyetlerinin arttığı, bunun sonucu olarak evliliklerinde pek çok olumlu yansımaları gördüklerini ifade etmişlerdir...”²²

“...Terapistin manevi değerleri bilmesi ve terapi esnasında kullanmasının kendilerini daha tanıdık, daha güven dolu, rahat bir ortamda hissetmelerini sağladığını ifade etmişlerdir.”²³

Bu açıklamalardan sonra şunları söyleyebiliriz: “Aile, toplumun bir parçasıdır ve doğal olarak toplumun sosyal yapısına, değerlerine ve normlarına bağlıdır.”²⁴ Müslüman bir toplumun hayatı anlamlandırırken temel kaynak olarak Kur’ân’dan ilham alması ve ona göre aile hayatını düzenleyip anlamlı kılma çabası gayet doğaldır. Buna binaen, maneviyat yönelimli aile danışmanlığında referans ayetlerden biri, belki de birincisi olabileceğini düşündüğümüz Rûm sûresi 21. âyetin; incelenen tefsirler ışığında ve maneviyat yönelimli aile danışmanlığı çerçevesinde değerlendirilmesi isabetli olacaktır. Çünkü söz konusu âyetin evliliğin amacı, işlevi ve devamlılığına bir bakıma evliliğin temeline işaret ettiği düşünülmektedir.

2. Rûm Sûresi 21. Âyete Tefsirlerden Bir Bakış

Rûm sûresinin 20. ve 25. âyetleri arasında Allah’ın varlığının ve kudretinin delilleri olarak şu hususlar sıralanmaktadır:

- Allah’ın insanı topraktan yaratması
- İnsana huzur bulması için kendi cinsinden eş yaratıp eşler arasında meveddet ve rahmet oluşturması
- Göklerin ve yeryüzünün yaratılması
- İnsanların dillerinin ve renklerinin farklı farklı olması
- İnsanın gece uyuyarak dinlenmesi ve gündüz Rabbinin lütfundan nasibini araması
- Allah’ın korku ve ümit veren şimşeği göstermesi, yağmuru yağdırarak toprağı canlandırması
- Yerin ve göğün bir düzen içerisinde olması

Burada sıralananlardan biri olan inceleyeceğimiz 21. âyet şu şekildedir:

²⁰ Irvin D. Yalom, *Din ve Psikiyatri*, çev. Zeliha Babayiğit (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2020), 57-58.

²¹ Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*, 262-263.

²² Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*, 263.

²³ Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*, 263-264.

²⁴ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019), 146.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

“Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanıtlarındandır. Doğrusu bunda iyi düşünen kimseler için dersler vardır.”²⁵

Bu âyetin Allah'ın varlığının ve kudretinin delillerinden biri olarak yukarıda içeriğine değindiğimiz âyet grubunda yer alması evliliğin ve ailenin önemine işaret etmektedir. Âyetin genel anlamı şöyle ifade edilmiştir: Allah'ın birliğinin delillerinden biri sizin içinizden sizin için eşler yaratması ve aranızda sevgi ve rahmet oluşturmaktır.²⁶ Âyetin kapsamını ifade eden yorum ise şöyledir: Bu âyet; izdivacı, aile olmayı ve neslin devamını sağlamanın esaslarını içermektedir.²⁷ Âyette insanın çoğalma kanunu olarak evlilikten söz edilmektedir.²⁸

Âyetteki *أَزْوَاجًا* ifadesi ile alakalı olarak incelenen eserlerde müfessirlerin serdettiği görüşler şöyle özetlenebilir:

- Allah, cinlerden veya başka bir türden değil sizin gibi âdemoğlundan sizler için eşler yaratmıştır.²⁹
- Allah, size kendi türünüzden (tandığınız, bildiğiniz, anladığınız ve bundan dolayı da) ısınıp kaynaşabileceğiniz eşler yaratmıştır. Eğer kendi türünüzden olmasaydı ısınıp kaynaşamazdınız.³⁰
- Sadece kendi cinsinden bir eş ile kişinin arasında ünsiyet oluşabilir.³¹
- Aynı cinsten iki kişi arasında ülfet ve sekînet olurken iki muhtelif cins birbirinden nefret edip uzaklaşabilir. Rahmet ve meveddet Allah'tan, nefret ve ayrılık şeytandandır.³²
- Farklı iki cins canlı birbirinde sükûnet bulamayacağı ve birbirine meyletmeyeceği için insana insan cinsinden eş yaratılmıştır.³³ Aynı cinsten olmanın sükûnu doğurması için de sevgi ve rahmet gereklidir; öncelikle sevgi meydana gelir, bu sevgi de insanı rahmet duygusuna ulaştırır.³⁴

Âyette geçen *لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا* ifadesine “eşler arasında yakınlık ve samimiyet olması için” anlamı verilmiş; bu tarz yakınlık ve samimiyetin sadece eşler arasında olabileceğine vurgu yapılmıştır.³⁵ Ayrıca bu ifadenin sığınma anlamını içerdiği ve eşlerin birbirine

²⁵ *Kur'an Yolu*, çev. Hayreddin Karaman-Sadrettin Gümüş-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez (Erişim 2 Temmuz 2022), er-Rûm 30/21.

²⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 2002), 3/410.

²⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-tûnisîyye, 1984), 21/70-71.

²⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 21/71.

²⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Abdallah b. Sâbih et-Tayyâr (Riyâd: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430), 18/33.

³⁰ Ebu Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Murteza Bedir (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 11/170.

³¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 21/71.

³² Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 4/571.

³³ Fahreddin Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 25/111.

³⁴ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 25/111-112.

³⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdulmaksûd b. 'Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 4/305.

sığınması olarak anlaşılabilirliği belirtilmiştir.³⁶ Evlilik ile eşler arasında daha önce olmayan bir muhabbet ve rahmetin oluşması, eşlerin birbirlerini sevmeye ve birbirlerine merhametli davranma sebebi olarak görülmüştür.³⁷ Âyetteki sükûn kelimesi yakınlık, ünsiyet ve mutluluk olarak anlaşılmıştır.³⁸ Sükûnet, bedenın ızdırabının son bulması olarak anlaşılmış ve evlilikle üzüntünün ve yalnızlığın ızdırabının da son bulacağı düşünülmüştür.³⁹ Bu konudaki bir açıklama da şöyledir: İnsan birine meyledip sevgi beslediğinde ona güvenir. Kendini ona verir, gönlü ona yatar, onunla mutmain olur. Huzur (sükûn) da buradan gelir. Sevilen ve güvenilen söz konusu kişi ise yârdır.⁴⁰

Âyetteki *وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً* ifadesi için şöyle denilmiştir: Allah karı koca arasında öyle bir meveddet ve rahmet yaratmıştır ki hiçbir şey onlara birbirlerinden daha sevimli gelmez. Birbirlerini sever ve merhametli davranırlar.⁴¹ Allah'ın eşler arasında sevgi ve rahmet yerleştirmesi konusunda bir başka yorum da şöyledir: Kişi şehvetini ve ihtiyacını eşinde giderdiği için ona karşı sevgi beslemektedir. Allah'ın eşler arasında rahmet yerleştirmesi ise eşlerden birinde şehveti ve ihtiyacı gidermeyi engelleyen bir durum meydana geldiğinde eşlerin birbirine merhamet ve şefkat göstermesidir.⁴² Eşler birbiri için yaşlılığı veya hastalığı sebebiyle, şehvet mahalli olmaktan çıkabilir ama karı-koca olma hali rahmet sayesinde sürüp gider; çünkü şehvet sona erer ama rahmet devam eder.⁴³

Allah'ın karı koca arasında meveddet ve rahmet yaratması; eşlerin yaratılış ve tabiat gereği birbirine sevgi ve merhamet duyması olarak da anlaşılmış, her türün kendi cinsinden ve şeklinden olana sevgi besleyip merhamet duyacağı⁴⁴ ifade edilmiştir. Daha önce birbirine uzak olan ve akrabalık bağı bulunmayan eşler arasında evlilik ile sevgi ve rahmet duygularını yerleştirilmesi Allah'ın lütfu ve nimeti⁴⁵ olarak vurgulanmıştır. Bu durumun Allah'ın lütfu ve nimeti olduğu şu şekilde açıklanmıştır: Allah, aranızda bir akrabalık kılmış, kalplerinizi yumuşatarak birbirinizi sevmenizi sağlamıştır. Bu sebeple birbirinizle bağlantılısınız. Aranızda rahmet oluşturduğu için birbirinize merhametli davranırsınız ve katlanırsınız ya da bu sebeple birbirinize ısınmışsınızdır.⁴⁶

Âyetteki meveddet kelimesi ile cimanan (cinsel ilişki), rahmet kelimesi ile çocuğun kastedildiği söylenmiştir.⁴⁷ Meveddet kelimesini muhabbet, rahmet kelimesini ise güzel muameleyi ifade eden bir sıfat olarak anlayan olmuştur.⁴⁸ Meveddetin muhabbet, rahmetin ise şefkat olabileceği de düşünülmüştür.⁴⁹ Ayrıca eşler arasında meveddetin

³⁶ Ebû Ferec Cemalüddin Abdurrahmân b. 'Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1984), 6/295.

³⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 21/71.

³⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 21/72.

³⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 21/72.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/571.

⁴¹ Vâhidî, *Tefsîru'l-basît*, 18/34; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd Begavî, *Tefsîru'l-Begavî Me'âlimu't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. (Riyâd: Dâru Taybe, 1409), 6/266.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 11/170.

⁴³ Râzî, *Tefsîru'l-Fahrî'r-Râzî*, 25/111-112.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 11/170.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 11/171.

⁴⁶ İbn Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdulmuhsîn et-Turkî (Kâhire: Dâru Hecr, 2001), 18/478.

⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'âd Muhammed et-Tayyib (Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 3090; Vâhidî, *Tefsîru'l-basît*, 18/34.

⁴⁸ Bk. İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 21/72.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi 'li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 16/412.

gençlikte rahmetin ise yaşlılıkta olduğu ifade edilmiştir.⁵⁰

وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ifadesi için genel olarak şu dört görüşten söz edildiği aktarılmıştır:

1. Meveddet sevgi, rahmet ise şefkat demektir.
2. Meveddet cima, rahmet ise evlat demektir.
3. Meveddet büyüğe sevgi, rahmet ise küçüğe şefkat duymaktır.
4. İkisi de eşler arasındaki karşılıklı merhamettir.⁵¹

Tefsirlerde görüldüğü kadarıyla müfessirler, Rûm sûresi 21. âyeti evliliğe işaret eden evliliğin ya da neslin devamı için gerekli esasları içeren bir âyet olarak anlamışlardır. Bu anlayışları doğrultusunda yukarıda değinilen açıklamaları yapmışlardır.

3. Rûm Sûresi 21. Âyetin Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Rûm sûresi 21. âyetin, evliliğin gayesi ve işleviyle birlikte devamlılık esaslarına işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan âyeti değerlendirmek için âyetteki birkaç kelimenin kısa izahını yaparak başlamak uygun olacaktır.

Ezvâc: Zevc kelimesinin çoğuludur. Zevc, kadın ve erkeğin her biri için kullanılmaktadır.⁵² "Kur'ân'da var oluşları birbirine bağlı ve birbirini tamamlayan bütün varlık kategorilerindeki çiftlerden söz edilirken kullanılan ifade "zevc" ve türevleridir."⁵³ Ezvâc kelimesinin Kur'ân'da geçtiği yerlere göre şu anlamları içerdiği söylenmiştir: Birbirine helal olan erkek ve kadın, sınıflar, cinsler, tür ve çeşitler, denkler, eş ve arkadaş olanlar.⁵⁴ İncelenen âyet bağlamında ezvâc kelimesi, nikâh ile birbirine helal olan erkek ve kadın eş olarak anlaşılmaktadır.

Teskîn/sükûn: Sükûn kelimesine hareketin olmaması; yağmurun, rüzgârın ve öfkenin dinmesi anlamları verilmiş ve sekine kelimesi yumuşak huyluluk, ağırbaşlılık, sakinlik ve oturlukluk olarak anlaşılmıştır.⁵⁵ Bu kelimeye Kur'ân'da geçtiği yerlere göre verilen anlamlar: Karar kılma, inmek, konaklamak, yerleşmek, ünsiyet bulmak, itminan, mutmain olmaktır.⁵⁶ İncelenen âyetteki teskîn kelimesini huzur ve huzuru tesis edecek her şey olarak anlamak mümkündür.

Meveddet ve rahmet: Meveddet kelimesi mahabbete delâlet eder, denilmiştir.⁵⁷ Sevgiyi ifade ettiği söylenebilir. Meveddet kelimesine Kur'ân'da geçtiği yerlere göre şu anlamlar verilmiştir: Sevgi, nasihat, akrabalık bağına gözetmek, din hususunda dostluk ve bağlılık.⁵⁸

Rahmet kelimesine Kur'ân'da geçtiği yerlere göre verilen anlamlar; İslam, cennet,

⁵⁰ Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mes'âmî* (Beyrut: İhyâu't-turâsî'l-arabî, ts.), 21/31.

⁵¹ el-Mâverîdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 4/305.

⁵² Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), "zvc", 2/200.

⁵³ Abdurrahman Ateş, *Kur'an'da Huzur ve Sükûn* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 34.

⁵⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 299-301.

⁵⁵ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, "skn", 2/261.

⁵⁶ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ânî'l-azîm* (Bağdad: Mektebetü'r-rüşd, 2011), 183.

⁵⁷ İbn Fâris, *Mu'cem mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l-fikr, 1979), "vdd", 2/75.

⁵⁸ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ânî'l-azîm*, 166, 167.

yağmur, nübüvvet, nimet, Kur'ân, rızık, yardım, fetih, afiyet, meveddet ve imandır.⁵⁹ Rahmet kelimesi; incelik, hassaslık, yumuşaklık, cana yakınlık gibi anlamlara gelebilecek rikkat kelimesi ile sevecenlik ve şefkat anlamlarını içeren re'fet kelimesi çerçevesinde de açıklanmıştır.⁶⁰ Rahmet; rikkat ve ihsan olarak anlaşılmıştır.⁶¹ Rikkat; nezaket, zarafet ve şefkat olarak, ihsan ise incitmeden gönül hoşluğuyla ve istenilenden fazlasıyla yapılan iyilik şeklinde anlamlandırılmıştır.⁶² İncelediğimiz âyette eşler arasında rahmet söz konusu olduğu için bunun acıma olarak değil rikkat ve ihsan olarak anlaşılmasının doğru olacağı ifade edilmiştir.⁶³

Meveddet kelimesi muhabbet; rahmet ise güzel muameleyi ifade eden bir sıfat olarak değerlendirilmiştir.⁶⁴ O halde, Rûm sûresi 21. âyet bağlamında meveddet kelimesine söze ve eyleme dökülen *aktif sevgi*; rahmet kelimesine ise şefkat, anlayış, zarafet ve nezaketle yapılan iyilik anlamları verilebilir.

Rûm sûresi 21. âyette evliliğe, evliliğin işlevselliğine ve bu işlevselliğin devamlılığını sağlayan unsurlara işaret edildiği düşünülmektedir. Ailenin işlevselliği evliliğin işlevselliğiyle bu da eşlerin birbirleriyle olan ilişkisiyle doğrudan ilgilidir. Çünkü "Eşler arasındaki ilişkinin biçimi ve durumu, ailedeki diğer ilişkiler için de bir temeldir. Eşler, ailenin mimarlarıdır."⁶⁵ Diğer bir deyişle "Aile ortamında, eşler arasındaki ilişki birincil ilişkidir. Çocuklar anne-babaları arasında var olan ilişkiden etkilenirler."⁶⁶ Bu bağlamda değerlendirildiğinde, Rum sûresi 21. âyet, evlilik öncesi danışmanlıklarda ve eğitimlerde; evlilik sonrası eşler arası sorunun kaynağını belirlemede ve evliliğin devamını sağlamada maneviyat yönelimli aile danışmanlığı seansları için bir rehber niteliğinde olabilir. Evliliğin işlevi ve bu işlevin sağlanmasındaki unsurları ön plana çıkararak âyeti tekrar etmek gerekirse şöyle incelenebilir:

Onun ayetlerindendir.	وَمِنْ آيَاتِهِ
Yaratması	أَنْ خَلَقَ
Sizin içinizden size özel	لَكُمْ مِنَ الْقُرْبَانِ
Eşler	أَزْوَاجًا
Onlarda sükûnet bulmanız için (Evliliğin işlevi, amacı, temeli)	لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا
Ve (buna binaen) oluşturması	وَجَعَلَ

⁵⁹ Mukatıl b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*, 44-47.

⁶⁰ İbn Fâris, *Mu'cem mekâyisi'l-luga*, "rhm", 2/498.

⁶¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beirut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 191-192; Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2016), 267.

⁶² Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 267.

⁶³ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 271.

⁶⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 21/72.

⁶⁵ Virginia Satir, *Temel Aile Terapisi*, çev. Selim Yeniçeri (İstanbul: Beyaz Yayınları, 2018), 2.

⁶⁶ Zerrin Bölükbaşı Macit, "Aile İçi İlişkiler ve İletişim", *Aileye ve Eğitime İlişkin Sorunlar ve Çözümler*, ed. Nilüfer Ş. Özabacı (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 91.

Eşlerinize aranızda	بَيْنَكُمْ
Meveddet ve rahmet (Evliliğin işlevi ve devamlılığı için etkili unsurlar, araçlar)	مَوَدَّةً وَرَحْمَةً
İşte bunda düşünenler için işaretler vardır.	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Tabloya bakıldığında şunlar söylenebilir:

1. Allah'ın insana insanın kendi cinsinden eş yaratması O'nun delillerindedir. Bu delili Allah'ın varlığının, birliğinin, kudretinin, rahmetinin, sevgisinin işareti olarak görmek mümkündür. Aynı zamanda bu âyetin Allah'ın varlık ve kudretine dair başka deliller içeren ayet grubu içerisinde yer alması; insana kendi cinsinden eş yaratılmasının -Allah'ın varlık ve kudreti hususunda-kâinatın yaratılışı kadar güçlü ve büyük bir delil olarak görülebilir. Burada insan-insan ilişkisi Allah-insan ilişkisiyle ilintili bir şekilde Allah'ın âyetlerinden biri olarak tavsif edilmiştir. Bu da evliliğin değerine ve önemine bir işaret kabul edilebilir.
2. Eşlerin yaratılması ya da iki insanın birbirine eş kılınması, onların birbirinde sükûn bulması içindir. Sükûn kelimesinin “bedenin ızdırabının son bulmasıyla üzüntünün ve yalnızlığın ızdırabının da son bulması”⁶⁷ şeklinde anlamlandırılması, insanın duygusal yönünü de göz önüne alan bir yaklaşımdır. Yukarıda incelenen tefsirler ve “evliliğin biyolojik eşleşmenin kültürel yansıması olduğu, cinsel ilişkileri bir düzene koyma işlevi yürüttüğü düşüncesi”⁶⁸ dikkate alındığında, sükûn kelimesinin cinsel ilişki gibi fiziksel; huzur duygusu gibi duygusal boyutu olan anlam alanına sahip olduğu söylenebilir. Evlilikteki amacın ve evliliğin işlevinin “teskîn/sükûn” kelimesi çerçevesinde değerlendirilmesi isabetli görülmektedir. Dolayısıyla evliliğin amacı ve işlevi olarak değerlendirilen teskîn kelimesini huzuru tesis eden her şey olarak anlamak uygundur.
3. İnsana kendi cinsinden eş yaratması gibi eşler arasında meveddet ve rahmet oluşturması da Allah'ın delillerindedir. Bu delili yine O'nun varlığının, birliğinin, kudretinin, rahmetinin, sevgisinin işareti olarak görmek mümkündür. Nitekim daha önce birbirine uzak olan ve akrabalık bağı bulunmayan eşler arasına evlilik ile sevgi ve rahmet duygularını yerleştirmesi Allah'ın lütfu ve nimeti⁶⁹ olarak yorumlanmıştır. Meveddet ve rahmet, evlilikteki amaç ve işlev olarak sunulan sükûnetin devamını sağlamaya yönelik unsurlar olarak görülebilir. Bundan dolayı meveddet ve rahmete, evliliğin işlevselliğini ve devamlılığını sağlayan unsurlar denebilir. Yukarıda ifade edildiği gibi meveddete söz ve fiillere yansıyan aktif sevgi; rahmete ise şefkat, anlayış, zarafet ve nezaketle yapılan iyilik anlamları verilebilir.
4. Bütün bu hususlarda, yani Allah'ın insana kendi cinsinden eş yaratarak insanın sükûnetini sağlamasında ve bunun için de eşler arasında meveddet ve rahmet oluşturmasında düşünenler için işaretler vardır. Bu işaretlerin Allah'ın

⁶⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 21/72.

⁶⁸ William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 415-416.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/171.

varlığını, birliğini, kudretini, rahmetini ve kullarına olan sevgisini anlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Aynı zamanda bu işaretler, evlenmeyi düşünenler ve evliliklerindeki problemlere çözüm arayanlar için evliliğin işlevine ve evliliğin devamlılığını sağlayan unsurlara dikkat çekmektedir. Daha açık bir ifadeyle evlilikteki amacı düşünerek evlenmek, evlilikteki işlevi idrak etmek, bu işlev için gerekli esasları gözetmek ve bu esaslara sahip olmak ya da sahip olmaya gayret etmek âyetteki işaretlerden olabilir.

Evliliğin işlevselliği açısından âyete bakıldığında eşler arasındaki meveddet ve rahmet; evliliğin gayesi ve işlevi olan sükûnetin tesisinde etkili öğeler olarak görülür. Peki, meveddet ve rahmetin işareti nedir? Eşler arasında meveddet ve rahmetin oluşması eşlerin çabasıyla da mümkün müdür?

Evliliği yanmakta olan bir ateşe benzeten Nevzat Tarhan, evliliğin sağlıklı yürüebilmesini evliliğe yapılan yatırımlara ve evliliği beslemeye bağlar.⁷⁰ Buradaki evliliğe yatırım ve evliliğin beslenmesini, sözünü ettiğimiz meveddet ve rahmetin oluşması için eşlerin gösterdiği çaba olarak anlamak mümkündür. Çünkü sevginin kalpteki hali muhabbet, onun davranışlara yansımaları ise meveddet olarak anlaşılmış, meveddet muhabbetin pratiği olarak görülmüştür.⁷¹ Sevginin bir etkinlik olduğu ve edilgen bir olay olmadığı dile getirilirken sevginin etkin özelliğinin almak değil vermek olduğu söylenmiştir.⁷² Söz ve fiillerle somutlaşmış aktif sevgi olarak tanımlanan meveddet tam olarak bu açıklamalarda ifade edilen türdendir. Bu sevgi türünün eşler arasında olması gerektiği şu şekilde ifade edilmiştir:

“Evlilik ilişkisi sadece kalpteki sevgiye bağlı ve duygularla sınırlı bir özellik arz etmez. Sevginin söz ve eylemlerle somutlaştırılması gerekir. Dolayısıyla meveddet, hem bir özelliğe hem de olması gerekene işaret eder.”⁷³

Aktif sevgi olarak tanımlanan meveddetin eşler arasındaki varlığı, söz ve davranışlardaki yansımaları eşler tarafından anlaşılabilir. Ancak bu konuda eşlerin sevgiyi somutlaştırma biçimlerinin yani sevgi dillerinin aynı olmama ihtimali göz ardı edilmemesi gereken bir meseledir. Çünkü kimine göre güzel bir söz duymak sevgi göstergesi iken kimine göre birlikte güzel vakit geçirmek sevginin somutlaşmış halidir; bazıları hediye almayı ya da kendisi için birtakım hizmet eylemlerinde bulunulmasını sevgi göstergesi sayarken bazıları için sevginin somutlaştırılmış hali fiziksel temastır.⁷⁴ Dolayısıyla aralarındaki meveddeti beslemek isteyen eşler birbirlerinin sevgi dillerini bilip dikkate alarak eylem ve söylemde bulunmalıdır. Bu bağlamda Saffet Köse'nin değindiği meveddeti geliştiren tutumları özetlemek yerinde olacaktır:

1. Hayırhah olmak
2. Karşılıklı empati yaparak beklentileri karşılamak
3. Sevginin sözel olarak ifade edilmesi
4. Gönül alıcı güzel sözler söylemek ve yumuşak tavır takınmak

⁷⁰ Nevzat Tarhan, *Mutlu Evlilik Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 13.

⁷¹ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 272.

⁷² Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Payel Yayınevi, 1995), 29.

⁷³ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 273.

⁷⁴ Sevgi dilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gary Chapman, *Beş Sevgi Dili*, çev. Selim Yeniçeri (İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2021).

5. Sohbet edip dertleşebilmek
6. Hediyeleşmek
7. Diğergamlık
8. Cinsel mutluluk
9. İçten/samimi ve mütevazı olmak
10. Ya hep ya hiç şeklindeki toptancı anlayıştan kaçınmak
11. Sevilen özellikleri öne çıkarmak
12. Aile için harcamaktan kaçınmamak⁷⁵

Âyetteki ifadeyle sükûnetin tesisindeki -evliliğin işlevselliği ve devamlılığındaki- etkili diğer öge ise rahmettir. Rahmet kelimesinin rikkat ve ihsan manalarını içerdiği,⁷⁶ rikkatin nezaket, zarafet ve şefkat olarak; ihsanın ise incitmeden gönül hoşluğuyla ve istenilenden fazlasıyla yapılan iyilik olarak anlaşıldığı⁷⁷ ifade edilmişti. İncelenen âyette eşler arası rahmet söz konusu olduğu için buradaki rahmet kelimesinin acıma olarak değil rikkat ve ihsan olarak anlaşılmasının⁷⁸ makul bulunduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla eşler arasındaki rahmetin işareti eşlerin birbirlerine yardımsever, nâzik, anlayışlı ve şefkatli davranmasıdır. Burada dikkat çekmek istenilen önemli bir husus da bahsi geçen şekilde yardımsever, nâzik, anlayışlı ve şefkatli davranmanın doğru iletişim kurmakla mümkün olabileceğidir. Çünkü iletişim problemleri evliliği yaralar. Nitekim eşler arasındaki huzursuzlukların genellikle eşler arasındaki karşılıklı anlayış eksikliğinden kaynaklandığı⁷⁹ dile getirilmektedir. Söz konusu anlayış eksikliğini gidermek doğru iletişim kurmayı öğrenmekle mümkün olabilmektedir. Bu konuda eşler aile danışmanlarından destek veya eğitim alabilir ya da ilgili kitapları⁸⁰ okuyarak öğrendiklerini uygulamaya çalışabilirler. Buna binaen huzur ve sükûnun karşılıklı iyi niyet ve anlayışla sağlanacağını, eşler arasındaki rahmetin eşlerin istek ve çabasıyla olabileceğini söylemek mümkündür. Evliliği besleme ve evliliğe yatırım bu şekilde gerçekleştirilir.

Eşler arasında meveddetin gençlikte rahmetin ise yaşlılıkta olduğu düşüncesine⁸¹ değinmiştik. Benzer bir yaklaşıma göre Allah'ın eşler arasına rahmet yerleştirilmesi, eşlerden birinde şehveti ve ihtiyacı gidermeyi engelleyen bir durum meydana geldiğinde eşlerin birbirine merhamet ve şefkat göstermesi şeklindedir.⁸² Bu konudaki dikkate değer bir anlayış şöyledir: Eşler arasındaki sevgi, onları rahmet duygusuna ulaştırır. Eşler birbiri için yaşlılığı veya hastalığı sebebiyle, şehvet mahalli olmaktan çıkabilir. Ama karı-koca olma hali rahmet sayesinde sürüp gider. Çünkü şehvet sona erer ama rahmet devam

⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 273-303.

⁷⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 191-192; Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 267.

⁷⁷ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 267.

⁷⁸ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 271.

⁷⁹ Ateş, *Kur'an'da Huzur ve Sükûn*, 113.

⁸⁰ İletişim konusunda Rosenberg'in kitabı dikkate değerdir ve eğitim ya da terapi alan eşlere önerilebilecek kitaplardan biridir. Bk. Marshall B. Rosenberg, *Şiddetsiz İletişim*, çev. Gizem Alav Şapçı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020).

⁸¹ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 21/31.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/170.

eder.⁸³ Bu anlayışa göre evliliğin gayesi sükûnet, sükûnetin temeli de meveddetir. Çünkü rahmet duygusuna giden yol meveddetten geçmektedir. Rahmet duygusuna ulaştıktan sonra ise evliliği devam ettiren unsur rahmet olmaktadır. Burada şunu belirtelim ki meveddet, rahmete ulaştırabilir fakat meveddeti rahmet duygusunun ön şartı saymak doğru görünmemektedir. Eşler arasındaki meveddet ve rahmet; gençlik ve yaşlılık dönemi fark etmeksizin iç içe geçmiş, birbirini tamamlayan unsurlardır. Buna binâen âyetin özü şöyle anlaşılmaktadır: Zevciyyet sükûnet amaçlı; meveddet ve rahmetin varlığıyla devamlıdır.

4. Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığında Sükûn Yaklaşımı

Maneviyat yönelimli aile danışmanlığı modeli çerçevesinde danışanlara Rûm sûresi 21. âyetin anlatılması veya hatırlatılması *sükûn yaklaşımı* olarak adlandırılabilir. Evliliğin amacına ve devamlılığına işaret ettiği için temel manevi kaynak olarak düşünülen bu âyetin sükûn yaklaşımı olarak uygulanmasına yönelik genel bir çerçeve, sırasıyla takip eden aşamalar olarak şöyle önerilebilir:

1. Danışmanlık alan eşlere veya eğitim alan eş adaylarına Rûm sûresi 21. âyet hakkında bilgileri olup olmadığı sorulur. Bilinmiyorsa ya da tam hatırlanmıyorsa âyet metni ve meali danışanlara sunulur.
2. Âyete göre evliliğin işlevinin, amacının, temelinin sükûn olduğu belirtilir.
3. Eşlere/eş adaylarına sırayla sükûn tanımları sorulur.
4. Bu konuda eşlerin/eş adaylarının birbirlerini duyması sağlanır.
5. Eşlerin/eş adaylarının birbirlerinin sükûn tanımlarını bilmelerinin evliliğin temeli, amacı ve eşlerin/eş adaylarının birbirini tanması açısından önem arz ettiğine danışanların dikkati çekilir.
6. Evliliğin amacının ve işlevinin sükûnet olduğu netleştikten sonra âyet bağlamında evliliğin devamlılığının meveddet ve rahmete bağlı olduğu ifade edilir.
7. Danışanların meveddet ve rahmet tanımları sorulur.
8. Eşlerin/eş adaylarının meveddet ve rahmet tanımları çerçevesinde birbirlerini duyup anlamalarına imkân sağlanır.
9. Evliliğin işlevselliğini ve devamlılığını sağlayan bu iki unsurun eşler/eş adayları tarafından birbirlerine açıklanması; eşlerin/eş adaylarının birbirlerini tanması ve birbirlerinin sevgi dillerini öğrenmesi açısından önemli olduğu danışanlara bildirilir. Bu şekilde farkındalıkları gözlemlenir.
10. Eşlerin/eş adaylarının evlilikteki amaçları, sükûn anlayışlarıyla; sevgi dilleri ve birbirlerinden beklentileri meveddet ve rahmet tanımlarıyla ortaya çıkmış olur. Evliliğin amacı, işlevselliği ve devamlılığı hatırlatılan, bu konularda birbirlerini duymaları sağlanan çiftler, yaşadıkları problemler hususunda çözüm üretmeye teşvik edilir.

⁸³ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 25/111-112.

Burada sunulan sükûn yaklaşımı uygulama çerçevesi, bir önerinin örneklemeinden ibarettir. Bundan dolayı örnek gösterilen akıştaki çerçevenin, danışanın durumu ve danışmanın kararıyla değışiklik göstermesi kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç

Maneviyat yönelimli aile danışmanlığı, danışanın dini ve manevi kaynaklarını referans almaktadır. Müslümanlar için maneviyat yönelimli aile danışmanlığı kapsamında dini ve manevi kaynakların başında âyetler ve hadisler gelmektedir. Bu makalede de Rûm sûresi 21. âyet maneviyat yönelimli aile danışmanlığında bir kaynak olması açısından incelenmiştir.

Rûm sûresi 21. âyetin evliliğin amacı, işlevi ve devamlılık esaslarına işaret ettiği kanaatine ulaşılmıştır. Âyetin maneviyat yönelimli aile danışmanlığı kapsamında uygulanacak seanslardaki referans âyetlerden biri olabileceği tespit edilmiştir. Bu tespit doğrultusunda maneviyat yönelimli aile danışmanlığı çerçevesinde verilecek eğitime veya terapiye bilgi düzeyinde katkı sağlayarak içerik geliştirmek amaçlanmış ve danışanlara aktarılacak bilginin temellendirilmesi önemsenmiştir. Aktarılan bilgiler ve onlar etrafında yapılan değerlendirmeler sonucunda *sükûn yaklaşımı* adıyla bir uygulama çerçevesi öneri olarak sunulmuştur. Maneviyat yönelimli aile danışmanlığı çerçevesinde Rûm sûresi 21. âyetin incelenmesi sonucunda şunlara ulaşılmıştır:

1. Âyette yer alan teskîn kelimesinin evliliğin amacı ve işlevine işaret ettiği düşünülmektedir. Bu kelime huzur ve huzuru tesis eden her şey olarak anlaşılmaktadır.
2. Âyetteki meveddet ve rahmet kelimelerinin evliliğin unsurları ve evliliğin devamlılığını sağlayan araçlara işaret etmesi muhtemeldir. Buna göre meveddet, söze ve eyleme dökülen aktif sevgi olarak; rahmet ise şefkat, anlayış, nezaket ve iyilik yapmak olarak tanımlanabilir.
3. Evlilikte sükûnetin tesisinde eşler arasında meveddet ve rahmetin olması önem arz etmektedir. Evliliğin unsurları ve araçları olan meveddet ve rahmet yoksa evliliğin amacı ve işlevi olan sükûnet sağlanamamaktadır. Bunun için meveddet ve rahmet geliştirilmelidir.
4. Meveddet ve rahmetin geliştirilebilmesi eşlerin istek ve çabasına bağlıdır. Bu gelişimi isteyen eşler birbirleriyle doğru iletişim kurmanın yollarını aramalı ve birbirlerinin sevgi dillerini öğrenip ona göre hareket etmelidir. Bu şekilde evliliklerinin devamlılığı için çaba harcamış olurlar.
5. Evlenmeyi düşünenler ve evliliklerindeki problemlere çözüm arayanlar evliliğin gayesini ve işlevini dikkate almalıdır. Evliliğin devamlılığı için gerekli unsurları göz önünde bulundurmalı ve bu hususta çaba sarf etmek gerektiğini bilmelidir. Bu bağlamda evliliğin gayesi olan sükûnetin teminatı olarak meveddet ve rahmet önemsenmelidir.

Maneviyat yönelimli aile danışmanlığı çerçevesinde düşünüldüğünde Rûm sûresi 21. âyet, evliliğin gayesine ve devamlılığına işaret etmesinden ötürü referans âyetlerin başında gelmektedir. Evliliği tanımlamak, evliliğin gayesini ve unsurlarını anlatmak için bu âyet temel alınarak -maneviyat yönelimli aile danışmanlığı kapsamındaki seanslarda danışanlara veya eğitimlerde katılımcılara- bilgi sunulması ve hatırlatmalarda bulunulması faydalı olabilir, olumlu başa çıkmayı destekleyebilir. Ancak bu âyetin sükûn

yaklaşımı olarak uygulanabilmesi için aile danışmanlığı ve ilahiyat eğitimi hususunda belirli bir formasyona gerek olduğu göz ardı edilmemelidir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Ağırbaş, Furkan. *Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd el-. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mes'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: İhyâu't-turâsî'l-arabî, ts.

Ateş, Abdurrahman. *Kur'an'da Huzur ve Sükûn*. İstanbul: Çıra Yayınları, 4. Baskı., 2017.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Tefsîru'l-Begavî Me'âlimu't-Tenzil*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1409.

Bölükbaşı Macit, Zerrin. "Aile İçi İlişkiler ve İletişim". *Aileye ve Eğitime İlişkin Sorunlar ve Çözümler*. ed. Nilüfer Ş. Özabacı. 78-111. Ankara: Pegem Akademi, 2019.

Chapman, Gary. *Beş Sevgi Dili*. çev. Selim Yeniçeri. İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2021.

Cüceloğlu, Doğan. *İçimizdeki Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 70. Basım, 2022.

Ferâhîdî, Hafîl b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-'ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2003.

Fromm, Erich. *Sevme Sanatı*. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınevi, 10. Basım, 1995.

Gürsu, Orhan. *Manevi Danışmanlar İçin Kılavuz*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2022.

Haviland, William A. vd. *Kültürel Antropoloji*. çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.

Hill, Peter C. vd. "Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları". çev. Nurten Kimter. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 85-118.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-tûnisîyye, 1984.

İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Es'âd Muhammed et-Tayyib. Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.

İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-fikr, 1979.

İbnû'l-Cevzî, Ebû Ferec Cemalüddin Abdurrahmân b. 'Ali. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-islamî, 1984.

İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 5. Basım, 2019.

Kılınçer, Hatice. "Aile Danışmanlığında Maneviyat Boyutunun Önemi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2021), 263-273. <https://doi.org/10.34085/buifd.887414>

Kılınçer, Hatice. *Maneviyyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2021.

Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehîr Vakfı

Yayınları, 5. Basım, 2016.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi 'li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.

Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Murteza Bedir. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdulgâsîd b. 'Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, ts.

Mukatîl b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*. 2 Cilt. Bağdad: Mektebetü'r-rüşd, 2011.

Mukâtîl b. Süleymân. *Kur'an Terimleri Sözlüğü*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.

Mukâtîl b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*. thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 2002.

Nazlı, Serap. *Aile Danışmanlığı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 16.Baskı., 2021.

Özabacı, Nilüfer - Erkan, Zülal. *Aile Danışmanlığı Kuram ve Uygulamalara Genel Bir Bakış*. Ankara: Pegem Akademi, 5. Basım, 2020.

Râzî, Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.

Rosenberg, Marshall B. *Şiddetsiz İletişim*. çev. Gizem Alav Şapçı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020.

Sarı, Enver. *Psikolojik Danışma ve Psikoterapi*. Ankara: Vize Akademik, 5. Basım, 2018.

Satir, Virginia. *İnsan Yaratmak*. çev. Selim Yeniçeri. İstanbul: Beyaz Yayınları, 2018.

Satir, Virginia. *Temel Aile Terapisi*. çev. Selim Yeniçeri. İstanbul: Beyaz Yayınları, 3.Baskı., 2018.

Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdulgâsîd et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hecr, 2001.

Tarhan, Nevzat. *Mutlu Evlilik Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 26. Basım, 2018.

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed. *Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Abdallah b. Sâbih et-Tayyâr. 25 Cilt. Riyâd: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.

Yalom, Irvin D. *Din ve Psikiyatri*. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2. Basım, 2020.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.

TDK. Erişim 30 Haziran 2022. <https://sozluk.gov.tr/>

Kur'an Yolu. çev. Hayreddin Karaman-Sadrettin Gümüş-Mustafa Çağrıncı-İbrahim Kâfi Dönmez. Erişim 2 Temmuz 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/>



Şâfiî Literatürdeki Tecdid Anlayışlarının Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi

Nida Sultan ÇELİKKAYA¹ M. Saffet SARIKAYA²

Öz

Bilhassa Modernleşme sonrası dönemde Müslüman zihinleri meşgul eden dini yenilenme hususunun İslam düşüncesinin erken dönemlerindeki mahiyetinin tespiti, sahih bir dini yenilenme anlayışı geliştirmek bakımından önem arz etmektedir. İslam düşüncesi bünyesinde ortaya çıkan muhtelif ekoller ve onların din anlayışlarında görülen farklılaşmalar dikkate alındığında, dinin tecdidinin tek tip bir anlayış biçimiyle ifade edilmesi mümkün görünmemektedir. *Hiçbir fikrin boşlukta doğmayacağı* ilkesinden hareketle erken dönemde dinin tecdidi anlayışlarının; zaman-mekân bağlamında, fikir-hadise irtibatı çerçevesinde, düşünce ekollerinin özellikleri ve ortaya çıktığı şartlar göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi önemlidir. Bu minvalde çalışmada *tecdid* kavramı özelinde bir literatür araştırması yapılmış; çalışma Şâfiî mezhebi çerçevesinde, başlangıçtan Suyûtî (ö. 911/1505)'ye uzanan dönemle sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Tecdid, Dini Yenilenme, Şâfiî Mezhebi, Eş'arîlik

Çelikkaya, Nida Sultan; Sarıkaya, M. Saffet. (2023). "Şâfiî Literatürdeki Tecdid Anlayışlarının Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 577-600.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1288758>

Geliş Tarihi	27.04.2023
Kabul Tarihi	12.08.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Isparta, Türkiye, nidakardas@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0755-6365.

² Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Isparta, Türkiye, msaffets@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-0931-6090.



Evaluation of Tajdid Understandings in the Shafi'i Literature in Terms of the History of Sects

Nida Sultan ÇELİKKAYA¹ M. Saffet SARIKAYA²

Abstract

The determination of the nature of the religious renewal that occupied the minds of Muslims especially in the post-modernization period, in the early periods of Islamic thought, is important for developing a valid understanding of religious renewal within Islam. Given the differences in the various schools of thought within Islamic theology and the variations in their interpretations of religion, it does not seem possible to express the renewal of religion in a uniform way of understanding. Starting from the principle that no idea arises in a vacuum, it is important to evaluate early understandings of religious renewal in the context of time-space, within the framework of the idea-event connection, taking into account the characteristics of the schools of thought and the conditions in which they emerged. In this context, a literature research was conducted on the term of tajdid and he study is limited to the period from the beginning to Suyûti (d. 911/1505), the owner of a work on this subject, within the framework of the Shafi'i sect.

Keywords: History of Islamic Sects, Tajdid, Religious Renewal, Shafi'i Sect, Asharism

Çelikkaya, Nida Sultan; Sarıkaya, M. Saffet "Evaluation of Tajdid Understandings in the Shafi'i Literature in Terms of the History of Sects", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/3 (2023), 577-600.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1288758>

Date of Submission	27.04.2023
Date of Acceptance	12.08.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Res. Assist., Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Isparta, Türkiye, nidakardas@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0755-6365.

² Prof. Dr., Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Isparta, Türkiye, msaffets@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-0931-6090.

Giriş

İslam dininin evrensel ve çağlar üstü olma iddiasının zorunlu bir gereği olan dinî yenilenme konusu, geçmişten bugüne Müslüman zihinleri meşgul eden önemli bir husustur. Tarihin bir kesitinde nazil olan bir dinin, asırlar boyu özünü koruyarak çağları aşması ve çeşitli milletlere mensup nesillerden nesillere aktararak inananlarının hayatlarında tezahür edebilmesi ancak dinî yenilenmeyle mümkündür. Dinî yenilenme olgusunun mahiyeti ise, doğal olarak Müslüman zihinlerde farklı şekillerde karşılık bulmuştur. Tabiatları, yetiştikleri toplum vb.nin etkisiyle birbirinden farklılaşan zihni yaklaşımlarla çeşitli ekoller oluşturan Müslümanların dinî yenilenme hususunda da tek tip bir anlayış biçimine sahip olmayacakları aşikardır. Müslüman geleneği, dini yaşantıyı, zaman içinde ona dahil olmuş unsurlardan arındırarak 'öze dönüş'ü savunan yaklaşımları bünyesinde taşıdığı gibi, zamanla dinin özündeki evrensel ilkeleri çağın ruhuna uygun yeni bir yorumla bugüne taşımak gerektiğini savunan arayışlara da sahne olmuştur. Bugün *ihya*, *islah*, *tecdid*, *reform*, *islamlaşma.. vb.* çeşitli kavramlarla ifade edilen bu arayışların erken dönemlerde '*tecdid*' kavramıyla karşılandığını söylemek mümkündür.

Tecdid kavramının anlam tarihi, Müslüman toplumunun yapısı, sahip olduğu düşünce ekolleri ve geçirdiği süreçlerle doğrudan alakalı olduğundan, söz konusu alanlar göz ardı edilerek sağlıklı bir kavram tarihi ortaya konulması mümkün değildir. Bu anlamda çağdaş literatürde, tecdidin klasik dönemde anlaşılma biçiminin bilhassa '*sünnetleri ortaya çıkarıp bidatleri ortadan kaldırma*' şeklinde tek bir anlayışla ifade edilmesi⁵ düşündürücü bir durumdur. Zira İslam düşüncesi bünyesinde ortaya çıkan muhtelif ekoller ve onların din anlayışlarında görülen farklılaşmalar göz önüne alındığında, dinin tecdidi hususunda tek tip bir anlayış biçiminin imkânı zihinlerde soru işareti oluşturmaktadır. Bu noktada İslam düşüncesinde tecdid ve müceddidlik hususundaki malumatı düşünce ekollerini merkeze alarak sınıflandırmak, literatürde muhtevastan ziyade bir pâye, bir medih aracı olarak kullanılan ve müceddidlikle kendisine yer bulan tecdid mefhumunun nasıl anlaşıldığı hususuna da ışık tutacaktır. Buradan hareketle bu çalışmada dinî yenilenme anlayışlarının tarihi seyrini takip etmek üzere *tecdid* kavramı özelinde bir literatür araştırması yapılmış, elde edilen veriler ışığında çalışma Şâfiî mezhebiyle sınırlandırılmıştır. Zira zihniyet çözümlenmeleri çerçevesinde yapılan araştırmada dinin tecdidi hususunun müceddidin kimliğiyle doğrudan alakalı olarak en fazla, gelenekçi-muhafazakar din anlayışının bir temsilcisi olan⁶ Şâfiî mezhebine mensup ulemanın gündemini meşgul ettiği tespit edilmiştir. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla tecdid veya müceddidliğe dair değerlendirmeler Mâlikî gelenekte sadece üç, Hanbelî gelenekte de dört eserde yer almaktadır. Akılcı-hadarî din anlayışı olarak gruplandırabileceğimiz Hanefî ve Mu'tezilî müelliflerin ise, özellikle tabakât ve biyografi türündeki eserleri incelendiğinde tecdid veya müceddidliğe dair bir gündemlerinin olmadığı söylenebilir.

Dinde tecdid konusunda yapılan çalışmalarda modern dönem üzerinde yoğunlaşmakla birlikte, klasik döneme yönelik de bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan Mustafa Ertürk'ün "Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi" isimli

⁵ Örneğin bkz. Özgür Kavak, "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyûtî'nin et-Tenbie'si Çerçevesinde Bir İnceleme", *Marife*, 9/3 (2009), 157-172.

⁶ Din anlayışları temelinde zihniyet çözümlenmeleri için bkz. Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlenmeleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2016).

makalesinde tecdid hadisinin metin tenkidine yoğunlaşmış, hadisin erken dönem anlaşılma biçimi konusunda verilen bazı örneklerde de müellifin mezhebî veya dönem şartlarının etkisi hususunda bir değerlendirme yapılmamıştır. Ella Landau-Tasseron'un "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme" adıyla tercüme edilen makalesi ise büyük ölçüde tecdid hadisinin Şâfiî' den sonra onu meşrulaştırmak amacıyla öğrencileri tarafından uydurulduğu tezi üzerine bina edilmiş; bu minvalde rivayetin senedi ve müceddid ilan edilen isimlerin birbirleriyle ilişkileri incelenmiştir. Bu hususta diğer bir çalışma Özgür Kavak'ın "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyûfî'nin et-Tenbie'si Çerçevesinde Bir İnceleme" adlı makalesinde yapılan değerlendirmelerde, *Tenbi'e* bağlamında görüşlerine yer verilen alimlerin mezhebî yönlerinin dikkate alınmadığı ve yaklaşımlarının genel bir değerlendirmeyle klasik tecdid anlayışı olarak sunulduğu görülmektedir. Dolayısıyla her metnin tarihsel bir bağlamın ürünü olduğu ilkesinden hareketle erken dönem dinin tecdidi anlayışlarının; zaman-mekân bağlamında, fikir-hadise irtibatı çerçevesinde, düşünce ekollerinin özellikleri ve ortaya çıktığı şartlar göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi, çalışmanın özgün yönünü oluşturmakta, dinin tecdidi meselesinin erken dönemde anlaşılma biçiminin doğru tespiti noktasında önem arz etmektedir. Çalışmanın zaman kısıtı ise Suyûfî (ö. 911/1505)'nin bu hususta müstakil bir eser kaleme alması göz önünde bulundurularak başlangıçtan 10. asra kadar uzanan dönemle sınırlandırılmıştır.

1. Dinî Yenilenme Bağlamında Tecdid Kavramı

'Yenilemek, bir şeyi yenileştirmek' anlamındaki *tecdid* kelimesinin, 'dini yenileme' anlamında bir kavrama dönüşmesi; '*tecdid/müceddid hadisi*' adıyla yaygınlık kazanan ' *إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها* ' "*Allah her yüz senenin başında bu ümmete dinini tecdid edecek kişi(ler) gönderecektir*"⁷ şeklindeki hadisten hareketle olmuş, zamanla bu minvalde ortaya çıkan kişi, düşünce ve hareketleri tanımlamak üzere kullanılmıştır. Kaynaklar incelendiğinde İslam düşünce geleneğinde dinin tecdidi mefhumunun ilk olarak bu rivayet çerçevesinde ele alınmaya başlandığı, hatta kimlerin müceddid olduğu, müceddidde bulunması gereken vasıflar v.b. konuları ihtiva eden bir tecdid edebiyatının oluştuğu görülmektedir. Dahası erken dönem tecdid söylemlerini bu rivayetten bağımsız değerlendirmek mümkün de görünmemektedir.

Tecdid rivayetinden hareketle yapılan araştırmada, klasik dönemde dinin tecdidi konusunun literatürde müstakil olarak yer bulmadığı, oldukça dar bir çerçevede işlendiği görülmektedir. Nitekim konuyla bağlantılı olan ictihad, sünnet-bid'at gibi kavramlar fıkha dair eserlerde⁸ yer bulurken, rivayet ve değerlendirmeleri literatürde sınırlı kaynaklarda ele alınmıştır. Bu hususta müstakil bir eser olarak yalnızca Suyûfî'nin '*et-Tenbi'e bi men yeb'asuhu'llahu alâ ra'si külli mie*'si tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra İbn Hacer (ö. 852/1449)'e nispet edilen ancak günümüze ulaşmamış veya henüz gün yüzüne

⁷ Rivayet, yalnızca Ebû Dâvud (ö. 275/889)'un *Sünen*'inde, ayrıca yine aynı metni ve Ahmed b. Hanbel'e nispetle birtakım lafız farklılıklarıyla hicri 4. asır ve sonrasında ait diğer bazı hadis/tabakat kitaplarında yer almaktadır. Çalışmada, rivayetin Şâfilik bünyesindeki anlaşılma biçimleri esas alındığından, rivayetin sıhhat derecesinin tartışılması çalışmanın kapsamı dışındadır.

Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, es-*Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd., (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Melâhim", 1 (No. 4291); Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Tarık b. İvazullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 6/323, 324 (No. 6527).

⁸ Bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Mısır: Matbaatü el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938); Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hücceti's-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1460/2000).

çıkarılmamış olan *'el-Fevâidu'l-Cemme fi men yüceddidü'd-dîne lihâzihî'l-ümme'* isimli bir eserden bahsedilmektedir.⁹ İbn Hacer'in bu konuda müstakil bir eser kaleme almak istediğini belirtmesi¹⁰ de bu bilgiyi destekler mahiyettedir. Bu iki eserin dışında tecdid rivayeti, bazı hadis eserleri ve şerhleri, şehir tarihleri ile bilhassa tabakât ve biyografi eserlerinde kişilerin müceddidliğini savunma bağlamında yer bulabilmiştir. Bu anlamda tecdidin klasik dönemde ekseriyetle Şâfiî literatürde daha çok müceddidin kimliği açısından bir paye olarak önem kazandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte müelliflerin müceddidin kimliği hususunda yaptıkları değerlendirmelerden dinin tecdidine yönelik yaklaşımlarının ip uçlarını da yakalamak mümkündür.

2. Şâfiî Geleneğe Dinin Tecdidine İlişkin Yaklaşımlar

Şâfiî geleneğe mensup ulemanın dinin tecdidine ilişkin yaklaşımlarında bazı farklılıklar olduğu görülmektedir. Bu durum göz önüne alınarak konu gruplandırılarak incelenecektir.

2.1 Tecdid Rivayetinin Yer Aldığı İlk Kaynaklar

Şâfiî geleneğe tecdid rivayetine özellikle İmam Şâfiî'nin menâkıbına dair eserler ile tabakât ve tarih kitaplarında yer verildiği görülmektedir. Ancak Şâfiî'nin hayatı ve fazileti hususundaki eserlerin ilki ve en muteberi kabul edilen¹¹ *Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkıbühû* adlı eserinde İbn Ebî Hâtîm er-Râzî (ö. 327/938), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'den Şâfiî hakkındaki övgüleri aktarmakla birlikte Şâfiî'nin 2. asrın müceddidi olduğu veya Kureyşli olması yönüyle övgüye layık olduğuna dair görüşlere değinmemektedir. Şâfiî müellif Muhammed b. Hüseyin el-Âbüri (ö. 363/974) de *Menâkıbü's-Şâfiî* adlı eserinde Şâfiî'nin müceddidliğine dair bir bilgiye yer vermemektedir. Bu durum 4/10. asırda Şâfiî'nin menâkıbına dair eserlerde onun müceddidliği hususunun henüz gündeme gelmediğini düşündürmektedir. İbn Ebî Hâtîm'in Şâfiî'nin menâkıbını kaleme almasına rağmen onu müceddid saymamasının sebebini, müellifin ehl-i hadis içinde yer almakla birlikte Şâfiî olmamasında aramak mümkünse de İmam Şâfiî hakkında çeşitli övgülere yer vermesi ve bahsi geçtiği üzere Hanbelî geleneğe de İmam Şâfiî'nin müceddidliğine yer veren örneklerin bulunması bu ihtimali zayıflatmaktadır. Aynı asrın Şâfiî müellifi İbn Adî (ö. 365/976) ise zayıf hadis râvilerinin biyografilerini içeren eseri *el-Kâmil*'de İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşüne değinirken onun 2. asrın müceddidi olduğunu belirterek tecdid rivayetine yer vermektedir.¹² Bu noktada rivayeti yalın olarak aktaran Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Taberânî (ö. 360/971)'den sonra, ona İmam Şâfiî'nin müceddidliği bağlamında yer veren ilk ismin mezhebî taassula itham edilen¹³ İbn Adî olması dikkat çekicidir.

Bir sonraki asırda Hâkim (ö. 405/1014), Ebû Nuaym (ö. 430/1039), Beyhakî (ö. 458/1066) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) rivayeti Şâfiî'nin müceddidliği bağlamında

⁹ Suyûtî, İbn Hacer'in bu eserinden bahsetmekte fakat çok istemesine rağmen ona ulaşamadığını ifade etmektedir. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *et-Tenbi'e bi-men yeb'asuhuallâhu 'alâ ra'si külli mi'e*, nşr. Abdulhamîd Şânûha (b.y.: Dâru's-Sika, ts.), 61.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tevâlî't-te'sis li me'âli Muhammed b. İdris*, nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 42-49.

¹¹ Raşit Küçük, "İbn Ebû Hâtîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/433.

¹² Ebü Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/123.

¹³ Zâhid Kevserî, İbn Adî'nin *Kâmil*'inde güvenilir Hanefî âlimleri itham ederken, kaynaklarda yalancılıkla itham edilen Şâfiî âlimleri ise güvenilir göstermeye çalıştığını belirtir. Muhammed Zâhid Kevserî, *Fikhu Ehlî'l-İrâk ve Hadîsühüm*, nşr. Muhammed Sâlih Ebû Asî, (Kahire: Dâru'l-Besâir, 2009), 78, 79.

aktarmışlardır.¹⁴ Hâkim, rivayetin ardından konuyla ilgili İbn Süreyc (ö. 306/918) ve Sa'lukî (ö. 369/979)'nin müceddid ilan edildiği iki anekdota yer vermiştir. İbn Süreyc'in öğrencisi ve Şâfi mezhebinin tanınmış simalarından Ebü'l-Velîd el-Ümevî (ö. 349/960) tarafından aktarılan anekdota; ilim ehlerinden bir kimse İbn Süreyc'e gelerek Allah'ın bu ümmeti ilk yüzyılda Ömer b. Abdulaziz, 2. yüzyılda Şâfi ile, 3. yüzyılda ise kendisiyle (İbn Süreyc ile) nimetlendirdiğini müjdelemiş ve bunu ifade eden bir beyit inşa etmiştir. Hâkim'in aktardığı diğer anekdotta ise Ebû Tayyib es-Sa'lûkî'nin huzurunda Ebü'l-Velîd'in naklettiği beyitler okunarak ilgili olay anlatılmış, bunun üzerine meclisinde bulunan Ebû Amr el-Bistâmî, bu beyitlere, Sa'lûkî'yi 4. asrın müceddidi ilan eden ilavelerde bulunmuştur.¹⁵ Öğrencilerinin hocalarını müceddid ilan ettiği bu iki olayın ardından müceddid listelerinde İbn Süreyc ve Sa'lûkî'nin de anılması, Tasseron'un da belirttiği gibi¹⁶ müceddid ilanlarının kendi içinde bir çevrede gerçekleştiğini gösterir mahiyettedir. Bu iki anekdota *Menâkibü's-Şâfi* adlı eserinde yer veren Beyhakî, Hâkim'in aktardıklarından farklı olarak, bahsi geçen şeyhin ifadelerine *önceki müceddidler gibi İbn Süreyc'in de sünnetleri ortaya çıkarıp bidatleri ortadan kaldırdığı* ibaresini eklemektedir.¹⁷ Dolayısıyla tecdid faaliyetini, *'sünnetleri ortaya çıkarıp bidatleri ortadan kaldırma'* şeklinde tanımlama literatürde ilk olarak Beyhâkî'de görülmektedir. Sonraki müellifler de anekdotu, fırka taassubunu ihsas eden bu tanımlamayla aktarmışlardır.¹⁸ Bilindiği üzere bidat kavramı, erken dönemlerde ortaya çıkan ehl-i hadis - ehl-i rey "kamplaşma"ında birincilerin "mahalle" aidiyetini gösterir biçimde ikinciler hakkında fütursuzca kullandığı önemli bir itham ve dışlama terimidir.¹⁹

Şâfi literatürde tecdid rivayetinin Ahmed b. Hanbel'e nispetle çeşitli lafız farklılıklarıyla nakledildiği görülmektedir. Mana ile rivayetin bir yansıması olan bu nakillerde, dinin tecdidi ifadesi yerine *'dinin öğretilmesi'*, *'dinin yerleşik kılınması'*, *'emr-i dini beyan etmek'*, *'insanlara sünnetlerin öğretilmesi ve Allah Resulüne atfedilen uydurma haberlerin ortadan kaldırılması'*, *'sünnetlerin muhafaza ve müdafaa edilmesi'* ifadeleri yer almaktadır. Bu nakillerden birinde dini yenileyecek kimseyi ifade eden *'من'* mevsülü yerine *Ehl-i Bey'ten bir adam* ibaresi kullanılmaktadır.²⁰ Müceddidin Ehl-i Bey'ten olacağını belirten bu nakle yer veren en erken kaynağın müellifi tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Nuaym'dır. Bu durum, onun sufililiğiyle irtibatlandırılabilir. Bâtınî-İsmailîliği ile tasavvuf arasında bir

¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, nşr. Emin Kal'acı, (Halep-Kahire: Dâru'l-V'ay, 1412/1991) 1/ 208, 209; a.mlf., *Menâkibü's-Şâfi*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, (Mısır: Dâru't-Türâs, 1390/1970), 1/ 53, 55; Ebû Nua'ym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 9/97, 98; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, nşr. Beşşâr A'vvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 2001), 2/399, 400; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Çarâme el-Amravî, (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 51/ 338-341.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002), IV/568.

¹⁶ Ella Landau-Tasseron, "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme", çev. İ. Hakkı Ünal, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 6/4 (1992), 265.

¹⁷ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 1/208, 209. *Müstedrek*'in elimizdeki 2002 tarihli Beyrut baskısında bu ibare görülmemektedir.

¹⁸ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Thk. Abdurrahmân b. el-Mu'allimî vd., (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Usmâniyye, 1397/1977), 1/2; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/340; es-Suyûtî, *et-Tenbi'e*, 25, 26; a.mlf., *et-Tehaddüs bi-ni'metillâh*, nşr. E.M. Sartain, (Cambridge: Syndics of the Cambridge University Press, 1975), 216, 217.

¹⁹ Bkz. Nezîr Maviş, *Şia-İmâmiyye'nin Bid'at Anlayışı -Sünnî Bid'at Anlayışı ile Teolojik Mukayese-* (Ankara: Astana Yayınları, 2021), 10-11, 18-19, 21, 25, 31-34.

²⁰ Bahsi geçen nakil "إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ عَلَىٰ أَهْلِ دِينِهِ فِي رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ بَرَجِلٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَيُبَيِّنُ لَهُمْ أَمْرَ دِينِهِمْ" şeklindedir.

etkileşimin varlığı²¹ ve tasavvufun ilk nüvelerinin Şiilikle bağlantılı olabileceği²² yönündeki atıflar, Eş'arilik ve İmamiyye arasında sufilik zemininde bir paralellik bulunduğunu düşündürmektedir. Nitekim Feridüddin Attar (ö. 618/1221)'in, İmâm Şâfiî'nin Ehl-i Beyt'e karşı derin muhabbetine işaret etmesi²³, Eş'arî-Şâfiî çevrede ortaya çıkan tasavvufî hareketlerin Hz. Ali ile sona eren silsileleri ve bariz Ehl-i Beyt vurgusu, Kübreviyye, Nî'metullâhiyye ve Erdebiliyye gibi zaman içinde Şiileşen tarikatlar, Eş'arilikle İmâmiyye arasında sūfilik zemininde bir etkileşim olduğu fikrini güçlendirmektedir.²⁴ Bununla birlikte eserlerine dayanarak bazı Şii müelliflerce Şii olduğu da iddia edilen Ebû Nuaym'ın Şia'yı tenkit etmesi²⁵ onun Şii olmadığına dayanak oluştursa da, duyduğu tüm rivayetleri eserlerine alması yönüyle eleştirilmesi²⁶ Şiilerin de bulunduğu bir coğrafyada, İsfahan'da²⁷ yaşayan müellifin Şii literatürden bilgi aktarmış olabileceğini düşündürmektedir. Bu ihtimallerin yanında müceddidliğin Ehl-i Beyt'e tevdi edilmesinin, toplumun belli bir kesimi tarafından benimsenen ve hadis rivayetlerinde yer bulan halifelik ve mehdiliğin Kureyş veya Ehl-i Beyt'e ait olduğu anlayışının, müceddidin de ancak Kureyş'ten veya Ehl-i Beyt'ten olacağı şeklinde bir devamı olarak da değerlendirilebilir. Bu noktada ileride bahsi geçecek olan İmâm Şâfiî'nin müceddidliği yanında Kureyşliliğine yapılan vurgu, muhtemelen bu anlayışın bir tezahürüdür.²⁸

2.2. Şâfiî Gelenekte Fakih-Mütekellim Farklılaşması

Şâfiîlik, fıkıh mezhebi hüviyetinde olmakla birlikte, Eş'ariliğin Şâfiîlik zeminine oturması ve Şâfiîlerin büyük oranda itikatta Eş'ariliği benimsemeleri ile mezhep içinde fakih Şâfiîler ve mütekellim/Eş'arî Şâfiîler olmak üzere iki ayrı kimlik ortaya çıkmıştır. Fıkıh usulünde yöntemleri farklılık gösteren bu iki ekolün varlığı²⁹, teccid rivayetinin dolayısıyla da teccidin mahiyetinin anlaşılma biçimine de yansımıştır. Bu farklılaşmanın ilk örneği 5. asırda Şâfiî-Eş'arî müellif Beyhakî'dir. Beyhakî her ne kadar *Menâkibü's-Şâfiî*'de Hâkim'den Sa'lûkî'nin 3. müceddid ilan edildiği anekdotu aktarsa da, yine kendisine nispet edilen, dönemin hükümdarı Tuğrul Bey'in veziri Amîdülmülk el-Kündürî'ye yazılmış risalede aynı asır için Eş'arî'nin müceddidliğini savunmaktadır.

Eş'arî'yi savunmak üzere kaleme aldığı risalesinde Beyhakî, nasıl ki Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ridde Hareketi yaşanmış ve Hz. Ebû Bekir, Ebû Musa el-Eş'arî ve kavmi

²¹ Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı* (İstanbul: Post Yayınları, 2016) 147, 148.

²² Kamil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'* (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1982), 1/293, Ayrıca bkz. 1/376-408; Mustafa Akman, Mahiyet ve Münasebet Perspektifinden İmâmet-Velâyet, İslâmî Araştırmalar, 2022, sayı: 3, 925-928.

²³ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 53, 54.

²⁴ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik -Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017) 63, 67;

Ahmet Arslan, "N'imetullâhiyye Tarikatının Şâfiî Ali Şâhiyye Kolu ve Faaliyetleri", *Sufiyye*, 10 (2021), 266.

²⁵ Ebû Nuaym, *el-İmâme ve'r-red ale'r-Râfıza*, nşr. Ali b. Muhammed el-Fukayhî, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1407/11987) s. 42-51.

²⁶ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Minhâcüs-sünneti'n-Nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şiâti'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşât Sâlim (b.y.: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1406/1986), 7/52.

²⁷ Osman Gazi Özgüdenli, "İsfahan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/498.

²⁸ Ertürk de, Ömer b. Abdulazîz ve Şâfiî'nin ilk iki asrın müceddidleri olarak kabul görmelerini bu durumun en açık örneği olarak yorumlar. Bkz. Mustafa Ertürk, "Teccid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 10/1-2-3 (1997), 136.

²⁹ Klasik dönem fıkıh usulcülerinin bu husustaki değerlendirmeleri için bkz. Murteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), 75-83.

gibi sahabîlerin de yardımıyla Ridde Ehlinin tekrar İslam'a dönmelerini sağlamışsa, daha sonra ümmette bidatçilerin arttığı ve Kur'an ile sünnetin zahirini terk ettikleri bir zamanda da Allah'ın Ebû Musa el-Eş'arî'nin neslinden bir imam (Ebû'l-Hasan el-Eş'arî) çıkardığını ve onun da Allah'ın dinine yardım ettiğini, ondan yüz çevirenlerle dili ve beyanı ile mücadele ettiğini belirtir. Eş'arî'nin mücadele ettiği bid'at ehlini; Allah'ın hayat, ilim, kudret, meşiet, semî', basar, kelâm, beka gibi sıfatlarını kabul etmeyen, Kitap ve sünnetle delillendirilen miraç, kabir azabı, mizan, cennet ve cehennem yaratılmış olduğu, ehl-i imanın cehennemden çıkacağı, Hz. Peygamber'e verilen Kevser havuzu ve şefa'at, cennet ehlinin Allah'ı göreceği, dört halifenin yönetimde hak sahibi oldukları gibi mevzuları re'ý açısından doğru olmadıkları gerekçesiyle reddedenler şeklinde tavsif ederek³⁰ dönemin bid'at ehli olarak Mu'tezile'ye işaret etmiştir. Her ne kadar Beyhakî'nin her ikisini de müceddid kabul etmiş olabileceği düşünülebilirse de, onun bu risalesine yer veren Eş'arî-Şâfiî müellif Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571/1176)'in 3. asrın müceddidliğine Eş'arî'nin İbn Süreyc'ten daha uygun olduğunu savunanların haklı olduğu yönündeki ifadesiyle³¹ Beyhakî'yi kastetmiş olması muhtemeldir. Bu anlamda Beyhakî'nin, tecdid faaliyetini Mu'tezile'ye karşı, sahih kabul ettiği Eş'arî akideyle mücadele edilmesi şeklinde akîdevî bir ameliye olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

İbn Asâkir, Beyhakî'ye benzer şekilde dinin tecdidi bağlamında akaid alanındaki mücadeleyi fıkhnın müdafaasından önemli görmekte, Eş'arî alimleri müceddidlikte öncelemektedir. *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî* eserinde müellif, tecdid rivayetini farklı tarikleriyle değerlendirip kendi tercihlerini ortaya koyar. Bu anlamda o, Eş'arî'nin h. 3. asrın müceddidliğine daha uygun olduğunu savunanların haklılığını, İbn Süreyc'in fıkıh usulü alanında söz sahibi, fûrûda da öne çıkan bir fakih olmakla birlikte Eş'arî'nin, sünnete destek çıkarak dinin yenilenmesine daha büyük katkı sağladığı şeklinde gerekçelendirir. Nitekim Eş'arî kendisini Mu'tezile ve diğer sapkın bidat grupları reddetmeye adanmış, bu yönüyle tanınmış ve bu husustaki reddiye türü eserleri yaygınlaşmıştır.³² Buna ek olarak eserinin mukaddimesinde, Mu'tezile'nin Allah'ın kendisine nispet ettiği sıfatları nefyederek sünnet yolundan ayrıldığı; Müşebbihe'nin de Allah'ı cisim vehmederek haktan uzaklaştıkları bir ortamda Eş'arî'nin ortaya çıktığını ve bid'at ehline karşı sahih akideyle mücadele ettiğini belirtmektedir.³³ Bu ifadelerine dayanarak İbn Asâkir'in dinin tecdidini gerek usûl gerekse fûrû alanında olsun fıkıhî bir ameliyeden ziyade Eş'arî'nin dönemi için Mu'tezile ve Müşebbihe gibi bid'at ehline karşı akîdevî bir müdafa' olarak yorumladığı görülmektedir.

İbn Asâkir ayrıca, 4. asrın müceddidliği için Bâkîllânî (ö. 403/1013)'yi Sa'lûkî'ye tercih edenlere katıldığını; zira onun Sa'lûkî'den daha tanınmış ve toplumun nazarında daha kıymetli, eserlerinin de fazla olduğunu ve daha çok bilindiğini belirtir. Sa'lûkî'nin ise Nişabur'da Şâfiî ashabının lideri olduğu, babası ve oğlu ile Eş'arî'nin mezhebini destekledikleri ve Nişabur'da Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Râfıza'dan bid'at ehliyle

³⁰ Beyhakî'nin bu risalesini İbn Asâkir ve Sübkî eserlerinde aktarmaktadırlar. Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dimeşkî İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fî mâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Hüsameddin el-Kudsi, (Dimeşk: Matbaatu Tevfik, 1347/1928), 104, 105; Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1396/1964), 3/398.

³¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 53, 54.

³² İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 53, 54.

³³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 25, 26.

mücadele etmekle birlikte şöhretinin Nişâbü'r ile sınırlı kaldığını belirtir. Ayrıca o, ilmiyle amel eden bir alim, faziletli bir fakih, kâmil bir usulcü, akıllı bir musannif, Horasan, Şam ve Irak'taki çağdaşları arasında öne çıkan ve ilmiyle tanınan bir kimse olması yönüyle Gazzâlî (ö. 505/1111)'yi 5. asrın müceddidi olarak zikretmektedir.³⁴ İbn Asâkir'in müceddid adaylarından Eş'arî, Bâkılânî ve Gazzâlî'yi tercih etmesi, Eş'arî farklılaşmanın müceddidlik tercihlerine yansımalarının ilk örneğidir.

Müceddidlikte Eş'arî silsileyi esas alan bir diğer müellif de Eş'arî-Şâfiî çizginin müntesibi olan Yâfiî (ö. 768/1367)'dir. Tecdid rivayetine *Mirâtu'l-Cenân* adlı eserinde Şâfiî'den bahisle³⁵; *el-İrşad*'ında ise Gazzâlî'nin müceddidliği bağlamında yer veren müellif, *Merhem* adlı eserinde ise Gazzâlî hakkında yazdığı kasidesinde Ömer b. Abdulaziz ve İmâm eş-Şâfiî'den sonraki müceddidleri Eş'arî, Bâkılânî ve Gazzâlî olmak üzere Eş'arî alimlerden zikretmiştir.³⁶ Buna ek olarak 6. ve 7. asırlar için Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Dakîkul-'îd (ö. 702/1302)'in³⁷ müceddid olarak anıldığını belirtmesi³⁸ onun müceddid listesini mütekellim kimliğine uygun olarak Eş'arîlerden belirlediğini göstermektedir.

Eş'arî-Şâfiî müelliflerin akîdevî yönden müdafaayı ve müceddidlikte Eş'arîleri önceleyen bu tutumuna karşın Şâfiî fakihlerin de fikhî ameliyeyi öne çıkararak fakihlerden oluşan bir müceddid listesi belirledikleri görülmektedir. Bu kanadın bir temsilcisi İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), *Tabakât*'ında Ebû Hâmid İsferyânî (ö. 406/1016)'den bahsederken tecdid rivayetine yer vererek bazı alimlerin bu rivayeti ona hamlettiklerini ve onu 4. asrın müceddidi saydıklarını belirtir. İbnü's-Salâh, ilk 4 asrın müceddidini Ömer b. Abdülazîz, Şâfiî, İbn Süreyc ve İsferyânî olmak üzere Şâfiî fakihlerden belirlemiştir.³⁹ Buna karşın Eş'arî⁴⁰ ve Gazzâlî'nin⁴¹ biyografilerinde onların müceddidliklerine dair bir malumata yer vermemesi mezhep içindeki fakih-mütekellim ayırımının müceddidlik tercihine yansımalarının fukaha kanadındaki bir örneğidir. Şâfiî hadis alimi ve fakihi Nevevî (ö. 676/1277) de, 3. asırda İbn Asâkir'in Eş'arî'yi müceddid olarak andığını; ancak Hâkim'de de geçtiği üzere meşhur olanın İbn Süreyc olduğunu ifade ederek tercihinin fakih müceddidten yana kullanır. Ancak sonraki 2 asır için bir tercihte bulunmaksızın 4. asırda Sa'lûkî, Bâkılânî ve İsferyânî'nin, 5. asırda da Gazzâlî'nin müceddid olarak anıldıklarını ifade eder.⁴² Nevevî'nin bu yaklaşımında, Eş'arî'nin fakih olmaması, diğer mütekellimlerin ise aynı zamanda fakihlik vasfı taşımalarının etkisi olduğu düşünülebilir.

³⁴ İbn Asâkir, Tebyîn, s. 53, 54.

³⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân* ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân, nşr. Halîl el-Mansûr (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/15.

³⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî, *Merhemü'l-'I'leli'l-mu'dile fi'r-raddi 'alâ emmeti Mu'tezile*, thk. Mahmûd Muhammed Nessâr (Beirut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 34, 35.

³⁷ İbn Dakîkul-'îd'e hem Şâfiî hem Mâlikî tabakât kitaplarında yer verilmiştir; ancak eserlerindeki üslubundan herhangi bir mezhep müntesibi olmayan müstakil bir müctehid olduğu anlaşılmaktadır. İtikadi mezhebi hakkında da açık bir bilgi bulunmamakla birlikte imanın artıp eksilmesi konusunda Eş'arî mezhebiyle aynı görüşü savunmaktadır. Muhammed Akdoğan, "İbn Dakîkî'l-'îd ve Şerhu'l-Erba'ine Hadisen en-Nebeviyye Adlı Eseri Bağlamında Hadis Şerh Metodu", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/2 (2019), 496; Ahmet Özel, "İbn Dakîkul-'îd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/408.

³⁸ Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân*, 2/228, 4/178.

³⁹ Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakātu fukahâi's-Şâfiyye*, Thk. Muhyiddîn Ali Necîb (Beirut: Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 1413/1996), 1/375.

⁴⁰ İbnü's-Salâh, *Tabakât*, 1/604-606.

⁴¹ İbnü's-Salâh, *Tabakât*, 1/249-264.

⁴² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/18.

Müceddidlikte fakihliği önceleyen diğer bir alim de Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370)'dir. Şâfiî-Eş'arî kimliği ve Hanefiler ile Hanbelîlere karşı Eş'arîlik savunuculuğu yapmasına rağmen müceddidlik tercihinde belki de kadılık görevi ve fûrû meselelerle çokça meşguliyeti sebebiyle fakih kimliği ağır basmıştır. İbn Süreyc'i Eş'arî'ye tercih eden Sübkî, bunu Eş'arî'nin -Şâfiî mezhebinden olmakla birlikte- kelâmcı olduğu, bu sebeple akideyi müdafaasının fûrû olmaksızın usûl yönüyle sınırlı kaldığı, İbn Süreyc'in ise fakih olup mezhebi (Şâfiîliği) fûrûyuyla müdafa edebileceğinden bu makama daha layık olduğunu gerekçelendirmiştir.⁴³

Sübki, 4. asır için ise İsferyânî ve Sa'lûkî'nin anıldığını, her ikisinin de Şâfiî mezhebinden ve ilimde derinleşenlerin büyüklerinden olduğunu belirtir. Açık bir tercihte bulunmama ile birlikte bu ifadelerinin ardından Hâkim'in Sa'lûkî'nin müceddidliğine dair aktardığı anektoda yer verir.⁴⁴ İsferyânî'nin kelâm alimi de olmakla birlikte Şâfiî fakih olması yine Şâfiî fakih olan Sa'lûkî ile aralarında açık bir tercih yapmamasında etkili olmuş gibidir. Ayrıca bu asrın müceddidleri arasında adı geçen Bâkîllânî'ye yer vermemesi muhtemelen onun Eş'arî-Mâlikî çizgisinden kaynaklanmakta, Sübkî'nin tercihlerinde mezhebî unsurların açık bir şekilde tezâhür ettiğini göstermektedir.

Diğer bir Şâfiî fakih İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), Sa'lûkî'nin 4. asrın dini yenilemek üzere gönderilmiş alimi olduğunun söylendiğini⁴⁵, İsferyânî'nin biyografisinde de bir grubun müceddidliği ona hamlettiklerini belirtir.⁴⁶ Yine 'kivâmu's-sünne' lakabıyla anılan Şâfiî alim Ebü'l-Kâsım İsmail b. Muhammed et-Teymî (ö. 535/1141)'nin biyografisinde de, Ebû Mûsâ el-Medîni (ö. 581/1185)'nin, onu 5. asrın meşhur haberde müjdelenen alimi saydığını aktarmaktadır.⁴⁷ Ancak ne Eş'arî'nin ne de Gazzâlî'nin biyografisinde müceddid kabul edildiklerine dair bir bilgi vermesi⁴⁸, Eş'arî alimler gibi tecdid Eş'arî akidenin müdafaası olarak görmediğini düşündürmektedir.

Fakihlik veya mütakellimliği müceddidlikte belirleyici unsur gören yaklaşımın yanı sıra böyle bir ayrım gözetmeyen müellifler de mevcuttur. Söz gelimi Şâfiî fakih İbn Hallikân (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân*'ında yalnızca İbn Süreyc'in biyografisinde; onun Ömer b. Abdulazîz ve Şâfiî gibi sünneti güçlendirip bidati zayıflatığı gerekçesiyle 3. asrın müceddidi kabul edildiğini belirtmektedir.⁴⁹ Müellif, müceddid listesinde yer alan fakihlerin biyografilerinde müceddidliklerine dair bir malumata yer vermediği gibi, Eş'arî, Gazzâlî gibi mütakellimlerin müceddidliklerine dair de bilgi aktarmamaktadır. Bunun yanında dil ve edebiyat alimi Safedî (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'ında İmâm Şâfiî'nin biyografisinde müceddidliği bağlamında tecdid rivayetine yer vermekte⁵⁰, İbn Süreyc ve İsferyânî'nin biyografilerinde de müceddidliklerine atıfta bulunmaktadır.⁵¹ *A'yânu'l-asr ve a'vânü'n-nasr* eserinde ise, İbn Dakîku'l-îd'in biyografisinde, Allah'ın onu

⁴³ Sübkî, *Tabakât*, 1/199, 200. Sübkî, burada İbn Süreyc'i tercih ederken Eş'arî'nin biyografisinde ise, Beyhâkî'nin Eş'arî'nin müceddidliğini savunduğu ve gerekçelendirdiği açıklamalarına yer vermektedir. Sübkî, *Tabakât*, 3/398.

⁴⁴ Sübkî, *Tabakât*, 1/200.

⁴⁵ Ebû Hafs Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkın, *el-İkdü'l-müzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, nşr. Eymen Nasr el-Ezherî-Seyyid Miheni (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1417/1997), 67.

⁴⁶ İbnü'l-Mülakkın, *el-İkdü'l-müzheb*, 65.

⁴⁷ İbnü'l-Mülakkın, *el-İkdü'l-müzheb*, 125.

⁴⁸ İbnü'l-Mülakkın, *el-İkdü'l-müzheb*, 35, 116, 117.

⁴⁹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, Thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1398/1978), 1/66, 67.

⁵⁰ Ebü's-Safâ Halil b. İzziddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Thk. Ahmed Arnavût-Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru'l-İhyâ ve't-Türâsî'l-Arabî, 1420/2000), 2/125.

⁵¹ Safedî, *el-Vâfi*, 7/171, 234.

Hız. Peygamber'in tecdid rivayetiyle işaret ettiği yüzyılın başında ümmete dinlerinin meselelerini yenilemek, şeriatin kurallarının açıklanmasında birbirine benzeyenlerin sınırlarını çizmek üzere gönderdiğini belirten müellif, Ömer b. Abdulaziz, Şâfiî, İbn Süreyc, İsfereyînî, Gazzâlî, Râzî ve İbn Dakîku'l-İd şeklinde hem mütekellim hem de fakihlerden sıraladığı müceddid listesine yer vermektedir. 3. asır için Eş'arî'nin de anıldığını, Eş'arî'nin Mu'tezile'ye karşı usulüddin alanında mücadele ettiğini, İbn Süreyc'in de fûrû alanının güçlenmesi için çalıştığını dikkate alarak ikisini birlikte zikretmenin mümkün olduğunu savunan Safedî, ayrıca 4. asır için Sa'lukî'nin de anıldığını ifade etmektedir. Her iki ekolü de birleştiren Safedî için çatı kavram Şâfiîlikdir. Buna uygun olarak Bâkîllânî'yi zikretmeyen müellif, bütün müceddidlerin Şâfiîlerden olduğunu belirterek Ömer b. Abdulazîz'in durumunu onun döneminde dört mezhebin teşekkül etmemesiyle gerekçelendirmektedir.⁵²

Müceddidlikte Şâfiîlik içindeki her iki ekolü de birleştiren diğer bir isim ise Irâkî (ö. 806/1404)'dir. O, İmâm Şâfiî'den bahisle tecdid rivayetine ve rivayetin İbn Hanbel tarafından Şâfiî'ye hamledildiğine yer vermektedir.⁵³ Bunun yanı sıra Hâkim'in aktardığı beyitlerdeki ilk 4 asrın müceddidlerine, Gazzâlî, Râzî ve İbn Dakîk'ul-İd'i ekleyerek listeyi 8. asırda mehdi ile sonlandıran müellif, bunları kendi zannına dayanarak belirlediğini, zannın ise doğru da yanlış da olabileceğini belirtmektedir.⁵⁴ Benzer bir yaklaşım Yemenli alim Bedrüddîn İbnü'l-Ehdel (ö. 855/1451)'e aittir. Ahmed b. Hanbel'in ilk iki asrın müceddidini belirlemesine dayanarak, sonraki alimlerin devam eden asırlar için müceddidler belirleme cesareti/cüreti gösterdiklerini belirten İbnü'l-Ehdel, müceddid olarak anılan kimselerin, fakih ve mütekellimlerin birlikte olduğu bir listesini sıralamaktadır.⁵⁵ Müellif devamında Irâkî'nin beyitlerine yer vermekte ve 8. asırda Mehdi veya Mesih geleceği ifadesinin doğru olmadığını, nitekim halihazırda 830 yılında olduklarını ve böyle bir şey gerçekleşmediğini bunun ancak 10. asırda yaşanabileceğini belirtmektedir. Suyûtî aynı ifadelerle, *Tehaddüs*'ünde hocalarından sonra veya onlardan az daha önce yaşamış kim olduğunu bilmediği birine ait tecdide dair bir risalede (kürrase) rastladığını belirtmektedir.⁵⁶

2.3. Mezhebî Taassup: Râzî – Sübkî Örneği

Şâfiî geleneğın buraya kadar yer verdiğimiz örneklerinde tecdid veya müceddidliğe yaklaşımda mezhebî unsurların etkisi görülmektedir. Nitekim bahsi geçen Şâfiî alimler müceddid tercihlerinde mezheplerinin dışına çıkmamış, Eş'arî-Şâfiî alimler de Eş'arî kimliğini müceddid tercihlerine yansıtmuşlardır. Bununla birlikte söz konusu örneklerde Şâfiîlik bir tercih sebebi olurken bunun açıkça beyan edilmediğine, mezhepler arası bir kıyaslamaya gidilmediğine de dikkati çekmek gerekmektedir. Ancak 7. asra gelindiğinde Eş'arî-Şâfiî müellif Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210)'nin konuya yaklaşımında ve müceddidlikte fakihliği önceleyen tutumuyla bahsi geçen Sübkî'nin ifadelerinde diğerlerinden farklı olarak açıkça belirtilen mezhebî unsurlar görülmektedir.

⁵² Safedî, *A'yâmü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd v.d. (Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1418/1998) 4/ 577, 578; el-Vâfi, 4/140.

⁵³ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-takrîb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs'l-Arabiyye, ts.) 1/96.

⁵⁴ Irâkî'nin *Tahrîcü ehâdisi İhyâi'l-kebîr* eserinden naklen Suyûtî, et-*Tenbi'e*, 51, 52. Irâkî'nin bahsi geçen eserinin Kâhire nüshasında ilgili bilgileri tespit edemedik.

⁵⁵ *Risâletü'l-merdiyye fi nusratı mezhebî'l-Eş'ariyye*'den naklen es-Süyûtî, et-*Tenbi'e*, 61-63.

⁵⁶ Suyûtî, et-*Tehaddüs*, 225, 226.

Râzî, '*Menâkibü'l-İmâm eş-Şâfiî'* adlı eserinde niçin Şâfiî'nin ve mezhebinin tercih edildiği konusuna ayırdığı bölümde, tecdid rivayetinin 3. asır için Şâfiî'ye hamledildiğini belirterek onun diğer alimler arasından müceddid olarak öne çıkmasının sebeplerini açıklar. Âl-i İmrân Sûresi 33. ayete dayanarak, Kureyşliliği dolayısıyla İbrahim as. ehlerinden olan İmâm Şâfiî'nin, mevali olan Ebû Hanîfe'den faziletli olduğunu ifade eden Râzî, ayrıca, '*İmâmlar Kureyş'tendir*' rivayetine dayanarak hilafette de ilimde de uyulması gereken imamların Kureyş'ten olması gerektiğini savunur.⁵⁷ Dolayısıyla müceddidin de Kureyşli olması gerektiğini ve asrında Şâfiî'den başka dinin kuvvetlendirilmesi için çaba sarf eden Kureyşli bir alim olmadığını belirtir. İbn Hanbel, Ebû Hanîfe, Mâlik, Muhammed b. Hasen (ö. 189/805), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Züfer (158/775)'in Kureyş'ten olmamaları yanı sıra; İbn Hanbel'in fıkıh usulü ilmi ile münazara ve cedel ilimlerinde güçlü olmaması ve tecdid rivayetiyle işaret edilenin Şâfiî olduğunu belirtmesi; Ebû Hanîfe ve Mâlik'in ilimlerinin asrın başında değil de ortasında ortaya çıkması; Muhammed b. Hasen, Ebû Yûsuf, Züfer ve diğerlerinin fakih ve alim olmakla birlikte görüş ve mezheplerinde müstakil olmayıp hocalarına tabi olmaları sebebiyle müceddidliğe uygun olmadıklarını belirtir. Zira ona göre müceddidin bizzat kendi içtihadına dayanarak mezhep ve görüş ortaya koyma hususunda bağımsız olması gerekmektedir.⁵⁸

Müceddidin ne ashab-ı rey ne de ashab-ı hadisten olabileceğini savunan Râzî, ashab-ı hadisin münazara ve cedelden aciz oldukları gibi ashab-ı reyin yöntemini de taklit edemediklerini; rey ashabının çabasının ise nassların değil; reyleri ile istinbat ettikleri ve fikirleriyle ortaya koyduklarının yerleştirilmesine yönelik olduğunu savunur. Tecdid rivayetinde geçen 'din' kelimesinin nassa hamledilmesinin, kıyas ve re'ye hamledilmesinden daha evla olduğunu belirterek, dinin tecdidinden maksadın kıyas ve re'yin değil nassların yerleştirilmesi olduğu görüşünü ortaya koyar.⁵⁹

Râzî, bu tutumunu bir adım öteye taşıyarak Şâfiî'nin ashab-ı reye tabi olanların bu görüşten ayrılmalarını sağlamasını, müceddidliğini kuvvetlendiren bir delil olarak zikretmektedir. Yalnızca Şâfiî, rey ekolünün görüşlerini çürütmüş; ancak Şâfiî'nin mezhebinin çürütmeye gücü yeten veya herhangi bir konudaki görüşünün zayıflığını ortaya koyan kimse çıkmamıştır.⁶⁰ Râzî'nin bu tutumunu bir yönüyle Cüveynî (ö. 478/1085) ile temelleri atılarak Gazzâlî ile devam eden ve Râzî ile zirveye çıkan Ebû Hanîfe ve Hanefilik karşıtı söylemin⁶¹ dinin tecdidi hususundaki yansımaları olarak görmek mümkündür. Bununla birlikte Mâlik ve Ahmed b. Hanbel de listenin dışına çıkarılmaya çalışılmıştır.

Sübki de Tabakât'ının mukaddimesinde Kureyş kabilesinin üstünlüklerine dair rivayetlere yer verir ve İmâm Şâfiî'nin de Kureyşliliği hasebiyle üstün bir mevkiye sahip olduğundan bahisle tecdid rivayeti bağlamında onun 2. asrın müceddidi olduğunu

⁵⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Menâkibü'l-İmâmî' ş-Şâfiî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986) 375-384.

⁵⁸ Râzî, *Menâkib*, 387-389.

⁵⁹ Râzî, *Menâkib*, 389, 390.

⁶⁰ Râzî, *Menâkib*, 391.

⁶¹ Gazzâlî her ne kadar İhya'sında Ebû Hanîfe'nin abid ve zahid kimliğine vurgu yapsa da *el-Menhûl*'deki sert eleştirileri ile bir sonraki asırda da Ebû Hanîfe karşıtı olduğu algısı devam etmiştir. Kalaycı, *Eş'arîlik -Maturidîlik İlişkisi*, 153, 154; Davut Eşit, "Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi", *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, 4 (2013), 987-997.

belirtir. Rivayetin müceddidliği “Ehl-i Beyt’ten”⁶² olmakla sınırlayan varyantına dayanarak 2. asırdan sonra bir şey söyleme imkânının olmadığını; zira bu asırdan sonra Hz. Peygamber’in ehlinden bu seviyede bir kimsenin zikredilmediğini dile getirir. Bu ifadelerine istinaden Sübkî, müceddid olduğu bildirilen bütün şahısların Şâfiî mezhebini benimseyen kimselerden olduğuna da dikkati çekerek İmâm eş-Şâfiî’nin, insanların onun mezhebi üzere karar kıldıkları gönderilmiş imam olduğunu ve bundan sonra her yüzyılın başında onun mezhebini güçlendiren kimseler gönderildiğini savunur. İbn Süreyc’in müceddidliğine karine olarak Şâfiîliği fûrûuyla müdafaa etmesini zikretmesi de bu yaklaşımını desteklemektedir. Onun da ötesinde Şâfiîden sonra ilk müceddid olarak, Şâfiî’nin fikhî birikiminin sistematik hale getirilerek mezhepleşmesinde ve reddiye literatürü oluşturarak mezhebin savunulmasında başat rol oynayan⁶³ İbn Süreyc’in anılması genel olarak mezhebî eğilimin, müceddidin belirlenmesinde etkin olduğunu göstermektedir. Mutaassıp yaklaşımı Sübkî’nin Eş’arîlik-Hanefilik hatta bütün mezhepleri uzlaştırmaya çalışanların en müşahhas örneği olmasıyla⁶⁴ çelişir görünse de onun mezhepleri uzlaştırma zeminine bakıldığında Ebû Cafer et-Tahavî (ö. 321/933)’nin Hanefîliği hadis taraftarlığına yaklaştıran akaidini⁶⁵ merkeze aldığı görülmektedir. 4 mezhebin ortak bir akaidde uzlaştığı, hepsinin de tüm alimlerinin onayladığı Tahavî’nin akidesini kabul ettiği, Eş’arî’nin düşüncesini de din olarak benimsediklerini ifade etmesi⁶⁶ onun Eş’arîlik merkezli bir uzlaşma anlayışı ortaya koyduğunu düşündürmektedir. Bunun yanı sıra *Tabakât*’ında 4 mezhebin Eş’arîlik üzerinde hem fikir olduklarına dair görüşlere yer vermesi⁶⁷ bu anlayışını destekler mahiyettedir.

2.4. Farklı Bir Yaklaşım: Mezhebî Çoğulculuk Örneği

Şâfiî gelenekte örneği az olmakla birlikte müceddidliği tek mezheple sınırlamayan müellifler de bulunmaktadır. Mezhebî çoğulculuk (plüralizm) olarak nitelendirebileceğimiz bu yaklaşımın bir örneği Beyhakî’ye nispet edilen, Selçuklu veziri Amîdülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064)’ye yazılmış mektupta karşımıza çıkmaktadır. Beyhakî, Eş’arî’nin dinde yeni bir şey ihdas etmediği ve bidat ortaya koymadığını; bilakis sahabe, tabiîn ve ondan sonra gelen alimlerin görüşlerini aldığını, bunları şerhederek desteklediğini belirtir. Beyhakî’nin, Eş’arî hakkında mübtedi olmadığı vurgusu; Kündürî’nin, Eş’arîler’i ehl-i bid’at arasında sayarak minberlerden lanetletmesi uygulamasıyla⁶⁸ alakalı olmalıdır. Bu suçlamaya cevaben müellif, Eş’arî’nin, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın delillendirmediği şeyleri güçlendirdiğini ve seleflerinden Kûfe’den Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî, Şam ehlinden Evzâî vd., Hameyn’den Mâlik ve Şâfiî, Ehl-i Hadis’ten Ahmed b. Hanbel vd., Leys b. S’ad, Buhârî, Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri gibi imamların ve şeriatin, çevresinde yerleştiği sünnetin koruyucularının görüşlerini desteklediğini belirtir. Bu bağlamda teccid rivayetine atıfta bulunan Beyhakî, rivayette

⁶² Ömer b. Abdulazîz ve Şâfiî’nin müceddidliğini Ehl-i Beyt kaydına uygun gören Sübkî’nin, kavramın kapsamını hayli geniş olarak Kureyşlilikle eşdeğer gördüğünü söylemek mümkündür.

⁶³ İbn Süreyc’in Şâfiî fikhının mezhepleşmesindeki rolü konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 408-506.

⁶⁴ Kalaycı, *Eş’arîlik -Maturidilik İlişkisi*, 211.

⁶⁵ Kalaycı, *Eş’arîlik -Maturidilik İlişkisi*, 200.

⁶⁶ Sübkî, *Mu’idu’n-ni’am ve mübidü’n-nikam*, (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye 1407/1986), 25. Kalaycı, *Eş’arîlik -Maturidilik İlişkisi*, 211.

⁶⁷ Sübkî, *Tabakât*, 3/373, 374.

⁶⁸ Ebü’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi’l-mülûk ve’l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafa A. Atâ, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1995), 15/340, 341; Mevlüt Özler, “Tuğrul Bey Dönemi Düşünce Hayatında Entelektüel Bir Kriz: Ehl-i Bid’at’e Lanet Kampanyası”, *I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler Kitabı* (Konya: 2001), 2/171-179.

bahsi geçen müceddidlerin, Hz. Peygamberin ümmetinin her asrında şeriatına destek olan bu imamlar ile kıyamete kadar söz konusu ameliyeyi gerçekleştirecek kimseler olduğu kanaatini aktarır.⁶⁹ Beyhakî'nin özellikle Ebû Hanîfe olmak üzere, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e de müceddid olarak atıfta bulunması ve Eş'arî'nin onların görüşlerini desteklediğini belirtmesi oldukça önemli bir husustur. O, bu yönüyle büyük ölçüde yalnızca Şâfiîlerden oluşan müceddid listesini benimseyen diğer Şâfiî müelliflerden ayrılmış olmaktadır. Ne var ki Beyhakî'nin bu yaklaşımı dönemin vezirince ta'n edilen Eş'arî'yi savunma güdüsüyle ortaya çıkan bir çoğulcu tutum izlenimi vermektedir. Nitekim daha önce bahsi geçtiği üzere müellifin bizzat kendisi diğer iki eserinde yalnızca İmam Şâfiî'nin müceddidliğine atıfta bulunmuş olduğu gibi, bu çoğulcu yaklaşım mezhep içinde de kabul görüp yaygınlık kazanmamış, müceddidlik vasfı Şâfiî çevrenin dışına çıkamamıştır. Söz gelimi aynı dönem ve coğrafyanın alimi olan ve kendisi gibi Kündürî mihnesiyle yurdundan ayrılmak durumunda kalan Cüveynî'nin aksi bir tutum olarak Hanefilik karşıtlığı dikkat çekicidir. Muhammed b. Abdissettâr el-Kerderî (652/1254)'nin Horasan'da Şâfiîler'in, Hanefileri güçlü görmeleri sebebiyle takiyye olarak onlara ılımlı yaklaştıkları şeklindeki kanaati⁷⁰ de 2 asır öncesinde Kündürî mihnesine maruz kalan Beyhakî'nin bahsi geçen çoğulcu yaklaşımını anlamak bakımından fikir verici niteliktedir.

Müceddidliği Şâfiîlerle sınırlı tutmayan diğer bir müellif, tam manasıyla mezhebî çoğulculuk örneği ortaya koyan Mecduddîn İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210)'dir. O, tecdid rivayetini mezhebi eğilimleri ön plana alarak anlamayı eleştirmekte, bu hadisi kendi zamanları için tevil eden bütün alimlerin müceddidliği mezheplerine hamlettiklerini belirterek hadisin umuma hamledilmesi gerektiğini, 'من' lafzının birden fazla kişiyi kapsayabileceği için müceddidin tek kişi olmak zorunda olmadığını savunmaktadır. Müceddidin özellikle fakihlerden olması gerektiğini; fakihlerin bu ümmete faydasının dini alanda genel olmakla birlikte, her bir ilim dalının faydasının diğerlerinden farklı olduğunu belirtmektedir. Söz gelimi dinin korunmasında aslolan siyasi nizamın korunması ve adaletin tesisidir ki ancak bu yolla kan dökülmesi engellenir ve şer'î hükümlerin ikamesi mümkün olur. Bu da ulü'l-emrin vazifesidir. İbnü'l-Esîr bu cihetle bir yüzyılda farklı ilim dallarından müceddidler olmasını mümkün görmektedir. Onun müceddidde olmasını beklediği temel özellik ise, kişinin bu fenlerden hangisiyle meşgul ise onda meşhur olup öne çıkması, dikkatleri üzerine çekmiş olmasıdır. Onun ifadesiyle hadisi bu manaya hamletmek töhmetten uzak, hikmete daha uygundur. Nitekim imamların ihtilafı rahmettir; ancak hadis tek bir mezhebe hamledilip ona uygun te'vil edildiğinde diğer mezhepler dışarıda kalır ki bu da yanlış olur. En doğrusu, her yüzyılda Müslümanlara dinlerini yenileyecek, imamları ve müçtehitlerini taklit ettikleri mezheplerini koruyacak tanınmış önde gelen alimler topluluğuna işaret olunmasıdır.⁷¹

İbnü'l-Esîr, bu çoğulcu yaklaşımını bir adım daha ileri taşıyarak Müslümanların çevresinde toplandıkları mezhepleri sıralarken dört mezheple birlikte 5. olarak İmâmiyye'yi de zikretmiş ve her yüzyıl için verdiği müceddidler listesinde İmâmiyye'den kimselere de mezheplerini belirterek yer vermiştir. Bu bağlamda ilk asır için ulü'l-emrden Ömer b. Abdulazîz ile birlikte henüz mezhepler ortaya çıkmadığı için

⁶⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 103, 104.

⁷⁰ Kalaycı, *Eş'arîlik -Maturidilik İlişkisi*, 163, 164.

⁷¹ Ebü's-Seâdât Mecduddîn İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdisü'r-Resûl*, thk. Abdulkâdir Arnaût, (Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Beyân vd., 1392/1972), 11/320, 321.

her bir ilim dalında öne çıkan isimlere yer vermektedir. Örneğin Hasan el-Basrî, İkrime, Mücahit, Atâ b. Ebî Rebâh, Şa'bî bu asrın müceddidlerinden bazılarıdır. İbnü'l-Esîr'e göre 2. asrın müceddidleri ise ulü'l-emrden Me'mun, fakihlerden Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin ashabından Hasan b. Ziyad el-Lu'luî, İmâm Mâlik'in ashabından Eşheb b. Abdulazîz, o zaman henüz meşhur olmamakla birlikte Ahmed b. Hanbel ve İmâmiyye'den Ali er-Rızâ'dır. O, bu beş mezhebin yanı sıra bazı ilim dalları ve zahidlerden de müceddid belirlemiştir.⁷² Müceddid listesi her asır için böyle oldukça şümüllü bir mahiyette uzayıp giden İbnü'l-Esîr'in, listeye İmâmiyye'yi de dahil etmesi daha sonraki alimler tarafından eleştiri konusu olmuştur. Nitekim Sünen şârihlerinden Azîmâbâdî (ö. 1857-1911), bu durumu şaşkınlıkla karşıladığını ve bunun fahiş bir hata olduğunu belirtir. Zira Şii alimler icthad mertebesine ve çeşitli ilimlerde zirveye ulaşırsalar ve son haddinde meşhur olsalar dahi müceddidlikle vasıflanamazlar. Onlar dini tahrif ederken nasıl tecdid edebilir, sünnetleri yok ederken nasıl ihya edebilir, bidatleri yayarken nasıl ortadan kaldırılabirler; onlar ancak aşırılığa kaçan, cahil ve bozguncu kimselerdir, amelleri de dini tecdid değil tahriftir.⁷³

İbnü'l-Esîr'in rivayete yönelik bu mezhepler üstü ve çoğulcu yaklaşımında, aldığı eğitimin yanı sıra Selçuklular döneminde yaşamış ve idari görevlerde bulunmuş olmasının bir etken olduğunu düşünmek mümkündür. Benzer bir yaklaşımı İbn Kesîr (ö. 774/1373)'in *'Her topluluk hadiste belirtilen müceddidin kendi imamı olduğunu iddia etmiştir; ancak zahire göre – doğrusunu Allah bilir- rivayeti her hizipten ve muhaddisler, müfessirler, fakihler, lugatçiler ve benzeri her ilim dalından ilmiyle amel eden ilim sahiplerine teşmil etmek gerekmektedir.*⁷⁴ şeklindeki ifadelerinde görmekteyiz. Bununla birlikte İbn Kesîr'in İmâm Şâfiî'nin Kureyşliliği sebebiyle üstünlüğüne vurguyla tecdid rivayetini ona hamletmesi⁷⁵ başta ifade ettiğimiz çoğulcu yaklaşımıyla tenakuz oluşturmaktadır. Bu bağlamda İbn Kesîr literatürde İbn Esîr'le birlikte çoğulcu olarak anılsa da⁷⁶, onun kadar tutarlı olmadığını söylemek mümkündür. Bu durum, İbn Kesîr'in her gruptan müceddid olabileceğini savunmakla birlikte; mensubu olduğu ilmî grubun rivayetlerini aktardığı şeklinde de değerlendirilebilir.

Mezhebî çoğulculuğun bir diğer örneğini Zehebî (ö. 748/1348)'de görmekteyiz. Müellifin Hanefî Ebû Hafs Ahmed b. Hafs (217/832)'in biyografisinde yer verdiği bilgiye göre Leys b. Nasr⁷⁷, *"Her yüzyılın başında zamanın sembolü olmaya uygun kimse(ler) vardır."* hadisini müzakere ederlerken ilk olarak fıkıh bilgisi, takvası ve salih amelyle Ebû Hafs Ahmet b.

⁷² İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Usûl*, 11/321-324.

⁷³ Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ali el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd alâ Şerhi Sünen-i Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 1961, 1962.

⁷⁴ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru'l-Hicr, ts.), 19/42. Benzer başka bir ifadesi için 9/303.

⁷⁵ İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Abdulhafiz Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2004), 1/35-37; a.m.lf. *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Halil İbrâhîm Hâtîr, (Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, 1412/1992), 135-139; a.m.lf., *el-Bidâye*, 9/258, 12/709, 14/135.

⁷⁶ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-Hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huşî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 204; Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1391/1972), 2/281, 282.

⁷⁷ Leys b. Nasr'ın kimliği hususunda bazı soru işaretleri mevcuttur. Zehebî'nin onu şair olarak nitelendirmesi, bahsi geçen kimsenin, edebiyat ve şiir alanında temayüz eden Leys b. Muzaffer b. Nasr (ö. 187/803 [?]) olması ihtimalini güçlendirmektedir. Ne var ki ravi Leys b. Muzaffer olarak kabul edildiğinde, vefat tarihini dikkate alarak 194/810 yılında doğan Buhârî'den bahsetmesi mümkün görünmemektedir.

Hafs'ın,⁷⁸ 2. olarak hadis ve bize ulaşma yolları noktasındaki ilmiyle Muhammed b. İsmail el-Buhârî (256/870)'nin, 3. olarak ise Halife'nin minberinde –kendisini kastederek bir keresinde düşman ordusunu tek başına hezimete uğratan bir kimse gördüm diyen Ahmed b. İshak es-Sürmârî (ö. 242/856)'nin⁷⁹ zamanın sembolü olmaya layık olduğunu belirttiğini, oradakilerin de kabul ettiğini ifade eder.⁸⁰ Benzer muhtevaya sahip olması yönüyle muhakkikin de belirttiği gibi⁸¹ tecdid rivayetinin anlaşılma biçimi olarak değerlendirilebilecek olan bu haberde listenin farklılığı ve Hanefî bir kimsenin müceddid/zamanın sembolü sayılabilmesi dikkate değerdir. Bununla birlikte Zehebî, eserinin İmâm Şâfiî ile ilgili bölümünde herhangi bir açıklama yapmaksızın rivayetin Ahmed b. Hanbel'den aktarılan Şâfiî'nin müceddidliğini belirten ifade şekline yer vermektedir.⁸² Talebesi Sübkî, hocasının; rivayeteki 'مَنْ' lafzına dayanarak kelâmda Eş'arî ve Râzî de dahil bir asırda birden fazla müceddid olabileceği kanaatini aktarmaktadır.⁸³ Zehebî'nin fıkhıta Şâfiî olmakla birlikte akaidde Hanbelîliğe benzer şekilde hadise dayalı selef yolunu benimsemiş olması ve itikadi konularda tartışmaya girmemenin daha doğru olduğunu belirtmesi⁸⁴ gibi hususlar onun müceddidler arasında kelâmcıları zikrettiği bilgisi hususunda düşündürücüdür.

2.5. Kendi Müceddidliğini Umma'İddia Etme Örneği

Şâfiî gelenekte tespit edebildiğimiz kadarıyla kendi müceddidliğini işaret eden ilk alimin Gazzâlî olduğunu söylemek mümkündür. O, müderrisliğe dönüşünü Allah'ın takdirine bağlamakta ve bu düşüncesini Allah'ın her yüz yılda bir müceddid göndereceği vaadiyle desteklemektedir.⁸⁵ İfadelerinden anlaşıldığına göre Gazzâlî, hadiste belirtilen müceddidin kendisi olduğunu ima etmektedir. Bu durum yalnızca onun iddiasıyla kalmamış, daha önce bahsi geçtiği üzere İbn Asâkir, Nevevî, Safedî, Yâfiî, Irâkî vb. birçok alim tarafından da kabul görmüştür. Söz gelimi Suyûtî, Gazzâlî'ye atıfta bulunur ve onu haklı görür. Onun tezahür eden özelliklerini; benzersiz eserlerinin çokluğu, ilimlerde derinleşmesi, şeriat ve hakikat ilimlerini, fûrû ve usûlû, aklî ve naklî ilimleri, tetkik ve tahkiki, ilim ve ameli birleştirmesi olarak sıralar.⁸⁶

Kendi müceddidliğini umma noktasında 2. örneğin Abdulkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 562/1166)'nin dolaylı ifadelerinde görüldüğünü söylemek mümkündür. *Ensâb* adlı eserinin mukaddimesine hamdele ve salve sonrasında Hz. Muhammed'den ve onun Allah tarafından müjdecî ve uyarıcı olarak gönderilişinden bahisle başlayan

⁷⁸ Buhara'nın İslâmlaşma sürecinde büyük katkısı olan Hanefî fakihî İbn Hafs, hocası Muhammed Şeybânî vasıtasıyla Buhâra'da Hanefî yaklaşımın kurucusu kabul edilir. Bu rolü nedeniyle menkıbevi kişiliği ve hâtırası Buhara halkı arasında yayılmıştır. Murteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/ 365.

⁷⁹ Şâfiî muhaddis-fakihî Ahmed b. İshak es-Sürmârî, abid kişiliği yanında mücahidliği ve cesaretiyle de öne çıkmış bir şahsiyettir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmin-Nübela*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 13/37-40.

⁸⁰ Zehebî, *Siyer*, 10/157, 158.

⁸¹ Zehebî, *Siyer*, 10/158, 1 no'lu dipnot.

⁸² Zehebî, *Siyer*, 10/46.

⁸³ Sübkî, *Tabakât*, 3/26. Benzer şekilde İbn Hacer, "Ümmetîmden bir grup hak üzere mücadele etmeye devam edecektir..." rivayetine dayanarak müceddidin asrındaki tüm fertleri kapsamaması gerektiğini, bununsa ancak ilk iki asrın müceddidleri olan Ömer b. Abdulaziz ve Şâfiî için geçerli olduğunu, sonraki asırlarda bunun birden fazla müceddidle sağlanabileceğini savunmaktadır. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muammer Fuâd Abdalbâkî (Kahire: Matbaatü's-Selâfiyye, ts.), 13/295; a. mlf., *Tevâli't-te'sis*, 49.

⁸⁴ Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 44/183.

⁸⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müntakız mine'd-Dalâl*, (İstanbul: 1287), 60, 61.

⁸⁶ Suyûtî, *Tenbi'e*, 47.

müellif, sözü Ömer b. Abdulaziz, Şâfiî ve İbn Süreyç'in müceddidliklerine ve onların bu ümmete büyük faydalarının dokunduğuna getirmiş hemen akabinde de maarif ve ensâb ilminin Allah'ın kullarına bahşettiği en önemli ilimlerden ve en büyük nimetlerden biri olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷ Sem'ânî'nin böyle bir mukaddime kompoze etmesine dayanarak Maya Yazığı, onun *Ensâb* ile; 6. asrın müceddidi olarak anılmak arzusuyla, dönemin Müslüman toplumundaki bölünmelere bir çözüm bulmak amacıyla soylar arasında farklı ortak noktalar vesilesiyle bir uzlaşma sağlamaya çalıştığını belirtir. Ona göre Şuûbiyye Hareketi'nin, bu yüzyılda sönmeye başlaması Sem'ânî'nin katkısı ile örtüşmektedir.⁸⁸ Müellif ayrıca çağdaşı İbnü'l-Cevzî'nin Sem'ânî'ye karşı düşmanlık beslemesini, onun mezhebî farklılığı veya hocasına karşı ağır ithamlarda bulunmasından ziyade, Sem'ânî'nin müceddidlik iddiasıyla irtibatlı görür.⁸⁹ Yazığı'nın bu çıkarımının Sem'ânî'nin satırlarıyla kesin olarak ispatı mümkün olmamakla birlikte, mukaddimesindeki anlatım örgüsü dikkate alındığında Sem'ânî'nin müceddidlik imasında bulunmadığını net olarak söylemek de güçtür.

Asrının müceddidi olma umudunu en açık ifadelerle ortaya koyan müellif, belki de bu sebepten dolayı, tecdid hususunda en kapsamlı değerlendirmeyi yapan Suyûtî (ö. 911/1505)'dir. Rivayet üzerine risale telif eden müellif, '*Tehaddüs*' adındaki otobiyografisinde de *müceddidler* konusuna müstakil bir bölüm ayırmıştır. Her iki eserinde de geçmiş çeşitli alimlerin bu husustaki yorumları ve müceddid listelerine yer veren⁹⁰ müellif, risalesinde müceddidin kriterleri ve dolaylı olarak da tecdidin mahiyeti üzerinde durmuş, bu konuda müceddidin ilmi birikimi, nesebi, vefat tarihinin önemi, umumî etkiye sahip olması, nasıl belirleneceği ve bir yüzyılda bir mi birden fazla mı müceddid olacağı gibi meselelere yer vermiştir. Suyûtî'nin müceddid listesi, Eş'arî-Şâfiîler de dahil bu gelenekte müceddidliği öne sürülen tüm isimleri kapsamaktadır. 8 asırlık müceddid listesine yer verdiği *Tuhfetü'l-mühtedîn bi ahbâri'l-müceddidîn* adlı bir kaside inşa eden ve Allah'ın onu 9. asrın müceddidi olmakla nimetlendirmesini umduğunu dile getiren Suyûtî, bunu kasidesinden bağımsız yerlerde de ifade etmiştir.⁹¹ O, müceddidliğin gerekeşi olarak tefsir ve usulü, hadis ve hadis ilimleri, fıkıh ve usulü, lügât ilimleri ve usulü, nahiv ve sarf ile usulleri, cedel, meânî, beyân, bedî', tarih gibi çeşitli ilimlerde derinleşen tek isim olmasını ve tüm bu ilimlerde benzerine rastlamadığı derecede kıymetli eserler telif etmesini zikretmiştir. Yine eserlerinin ve ilminin dört bir yana ulaşması ve bildiği kadarıyla zamanında kendisinden başka kimsenin mutlak ictihad mertebesine ulaşmamış olması da müceddidliğinin gerekçelerinden bazıları olarak risalesinde yer almaktadır.⁹²

Suyûtî'nin bu müctehid ve müceddidlik iddiası muasırları tarafından hoş karşılanmamış özellikle en büyük hasmı olan Sehâvî (ö. 902/1497) ile sert tartışmalar yaşamışlardır.⁹³ Bu anlamda Suyûtî'nin müceddidlik iddiasına karşılık Sehâvî'nin 9. asrın müceddidinin mehdi veya mesih olabileceğini belirtmesi anlamlıdır.⁹⁴ Bu düşüncesini destekler

⁸⁷ Sem'ânî, *Ensâb*, 1/2.

⁸⁸ Maya Yazığı, "A Claim of Tajdid for the Sixth/Twelfth Century? Al-Sam'ânî, his Kitâb al-Ansâb and a Legacy Contested", *Oriens*, 39 (2011), 165-174.

⁸⁹ Yazığı, "A Claim of Tajdid", 191.

⁹⁰ Suyûtî, *Tehaddüs*, 215-225; a.mlf. *Tenbi'e*, 29-64.

⁹¹ Suyûtî, *Tenbi'e*, 75; a.mlf. *Tehaddüs*, 227. Kasidenin tamamı için bkz. *Tenbi'e*, 15, 7. dipnotun devamı.

⁹² Suyûtî, *Tenbi'e*, 66, 67.

⁹³ Enbiya Yıldırım, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, (2006), 152-154.

⁹⁴ Sehâvî, *Makâsid*, 204.

mahiyette *Dav'u'l-Lâmi'* eserinde de Ömer b. Raslân el-Bulkînî'nin biyografisinde Demîrî'ye nispetle evliyadan bazılarının Allah'ın bu ümmete her yüzyılın başında dinini yenileyecek bir kimse göndereceğini, bunların ilkinin Ömer (b. Abdulaziz), sonuncusunun da Ömer (el-Bulkînî) olduğunun söylendiğini belirtir.⁹⁵ İfadeye göre müceddidliğin Bulkînî (ö. 805/1403) ile sona ermesi, zımnen zamanın 9. asırda sonlanacağı anlamını ihtiva etmektedir. *'Makâsıdu'l-Hasene'*de ise Sehâvî, 9. asra kadar Şâfiîlerden oluşan müceddidleri sıralamakla birlikte bu husustaki sözünü İbn Kesîr'in her grubun kendi imamını müceddid saydığı oysa rivayetin her grup ve her ilim dalından ilim sahibi kimseleri kapsadığı ifadesini aktararak bitirmektedir.⁹⁶

Son olarak müceddidlik tasnifinin siyasî boyutuna dikkat çekmek gerekmektedir. Müceddidlik vasfı, siyasileri yüceltmek amacıyla da kullanılmıştır.⁹⁷ Bu durumun Şâfiîlikteki bir örneğini Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) oluşturmaktadır. Devvânî, eserini ithaf ettiği Akkoyunlu sultânı Bay Sungur'a (ö. 899/1493) kadar her yüzyılda bir müceddid halifenin bulunduğunu, onun da 10. asırda dinin müceddidi olduğunu belirterek ona hâtemu'l-hulefâ lakabını vermektedir.⁹⁸

Şâfiî gelenekte müceddidliğe atfedilen öneme rağmen Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), İsnvî (ö. 772/1370) ve İbn Kâdî Şuhbe (ö. 851/1448)'nin *Tabakât*larında müceddidlikle alakalı bir gündemlerinin olmadığını söylemek mümkündür. Şîrâzî'nin bu tutumunda, eserini fıkıh okulları arasında bir uzlaşma çabası olarak ortaya koymasının⁹⁹ etkili olduğu düşünülebilir.

Sonuç

Klasik dönemde dinin tecdid meselesini kendisinden bağımsız değerlendiremeyeceğimiz tecdid rivayeti ve müceddidin kimliği hususu, Şâfiî gelenekte, diğer geleneklere nispetle önemli bir gündem oluşturmuş, bilhassa tabakât, biyografi ve tarih eserlerinde müceddidin kimliğinden hareketle tecdidin mahiyetine ilişkin yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bu gelenekte dinin tecdidine yönelik değerlendirmelerin büyük ölçüde İmâm Şâfiî'nin müceddidliği bağlamında yer bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada neredeyse yalnızca Şâfiî geleneğin eserlerinde yer alan ve Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen tecdid rivayetinin farklı lafızlarla ifadeleri ve ilk 2 asrın müceddidlerinin Ömer b. Abdülaziz ve Şâfiî olduğu şeklindeki aktarım önemli bir malzeme teşkil etmiştir.

İlk iki asrın müceddidlerinde neredeyse tümüyle hemfikir olan Şâfiî müellifler, sonraki müceddidler ve tecdidin mahiyeti noktasında birtakım farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu noktada en belirgin ayrımın fakih Şâfiîler ile mütekellim/Eş'arî Şâfiîler arasında görüldüğünü söylemek mümkündür. Fakih Şâfiîler, dinin tecdidini fikhî bir müdafaa olarak yorumlarken Eş'arî Şâfiîler ise tecdidin ancak bid'at ehline karşı sahih akideyle mücadele edilerek gerçekleştirilebileceğini savunmuşlardır. Bu noktada ehl-i bid'at olarak özellikle Mu'tezile ve Müşebbihe'nin öne çıktığını belirtmek gerekir. Müceddidin fakih olmasını öngören yaklaşım, her ne kadar fıkıh merkezli bir yenilenme düşündürse de, Sübkî'nin *'bu mezhebi fūrûuyla müdafaa etme'* şeklindeki tanımlaması,

⁹⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'li ehli'l-karni't-tâsi'*, (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1412/1992), 6/87.

⁹⁶ Sehâvî, *Makâsıd*, 203, 204.

⁹⁷ Bkz. Özgür Kavak, *Siyasi Tecdid ve Osmanlılar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022).

⁹⁸ Mustafa Akman, *Celâleddîn ed-Devvânî Ahlâkî Siyâsî Felsefî Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 204, 206.

⁹⁹ Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 73.

dinin tecdidıyla kastedilenin mezhebî bir müdafaa olduğunu göstermektedir. Yine İmâm Şâfiî'den sonraki ilk müceddidin mezhepteki yaygın kanaate göre Şâfiî mezhebini sistemleştiren İbn Süreyc olarak belirlenmesi bu husustaki mezhebî etkiyi göstermesi bakımından anlamlıdır.

Mezhep içindeki diğer bir farklılaşma müceddidleri belirlemede gösterilen taassubî yaklaşım ve müceddidliği mezhep sınırları dışına taşıyan çoğulculuktur. Birkaç istisnası dışında tüm müelliflerin müceddid listesinin Şâfiîlerden oluşması, bir anlamda mezhebî taassup örneği olmakla birlikte; bu müelliflerin kahir ekseriyetinin müceddidlikte Şâfiî mezhebinden olmayı şart olarak dile getirmemesi müceddid listelerinin mezhep içinde birbirinden aktarılarak yerleşmiş olması ihtimaline de açıktır. Bu gelenekte örneği görülen diğer bir yaklaşım da Gazzâlî ve Suyûtî'de açıkça görülen kendi müceddidliğini iddia etme durumudur.

İmâm Şâfiî'nin faziletlerinde bilhassa sünneti ihya etmesinin zikredilmesi ve sünneti otoriteleştirme noktasındaki çabaları ile mezhebi bakış açısıyla "öteki"nin ehl-i bidat olarak nitelenmesi dikkate alındığında, bu gelenekte dinin tecdidinin genel olarak 'sünnetlerin ihyası bid'atlerin ortadan kaldırılması' şeklinde tanımlanması son derece anlamlı bir durumdur. Bu anlamda Râzî'nin tecdid rivayetinde geçen 'din' kelimesinin nassa hamledilmesinin kıyas ve rey hamledilmesinden daha evla olduğunu belirtmesi ve rey ashabının çabasının da nassların değil reylerinin yerleştirilmesi olduğu şeklindeki yaklaşımı dinin tecdid meselesinin akılcı-hadarî din anlayışında, gelenekçi-muhafazakâr din anlayışının bir temsilcisi olan Şâfiîlikten farklı şekilde tezahür edeceğini gösterir mahiyettedir. Nitekim dinin tecdid meselesinin düşünce biçimlerine göre şekillenmesi kaçınılmazdır. Akılcı-hadarî din anlayışının dinin yenilenmesine yönelik yaklaşımlarının tespiti için yine tecdidle bağlantılı olarak *icthāt* gibi bu geleneğin kullandığı farklı bir kavram üzerinden bağımsız bir araştırma yapılması dinin tecdidinin modernleşme öncesi dönemde anlaşılma biçimlerine katkı sunması bakımından faydalı olacaktır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu çalışma Prof. Dr. M. Saffet Sarıkaya danışmanlığında hazırlanan "İslam Düşüncesinde Tecdid Kavramı ve Tanzimat Döneminde Kullanımı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%60), 2. Yazar (%40) Veri Toplanması: 1. Yazar (%60), 2. Yazar (%40) Veri Analizi: 1. Yazar (%60), 2. Yazar (%40) Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%60), 2. Yazar (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%60), 2. Yazar (%40)

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<p>* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Term of Tajdid in Islamic Thought and Its Use in the Tanzimat Period", supervised by Prof. Dr. M. Saffet Sarikaya</p> <p><i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i></p>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions	<p>Design of Study: 1. Author (%60), 2. Author (%40)</p> <p>Data Acquisition: 1. Author (%60), 2. Author (%40)</p> <p>Data Analysis: 1. Author (%60), 2. Author (%40)</p> <p>Writing up: 1. Author (%60), 2. Author (%40)</p> <p>Submission and Revision: 1. Author (%60), 2. Author (%40)</p>

Kaynakça / References

- Akdoğan, Muhammed. "İbn Dakîkî'l-îd ve Şerhu'l-Erba'ine Hadîsen en-Nebeviyye Adlı Eseri Bağlamında Hadis Şerh Metodu", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/2 (2019), 489-503.
- Akman, Mustafa. "Mahiyet ve Münasebet Perspektifinden İmâmet-Velâyet". *İslâmî Araştırmalar*. 3 (2022), 911-933.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî Ahlâkî Siyâsî Felsefî Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Altıkulaç, Tayyar. "Zehebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/180-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Arslan, Ahmet. "N'imetullâhiyye Tarikatının Sâfi Ali Şâhiyye Kolu ve Faaliyetleri". *Sufiyye*. 10 (2021). 263-286.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed b. Ali. *Avnü'l-Ma'bûd alâ Şerhi Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Bedir, Murteza. "Ebû Hafs el-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-1/364-366. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bedir, Murteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneğine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 29 (2013), 65-97.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rîfetü's-sünen ve'l-âsâr*. nşr. Emin Kal'acî. 15 Cilt. Halep-Kahire: Dâru'l-V'ay, 1412/1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkibü's-Şâfi'î*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru't-Türâs, 1390/1970.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Özel Basım, 1430/2009.
- Ebû Nua'ym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *el-İmâme ve'r-red ale'r-Râfıza*. nşr. Ali b. Muhammed el-Fukayhî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1407/1987.
- Ebû Nua'ym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. Thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- Ertürk, Mustafa. "Teccid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10/1-2-3 (1997), 125-137.
- Eşit, Davut. "Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi". II. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. 4 (2013). 987-997.
- eş-Şeybî, Kamil Mustafa. *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyü*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 3. Baskı, 1982.

et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. nşr. Tarık b. İvazullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. nşr. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târîhu medîneti's-selâm*. nşr. Beşşâr A'vvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2001.

İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-takrîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâs'l-Arabiyye, ts.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkı. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Ğarâme el-Amravî. 80 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkı. *Tebyînu kezibi'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-îmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Hüsâmeddîn el-Kudsî. Dimeşk: Matbaatu Tevfik, 1347/1928.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muammed Fuâd Abdalbâkî. 13 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, ts.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tevâli't-te'sîs li me'âlî Muhammed b. İdrîs*. nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hicr, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*. Thk. Halîl İbrâhîm Hâtîr. Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, 1412/1992.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. Thk. Abdulfazîl Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2004.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşât Sâlim. 9 Cilt. b.y.: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1406/1986.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafa A. Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn. *Câmi'u'l-usûl fi ehâdisü'r-Resûl*, thk. Abdulkâdir Arnaût. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Beyân vd., 1392/1972.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-İkdü'l-müzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*. nşr. Eymen Nasr el-Ezherî-Seyyid Miheñî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Tabakâtu fukahâi's-Şâfi'iyye*. Thk. Muhyiddîn Alî Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 1413/1996.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik -Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu

Yayımları, 2017.

Kavak, Özgür. "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyûtî'nin et-Tenbie'si Çerçevesinde Bir İnceleme". *Marife*. 9/3 (2009), 157-172.

Kavak, Özgür. *Siyasi Tecdid ve Osmanlılar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Fıkhü Ehli'l-İrâk ve Hadîsühüm*. nşr. Muhammed Sâlih Ebû Asî. Kahire: Dâru'l-Besâir, 2009.

Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Küçük, Raşit. "İbn Ebû Hâtim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Maviş, Nezir. *Şîa-İmâmîyye'nin Bid'at Anlayışı -Sünnî Bid'at Anlayışı ile Teolojik Mukayese-*. Ankara: Astana Yayınları, 2021.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf. *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. 6 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1391/1972.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Özel, Ahmet. "İbn Dakîkul'îd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/407-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özgüdenli, Osman Gazi. "İsfahan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/497-502. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özler, Mevlüt. "Tuğrul Bey Dönemi Düşünce Hayatında Entelektüel Bir Kriz: Ehl-i Bid'at'e Lanet Kampanyası". *I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler Kitabı*. 2 Cilt. Konya: 2001.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Ma'rifetü'l-hüceci's-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1460/2000.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Menâkıbü'l-İmâmî' ş-Şâfiî*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1406/1986.

Robinson, Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press 2003.

Safedî, Ebû's-Safâ Halîl b. İzziddîn. *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd v.d. 6 Cilt. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1418/1998.

Safedî, Ebû's-Safâ Halîl b. İzziddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed Arnavût-Türkî Mustafâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâ ve't-Türâsî'l-Arabî, 1420/2000.

Sarıkaya, Saffet. *Anadolu Alevîliğinin Tarihi Arka Planı*. İstanbul: Post Yayınları, 3. Baskı, 2016.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *ed-Dav'u'l-lâmi'li ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Mekâsîdü'l-Hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire ale'l-elsine*. Thk. Muhammed Osman el-Huşî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1405/1985.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahmân b. el-Mu'allimî vd. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Usmâniyye, 1397/1977.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Mu'îdu'n-ni'am ve mübüdü'n-nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye 1407/1986.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1396/1964.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *et-Tehaddüs bi-ni'metillâh*. nşr. E.M. Sartain. Cambridge: Syndics of the Cambridge University Press, 1975.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *et-Tenbî'e bi-men yeb'asuhuallâhu 'alâ ra'si külli mi'e*. nşr. Abdulhamîd Şânûha. b.y.: Dârü's-Sika, ts.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatü el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.

Tasserón, Ella Landau. "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme". çev. İ. Hakkı Ünal. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 6/4 (1992), 261-278.

Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad. *Merhemü'l-İ'leli'l-mu'dile fi'r-reddi 'alâ eimmeti Mu'tezile*. Thk. Mahmûd Muhammed Nessâr. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1412/1992.

Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad. *Mir'âtü'l-Cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*. nşr. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.

Yazigi, Maya. "A Claim of Tajdid for the Sixth/Twelfth Century? Al-Sam'ânî, his Kitâb al-Ansâb and a Legacy Contested". *Oriens*. 39 (2011), 165-198.

Yıldırım, Enbiya. "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, (2006), 149-174.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lamin-Nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.



Modern Tecvid Literatürüne Dair Bir Değerlendirme: ed-Dirâsâtü's-Savtiyye İnde Ulemâi't-Tecvîd Örneği

Sinan ÖZDEMİR¹

Öz

Sahih telaffuz açısından Kur'an harfleri/kelimelerinden bahseden tecvid ilmi, evvela kıraat ve Arap dilinin kendi sistematüğinde varlık kazanmıştır. Akabinde şu anki verilere göre hicri IV. asırda el-Hâkânî ve es-Saîdî ile ilk müstakil teliflerine kavuşmuş; V. asırda da Mekkî, ed-Dânî ve el-Kurtubî gibi âlimlerin cami niteliğindeki eserleriyle bağımsız bir ilmî disipline dönüşmüştür.

Takip eden süreçte günümüze dek sayısız tecvid eseri vücuda getirilmiş, yanı sıra 20. yüzyıldan itibaren çağdaş fonetiğın verilerinden yararlanarak kaleme alınan telifler de literatüre girmiştir. Iraklı âlim Gânim Kaddûrî el-Hamed'in *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd*'i bunlardandır. Türkçeye de çevrilen eser, alana sunduğu katkı ile çağdaş dönemde literatüre kazandırılan temel kaynaklar arasında anılmasına rağmen kifayetli bir çalışmaya konu edilmediği gözlenmiştir.

Dolayısıyla bu makalede söz konusu açığı kapatmaya matuf olarak mezkûr eserin değerlendirmesi yapılmıştır. Sonuçta *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*'nin ilk tecvid tarihi çalışması olduğu, klasik tecvid tasavvuru ile çağdaş fonetiği kaynaştıran bir perspektif ortaya koyduğu, bazı tanımlara güncel izahlar getirdiği vb. tespitlere ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tecvid, Fonetik, el-Hamed, ed-Dirâsâtü's-savtiyye

Özdemir, Sinan. (2023). "Modern Tecvid Literatürüne Dair Bir Değerlendirme: ed-Dirâsâtü's-Savtiyye İnde Ulemâi't-Tecvîd Örneği". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 601-620.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1292413>

Geliş Tarihi	04.05.2023
Kabul Tarihi	16.08.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Öğretim Görevlisi Dr, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî İnanım Dalı, Bolu, Türkiye, sinanozdemir@ibu.edu.tr., ORCID: 0000-0002-9332-2820



An Evaluation of Modern Tajwīd Literature: The Example of Ulamā al-Tajwīd in al-Dirāsāt al-Şawtiyyah

Sinan ÖZDEMİR¹

Abstract

The science of tajwīd, which deals with the correct pronunciation of the letters/words of the Qur'an, first emerged within the system of recitation and the Arabic language. Then, according to the available data, it obtained its first independent copyrights in the 4th century Hijri with *al-Khāqānī* and *al-Saīdī*. In the 5th century, it developed into an independent scientific discipline with the works of scholars such as *al-Makkī*, *al-Dānī*, and *al-Qurtubī* in the form of a mosque.

Since then, numerous tajweed works have been produced up until the present day. Additionally, copyright works written using contemporary phonetics data have also entered the literature since the 20th century. One of these works is the ulamā al-tajwīd by the Iraqi scholar *Ghānim Qaddūrī al-Ḥamad*, found in *al-Dirāsāt al-Şawtiyyah*. Although this work has been translated into Turkish and contributed to the field, it has not received sufficient attention in terms of research.

Therefore, in this article, the aforementioned work has been evaluated in order to close this gap. As a result, we concluded that *al-Dirāsāt al-Şawtiyyah* was the first study on the history of tajwīd. It presented a perspective that combined classical tajwīd conception with contemporary phonetics, provided updated explanations for certain definitions, and yielded various findings.

Keywords: The Qur'an, Tajwīd, Phonetics, al-Ḥamad, al-Dirāsāt al-Şawtiyyah.

Özdemir, Sinan, "An Evaluation of Modern Tajwīd Literature: The Example of Ulamā al-Tajwīd in al-Dirāsāt al-Şawtiyyah", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/3 (2023), 601-620.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1292413>

Date of Submission	04.05.2023
Date of Acceptance	16.08.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Lecturer Dr, Bolu Abant İzzet Baysal University, Theology Faculty, Department of Quran Reading and Recitation Science, Bolu, Türkiye, sinanozdemir@ibu.edu.tr., ORCID: 0000-0002-9332-2820

Giriş

İnsanlık tarihiyle eş zamanlı olarak ortaya çıkan dil olgusu; aktif kullanılması hasebiyle toplumsal gelişim ve değişimlerden etkilenen, dinamik, aynı zamanda içinde belli prensipleri barındıran kurallı bir yapıya sahiptir. Ne var ki dilin yaygınlaşan kullanımına bağlı olarak süreç içerisinde baş gösteren birtakım hatalar ve telaffuz sapmaları bu olgunun bir parçasıdır. Bundan dolayı toplumlar kültürel bir miras olarak devraldıkları dillerini koruma ve sonraki kuşaklara aktarma iradesini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Arap dili özelinde düşünüldüğünde de aynı durum söz konusudur. Fakat Kur'an dilinin Arapça olması, meseleye farklı bir hassasiyet boyutu kazandırmıştır. Peygamber (s.a.s) kendisine vahyedilen ilahî mesajları insanlara bizzat şifahî olarak aktarmış, kıraatin en güzel ve doğru şeklini öğretmiştir. Seslerin telaffuzunda olası bir hata mananın da değişmesi anlamına gelebileceğinden o, böylesi bir önlemlerle tebliğ başlamıştır. Mekke ve Medine'de mazbut bir telaffuz yapısını kontrol etmek daha mümkün iken Hz. Peygamber'in vefatından sonra fetihlerin de artması neticesinde İslam coğrafyasının genişlemesiyle Kur'an'da birtakım telaffuz ve i'râb problemleri (lahn) baş göstermiştir. Bunların bertaraf edilmesi için âlimler, bilahare tecvid ilminin/Kur'an fonetiğinin de temelini oluşturacak Arapça dil bilgisi ve kıraate dair ilmi faaliyetler ortaya koymuşlardır.¹

Dilde, dolayısıyla da kıraatteki bozulmaları engelleyebilmek adına yapılan ilk çalışmalar, Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) dayandırılmaktadır.² Onu el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (ö. 175/791), Ebû Bişr Sibeveyh Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796), Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî (ö. 286/900) ve Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933) gibi öncü dil âlimlerinin Arap dili savtiyyesinin yapı taşlarını da ihtiva eden dil bilgisi faaliyetleri ile izlemektedir. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî (ö. 224/838) ve İbn Mucâhid (ö. 324/936) gibi kıraat âlimlerinin başlattığı kıraat ilmi çalışmalarıyla bu yelpazenin daha da genişlediği görülmektedir.³

Söz konusu çalışmaların, aynı zamanda sahih tilâvetin çerçevesini belirleyecek olan fonetik hususiyetleri de ihtiva etmesi yönüyle tecvid ilmine sacayağı teşkil ettiği söylenebilir. İslâm ilim medeniyetinde Kur'an-ı Kerîm'in orijinal telaffuz yapısını muhafaza etme amacıyla teessüs eden ve Kur'an harflerinin/kelimelerinin doğru okunmasını konu edinen tecvid ilmi, başlangıçta kıraat ve Arap dili ilimlerinin kendi sistematiği bünyesinde zemin bulmuştur.⁴ Sonrasında bu ilim, bazı saiklerle mevcut verilere göre mezkûr ilimlerden yaklaşık iki asır sonraya denk düşen hicrî dördüncü asırda Ebû Muzâhim el-Hâkânî'ye (ö. 325/936) ait *Kasîdetü'r-râiyye*, Ebû'l-Hasen es-

¹ Necdet Çağlı, *Kur'an Belâğati ve Fonetîği Yönünden Kıraatler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 30-31.

² Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâsü'l-Arabiyye fi'l-fusha* (Amman: Dâru Ammâr, 2005), 20.

³ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkûb İshâk b. Muhammed İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran, 1971), 38; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2007), 20; Çağlı, *Kur'an Belâğati ve Fonetîği Yönünden Kıraatler*, 30-31.

⁴ Nitekim Arap dilinin eski çalışmalardan olan Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ında harflerin mahreçleri, sıfatları ve bir takım ses olaylarından teferruatlıca söz edilmesi (Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun [Kahire: Mekettebüt'l-Hancî, 1982], 431-481.) ve yine kıraat ilminin kadim kaynaklardan olan Kâsım b. Sellâm'ın *Fedâilu'l-Kur'an*'ında terassül, terfîl vb. lafız keyfiyetine bağlı okuyuşlardan ve bunların sesle süslenmesinden bahsedilmesi (Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'an*, thk. Mervân el-Atiyye-Muhsin Hırâbe, Vefâ Takiyuddîn [Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1995], 156-159.) bu ilmin evveleminde kıraat ve dil ilimlerinin kapsamında bulunduğunu göstermektedir.

Saîdî'ye (ö. 410/1019) ait *et-Tenbîh ale'l-lahni'l-celî ve'l-lahni'l-hafî* vb. eserlerle ilk müstakil teliflere kavuşmuştur. V. asırda ise Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî'nin (ö. 437/1045) *er-Riâye li tecvîdî'l-kırâe ve tahkîki lafzi't-tilâve'si*, Ebû Amr Osmân ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd'i* ve Abdulvehhâb el-Kurtubî'nin (ö. 461/1068) *el-Mûdih fi't-tecvîd'i* gibi cami niteliğindeki eserlerle tekâmül ederek bağımsız bir ilmî disiplin statüsüne kavuşmuştur.⁵

Mehâricu'l-hurûf ve sıfâtü'l-hurûf mihverinde Kur'an'a ait fonetik yapıyı inceleyen tecvid ilmine dair günümüze dek muhtelif format ve hacimlerde pek çok eser vücuda getirilmiştir. Yanı sıra 20. yüzyılın ortalarından itibaren sahada yürütülen faaliyetler ve telif üslubu, çoğunlukla geleneksel tertip ve konu içeriğine bağlı kalmakla beraber Batı'da yürütülen fonetik çalışmaları da dikkate almak suretiyle güncellemeye giren modern Arap dili fonetiğinden de⁶ etkilenmiştir.⁷

İsviçre asıllı dil bilimci Ferdinand de Saussure'un 20. yüzyılda dil bilimin alt dalı olarak kurduğu fonetik; konuşma seslerinin üretimi, aktarılması, algılanması vb. hususları konu edinen modern bir ses bilgisi ilmidir.⁸ Türkçede yaygın olarak *ses bilgisi*; Arapçada *ilmu's-savtiyyât*, *ilmu'l-esvât*, *ilmu'l-esvâtî'l-luğaviyye*, bazan da *el-fûnîtikâ* şeklinde isimlendirilmektedir.

İbrâhîm Enîs'in kaleme aldığı ve 1947'de Kahire'de basılan *el-Esvâtü'l-luğaviyye*, modern dönem Arap filolojisinde Batı fonetik kültürünü yansıtan ilk ses bilgisi eseridir. Akabinden Alî Abdulvâhid Vâfi, İbrâhîm Enîs, Temmâm Hassân, Abdurrahmân Eyyûb, Kemâl Muhammed Bîşr, Abdussabûr Şâhin, Ahmed Muhtâr Ömer, Mahmûd es-Se'rân ve İsmâ Nûruddîn, Mansûr b. Muhammed el-Ğâmidî, Semîr Şerîf İstîtiye, Muhammed Ali el-Hûlî gibi bilginlerle alana özgü yazım faaliyetleri artarak devam etmiştir.⁹

Fonetik, Batılı araştırmacılar tarafından literatüre kazandırılmış olmakla birlikte tecvid ile ortak bir zemininin bulunduğunu söyleyenler vardır.¹⁰ Bu alanda öne çıkan önemli isimlerden birisi de Iraklı âlim Gânim Kaddûrî el-Hamed'dir.¹¹

el-Hamed, başta resmu'l-Mushaf, fonetik ve tecvid olmak üzere Arap dili ve ulûmu'l-Kur'an'a dair yetmişin üzerinde telif, tahkîk-neşir tarzında kitap ve makale yazmış

⁵ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 15-19; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *İlmu't-tecvîd: dirâse savtiyye mu'yessera* (Amman: Dâru Ammâr, 2005), 22-25; Tecvi ilmini kıraat ve Arap dilinden bağımsız hüviyete taşıyan başlıca faktörleri şöyle sıralamak mümkündür: Kıraat kitaplarında konular arasına serpiştirilmiş tecvid meselelerini bir araya getirerek istifadeyi pratik hâle kavuşturmak, fetihlerle birlikte yaygınlaşan tilâvet hatalarına karşı Kur'an'ın orijinal fonetik yapısını korumak, kıraatlerin ittifaka mazhar olmuş edâ hususiyetlerini tespit etmek, tecvidin kıraate nispetle dirâyet karakterinin baskın olması ve evvelce harf eksenli ele alınan tecvid konularının zamanla tekâmül etmesiyle kavram merkezli olarak tanımlama ve tasnif etme düşüncesine geçilmesi.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, *el-Medhal ilâ ilmi esvâtî'l-Arabiyye* (Ürdün: Dâru Ammâr, 2004), 16-43.

⁷ Hamed'in fonetiğe dair yazdığı eserleri bunun canlı örneğidir. Hatta ona ait olan ve fonetiğin tecvid ilmi açısından ifade ettiği önemin dile getirildiği "Ehemmiyyetü ilmi'l-esvâtî'l-luğaviyye fi dirâseti ilmi't-tecvîd" adlı çalışma kayda değerdir. Gânim Kaddûrî Hamed, *Ehemmiyyetü ilmi'l-esvâtî'l-luğaviyye fi dirâseti ilmi't-tecvîd* (Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2015).

⁸ Bessâm Bereke, *İlmu'l-esvâtî'l-âmm "Esvâtü'l-luğatî'l-Arabiyye"* (Beyrut: Merkezü'l-İnmâ' el-Kavmî, 1988), 10; Berke Vardar v.dğr., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002), "Fonetik", 167.

⁹ Gânim Kaddûrî el-Hamed, "el-Fark beyne ilmi'l-esvât ve ilmi't-tecvîd", *Fadiletü's-Şeyh el-Üstat ed-Doktor Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Web Sitesi* (Erişim 01 Ekim 2020).

¹⁰ Muammer Sarıkaya, "Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu", *Bilimname* 2/4 (Ocak 2004), 118.

¹¹ Hamed'in biyografisi için bk. Sinan Özdemir, "Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Kur'an Fonetigi Anlayışı", *Dergiabant* 11/1 (31 Mayıs 2023), 3.

interdisipliner bir âlimdir.¹² Verdiği eserlerinin otuzdan fazlasını aynı şekilde telif, tahkik¹³ ve makale¹⁴ formatındaki fonetik çalışmaları oluşturmaktadır.¹⁵ Başlıca telifleri; *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd, İlmu't-tecvîd: Dirâse savtiyye mu'yesserâ,*¹⁶ *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd,*¹⁷ *el-Medhal ilâ ilmi esvâti'l-Arabiyye,*¹⁸ *el-Muyesser fi ilmi't-tecvîd,*¹⁹ *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye,*²⁰ *eş-Şerhu'l-vecîz ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye,*²¹ *Ebhâs cedîde fi ilmi'l-esvâti ve't-tecvîd,*²² *Ehemmiyyetü ilmi'l-esvâti'l-luğaviyye fi dirâseti ilmi't-tecvîd'* dir.²³

el-Hamed'in fonetik sahasında kaleme aldığı mezkûr eserlerden en meşhuru, kuşkusuz sonraki Kur'an fonetiği çalışmalarının da esasını teşkil eden *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd'* dir. Binaenaleyh bu aşamadan sonra öncelikle el-Hamed'in ilmî kariyerinde önemli bir mevkiye sahip olan ve temel fonetik tasavvurunun mündemih olduğu *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd* eserinin tanıtımı, özellikle de tecvid ilmine kazandırdığı özgün katlıları ana hatlarıyla değerlendirilerek ilim kamuoyunun bilgisine sunulacaktır.

Eserin "*ed-Dirâsâtü's-Savtiyye İ'nde U'lemâi't-Tecvîd, Yazar Gânim Kaddûrî Hamed (Ammân: Dâr-u Ammâr, 2007)*" adıyla bir makalede kitap değerlendirmesi yapılmıştır. İlgili çalışma, muhtasar bir konu tasviri mahiyetinde olup analiz ve eserin tecvid ilmine katkıları noktasında herhangi bir çıkarımda bulunma özelliğine sahip değildir.²⁴

Söz konusu çalışmanın sonunda şu tespitlere yer verilmiştir: "Netice olarak, eser telif edildiği dönemde alanında yazılmış en mümtaz çalışmadır. Bu anlamda sonraki çalışmalara öncülük etmiştir. Henüz tecvid ilmiyle ve tarihi gelişimiyle ilgili gerek Arap dünyasında ve gerek ülkemizde akademik olarak esaslı ve şümüllü bir çalışma yapılamadığından eser sadra şifa olmakla beraber tecvid ilminin sistemleşmeden evvelki durumuyla ilgili fazla bilgi içermemektedir. Yine tezin isminin "Tecvid Âlimlerine Göre

¹² Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Mucemu Muellefâti* (Erbil, 2017); Gânim Kaddûrî'ye ait kitap makale ve bazı özel araştırmalara yazarın resmi internet sitesinde elektronik ortamda ulaşmak için bk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, "el-Müellefât", *Fadiletü'ş-Şeyh el-Üstat ed-Doktor Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Web Sitesi* (Erişim 12 Mayıs 2021).

¹³ Hamed, hicri IV. asırda tecvidin müstakil bir ilmî disiplin olmasında başı çeken klasik tecvid eserleri başta olmak üzere birçok klasik kaynağın tahkikini yapmıştır. Bunlardan bazısını şu şekilde sıralamak mümkündür: "*Kasîdetü Ebî Muzâhim el-Hâkânî fi husni edâi'l-Kur'ân, et-Tenbîh ale'l-lahni'l-celi ve'l-lahni'l-hafî, et-Temhid fi ilmi't-tecvîd, et-Tahdîd fi'l-tikâni ve't-tecvîd, el-Müdhî fi't-tecvîd, et-Temhid fi marifeti't-tecvîd.*" Bk. Hamed, *Mucemu Muellefâti*.

¹⁴ Hamed'in savtiyye sahasında kaleme aldığı, hatta "*Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*" ve "*Ebhâs cedîde fi ilmi'l-esvâti ve't-tecvîd*" isimleriyle de kitaplaştırdığı bazı makaleleri: "el-Musavvitât inde ulemâi'l-Arabiyye, İlmu't-tecvîd: Neş'etuhü ve meâlimuhu'l-ülâ, el-Lahnu'l-hafî fi'd-dersi's-savtiyyi'l-Arabî, Kadiyyetü'd-dâd fi'l-Arabiyye, Menâhîcu kütübî ta'lîmi't-tilâve, İhfâu'n-nûn: Hakîkatuhü's-savtiyye ve tarîkatü edâihî lede'l-kurrâi'l-muâsrîn, İhfâu'l-mîm fi'n-nutki'l-Arabî, Tecdidü't-tecvîd fi dav'i'd-dersi's-savtiyyi'l-hadîs." Bk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2002); Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâs cedîde fi ilmi'l-esvât ve't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2011).

¹⁵ Hamed, *Mucemu Muellefâti*, 4-5.

¹⁶ Hamed, *İlmu't-tecvîd*.

¹⁷ Hamed, *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*.

¹⁸ Hamed, *el-Medhal*.

¹⁹ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *el-Muyesser fi ilmi't-tecvîd* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye bi-Mahedi'l-İmâm eş-Şâtübî, 2009).

²⁰ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye bi-Mahedi'l-İmâm eş-Şâtübî, 2008).

²¹ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *eş-Şerhu'l-vecîz ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye bi-Mahedi'l-İmâm eş-Şâtübî, 2009).

²² Hamed, *Ebhâs cedîde*.

²³ Hamed, *Ehemmiyyetü ilmi'l-esvât*.

²⁴ Halil İbrahim Aydın, "ed-Dirâsâtü's-Savtiyye İ'nde U'lemâi't-Tecvîd, Yazar Gânim Kaddûrî Hamed (Ammân: Dâr-u Ammâr, 2007)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 385-389.

Sessel Kurallar Çalışmaları” olmasına karşılık, çalışmada tecvid ulemasının ortaya koyduğu kuralların ilk kaynaklarının kimler veya hangi eserler olduğunu tespit etmek zordur.”²⁵

Kur’an fonetiği noktasında çağdaş dönemde literatüre girmiş kıymetli bir eserin tanıtımını konu edinen bu çalışmanın hakkını teslim etmekle birlikte özellikle alıntıladığımız nihai değerlendirme kısmındaki iki hususta zühul olduğu kanaatindeyiz. Birincisi “*eserin tecvid ilminin sistemleşmeden önceki durumuyla ilgili fazla bilgi vermediği*” iddiasıdır. Ancak eser dikkatle incelendiğinde “*Neş’etü ilmi’t-tecvîd*” başlığı altında on sayfalık bir bölümde tecvid kelimesinin kavram analizi yapılmıştır. Akabinde ilk müstakil tecvid eseri kabul edilen el-Hâkânî’nin *Kasîdetü’r-râiyye*’sinden önce tecvid ilminin, kıraat ve Arap diliyle ilişkisi kurularak bu iki ilimden neşet ederek müstakil bir disiplin hüviyetine kavuşmasındaki tarihî arka plana ışık tutulmuştur.²⁶

Diğeri ise “... *çalışmada tecvid ulemasının ortaya koyduğu kuralların ilk kaynaklarının kimler veya hangi eserler olduğunu tespit etmek zordur.*” çıkarımıdır. Benzer bir problem burada da müşahede edilmektedir. Şöyle ki daha önce belirtildiği üzere el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*’de tecvidin belli bir tekâmül sürecinden sonra kıraat ve sarf-nahivden (Arabîyye) doğduğu tespitinde bulunmuştur. Dolayısıyla o; tecvid kaynaklarıyla bütünleşen kuralların; başlangıçta kıraat pratiği ile Arap dilinin doğal telaffuz düzeyinin bir parçası olduğu, teorik düzlemde ise kıraat ve kadim Arap dili kaynaklarının kavram dünyasından süzülerek spesifik bir yapıya kavuştuğunu tespit etmiştir.²⁷ Hadd-i zatında tecvid ilminin omurgasını oluşturan mahreç-sıfat teorisinin günümüzde dahi literatürün en kadim kaynaklarından olan el-Halîl’in *Kitabu’l-Ayn*’ı ile Sibeveyh’in *el-Kitâb*’ına dayandırıldığı görülür ki²⁸ bunlar müellifin de fonetik tasavvurunun inşasındaki temel yapı taşlarıdır. O bakımda el-Hamed’in başyapıtı sayılan bir eserde tecvid âlimlerine isnat edilen müktesebatın bir nevi havada kaldığı ve köklerinin tespit edilemediği iddiası, varsayımdan ibaret olsa gerektir.

Binaenaleyh son yarım asırda tecvid ilmine otuzdan fazla eser kazandırmış, klasik ve çağdaş düşünceyi harmanlayarak tecvid ilminde göz ardı edilemeyecek yeni bir perspektif getirmiş olan el-Hamed’in Kur’an fonetiği düşüncesinin ana mihverini oluşturan bu eserinin daha derinlikli bir çalışmayı hak ettiğini söylemek mümkündür. İş bu kanaatten hareketle çalışmamızda *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*’nin detaylı tanıtım, yer yer analiz, hususiyile de tecvid ilmine olan katkısını kapsayan bir konseptle değerlendirmesi yapılacaktır.

1. ed-Dirâsâtü’s-savtiyye inde ulemâi’t-tecvîd

Gânim Kaddûrî el-Hamed’e fonetik sahasında büyük bir şöhret kazandıran ve ilmî kariyerinde önemli bir basamak sayılan doktora tezi *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye inde ulemâi’t-tecvîd*’in, Kur’an fonetiği araştırmalarında büyük bir referans değerine sahip olduğunu söylemek mümkündür.

İlk önce 1986 senesinde olmak üzere dört kez bastırılan *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 500 sayfayı aşkın hacimli bir çalışmadır. 2015 Erbil basımında iki amil etkili olmuştur: Birisi tez

²⁵ Aydın, “ed-Dirâsâtü’s-Savtiyye İnde U’lemâi’t-Tecvîd, Yazar Gânim Kaddûrî Hamed (Ammân”, 389.

²⁶ Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 15-23.

²⁷ Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 23.

²⁸ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmarrâî (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 1988), 1/47; Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/431-436.

çalışması sürecinde yazma nüsha olan bazı eserlerin daha sonra tahkikli neşredilmesi hasebiyle kaynak bilgilerinin güncelleme, diğeri ise Mehmet Emin Maşalı'nın riyasetindeki ilmî bir heyetin eseri Türkçeye çevirme çalışmasına bağlı olarak eski malumatı tekrar gözden geçirme ihtiyacının belirmesidir.³¹

Temelde üç kaynak grubunu yani klasik Arap dili, kıraat-tecvid kaynakları ve çağdaş fonetik literatürünü referans alan el-Hamed; evveleminde araştırmalarda Batı fonetik kültürünü özümsemiği hâlde özellikle tecvid müktesebatını ıskalayan çağdaş Arap dili fonetiği âlimlerine eleştiri ve klasik Arap dili savtiyyesine iade-i itibar zemininde bir pozisyon almıştır.³² Dolayısıyla telifine Arap dili fonetiğinin yeniden yazılması gerektiği düşüncesinin ilham olduğu bu eser ile temelde iki şey hedeflenmiştir: Birincisi özellikle tecvid müktesebatı başta olmak üzere kadim Arap dili savtiyye kültürünün muasır Arap dili fonetik çalışmalarında hak ettiği yerini alması. İkincisi eski ve yeni fonetik anlayış arasındaki perdenin kaldırılarak iki bakış açısında esasında var olduğunu düşündüğü ortak bir zeminin tesis edilmesidir.³³ Nitekim müellif, süreç içerisinde geleneksel tecvid birikimi ile Batı'dan ithal Arap dili ses bilgisini kaynaştıran yeni bir modeli inşa etmeye çalışmıştır. Şöyle ki o, prensipte geleneğe bağlı olmakla birlikte anatomi ilmi ve teknolojik cihazlarla veri ortaya koyan çağdaş fonetikten istifade etmenin, ilm-i tecvide bilimsel bir zemin ve kifayetli izahlar sağlayacağını savunmuştur.³⁴

Klasik ve modern veriler ışığında ses tasavvuruna odaklanan ve üç bölümden oluşan bu eserinde el-Hamed, kitabına önsözün ardından yukarıda belirtildiği üzere çağdaş Arapça fonetik araştırmacıların tecvidin klasik eserlerinden bigâne kaldıklarını ifade eden bir serzenişle başlar. Söz konusu eserlerin basılmayıp yazma hâlinde kalması ve mevcut baskıların da ulaşılabilir olmaması bunda önemli bir sebeptir. Ayrıca çoğunun risale şeklinde, dolayısıyla kapalı ibarelere sahip olması bir diğer etkidir. Sonuç olarak günümüz eserleri zengin birikimden mahrumdur ve eserin temel amaçlarından biri de bu eksikliği gidermektir.³⁵

1.1. Tecvid Âlimlerine Göre Fonetik Tetkiklerin Kaynakları

Tecvid ilmini titizlikle ele alan el-Hamed öncelikle söz konusu ilmin ortaya çıkışına yönelik rivâyetler üzerinde durur. Bazı kaynaklarda Abdullâh b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) "*cevvidû'l-Kur'ân'e*" ibaresini kullandığı ve buradan yola çıkılarak tecvid ilminin çıkışının sahabe dönemine kadar uzandığı belirtilmektedir. Ancak el-Hamed gerek Kur'an'da gerek diğer kaynaklarda bu iddiayı destekleyecek herhangi bir delil bulamadığını ifade etmektedir.³⁶

el-Hamed bu bağlamda tecvid kelimesinin kavram analizini de yapmıştır. Buna göre tecvid kelimesi Kur'an'da yer almamaktadır. Bu durumda onun ilk olarak hangi eserde

³¹ Bu malumat, 2018 tarihinde Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı kanalıyla elde ettiğimiz yeni baskıya hazırlan *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*'nin 5. sayfasından iktibas edilmiştir.

ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd, Mehmet Emin Maşalı-Naci Demirci-Fatma Yasemin Mısırlı-Mücella Hacımısıroğlu'dan oluşan bir heyet tarafından Türkçeye tercüme edilmiş, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları tarafından 2021 yılında "*Kur'an Fonetigi Üzerine Tetkikler –Tecvid Âlimleri Özelinde–*" adıyla yayımlanmıştır. Bk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Kur'an Fonetigi Üzerine Tetkikler –Tecvid Âlimleri Özelinde–*, çev. Mehmet Emin Maşalı v.dğr. (İstanbul: İFAV, 2021).

³² Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 13.

³³ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 7.

³⁴ Hamed, *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*, 106; Hamed, *Ehemmiyyetü ilmi'l-esvât*, 57-58.

³⁵ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 13-14.

³⁶ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 15-16.

geçtiği, alanın tarihine ışık tutmak adına önemli bir ayrıntıdır. O, yaptığı incelemede İbnu'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) tecvide dair ilk tasnif olarak nitelendirdiği el-Hâkânî'ye ait el-*Kasidetü'r-Râiyye'*de —tecvid kelimesinin kullanıldığına şahit olunmasa da— bu kavramla ilişkilendirilebilecek bir kullanımın varlığını kabul eder. Bu meyanda ilk örnekler arasında es-Saîdî'nin *et-Tenbîh alê'l-lahni'l-celî ve'l-lahni'l-hafî'si*, Mekkî b. Ebî Tâlib'in *er-Riâye'si* ve ed-Dânî'nin *et-Tahtid'*ini saymaktadır.³⁷

Tecvid eserlerinin telifi dördüncü asırda başlayıp günümüze kadar devam etmiştir. Söz konusu eserlerin basılmayıp yazma hâlinde olmasından yakınan el-Hamed, bu sebeple şimdiye kadar yapılmış olan çalışmaların bir listesini yapmanın zorluğunu ifade etmektedir. Buna rağmen müellif tarihî akış içerisinde tecvide ortaya çıkan nicelik ve nitelik tablosunu tespit edebilmek için başlangıçtan hicrî XIII. asra kadar bu sahada yazılmış olan temel eserleri incelemiş; ulaşabildiği eserleri müellif ismi, vefat tarihi ve kitap ismi sıralamasıyla listelemiştir.³⁸

el-Hamed birinci bölümün üçüncü bahsinde lahn-ı hafî meselesini değerlendirmeye tabi tutmuştur.³⁹ Fakat bunu yaparken kendisinden önceki pek çok âlimin görüşlerine yer vererek ve metotlarını tespit ederek müzakere etmiştir. Netice olarak lahn-i hafîyi, tecvidin ortaya çıkmasına sebep teşkil eden esas faktör olarak değerlendirmiştir.⁴⁰

Faslın son bahsinde ise müellif harflerin mahreç, sıfat ve terkip hâlindeki hükümlerini konu edinen tecvid ilmi ile aynı mevzuları incelemede müşterek bulduğu ulûmu'l-Kur'ân ve dil ilimleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır.⁴¹

el-Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-Ayn'*,⁴² Sibeveyh'in *el-Kitâb'*⁴³ ve İbn Cinnî'nin *Sirru smâati'l-irâb'* başta olmak üzere Arap dili kaynakları; tecvid ilminin temelini teşkil eden mehâric-i hurûf ile sıfât-ı hurûf gibi Kur'an fonetiğinin birçok meselesinden bahsetmektedir. Ancak bu eserler, (kısmen *Sirru smâati'l-irâb* dışında) Kur'an'ı da kapsayan tüm Arap dili metinlerinin ses yapısını ortaya koymayı amaçlayan ve bunu daha çok sarf ilmi muvacehesinde tahlil eden lügavi yapıtlardır.⁴⁴ Dolayısıyla tecvid müktesebatının, kadim Arap dili kaynaklarının konu muhteviyatında yer aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Mucâhid'in lahni tarif ederken irâb ile harfin tecvidinde meydana gelen hataları aynı çatı altında değerlendirmesi, dil bilgisi ile tecvid kaide ve esaslarının iç içe olduğunu göstermektedir. Keza tecvidin ana rükünleri sayılan mahreç ve sıfat meselesini Arapça dilbilgisi (علم العربية) çerçevesinde inceleyen Ebû'l-Abbâs el-Kastallânî'nin tutumu da aynı istikamettir.⁴⁵ el-Hamed aradaki ince çizgiyi şöyle tasvir

³⁷ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 18-19.

³⁸ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 24-44.

³⁹ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 45-56; Dâni, İbn Mücahid'in lahni şu şekilde tarif ettiğini aktarmıştır: "Kur'an'da lahn iki çeşittir: 1- Lahn-i celî (açık hata): Kelimelerin irabında yapılan hatadır. 2- Lahn-i hafî (gizli hata): Harfin tecvidi yönüyle hakkını vermemekten kaynaklı hatadır." Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni, *et-Tahtid fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 118.

⁴⁰ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 55-56.

⁴¹ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 75-80.

⁴² Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/47.

⁴³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/431-436.

⁴⁴ Hamed, *İlmu't-tecvîd*, 46, 77.

⁴⁵ Kastallânî şöyle der: "Kur'an Arap dili ile nazil olunca onu edâ ederken Araplar nezdinde caiz olan ve olmayan telaffuzu öğrenme üzerinde durmak lazım. Bu da iki şekilde olur: Birincisi doğruyu yanlıştan ayıran irâb bilgisi. İkincisi, Arapların her bir harfin zat ve sıfatını yansıtan telaffuz keyfiyetlerinin bilgisi. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât li funûmi'l-Kırâât*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye

eder: “Dilin fonetik sistemini inceleyen tecvid ilminin mevzuu; bu sistemin analizini ve fonetik olgularının tespitini yapmak, öğrenciye dili yerinde ve doğru kullanmayı sağlayacak kuralları geliştirmektedir. Şu hâlde tecvid âlimlerinin, önceki ulemânın adımlarını takip ettikleri sonucu ortaya çıkmaktadır.”⁴⁶

Hicri IV. asırda müstakil tecvid eserleri yazılana kadar kıraat eserleri de tecvide malzeme oluşturacak fonetik unsurları barındırıyordu. Nitekim günümüze ulaşan en kadim kıraat kitaplarından Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâb b. Mucâhid el-Bağdâdî'nin (ö 324/936) *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât* isimli eserinde harflerin seslerine dair içeriğin, dağınık şekilde ve müstakil bir başlık olmaksızın yer aldığı vurgulanmaktadır.⁴⁷ Buna rağmen el-Hamed'e göre kıraat çalışmalarını, tecvid ilminin başlangıcı olarak değerlendirmemelidir. Başka bir ifade ile bu iki alan her ne kadar Kur'an lafızlarıyla ilişkili ise de konu ve yöntemdeki farklılık, iki ilmi birbirinden bağımsız olarak değerlendirme zarureti ortaya çıkarmıştır. Zira tecvid ilmi konu olarak râviler arasındaki ihtilafa girmeden, —çoğu kurrâ nezdinde ittifaka mazhar olmuş— lafzın sahih ve tecvidli okunmasından bahsederken; kıraat ilmi, Kur'an-ı Kerim kelimelerinde kurrâdan rivâyet edilen ihtilafları incelemiştir.⁴⁸ el-Hamed bu düşüncesini Saçaklızâde'nin şu izahatı ile desteklemiştir: “İlm-i kırâat, kendisiyle Kur'an-ı Kerim nazmında imamların ihtilafları bilinen ilimdir. Harflerin sıfatları ile ilgili bir şey zikredilirse bu, asıl gayeye taalluk etmeyen tamamlayıcı bir bilgi telakki edilir. Tecvid ilmi ise harflerin genel özelliklerinin kendisiyle bilindiği ilimdir. Aynı şekilde burada da imamların ihtilafları mevzubahis edilirse bu, tamamlayıcı bir bilgi olarak görülür.”⁴⁹

el-Hamed'e göre tecvidi kıraat ilminden bağımsız değerlendirmeyi gerektiren diğer bir husus ise yöntemlerindeki farklılıktır. Nitekim kıraat ilminin Kur'an lafızları üzerindeki tasarrufları rivâyet ve tercih esasına dayanırken, ilm-i tecvidin tasarruflarında dirâyet vasfı ağır basmaktadır.⁵⁰ el-Hamed konunun izahı sadedinde Mekki b. Ebî Tâlib'den şu nakilde bulunur: “Zâl harfi tekrar ederse (صن وأقرآن ذي الذكر)⁵¹ onu açıkça okumak icap eder. Binaaleyh bu ayette bir lafızda cemedden üç zâl'in açık seçik okunması gerekir. Biz diğer kitaplarımızda zâl vb. harflerde kurrânın ihtilaflarını zikretmiştik. Burada o ihtilaflara girmeyeceğim, çünkü o kitaplar çeşitli rivâyetlerin korunduğu rivâyet kitaplarıdır. Hâlbuki bu (er-Riâye) ise kendisinde ihtilafsız okuyuşlara hükmolunan bir kitaptır. Dolayısıyla bu tarz eserler (tecvid) dirâyet kitaplarıdır.”⁵²

1.2. Tecvid Âlimlerinin Arapça Sesleri Tek Tek İncelemesi

Eserin ikinci bölümünde el-Hamed'in ele aldığı husus, seslerin tek tek (münferit düzey) incelenmesidir. Sesler bir araya gelerek kelimeyi oluşturmaktadırlar. Özellikle Arapçada

(Medine: Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslâmiyyeti ve'd-Daveti ve'l-İrşâdî's-Suûdiyye – Mecmeu'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushaf'ş-Şerîf, 1434), 2/381.

⁴⁶ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 23.

⁴⁷ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 20-21.

⁴⁸ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 21; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 18.

Bu durumda ilm-i tecvidin ana mihrverini; kiraatin ferşi diye tabir edilen farklılıkları değil, çoğu kurrânın ittifak ettiği edâ hususiyetleri oluşturmaktadır.

⁴⁹ Muhammed b. Ebû Bekr el-Mar'aşi Saçaklızâde, *Cuhdü'l-mukill*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2007), 110; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 22.

⁵⁰ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 21.

⁵¹ Sâd 38/1.

⁵² Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riâye li tecvidi'l-kırâe ve tahkiki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmed Hasen Ferhât (Amman: Dâru Ammâr, 1996), 225-226.

kelimenin nerede başlayıp nerede bittiğini bilmek, doğru anlamlandırmak adına oldukça önemlidir. Âlimler söz dizisini tahlil ederken onu oluşturan en temel bağımsız birim olan harfin ses özellikleri yanında seslerin birleşip kelime oluşturdıklarındaki değişimlerini de incelemişlerdir. el-Hamed de çalışmalarında hem bu usule hem de çağdaş fonetiğe uygun bir tutumda olacağını belirtmektedir.⁵³ Ona göre sesler müfret (mahreç ve sifata yönüyle) ve mürekkep (ihfâ, izhâr, iklâb, idğâm vb.) olmak üzere iki türlüdür ve bu gerçekliğe göre incelenmelidir. Zira birincide ses, münferit olarak tahakkuk etmekte, bu sebeple de kendi niteliğiyle tezahür etmektedir. İkincisinde ise diğer seslerle ihtilaf ettiğinden kompleks bir yapı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla eserin bu ikinci faslında yazar konuşma organlarından başlayarak dilsel seslerin oluşum niteliği,⁵⁴ zâib/musavvit (ünlü), câmid/sâmit (ünsüz) sesler,⁵⁵ câmid seslerin mahreç-sıfat yönünden tasnif, tertip ve izahları⁵⁶ ve zâib olarak isimlendirilen med harfleri, harekeler vb. konuları ele almıştır.⁵⁷

Konuşma organlarını anatomik anlamda ayrıntılı şekilde bilmek yersiz olsa da temel bilgiye sahip olmak gereklidir. el-Hamed bu organları bazı âlimlerin farklı isimlendirmelerini de ekleyerek kısaca açıklamıştır. Buna göre konuşma organları; akciğer, nefes borusu, gırtlak, boğaz, küçük dil, üst damak, dil, geniz, dudaklar, dişler ve cevftir.⁵⁸ Söz konusu organlardan seslerin nasıl oluştuğuna dair incelemelerde bulunan el-Hamed bu olayın sadece akciğerden gelen havanın itilmesi ile gerçekleşmediğini, havanın organlara teması ile özel bir hâl olarak seslerin oluştuğunu savunmaktadır.⁵⁹

Tecvid âlimlerine göre harflerin mahreçleri konusuna gelindiğinde eserlerde farklı kavramların kullanıldığı görülmektedir. “Mahreç” yaygın kullanım olsa da el-Halîl’in “hayyiz/ahyâz”,⁶⁰ “medrec/medrece/medâric”⁶¹ kavramlarını da kullandığına değinilmelidir. Sîbeveyh daha çok “mahrec”⁶² şeklinde kullanmakla birlikte “hayyiz ve mevdi”⁶³ gibi kelimeleri de nadiren kullanmıştır. Sîbeveyh’in açıklamaları erken dönem tecvid âlimlerince daha muteber kabul edilmektedir. Titizliği ve alandaki yetkinliği ile modern araştırmacılara dahi önderlik etmektedir. Ona göre harflerin *on altı* mahreci vardır ve bu görüş genellikle kabul görmektedir. Med harflerine özel bir mahreç tahsis edip on yedi şeklinde ifade edenler de olmakla birlikte, med ve lîn harflerinin mahrecini dikkate almayanlar da vardır. Sîbeveyh’in belirttiği sayıdan anlaşıldığı üzere mahreci aynı olan harfler, sıfatlarının farklı oluşuyla birbirinden ayrılmaktadır.⁶⁴

Harflerin mahreçlerini boğaz harfleri, dil kökü harfleri, dil ortası harfleri, dil yanısı harfleri, dil ucu harfleri, dudak harfleri, geniz, cevף başlıkları ile ele alan el-Hamed tecvid âlimlerinin görüşlerine de yer vererek ortak ve farklı görüşlerine değinmeyi ihmal etmemiştir.⁶⁵

⁵³ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 84.

⁵⁴ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 84-134.

⁵⁵ Zâibler, med harfleri ve üç harekedi; câmidler ise geriye kalan harflerdir. Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 135-145.

⁵⁶ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 146-292.

⁵⁷ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 293-326.

⁵⁸ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 84-134.

⁵⁹ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 102.

⁶⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/57-58.

⁶¹ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/51, 57.

⁶² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433.

⁶³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/453-464.

⁶⁴ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 151.

⁶⁵ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 166-194.

Müellife göre harflerin mahreçlerinin tespiti, onların fonetik hususiyetlerini tam izah etmeye yetmez. Bilhassa mahreç müşterekliği bulunan harflere fonetik kimliğini kazandıran ve benzer seslerden temyizini sağlayan ana faktör, üretilişi esnasında harflere eşlik eden keyfiyetlerdir. Arap dili ve tecvid âlimleri bunları sıfâtü'l-hurûf olarak tesmiye etmişlerdir. Ulemânın konuyla ilgili görüşlerini etraflıca müzakere eden el-Hamed, herhangi bir sesin oluşumunun uçayağına işaret eder: Bunlardan ilki sesin üretilişinde devreye giren ilgili konuşma organının akciğerden gelen havayı kesmesidir ki bu *mahreçle* ilgilidir. Söz konusu organların ne şekilde devreye girdiği ve nasıl bir pozisyon aldığı ikinci unsur iken sesin netliği (*cehr*) yahut sönüklüğünü (*hems*) belirleyen ses tellerinin aktiflik-pasiflik hâli ise üçüncü bir unsurdur ki bunlar da *sıfatla* ilgili durumlardır. Sıfatlar konusunun tecvid ilmindeki temelini atan iki öncü âlim Mekkî Ebî Tâlib ve ed-Dânî'dir. Mekkî alfabedeki yirmi dokuz harf için toplamda kırk dört sıfat tespit ettiğini bildirmişse de⁶⁶ bunları takma adlarla (*halkî*, *lehevî*, *şecrî* gibi) karma kullandığı için onu takip eden çok fazla âlim yoktur. Günümüz âlimlerinin kabulüne mazhar olan, ed-Dânî'nin belirttiği on altı sıfattır.⁶⁷ el-Hamed bu bölümün devamında sıfatları başlıklandırıp tecvid bilginlerinin görüşlerini müzakere ederek izahlar sunmuştur.⁶⁸

el-Hamed'i belki de en ayrıcalıklı kılan meselelerin başında, bazı sıfatlar konusunda klasik doktrine getirdiği özgün yaklaşımlardır. Zira o; *cehr-hems*, *şiddet-rihvet* ve *beyniyye* sıfatlarını Sîbeveyh'den bilitibar tecvid ulemâsından tevarüs eden çizginin dışına çıkarak çağdaş Arap dili fonetiğinin yöntemi üzere tanımlamıştır. Şöyle ki *cehri*, telaffuz esnasında ses tellerinin titrerim üretmesi; *hems*i de tam aksine ses tellerinin titreşim üretmemesi şeklinde tarif etmiştir.⁶⁹ Aynı şekilde *şiddet*, *rihvet* ve *beyniyye* sıfatlarını; havanın mahreçten geçiş keyfiyetiyle izah etmiştir. Binaenaleyh *şiddet*, nefesin mahreçte tamamen hapsedilip sonra birden salınması; *rihvet*, bu sıkışmanın tam olmayıp hava akışında bir tazyikin meydana gelmesi; *beyniyye* ise bir noktada sıkışan nefesin farklı bir boşluktan sızmasıdır.⁷⁰ Onun bu yaklaşımını literatüre giren bazı modern dönem çalışmalarda da görmek mümkündür.⁷¹

Bu meyanda önem arz eden diğer bir mesele ise müellifin günümüzde bazı bölgelerde telaffuzu farklılık gösteren *hemze*, *kâf* (ق), *tâ* (ط) ve *dâd* (ض) gibi bazı seslerin orijinalliğini tartışmaya açmasıdır. el-Hamed'in klasik kaynaklara müracaat etmek suretiyle müzakere ettiği bu bahisler oldukça çarpıcı sonuçlar ortaya koymuştur.⁷² Örneğin *dâd* (ض) kaynaklarımızda mahreç olarak dil kenarı ile azı dişlerden çıkan; *cehr*, *rihvet* ve *ve* istitâle sıfatını haiz bir harf iken günümüzde — Irak gibi bazı bölgeler dışında — istitâle ve *rihvet* sıfatını kaybetmiş, onun yerine *cehr* ve *şiddet* sıfatlı *tâ* (ط) sesinin yerini almıştır. *Tâ* (ط) ise *cehr* sıfatını yitirerek *hems* nitelikli kalın *tê*/تاء مطبقة (ت) sesine dönüşmüştür.⁷³

el-Hamed eserinde câmid seslerin ardından *zâib* sesleri de münferit düzeyde konu edinmiştir. Literatürde *el-musavvit*, *el-memdûd*, *el-cevfi*, *el-hevâi* vb. kavramlarla da anılan

⁶⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 115.

⁶⁷ Dâni, *et-Tahdîd*, 105; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 101, 195-292.

⁶⁸ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 198-292.

⁶⁹ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 204.

⁷⁰ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 219-220.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Kılıç, *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar* (İstanbul: IFAV, 2022), 80, 85.

⁷² Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 207-219, 228.

⁷³ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 239-240; Günümüzde cari benzer ihtilafî tilâvet uygulamalarının değerlendirme ve analizi için, aynı konu bağlamında çalışılan doktora tezine bk. Sinan Özdemir, *Çağdaş Dönemde Kur'an Fonetik Çalışmaları "Cânim Kaddûri el-Hamed Örneği"* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

Arapça zâibler,⁷⁴ el-Hamed'in de tespitine göre temelde üç uzun harf (med harfi olan *elif*, *vâv*, *yâ*) ile üç kısa harekeden (fetha, damme, kesre) oluşan toplamda altı sestir.⁷⁵ Sibeveyh'e kadar uzanan bir yaklaşım olarak *elif-fetha*, *vâv-damme*, *yâ-kesre* şeklindeki eşleştirme; ilk dönem dil bilgisi çalışmalarında harfin kıraatte kısa tutulmasıyla harekeye dönüştüğü, hareketin de uzatıldığında harfe dönüştüğü kabul görmüştür.⁷⁶ Daha spesifik ifade edilecek olursa Selef âlimleri med harfleri ile üç hareke arasındaki fonetik ilişkiyi ve maddi boyutu şu şekilde izah etmişlerdir: "*Fetha elif'ten, kesre yâ'dan, damme ise vâv'dandır.*"⁷⁷ Bu âlimler, hadd-i zatında mezkûr eşleştirmedeki seslerin mahreç birliğini de kabul etmişlerdir.⁷⁸

Müellif *vâv* ile *yâ*'nın med ve lîn harfi pozisyonlarını da incelemiştir. Mekkî,⁷⁹ ed-Dânî⁸⁰ ve Abdulvehhâb el-Kurtubî'nin de⁸¹ içinde olduğu çoğu tecvid âlimi med ve lîn harfinin farkını ortaya koymak için kendisinden önceki harfin hareketi kendi cinsinden olan *vâv* ve *yâ* için "*med ve lîn harfleri*", böyle olmadığında ise "*lîn harfleri*" kavramını tercih etmiştir.⁸² Dolayısıyla bu bilgiler, harf-i lîn olan *vâv* ve *yâ*'yı med harflerinden fonetik açıdan ayırmışlardır. Şöyle ki lîn harfi pozisyonundaki *vâv*'a normal *vâv*'ın çıktığı dudakları, *yâ*'ya da dil ortası ile üst damağı mahreç olarak taktir etmişlerdir. Fakat med harfi pozisyonunda olduğunda söz konusu iki harfin mahreçlerini cevâf olarak kabul etmişlerdir.⁸³

1.3. Tecvid Âlimlerinin Arapça Sesleri Söz Diziminde İncelemesi

Eserin üçüncü bölümünde tecvid âlimlerine göre Arapça seslerin söz dizimindeki (terkip düzeyi) durumları incelenmektedir. Bilindiği gibi dilde bulunan yakın sesler birleşik telaffuzlarda birbirlerinden etkilenebilmektedir. Arap dili için de söz konusu olan bu durum müellife göre eski dil, kıraat ve tecvid âlimlerinin üzerine çok eğildiği bir meseledir. Ancak müellif, çağdaş Arap ses bilimcilerin harflerin bir araya gelerek oluşturdukları etkileşimi titizlikle incelemeyeceği tespitinde bulunur. Müellif bu tespitinin ardından ünlü ve ünsüz seslerin bitişik kullanımlarda uğradığı değişimleri ele almıştır. Abdüddâim el-Ezherî, ed-Dânî, Abdulvehhâb el-Kurtubî, İbnü'l-Cezerî ve daha birçok âlimin bu konuya dikkat çekip uyarıda bulunduğu sözlere yer vermiştir.⁸⁴ Bu meyanda el-Hamed'in *ed-Dirâsâtü's-savtiyye* başta tüm Kur'an fonetiği eserlerinde yer verdiği Hasan b. Kâsım el-Murâdî'nin (ö. 749/1348) şu beyanı kayda değerdir: "*Kıraatin tecvidli olması dört şeye muhtaçtır: 1) Harflerin mahreçlerini bilmek. 2) Harflerin sıfatlarını bilmek. 3) Harflerin yan yan gelmesi sonucu oluşan yeni hükümleri bilmek. 4) Tüm bunların bilgisiyle birlikte çokça dil egzersizi (talim) ve tekrar yapmak.*"⁸⁵

⁷⁴ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 293-294.

⁷⁵ Yalnız Arapça zâib sesler, bu altısıyla sınırlı değildir. Bazı Arap lehçeleri ve kırâatlerde sınırlı oranda bulunan işmâm ve imâle gibi söz konusu altı sesin fîrûtu mesabesinde görülen farklı sesler de mevcuttur. Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 317.

⁷⁶ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 294-295.

⁷⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/242; Dâni, *et-Tahdîd*, 95; Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/204; el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 294.

⁷⁸ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 311.

⁷⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 125.

⁸⁰ Dâni, *et-Tahdîd*, 98.

⁸¹ Kurtubî, *el-Mûdih*, 121.

⁸² Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 303.

⁸³ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 305.

⁸⁴ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 327-333.

⁸⁵ Bedruddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî, *el-Mufid fi şerhi umdeti'l-mecâd fi'n-nazmi ve't-tecvîd*, thk.

Harflerin etkileşimi bahsi, câmid ve zâib sesler özelinde iki ayrı başlıkta ele alınmıştır. Câmid seslerin etkileşim biçimleri her ne kadar çok sayıda olsa da *idğâm* terimi, bunların tamamına teşmil edilmiştir. Mevzu, kapsamlı bir araştırma alanı olması hasebiyle de bölümlere ayrılarak incelemeye tabi tutulmuştur. Binaenaleyh müellif, ilk olarak seslerin tesir yönü itibarıyla uğradıkları etkileşime işaret etmiştir ki bunlar *mukbil*, *mudbir* ve *mutebâdil* adını alan *idğâm* çeşitleridir.⁸⁶ Akabinde tesir derecesi itibarıyla sesler arası etkileşimi ifade eden *nâkis idğâm-tam idğâm* ayrımı söz konusudur. Zira bir harf diğerine katıldığında varlığını devam ettirebilirken katıldığı harfin sesine de dönüşebilmektedir. el-Hamed'in bu ayrımı en iyi yapan kişi olarak nitelendirdiği Mehmed Mar'aşî "*Birinci harf mahreci ve sıfatıyla ikinci harfe dönüşürse tam idğâm (ذ ظلموا) ، sıfatı dönüşmeksizin yalnızca telaffuzda kendini belli ederse nâkis idğâmdır (أ حطت) ."* şeklinde tanımlamaktadır. Tam *idğâm* için "et-teşâbuh el-küllî, el-mumâsele el-küllîyye", *nâkis idğâm* için "et-teşâbuh el-cüzî, el-mumâsele el-cüzîyye" isimlendirmeleri de yapılmaktadır. Âlimler farklı ad ve tanımlamada bulunuyor olsa da el-Hamed Mar'aşî'nin tanımını daha sağlıklı bulmaktadır.⁸⁷

el-Hamed'in *idğâm* çatısı altında incelediği sesler arası etkileşim, iki ses arasındaki alakanın türü itibarıyla da tezahür etmektedir. Bu babdan olmak üzere *mutemâsil*,⁸⁸ *mutecânîs* ve *mutekârib*⁸⁹ tasniflerle konuyu değerlendiren el-Hamed ana prensip olarak harfler arası mahreç yakınlığının *idğâm*ı tetikleyen unsur olduğunu belirtmiştir.⁹⁰

Oldukça geniş bir fonetik çerçeve arz eden *idğâm* olgusunun, *idğâma* konu olan harflerin hareke durumu itibarıyla gerçekleştiği *idğâm-ı kebîr/idğâm-ı sağîr* ile harflerin güçlü veya zayıf oluşu hasebiyle çeşitlilik gösteren alt başlıkları da mevcuttur.⁹¹

*Nâkis idğâm*ın hakikatine yönelik meseleleri kıraat ve tecvid âlimlerinin görüşleri ekseninde müzakere eden müellif, sonrasında ğunne sesine yönelmiştir. Sâkin *nûn* ve *tenvîn*in hükümlerine; dolayısıyla izhâr, *idğâm*, iklâb ve ihfâya dair mevzuları incelemiştir. Hemen ardından şeddeli harflerin telaffuzuna ilişkin malumat birikimini sunmuştur. Âlimler de kabul etmektedir ki şeddeli ses *idğâm*lı sestir. Telaffuzun doğruluğu için ise iki önemli noktaya değinmekte fayda vardır. Bunlardan ilki şeddeli harfin uzunluğudur. Zaman birimleri üzerinden net bir süre vermek mümkün görünmese de her harfin telaffuzunun bir süresi olduğu açıktır. Şeddeli seste iki harf bulunduğu göre iki ses uzunluğuna mı ihtiyaç vardır, yoksa *idğâm* sebebiyle bir buçuk harf uzunluğuna mı? Her iki görüşün de taraftarı mevcut olup Mekki b. Ebî Tâlib,

Cemal es-Seyyid er-Rifâî (Mısır: Mektebetü Evlâdî'ş-Şeyh li't-Türâs, 2001), 57; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 331; Hamed, *İlmü't-tecvîd*, 22; Hamed, *el-Muyesser*, 26.

⁸⁶ Mukbil *idğâm*: Birinci harfin ikinciye etkilemesi (مُنْكَر). Mudbir *idğâm*: İkinci harfin birinciye etkilemesi (عَبْدَتْ). Mutebâdil *idğâm*: Her iki harfin de başka bir harfe dönüştürülmesi (مَنْكَر). Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 334-335.

⁸⁷ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 335-336.

⁸⁸ *İdğâm-ı Misleyn*: Mahreçleri ve sıfatları aynı harflerin *idğâm* edilmesidir. İki aynı ses peş peşe geldiği (ب + ب) ve birincisi sâkin olduğu zaman ister bir kelime ister farklı kelimelerde olsunlar lügat, kıraat ve eda ehline ihtilafsız *idğâm* vaciptir. Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 351.

⁸⁹ *İdğâm-ı Mütecâniseyn*: Mahreçleri aynı, sıfatları farklı harflerin *idğâm* edilmesidir. "ط - ت، ذ - ث" gibi. *İdğâm-ı Mutekâribeyn*: Mahreçlerinde ve sıfatlarında yakınlık olan harflerin birbirine katılmasıdır. "ث - د، س" örnekleri gibi. Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 337.

⁹⁰ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 336-338.

⁹¹ *İdğâm* edilen harflerin ikisinin de harekeli olması durumunda *idğâm-ı kebîr* (شِبْر رَمَضَانَ); birincisinin sâkin, ikincisinin harekeli olması durumunda ise *idğâm-ı sağîr* olmaktadır. Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 338-339; Hamed çok da yaygın bir kullanımı olmayan şevâibu'l-hurûf terkiibini dile getirmektedir. Ses karışması şeklinde çevrilen bu terim Hamed'in elde ettiği verilere göre yalnızca Abdulvehhâb el-Kurtubî tarafından kullanılmaktadır. Konu ise birçok isim tarafından elbette ele alınmaktadır. Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 342.

Abdulvehhâb el-Kurtubî ve Ebû'l-Futûh el-Vefâi birinci görüşü savunmaktadırlar. ed-Dânî, el-Esterâbâzî ve Maraşî gibi isimler ise ikinci görüşü kabul etmektedirler. el-Hamed de ikinci görüşü kabul edip çağdaş tecvid âlimlerinin yeni bir şey söylemediğini belirtmektedir. Sonuç olarak müellif terkip düzeyinde harflerde esas alınan inceleme biçiminde, fonetik yahut morfolojik saiklerin belirleyici unsur olduğunu ifade etmektedir.⁹²

el-Hamed terkîk ve tefhîm bağlamında *râ* ve *lâm*'ın okunması konusunda tecvid ilmindeki birikimi ele aldıktan sonra⁹³ zâib seslerin etkileşiminden meydana gelen ses olaylarına yönelmiştir. Üçüncü bölümün bu başlığındaki mevzu tecvid âlimlerinin zâib seslerin bir araya gelmesiyle oluşan ses olaylarını nasıl değerlendirdikleridir. Çağdaş araştırmacıların kadim Arap dilcilerin hareketlere önem vermedikleri yönündeki ithamında haklı olmadıklarını ifade eden müellif, ulaştığı kaynakları delil göstermektedir. ed-Dânî'nin *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd* eserini, el-Endelusî'nin *Murşidü'l kârî'sini* ve el-Kurtubî'nin *el-Mûdth fi ilmi't-tecvîd*'ini ilgili başlıklarıyla belirterek iddiasını kuvvetlendirmektedir.⁹⁴

Harf ve harekenin birlikte bulunması durumunda telaffuzun nasıl yapılacağı hususu, yine tecvid ilminin araştırma alanıdır. İbn Cinnî harfin harekeden önce seslendirildiği görüşündedir. Söz konusu görüşün birçok takipçisi olması yanında farklılıklar da göz ardı edilesi değildir. Örneğin Mekkî, harf ve hareke arasında öncelik sonralık atfetme durumunun olmadığını ifade etmektedir.⁹⁵ Harf ve harekeyi nicelik (kemmîyyet) yönüyle de değerlendiren el-Hamed'e göre okuyucu süre anlamında isteğine göre uzatabilmektedir. Hareke telaffuz edilirken uzatılırsa med harfine, med harfi kısa tutulursa harekeye dönüşmektedir. Özetle ikisi arasında bundan öte bir fark yoktur. Diğer âlimlerin de görüşleri aynı istikamette olup terkip durumunda ortaya çıkabilecek muhtemel hataları araştırmış ve uyarıda bulunmuşlardır.⁹⁶

Her hareke bir ses değerine sahiptir öyle ki ne sükûna dönüştürmeli ne de harfe dönüştürecek kadar doygunlaştırılmalıdır. Terkip hâlindeki ses düşmesine karşın dilciler daha önce bu noktaya dikkat çekmiş olmakla beraber tecvid âlimleri de titizlikle çalışmalar yürütmüşlerdir. İbnu't-Tahhân *Murşidü'l Kârî'sinde* harekedeki değişimleri *revm*, *ihtilâs*, *ihfâ* ve *işmâm* kavramlarıyla açıklamıştır. Hareke vakf hâlinde olduğunda *revm* ve *işmâm*dan söz edilebilir.⁹⁷ Adı geçen tüm bu kavramlara yönelik ayrıntılar eserde yer almaktadır.

Eserin son konusu medler üzerinedir. Med harflerinin sesi, kıraatin hızına göre kısalıp uzayabilmektedir. Âlimler de meddin oluşma sebeplerinin çok çeşitli olması ve farklı uygulamaların bulunması hasebiyle özellikle bu konuya eğilmişlerdir.⁹⁸ Erken dönem tecvid âlimlerinden bazısı meddi; "aslı med", "ferî med" olarak ayırmaktadır. Bunun yanında ferî meddi de inceleyerek yirmiyi aşkın sayıda med çeşidi tespit etmişlerdir. On kısım ile sınırlandırmış olanlar da vardır ki bunlar meddin geçtiği farklı yerlere göre değerlendirmişlerdir. Söz konusu incelemelerin hicri beşinci asırdan evvele dayandığı

⁹² Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 354-402.

⁹³ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 402-414.

⁹⁴ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 415-416.

⁹⁵ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 416-422.

⁹⁶ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 426-427.

⁹⁷ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 427-438.

⁹⁸ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 438-439.

görülmektedir. Ona rağmen *er-Riâye* ve *et-Tahdîd* gibi öncü eserlerde yer verilmemiş olması ise merak konusudur.⁹⁹

Med harfleri nefes yettiğinde uzatılmaya müsait bir yapıdadır fakat sınır aşıldığında hataya dönüşmektedir. Dolayısıyla âlimler bunun gibi başkaca muhtemel sakıncalardan bahsetmişlerdir: Medde aşırıya gitmek, sesi titretmek ve medde ğunne sesi katmak.¹⁰⁰

Müellif, eserin sonuna ekler bölümünü dahil etmiştir. Bunlardan ilki, dördüncü asırda ilm-i tecvîdi konu edinmektedir. Tecvid ilmine dair eser telifinin geç tarihlere dayanmasını değerlendirerek “gerçekten eser yok muydu yoksa vardı da ortadan mı kayboldu?” sorusuyla giriş yapar. Soruya cevap verecek kapsamlı bir metne rastlamadığını belirttiikten sonra ed-Dânî'nin *el-Munebbihe fi'l-hizk ve'l-itkân ve sıfeti't-tecvîd li'l-Kur'ân* isimli eserinde bazı cevaplar bulduğunu aktarmaktadır. Manzum bir eser olup bazı kıraat imamlarının ve hocalarının isminden, kıraatteki farklılıkları derleyen müelliflerden bahsedilmektedir. Bu da dördüncü asırda öne çıkan isimlere yönelik kaynak olarak düşünülebilir. Bu isimlerden dördüne (*İbn Mucâhid, Ahmed b. Cafer, İbn Eşte, Ahmed b. Nasr eş-Şezâî*) ve tecvid ilmindeki yerlerine değinmektedir. Bu isimler ed-Dânî'nin *el-Munebbihe* eserinde çokça anılanlar olup söz konusu vesika tamamıyla bugüne ulaşmamıştır.¹⁰¹

Eserin sonunda yer alan ek metinlerden diğeri ise “Kur'an okuma usulleri” üzerinedir. Kârî tilâvette hızlık-yavaşlık, sesini yükseltip alçaltma konusunda herhangi bir sınırlamaya tabi değildir. Yine de tecvid âlimleri hızla ilgili seleflerinin geleneksel olarak takındığı tavırları açıklamışlardır. Sonuçta yaygın olan usulleri *terfîl, tedvîr* ve *hadır* şeklinde belirtmişlerdir. el-Hamed bunların her birini başlıklararak âlimlerin görüşlerini aktarmayı ihmal etmemiştir.¹⁰²

Bilinen bu üç usulün yanında Ebû Ali el-Ehvâzî'nin onlu bir taksimi vardır. Bunlar *tahkîk, iştikâku't-tahkîk, tecvîd, tamtîl, hadır, ter'îd, tarkîs, tatrîb, telhîn* ve *tahzîn*'dir. Ter'îd, tarkîs, tatrîb, telhîn ve tahzîn caiz görülmemiş, geri kalan usuller ise uygun görülmüştür. Makamla okuma mevzusuna da değinen müellif; makamın Ebû'l Alâ el-Attâr'ın dediği gibi harflere hakkını vererek, tecvid kurallarına uyarak okumak olduğunu ifade etmiştir. Yanı sıra nağmeli okuma hususunda da âlimlerin görüşlerini beyan etmiş fakat hâlâ tetkike ihtiyaç duyulan bir alan olduğunu ifade ederek metne son vermiştir.¹⁰³

Telaffuz kusurları konusu da eserin son kısmında kendine yer bulmuştur. Konuşma bozukluğu olan bireylerin telaffuz edemediği harflerin yerini başka sesle doldurması, kusur olarak kabul edilmektedir. Bu sorunun çözümünde psikolog veya tıpçılar görevliymiş gibi görünse de aslında dilciler de söz sahibidir. Çağdaş araştırmacılar bu meselenin ihmal edildiğinden yakınıyor olsalar da el-Hamed, tecvid âlimlerinin bu konuyu ele aldıklarını, hatta müstakil kitaplar telif ettiklerine şahit olduğunu belirtmektedir. Müellif, kaynakların isimlerini vererek genel manada değinilen kategorileri özetlemektedir. Bunlar: *konuşma bozuklukları, ses kusurları, bedenle ve dış görünüşle ilgili kusurlar* ile *lehçesel telaffuz bozuklukları*dır. Modern anlamda daha farklı imkânlarla sahip olunması nedeniyle bu eserlerde yapılan açıklamaların basit görülmesini

⁹⁹ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 447-451.

¹⁰⁰ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 456-459.

¹⁰¹ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 460-466.

¹⁰² Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 467-473.

¹⁰³ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 474-480.

doğru bulmayan el-Hamed, âlimlerin yıllar öncesinden bu durumu öngörebilmesini takdire şayan bulmuştur.¹⁰⁴

Sonuç kısmında müellif eserinde nelere değindiğini kısaca özetlemektedir. Çalışmasının alanda önemli derecede kazanımlara vesile olduğunu belirterek bunları okuyucuya yeniden hatırlatmaktadır. Bunun yanında çağdaş araştırmacılara yön vermek babında ulaşılan genel tespit ve önerilerde bulunarak eserini sonlandırmaktadır:

➤ Arap diline ait kadim ses bilgisi birikimini; bunları dağınık hâlde ihtiva eden sarf, nahv ve sözlüklerden ziyade tam bir savtiyye incelemesi olan tecvid kaynakları temsil etmektedir. Dolayısıyla Arap dili ses bilgisi ile tecvid kitapları arasında gerekli bağ kurulmalıdır.

➤ Arapça sesleri araştıranlar, tecvid kitaplarındaki birikimi ihmal etmemelidir. O eserlerin hâla daha yazma olması mazeretine sığınmadan neşrine gayret gösterilmelidir.

➤ Arap dili, fasih telaffuzu muhafaza etmesini Kur'an'a borçludur. Tecvid âlimlerinin faaliyetleri, Kur'an'ın fonetiğine teorik çerçeve sağlayan önemli kilometre taşlarıdır.

➤ Bu araştırma, tecvid âlimlerinin fonetik incelemelerini esas alan başlangıç seviyesinde bir çalışmadır. Büyük tecvid âlimleri ve eserleri, daha ayrıntılı şekilde ve müstakil olarak araştırmayı hak etmektedir.

Arapça merkezli fonetik çalışmalar, başta kadim tecvid eserlerinin birikimi ile çağdaş fonetiğin veri ve teknolojik imkânlarından yararlanmayı zorunlu kılmaktadır. Ancak böylesi külfetli bir işin üstesinden Arapça fonetiği inceleyen bir merkezin inşası ile gelinebilir.¹⁰⁵

Sonuç

Iraklı âlim Gânim Kaddûrî el-Hamed'in 1985 senesinde Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü'nde doktora tezi olarak telif ettiği *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd* modern tecvid literatürünün önemli kaynaklarından kabul edilmektedir. Eserin ilm-i tecvide/Kur'an fonetiğine olan özgün katkılarını şöyle özetlemek mümkündür:

1)*ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, tecvid ilminin doğuşu ve disiplinler sahnesine çıkmasındaki tarihi arka planı tasvir etme noktasında özel öneme sahiptir. Dolayısıyla bu eser için "akademik üslupla tecvid literatürüne kazandırılmış ilk en kapsamlı tecvid tarihi ve felsefi çalışmasıdır" şeklinde bir tespitte bulunmak mümkündür.

2)Eserde tecvidin Arap dili ve kıraat ilmi başta olmak üzere sair ilimlerle ilişkisi kurulmuştur. Buna göre "tecvide malzeme oluşturacak malumatın, —konu müşterekliğinden dolayı— evvelemirde ilgili ilimlerin kendi amacı ve mantığı çerçevesinde varlık kazandığı, kavramsal olgunluğa bunun sonrasında ulaştığı, birtakım haricî unsurların etkisiyle de müstakil bir ilmî disiplin hüviyetine kavuştuğu" hususları üzerinde durulmuştur.

3)Çalışmada hicrî IV. asırdan XIII. asra kadar telif edilen tecvid kaynaklarının listesinin verilmesi, literatürdeki seyri takip etmede araştırmacılara kolaylık sağlamıştır.

¹⁰⁴ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 481-484.

¹⁰⁵ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 485-492.

4)Tanım ve izahlarda geleneksel Arap dili ses bilgisi yanında çağdaş fonetiğin verilerinden de yararlanması, eseri özgün kılan bir başka hususiyettir. Nitekim akciğer, nefes borusu, gırtlak, boğaz, küçük dil, üst damak, dil vs. konuşma organlarıyla ilgili anatomik açıklamalar yapılması; sesin oluşumundaki fizyolojik sürecin tasvir edilesi bunun somut örneklerindedir.

5)Gelenekte mehâric-i hurûf ve sıfât-ı hurûf şeklinde tasnif edilen tecvid konuları; *ed-Dirâsâtü's-savtiyye'* de bazı çağdaş Arap dili fonetikçilerin de takip ettiği fakat tespitimize göre asıl itibarıyla Abdulvehhâb el-Kurtubî'nin *el-Mûdih'*indeki konu sistematığına göre uyarlanmıştır. Şöyle ki ilgili meselelerin "harf düzeyi" ve "terkip düzeyi" şeklinde ikili bir taksim altında incelenmiş olması el-Kurtubî etkisinin bariz bir delilidir, velev ki bu hususlar el-Kurtubî'de görülmeyen câmid-zâib ses ayırımı üzerinden müzakere edilmiş olsa da.

el-Hamed, bu eserinde günümüzde cari bir kısım tilâvet uygulamalarının sıhhat değerini tartışmaya açmıştır. Örneğin bazı bölgelerde rihvet ve istitâle sıfatından soyutlanmış olarak telaffuz edilen *dâd* sesinin orijinal vasfını (istitâle-rihvet) kaybettiğini, dolayısıyla kadim kaynaklarda tavsif edilen Kur'an'a ait fonetik yapının yeniden inşa edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Müellif, bu yönde bir vurguda bulunurken tecvid ilmine, geleneğe bağlı ancak laboratuvar teknikleriyle desteklenmiş çağdaş fonetiğin verilerinden istifadeye kapalı olmayan; dolayısıyla yenilikçi bir anlayışı temsil eden karma bir Kur'an fonetiği perspektifi sunmuştur.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Aydın, Halil İbrahim. “ed-Dirâsâtü’s-Savtiyye İ’nde U’lemâi’t-Tecvîd, Yazar Gânim Kaddûrî Hamed (Ammân: Dâr-u Ammâr, 2007)”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 385-389.

Ba Wazir, Qusai Talal Abdullah. *Ġanim Kaddûrî el-Hamed ve Kur’ân İlimlerine DaİR Çalışmaları*. Bursa: UludaĠ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Bessâm Bereke. *İlmu’l-esvâti’l-âmm “Esvâtü’l-luĠati’l-Arabiyye”*. Beyrut: Merkezü’l-İnmâ’ el-Kavmî, 1988.

ÇaĠıl, Necdet. *Kur’an Belâgati ve Fonetiki Yönünden Kıraatler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Tahdîd fi’l-itkân ve’t-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm. *Fedâilu’l-Kur’ân*. thk. Mervân el-Atiyye-Muhsin Hırâbe, Vefâ Takıyyuddîn. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.

Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu’l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmarrâî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 1988.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *Ebhâs cedîde fi ilmi’l-esvât ve’t-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2011.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *Ebhâs fi ilmi’t-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2002.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *Ebhâsü’l-Arabiyye fi’l-fusha*. Amman: Dâru Ammâr, 2005.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye inde ulemâi’t-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2007.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *Ehemmiyyetü ilmi’l-esvâti’l-luĠaviyye fi dirâseti ilmi’t-tecvîd*. Riyad: Merkezü Tefsîr li’-d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye, 2. Basım, 2015.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *el-Medhal ilâ ilmi esvâti’l-Arabiyye*. Ürdün: Dâru Ammâr, 2004.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *el-Muyesser fi ilmi’t-tecvîd*. Cidde: Merkezü’d-Dirâsâti ve’l-Ma’lûmatî’l-Kur’âniyye bi-Ma’hedî’l-İmâm eş-Şâtîbî, 2009.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *eş-Şerhu’l-vecîz ale’l-Mukaddimeti’l-Cezeriyye*. Cidde: Merkezü’d-Dirâsâti ve’l-Ma’lûmatî’l-Kur’âniyye bi Ma’hedî’l-İmâm eş-Şâtîbî, 2009.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *İlmu’t-tecvîd: dirâse savtiyye muyessera*. Amman: Dâru Ammâr, 2005.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *Mu’cemu muellefâtî*. Erbil, 2017.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *Kur’an Fonetiki Üzerine Tetkikler — Tecvid Âlimleri Özelinde —*. çev. Mehmet Emin Maşalı v.dğr. İstanbul: İFAV, 2021.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *Şerhu’l-Mukaddimeti’l-Cezeriyye*. Cidde: Merkezü’d-Dirâsâti ve’l-Ma’lûmatî’l-Kur’âniyye bi-Ma’hedî’l-İmâm eş-Şâtîbî, 2008.

Hamed, Gânim Kaddûrî. “el-Fark beyne ilmi'l-esvât ve ilmi't-tecvîd”. *Fadîletü'ş-Şeyh el-Üstat ed-Doktor Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Web Sitesi*. Erişim 01 Ekim 2020. <https://www.dr-ghanim.com>

Hamed, Gânim Kaddûrî. “el-Müellefât”. *Fadîletü'ş-Şeyh el-Üstat ed-Doktor Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Web Sitesi*. Erişim 12 Mayıs 2021. http://www.dr-ghanim.com/books_library/

İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâ'kûb İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran, 1971.

Kâmil Selmân el-Cebbûrî. *Mu'cemu'l-udebâ' mine'l-asri'l-câhiliyyi hattâ âmm* 2002. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.

Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâifu'l-işârât li funûni'l-Kırâât*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 10 Cilt. Medine: Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslâmiyyeti ve'd-Da'veti ve'l-İrşâdi's-Suûdiyye – Mecmeu'l-Melik Fahd li Tıbâati'l-Mushafı'ş-Şerîf, 1434.

Kılıç, Mustafa. *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar*. İstanbul: IFAV, 2022.

Kurtubî, Abdulvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdih fi't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *er-Riâye li tecvîdi'l-kırâe ve tahkiki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmed Hasen Ferhât. Amman: Dâru Ammâr, 1996.

Murâdî, Bedruddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali. *el-Mufid fi şerhi umdeti'l-mecîd fi'n-nazmi ve't-tecvîd*. thk. Cemal es-Seyyid er-Rifâî. Mısır: Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 2001.

Özdemir, Sinan. *Çağdaş Dönemde Kur'an Fonetigi Çalışmaları “Gânim Kaddûrî el-Hamed Örneği”*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Özdemir, Sinan. “Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Kur'an Fonetigi Anlayışı”. *Dergiabant* 11/1 (31 Mayıs 2023), 1-20.

Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekr el-Mar'aşî. *Cuhdü'l-mukill*. thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2007.

Sarıkaya, Muammer. “Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu”. *Bilimname* 2/4 (Ocak 2004), 117-131.

Sıbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1982.

Vardar v.dğr., Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002.

“Hayâtü'd-Doktor Ğânim Kaddûrî el-Hamed”. haz. Gânim Kaddûrî el-Hamed. *YouTube*. Yayın Tarihi 01 Mart 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=bFxAS10lpYg&t=158s>



Şark'ta Ömrünü İlme Adayan Bir Fakih: Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî, Hayatı, Eserleri, Fıkhî Kişiliği, Tesirleri

Mehmet CENGİZ¹

Öz

Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî, Diyarbakır ili Merkez Sur ilçesine bağlı Şemâmî köyünde kurduğu medresesinde tam 54 yıl müderrislik yaparak din-i mübin-i İslâm'a hizmet etti. Gençliğinden vefatına kadar, büyük bir özveriyle ve kesintisiz bir şekilde sürdürdüğü bu tedris faaliyetleri neticesinde ilmiyle ve edebiyatla maruf yüzlerce İslâm âlimi yetiştirdi. Samimiyet, istikrar, sevgi, ilgi, disiplin gibi ilkeleri başarılı bir şekilde uygulayan Molla Abdüllatif'in ismi böylece şark bölgesindeki medrese geleneği içinde markalaştı. Başta fıkıh/fıkıh usûlü ilmi olmak üzere İslâmî tüm ilimlerde büyük bir âlim olan Molla Abdüllatif'in fıkıh tedrisinde fıkhî mezhepleri dikkate alan karma bir usulü benimsemesi ve fıkıhın birçok meselesini tatbikî/uygulamalı olarak talebelerine öğretme tekniğini uygulaması dönemin medrese geleneği içinde büyük bir ilgiyle karşılandı. Özellikle fıkıhta sahip olduğu ilminin derinliği ve kuşatıcılığı; ayrıca fıkıh öğretme ve fetva verme metodolojisinin farklılığı sebebiyle Molla Abdüllatif, çağdaşı olduğu âlimler arasında kadâ/hüküm açısından otorite kabul edildi. Bu makalemiz, Seyda Molla Abdüllatif'in fıkıh ilmini öğretme ve fetva verme metodolojisi özelinde fıkhî kişiliğini tespit ve analiz etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Abdüllatif, Tedris, Fetva, Metodoloji, Şemâmî.

Cengiz, Mehmet. (2023). "Şark'ta Ömrünü İlme Adayan Bir Fakih: Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî, Hayatı, Eserleri, Fıkhî Kişiliği, Tesirleri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 621-645.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1298171>

Geliş Tarihi	17.05.2023
Kabul Tarihi	26.09.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye, mehmetcengizfakih@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1341-6553



A Faqih Who Devoted His Life to Knowledge in the East: Sayda Mullah Abdullatif al-Shamami, His Life, Works, Jurisprudential Perspective, and Influences

Mehmet CENGİZ²

Abstract

Sayda Mullah Abdullatif al-Shamami was in the service of Islam as a teacher for 54 years in Shamami, Sur, Diyarbakır. His lifelong diligence and continuous teaching efforts raised many Islamic scholars known for their knowledge and decency. His successful representation of sincerity, steadfastness, love, care, and self-discipline made his name a signature in the madrasah tradition in the eastern region. His adoption of a combined method considering the fiqh sects in the teaching of fiqh and his applied method of teaching many of the issues in fiqh to his students was met with great interest within the madrasah tradition of the time. He was regarded by his contemporaries as an authority on qada/judgment because of his deep and comprehensive knowledge, especially in fiqh, and his distinctive method of teaching fiqh and issuing fatwas. This article aims to identify and analyze his jurisprudential characteristics in terms of his methodology of teaching the science of fiqh and issuing fatwas.

Keywords: Fiqh, Abdullatif, Teaching, Fatwa, Methodology, Shamami.

Cengiz, Mehmet. (2023), "A Faqih Who Devoted His Life to Knowledge in the East: Sayda Mullah Abdullatif al-Shamami, His Life, Works, Jurisprudential Perspective, and Influences", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/3 (2023), 621-645.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1298171>

Date of Submission	17.05.2023
Date of Acceptance	26.09.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

² Asst. Prof., Şırnak University, Faculty of Theology Department of Islamic Law, Şırnak, Turkey, mehmetcengizfakih@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1341-6553

Giriş

Şemâmî'de kurduğu medresesinde yarım asrı aşan zaman diliminde müderrislik yapan Seyda Molla Abdüllatif, şark medrese geleneğinde şer'î ilimler açısından, özellikle de sarf/nahiv ve fıkıh ilimleri açısından otorite bir âlim olarak kabul edilmiştir. Molla Abdüllatif'i ağırlıklı olarak fikhî kişiliği özelinde ele alan bu çalışmamız; hayatı, eserleri, fikhî kişiliği, tesirleri olmak üzere dört ana başlıktan oluşmaktadır. Onun el yazısıyla yazdığı bazı fetvaları, şiirleri başta olmak üzere ailesiyle ve talebeleriyle birebir gerçekleştirdiğimiz mülakatlar çalışmamızın aslı kaynaklarını oluşturmaktadır. Molla Abdüllatif ile ilgili olarak şu zamana kadar biri makale diğeri de yüksek lisans tezi olmak üzere iki akademik çalışma yapılmıştır.³ Bu çalışmalarda onun hayatı ve sarf ilmindeki yeri merkeze alınmıştır. Bizim çalışmamız, Molla Abdüllatif'in fikhî kişiliği merkezli olması yönüyle diğer çalışmalardan farklı bir mahiyet arz etmektedir. Ayrıca çalışmamızda onun özellikle Şemâmî'de medresesini kurmadan önceki hayatıyla ve uzun bir zaman dilimini kapsayan tahsil süreciyle ilgili detaylara dair daha bütüncül tespitler bulunmaktadır.

1. Hayatı

1. 1. Doğumu-Ailesi-Tahsili-Resmî Görevi

Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî, aslen Muş iline bağlı Çatbaşı (Mığakom) köyü seyyidlerinden âlim/sûfî bir ailenin çocuğu olarak 1924 yılında Diyarbakır iline bağlı Kulp ilçesinin Aşağı Polat (Dalita Jêrin) köyüne bağlı Mala Fekiyê Pirê mezrasında doğmuştur. Tarihte nüfus kütüğü açısından bu mezranın ve bağlı bulunduğu köyün, altı-yedi mezraya sahip büyük bir yerleşim yeri olan Bağcılar (Hacana) köyüne bağlı olduğu ifade edilmektedir. Rivayete göre Molla Abdüllatif'in ailesi; dedesi veya dedesinin babası zamanında Muş'a bağlı Mığakom'dan önce Kulp'a bağlı Dalita Jêrin köyüne gelmişlerdir, ancak daha sonra buradan Silvan'a bağlı Akçayır (Mêrgevaş) köyüne giden aile, kısa bir süre sonra tekrar Kulp'a bağlı Mala Fekiyê Pirê köyüne, buradan yine Kulp'a bağlı Gazê köyüne gelmişler ve son olarak tekrar Mala Fekiyê Pirê köyüne gelip buraya yerleşmişlerdir. Yine rivayete göre Molla Abdüllatif'in imam olarak görev yapan ve âlim bir zat olan dedesi (babasının babası) Molla Cum'a, Mêrgevaş köyünde görev yaptığı sırada köye saldıran eşkıyaya karşı köyü/köy halkını müdafaa ederken eşkıyanın kurşununa hedef olup şehit düşmüştür ve orada defnedilmiştir. Molla Cum'a'nın babasının adı Ali'dir. Ali'nin babasının adı ise Muhammed'dir. Molla Abdüllatif'in dedesi olan Molla Cum'a'nın ninesinin veya Molla Cum'a'nın babasının ninesinin ismi Pira Elif'tir (Elif Nene) ki bu kadın keşf-kerâmât sahibi salih/mücahide bir kadındır. Aile içinde bu hatunun destansı kahramanlık hikayeleri meşhurdur. Molla Abdüllatif'in babası Ömer, Şeyh Şemseddin-i Bokarkî tarikatna samimi bir şekilde bağlı sûfî bir zattır. Annesi Fatma ise molla ailesiyle meşhur bir aileye mensup olup Kulp'a bağlı Kamışlı (Zilek) köyündendir. Molla Abdüllatif'in hem annesinin hem babasının mezarları Mala Fekiyê Pirê ile Delka köyleri arasında yer alan Banî Horî'dedir. Molla Abdüllatif, biri erkek, üçü kız olan kardeşlerinin en büyüğüdür.⁴

"Ben küçüktüm, tahmini olarak on bir yaşındaydım, bir evin yanından geçtim, içerde Kur'ân

³ Bk. Faruk Kazan, "Seyda Molla Abdüllatif Şemâmî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği", *Kadim Akademi SBD* 2/1 (2018); Yunus Atlı, *Molla Abdüllatif Şemâmî'nin Hayatı ve Sarf İlmindeki Yeri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴ İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 05 Mayıs 2022.

okunuyordu, etkilendim, kalbime ilim sevgisi düştü, fakih olmaya karar verdim, evden ayrıldım, ilim hayatım böyle başladı..."⁵ diyerek ilim yolculuğuna başlama hikayesinden bahseden Seyda Molla Abdüllatif, babası Süfî Ömer'in de büyük arzusu ve desteğiyle ilk medrese eğitimine Mala Fekiyê Pirê/Malê Hesê köyünde Çalê Receb'in babası Molla Mustafa'nın yanında okuyarak başladı. Elifbâ'yı üç günde bitiren Molla Abdüllatif, daha sonra ders arkadaşları olan Ali ve Recep ile birlikte Hacana'ya bağlı 'Aliya mezrasında bulunan Molla Ramazan'ın yanına, oradan da Delka mezrasına gitti. Onun tahsildeki bu ilk deneyimi, başka bir köye gidip dersini aldıktan sonra kendi köyüne geri dönmesi şeklinde gerçekleşti. Molla Abdüllatif, ders arkadaşlarıyla birlikte ilim tahsili için Delka köyüne gittikleri bir günde köpeklerin saldırısına uğrayınca önce Kulp'un Barın (Barin) köyüne, oradan da Uygur (Havingê) köyüne gittiler. Ders arkadaşlarıyla birlikte daha sonra Silvan'a bağlı Boyunlu (Boşat) köyüne giden Molla Abdüllatif, böylece ailesinin bulunduğu yerleşim yerinin dışındaki ilk tahsiline başlamış oldu. Boşat köyündeki Kümsor medresesinde bir müddet okuduğunu, fakat bu medresenin çok ürkütücü olduğunu aktaran Molla Abdüllatif, ders arkadaşlarıyla birlikte oradan Silvan'a bağlı Kayadere (Ferhendê) köyündeki Molla Yahya'nın medresesine gittiler, ancak ders arkadaşları olan Ali ve Recep dönemin kıtlık/açlık gibi olumsuz şartları nedeniyle okumayı terk edip evlerine geri döndüler. En ağır şartlarda bile ilim tahsilinden taviz vermeyen ve ilmi nur olarak kabul eden Molla Abdüllatif, yoluna yalnız devam etti. Önce Silvan'ın Gündüz (Bilbil) köyünde bulunan Molla Abdullah'ın medresesine giden ve orada iki ay okuyan Molla Abdüllatif, sırasıyla Silvan'a bağlı Üçbasamak (Zıncın), Susuz ('Adşa), Eskiköy (Pireğala) ve Sulubağ (Huseyna) köylerine gitti ve her bir köyde yaklaşık iki/üç ay kaldı. Daha sonra Bismil'in Serçeler (Şıdada) köyünde bulunan Molla İbrahim-i Meczûb medresesine giden, ancak kıtlık/açlık nedeniyle orada okuyan on üç talebenin tümünün medreyi terk ettiklerini ve talebe olarak sadece kendisinin kaldığını belirten Molla Abdüllatif bu köyde bir müddet kaldıktan sonra, Bismil'e bağlı Babahaki (Babağaki) köyünde bulunan Molla Abdüssamed'in medresesine gitti, bir süre sonra ise Bismil'in Başköy (Başko) köyünde bulunan Molla İbrahim-i Bellî'nin medresesine gidip orada tahsiline devam etti. Ebü's-Senâ Ahmed b. Muhammed et-Tokâdî/es-Sivâsî'nin (ö. 1006/1597) telif ettiği *Hallü'l-Me'âkid*, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) telif ettiği *el-Behcettü'l-Merdiyye*, Esîrüddîn Ebherî'ye (ö. 663/1265) ait *İsâğûcî* isimli mantık kitabına Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin (ö. 760/1359) yazdığı *şerh* üzerine Muhyeddin Muhammed b. Musa et-Tâlişî el-Kürdî'nin (ö. 885/1480) yazdığı *haşiye*, Sa'dî-i Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) telif ettiği *Gülîstân* gibi medresenin klasik birçok kitabını Molla İbrahim-i Bellî'nin yanında okuyan Molla Abdüllatif, gönlüne düştüğü ilim aşkından dolayı askerlik görevini sürekli erteletti, ancak Kulp'a gittiği bir günde yakalandı ve askerliğe sevk edildi. İstanbul Hadımköy'de başladığı askerliğini Hakkari Şemdinli'de zor şartlarda tamamlayan Molla Abdüllatif, dönemin ihtiyaçları gereği askerlik süresinin uzatılması nedeniyle tekrar askerliğe çağrıldı ve bu dönemdeki askerlik görevini ise İstanbul Üsküdar'da tamamladı. Dört yıl süren askerlik hizmetinden sonra ilim hayatına geri dönen Molla Abdüllatif'in bundan sonraki medrese serüveni kronolojik olarak tam bilinmese de onun hangi medresede/köyde veya hangi seydanın yanında ilim tahsiline devam ettiği tespitlidir. Buna göre Molla Abdüllatif, askerlik sonrasında Babağaki köyünde bulunan Molla Abdüssamed'in medresesine ikinci defa gitti ve orada uzun bir süre kaldı. Bismil' bağlı Bahçe (Mâra) köyünde bulunan Molla Abdülvahhab-ı Dêrîzbinî'nin yanında bir müddet okuyan Molla Abdüllatif, daha sonra Mâra köyüne gelen Kulp Dımilya kabilesinden

⁵ Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme, 12 Mayıs 2022.

Molla Hasan'ın yanında bir müddet okudu. Batman'da Molla Hasan Tilmizî'nin yanında tahsiline bir müddet devam eden Molla Abdüllatif, Midyat'ın Acırlı (Dêrîzbin) köyünde bulunan Molla Fahreddin'in yanında ise on beş gün süreyle kaldı ve Ebû Zeyd Abdurrahmân el-Ahdarî'nin (ö. 983/1575) telif ettiği *es-Süllemü'l-Mürevnak* isimli eseri orada okudu. Azim dolu ilim yolculuğunda Suriye'nin Amuda şehrine de zor şartlarda giden Molla Abdüllatif, orada Şâfiîlerin imamı kabul edilen Molla Abdüllatif'in yanında bir müddet okuduktan sonra Türkiye'ye geri döndü. Bismil'in Akbaş (Sergevra) köyünde bulunan Molla Yasin Toprak Yüsrî/Şemî'ye bir süre talebelik yapan Molla Abdüllatif, onun yanında Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Muhtasar'ü-me'ânî* ve Tâcüddîn es-Sübki'ye ait (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* adlı esere Celâlüddîn el-Mahallî'nin (ö. 864/1459) yazdığı *şerh'e* Hasan b. Muhammed el-'Attâr (ö. 1250/1834) tarafından yazılan *haşiye* kitaplarını okudu. Molla Abdüllatif'in, yanında okuduğu mühim bir hocası da Molla Selahaddin Kaplan'dır. Molla Abdüssamed'in Babağaki'deki medresesinde tanıştıkları tahmin edilen hoca-talebe ikilisinden Molla Selahaddin, imam ve müderris olarak görev yaptığı Bismil'e bağlı Mullafeyata (Melefeyata) Serçeler (Şıdada), Keberli (Kembeli) köylerine gittiğinde talebesi Molla Abdüllatif'i de yanında götürdü ve ona hocalık yaptı. Molla Abdüllatif, Molla Selahaddin'den hem ders aldı hem de onun diğer talebelerine ders vererek müderrislik yaptı. Nihayet Molla Abdüllatif, ömrünün sonuna dek kesintisiz bir şekilde tedrisat faaliyetlerini yürüttüğü ve hep kendi ismiyle birlikte anıldığı Diyarbakır/Sur'a bağlı Şemâmî köyüne yerleşti ve orada imamlık/müderrislik görevlerini aktif olarak deruhte etmeye başladı. 1954 yılında Şemâmî'de göreve başladıktan sonra bile Bismil'in Bellê (Belli) köyüne giderek üç-dört ay kadar Molla İbrahim el-Bellî'nin yanında ilim tahsiline devam eden Molla Abdüllatif, ondan ilmî icazetini alarak umut, azim ve bereket mahsulü ilim yolculuğunu böylece noktaladı ve Şemâmî'ye geri döndü.⁶ Molla Abdüllatif için artık ilim/medrese geleneğinde kendine özgü bir usule âlim/fakîh yetiştirme serüveni başlamıştı. Onun, Şemâmî'de medresesini kurduğu ve tedrisatı başlattığı tarih olan 1954 yılı ile hastalanıp vefatından birkaç sene önce Diyarbakır merkeze taşındığı tarih olan 2008 yılı dikkate alındığında ortaya çıkan tablo şudur: Molla Abdüllatif, bilfiil ve kesintisiz tam 54 sene, yani yarım asırdan daha fazla bir zaman diliminde müderrislik yaptı, şer'î-şerîf'e muvafık yüzlerce İslâm âlimi yetiştirdi ve din-i mübin-i İslâm'a hizmet etti. Molla Abdüllatif, Şemâmî köyünde fahrî olarak başladığı imamlık görevini daha sonra kadroya geçerek resmileştirdi ve bu görevinden emekli oldu. Onun aktardığımız tüm bu ilmî seyahatlerinin gerçekleştiği zamanun/dönemin karakteristik iki temel özelliği bulunmaktadır: Birincisi, bu zamanun maddî anlamda şiddetli bir kıtlığın/açlığın yaşandığı bir zaman olmasıdır. İkincisi de şer'î ilimlerin tahsil edilmesinin dönemin yönetimince baskı altına alındığı bir zaman olmasıdır. Molla Abdüllatif, her iki zorluğa rağmen ilim yolunda samimi, ciddi bir çaba ortaya koyarak ulûmu's-şer'iyye'nin şerefini/üstünlüğünü her şeye önceledi. Allah Teâlâ da onun, ihlaslı azmi sebebiyle tedrisat hareketini bereketli kıldı ve ilim erbabı içerisinde ona şerefli bir paye lutfetti. Zira "Seyda Molla Abdüllatif-i Şemâmî" ismi anıldığında ilim erbabının ona karşı duyduğu gönülden muhabbet ve hürmet bunun bir ispatıdır.

Seyda Molla Abdüllatif'in kimlikteki asıl adı "Murat"tır. Kembeli köyünde ikamet eden Bahça şeyhlerinden Şeyh Abdülhakim tarafından ismi "Abdüllatif" olarak değiştirilen Molla Abdüllatif, bu tarihten itibaren yeni ismini kullandı ve halk arasında bu ismiyle şöret buldu. Molla Abdüllatif'in soyadı ise "Cengiz"dir. Kendisine lakap/mahlas olarak

⁶ İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 05 Mayıs 2022; Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme, 08 Mayıs 2022.

fakir, yoksul, muhtaç, bîçare, avare gibi anlamlara gelen مَعْلُوك /sü'lûk kelimesini tercih eden Molla Abdüllatif, kendisine ait şahsî kitaplarının girişinde ise kendini şu sıfatla tanımlamıştır: عبد الملك للمضاف اليه لا للمضاف Yani, mülk/bu kitap her ne kadar اللطيف عبد tamlamasındaki muzaf olan abd'e/kul'a/bana ait olsa da hakikatte muzafün ileyh olan el-Latif'e/Allah'a aittir.⁷ Seyda Molla Abdüllatif, Bedüzzaman Said Nûrsî'nin (ö. 1380/1960) talebelerinden âlim bir zât olan ve Türkiye'nin birçok yerinde resmi vaizlik/müftülük görevini yürüttükten sonra emekli olan hocası Molla Selahaddin Kaplan'ın kız kardeşi Fahriye (Aile içinde Anamezın, halk içinde Hacıhacı/Hacıana olarak bilinir) ile evlendi. Çiftin evliliklerinden altısı erkek, beşi kız olmak üzere toplam on bir çocukları dünyaya geldi. Erkek çocuklarından Muhammed Nesih, Abdülbaki, Muhammed Sıddık (Ahmet) küçük yaşlarda vefat ettiler. Molla Abdüllatif'in, hocası Selahaddin Kaplan'ın bir oğluyla evli olan Vildan isimli kızı da Nurullah isimli tek çocuğunu -geride bırakarak- doğumu esnasında vefat etti. Molla Abdüllatif'in hayatta olan erkek/kız çocukları şunlardır: Abdurrahim, Abdullah, Ramazan, Naime, Gevher, Şükran, Fatma.⁸

1. 2. Hocaları-Talebeleri

İlim yolculuğunda birçok medreseye uğrayan ve medrese geleneğinde söz sahibi olan meşhur birkaç seydadan çeşitli zamanlarda farklı ilimlerde dersler alarak şer'î ilimlerdeki tahsilini üstün bir dereceyle tamamlayan Seyda Molla Abdüllatif'in ders aldığı önde gelen hocaları şunlardır: Molla Yahya Ferhendî, Molla Abdüssamed Ferhendî, Molla Yasin Toprak Yüsrî/Şemî, Molla Selahaddin Kaplan ve Molla İbrahim el-Bellî. Az bir müddet Molla Sabri Kozlukî'den de ders alan Molla Abdüllatif'in, samimiyet ve muhabbete dayalı dostluk ilişkisi içinde bulunduğu ve aynı zamanda kendisinden biraz ders aldığı hocası ise Diyarbakır il müftüsü Molla Salih Tanrıverdi'dir.⁹

Seyda Molla Abdüllatif, 1954 yılından 2008 yılına dek kesintisiz bir şekilde sürdürdüğü Şemâmî medresesinde 1.000 (bin)'e yakın talebe yetiştirdi. Bu talebelerden az bir kısmı, onun yanında bir müddet okuyup başka medreselere gidenlerden oluşurken, çoğunluğu teşkil eden kısmı ise ya başka medreselerden gelip onun medresesinde tahsillerini tamamlayarak ondan icazet almışlar ya da tahsil hayatının başından sonuna dek ondan hiç ayrılmayarak ilimlerini tamamlamışlar ve ondan icazet almışlardır. Seyda Molla Abdüllatif'in örnek kabilinden sadece ilk dönem talebelerinden birkaçını burada zikredeceğiz: Molla Cemil (Bismil), Molla Osman (Malatya), Molla Durmuş (Kahramanmaraş), Molla Dursun (Çorum), Molla Abdülkerim (Mazıdağ), Molla Hasan Çelik (Bismil), Molla İhsan Cengiz (Diyarbakır), Seyyid Fevzeddin Erol (Adıyaman), Seyyid Muhammed Saki Erol (Adıyaman), Seyyid Abdülğani Erol (Adıyaman), Molla Abdurrahim Cengiz (Diyarbakır), Şeyh Seyyid (Bismil), Molla Metin (Silvan), Molla Abdullah (Sur), Molla Nevzat (Malatya), Molla Tahir Torî (Mardin), Molla Hadi (Silvan), Molla Yusuf (Cizre), Molla Muhammed Şerif (Elazığ).¹⁰

1. 3. Ferdî-İctimaî-Tasavvufî Kişiliği

⁷ İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 05 Mayıs 2022; Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme, 08 Mayıs 2022.

⁸ Fahriye Cengiz, Kişisel Görüşme, 21 Temmuz 2022; Naime Cengiz, Kişisel Görüşme, 23 Temmuz 2022; Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme, 21 Eylül 2022.

⁹ İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 08 Haziran 2022.

¹⁰ İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 05 Mayıs 2022; Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme, 08 Mayıs 2022; Kazan, "Seyda Molla Abdüllatif Şemâmî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği", 17; Atlı, Molla Abdüllatif Şemâmî'nin Hayatı ve Sarf İlmindeki Yeri, 20-21.

Seyda Molla Abdüllatif, çok yönlü ve samimi bir kişiliğe sahipti. Daha açık bir ifadeyle o, Allah'a ubudiyette sâlih bir kuldu, ömrünü İslâm şeriatı üzerinde insan yetiştirmeye vakfetmiş yılmaz bir davetçiydi, medresede güçlü bir âlimdi/hikmetli bir şairdi, halk arasında sözüne başvurulmuş nüfuzlu bir otoriteydi, aile içinde merhametli bir babaydı ve çocuklara kasideler söyleyerek onları hoşnut eden zarif bir gönüldü. Tedrisat, fetva ve toplumda ortaya çıkan tartışmalı meselelerde hüküm verme dışında genelde suskun bir kişiliğe sahip olan ve bu haliyle de muhataplarını derinden etkileyen Molla Abdüllatif, kendisine suskunluğunun sebebi sorulduğunda ise şu şiirle cevap verirdi:¹¹

نعيش في زمن زمن الفتنة والسكوت لذا ابتعدنا عن السياسة وأزمننا البيوت
 زمن يرى فيه الحق باطلا والباطل حقا لذا اعتصمنا بالرضي بأذن من القوت

“Biz öyle bir zamanda yaşıyoruz ki fitne ve sükût zamanıdır,
 Bundandır siyasetten uzak durmamız ve evlere kapanmamız!
 Öyle bir zamandır ki hak bâtil, bâtil ise hak olarak görülür,
 Bundandır bizim de az bir azağa razı olup tutunmamız!”

Seyda Molla Abdüllatif'in, kendi medresesinde okuyan talebelerinden uymalarını istediği kuralları manzum hale getirdiği metinde meşhur şair Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin (ö. 749/1349) *Lâmîyetü İbni'l-Verdî* olarak bilinen manzum eserinde geçen bazı beyitlerine de yer vermesi kendisinin çok yönlü kişiliğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.¹²

Seyda Molla Abdüllatif'in kişiliğinin dikkat çekici taraflarından birisi de onun toplum tarafından hükmüne/fetvasına başvurulmuş otorite kabul edilmesidir. Onun İctimaî hayat açısından etkisi ve etkinliği sadece görev yaptığı Şemâmî köyüyle sınırlı değildi. Molla Abdüllatif, medresesini kurduğu Şemâmî köyü başta olmak üzere hem çevre köylerde hem de bölgede sözüne itibar edilen bir rehber kabul edilirdi. Hem iftâ hem de kadâ/hüküm anlamında derin ilme ve geniş ufka sahip olan Molla Abdüllatif, karmaşık meselelere şer'î açıdan fetva verip onları çözüme kavuşturmaktan tutun da toplumda ortaya çıkan kaotik durumların çözümüne varıncaya kadar içinde yaşadığı çağı okuyan, insanlar arasında barışı sağlayan bir merci idi. Onun muasırı olup onu tanımış veya ona mülâki olmuş birçok âlimin ittifakla dile getirdikleri husus şudur ki Molla Abdüllatif hem kudretli bir âlimdi hem de toplumun dokusunu çok iyi bilen ve toplumu sulh içinde başarılı bir şekilde yöneten mahir bir yöneticiydi.¹³ Fakat bütün bu özelliklerine rağmen o, bilinmek istemezdi, şöhretten nefret ederdi ve takvadan bir parça haline gelmiş ruhunu dünyalık hiçbir şeye esir etmezdi. Molla Abdüllatif, vefat edinceye kadar İslâm'ın vakarını, ilm-i şerif'in izzetini, alicenap ve mütevazi kişiliğini her daim muhafaza etti.

Seyda Molla Abdüllatif'in tasavvufî kişiliği için ise şunları söylemek mümkündür: Molla Abdüllatif, ilim ile amelî ihlas üzere mezceden bir şahsiyetti. Zaten tasavvufun temelinde ilim, amel ve ihlas değerlerinin birleşmesi vardır.¹⁴ Bu yönüyle meseleye bakıldığında

¹¹ Yusuf Çalışkan, Kişisel Görüşme, 27 Haziran 2022; Kazan, “Seyda Molla Abdüllatif Şemâmî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği”, 19.

¹² Bahsi geçen beyitler için bk. Salâhuddîn ez-Zemâkî, 'Avnu'l-Etfâl Şerhu Lâmiyeti İbni'l-Verdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 44-141.

¹³ Abdurrahim Cengiz, Kişisel Görüşme, 25 Haziran 2022; Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme, 26 Haziran 2022; Yusuf Çalışkan, Kişisel Görüşme, 27 Haziran 2022; Bahaüddin Genç, Kişisel Görüşme, 05 Temmuz 2022.

¹⁴ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Raodatü't-tâlibîn ve 'umdetü's-sâlikîn*

Molla Abdüllatif, tasavvufî ruha sahip bir âlimdi. Bu, işin bireysel boyutudur. İşin bir de ekol, yani bir tarikat kurumu olarak tasavvufa bakan tarafı vardır ki rivayete göre Seyda Molla Abdüllatif ile Şeyh Seyda Muhammed Said el-Cezerî (ö. 1388/1968) arasında ciddi bir muhabbet ve dostluk mevcuttu. Bu muhabbetin bir semeresi olarak Molla Abdüllatif, Şeyh Seyda el-Cezerî'ye intisap etti, daha sonra ise hocası Molla Abdüssamed el-Ferhendî'nin vasıtasıyla Menzil şeyhi Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî (el-Bilvânîsî)'ye (ö. 1392/1972) intisap etti. Seyyid Abdülhakîm'in vefatından sonra oğlu Şeyh Muhammed Raşid el-Hüseynî'ye (ö. 1414/1993) de intisap eden¹⁵ Molla Abdüllatif ile ilgili önemli şu hususu belirtmek lazımdır ki Molla Abdüllatif, her iki tarikat silsilesinden de kendisine halifelik verildiği/sunulduğu halde tasavvufu bireysel alanda derin ve samimi bir şekilde yaşamakla yetinmeyi tercih etti. Başka bir ifadeyle o, tarikat ve medrese geleneği ikilisini kurumsal olarak birlikte sürdürmeyi tercih etmeyip bunun yerine tasavvuf/tarikat geleneğini ferdî olarak yaşamayı, ilim/medrese geleneğini ise kurumsal olarak sürdürmeyi tercih eden bir yöntem izledi. Molla Abdüllatif ile ilgili aktarılan şu rivayet de onun tedrisatı tarikata önceleyip birinci derecede kabul ettiğini göstermektedir: "Denilir ki Molla Abdüllatif, tarikat geleneğindeki şeyhler gibi üç kişiyi tevbe ettirdi. Bunlardan birisi olan Hacı Şakir isimli köylüsü tevbesini aldıktan sonra ertesi gün, ona hediye etmek üzere bir koyun getirdi. Getirilen hediyeyi gülümseyerek kabul eden Molla Abdüllatif, bu olay üzerine aile fertlerine şunu söyledi: '*Gördünüz değil mi? İşte şeyhlik böyle bir şeydir!*'"¹⁶ Medrese-tarikat geleneğini birlikte sürdürme düşüncesini zayıf da olsa içinde taşıyan Molla Abdüllatif, bu olaydan sonra yönünü tamamen medreseye çevirdi, tedrisat faaliyetlerini asıl ve tek işi olarak kabul etti ve vefat edinceye kadar da tasavvufu/tarikatı en yalın ve derin haliyle ferdî olarak yaşamaya devam etti. Aslında geniş anlamda İslâm'ı, dar anlamda tasavvufu şahsi dairede takva ve ihlas düsturu üzerinde yaşayan Molla Abdüllatif, makâmât sahibi bir veliydi. Zira o, keramet kabilinden birçok harikulade hadiseye bizzat kaynaklık ettiği gibi, meydana gelen birçok harikulade hadisenin de merkezinde yer aldı. Ancak o, bütünüyle takva ve ihlas abidesi olduğu için keramet türünden kendisinden sadır olan olayları sıradan birer olay olarak görürdü ve etrafındaki insanların da bu harikulade olayları sıradan birer olay olarak görmelerini arzu ederdi. Başka bir ifadeyle o, insanlar nezdine kendisine paye kazandırmaya vesile olan her türlü sözü ve tavrı reddederdi. Bunun için talebelerine bazen şöyle derdi: "*Siz yine bu, keramettir diyeceksiniz değil mi? Hayır, öyle değildir!*"¹⁷

1. 4. Vefatı

Vefatından birkaç yıl önce Parkinson hastalığına yakalanan Seyda Molla Abdüllatif, söz konusu hastalığın meydana getirdiği hareket yavaşlığına rağmen tedris faaliyetlerinden vazgeçmedi. Hasta haliyle bile evi ile medresesi arasında mekik dokumaktan, ders vermekten geri durmayan Molla Abdüllatif, normal zamanlardaki gibi ilmî hizmetlerini sürdürdü, ancak 2005 yılının kışında medresesinden evine doğru giderken hem hastalığın bedeninde meydana getirdiği hareket yavaşlığı hem de buz tutmuş zeminin kayganlığı sebebiyle yere düştü ve kalça (uyluk) kemiği kırıldı, bu nedenle bir ameliyat geçiren ve vefatına kadar geçen zamanı -yürüyemediği için- tekerlekli sandalyede ve yatakta geçiren Molla Abdüllatif, bu hadiseden sonra evinin bir odasını medreseye

(Beyrut: Dâru'n-Nahdatî'l-Hadîse, ts.), 89, 105-107.

¹⁵ Fahriye Cengiz, Kişisel görüşme, 07 Temmuz 2022, İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 09 Temmuz 2022; Abdurrahim Cengiz, Kişisel Görüşme 16 Temmuz 2022, Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme 18 Temmuz 2022.

¹⁶ Ramazan Cengiz, Kişisel Görüşme, 21 Temmuz 2022.

¹⁷ Yusuf Çalışkan, Kişisel Görüşme, 27 Haziran 2022.

çevirdi ve talebelerini medreseden evine çağırarak onlara burada dersler verdi. Gittikçe ilerleyen hastalığı sebebiyle 2008 yılında Diyarbakır il merkezine taşınmak mecburiyetinde kalan Molla Abdüllatif, burada da tedristen vazgeçmedi, çocuklarına ve kendisine gelen talebelerine ders vermeye ve kuvveti nispetinde ilimle amel etmeye devam etti. Onun, Diyarbakır'a yerleşmesinden sonra Şemâmî medresesindeki tedrisat faaliyetleri, geçmiş yıllarında kendisine iki/üç yıl kadar talebelik yapan talebesi Seyyid Bahaüddin Genç tarafından sürdürüldü. Hocalarından Molla Selahaddin Kaplan, Molla Yahya Ferhendî, Molla Sabrî Kozlukî gibi hayatının son yıllarını yatakta hasta olarak geçiren Molla Abdüllatif, 2012 yılında Kurban Bayramı arefesinin bayramın birinci gününe bağlandığı gece sabaha yakın bir vakitte vefat etti ve Refik'i-A'lâ'sına kavuştu. Batman'a bağlı Diktepe (Çincıka) köyünde imam olan ortanca oğlu Molla Abdullah'ın evinde Perşembe günü 25 Ekim 2012'de (10 Zilhicce 1433) vefat eden ve vefatından hemen sonra yüzünün tamamen nurânî ve asûde bir hal aldığı ailesi ve talebeleri tarafından ibretle müşahede edilen Seyda Molla Abdüllatif'in cenaze namazı büyük oğlu Molla Abdurrahim tarafından aynı köyde kıldırıldı ve naaşı, yarım asırdan fazla kalıp imamlık/müderrislik yaptığı Şemâmî köyüne götürülerek oradaki kabristana defnedildi.¹⁸

2. Eserleri

Başta fıkıh/fıkıh usulü olmak üzere İslâmî ilimlerde kudretli bir âlim olan Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî'nin, İslâm'ın temel kaynaklarına rahatlıkla ulaşmak için tedriste sarf, nahiv ve mantık gibi âlet ilimlerine özel bir ihtimam gösterdiği bilinen bir taraftır. Bu yönüyle Molla Abdüllatif, sarf ilmiyle ilgili olarak medrese geleneğinde "*Sarfê Şemâmî*" adıyla meşhur özel bir esere imza attı. Ancak o, sarf ilmiyle ilgili formüllerden oluşan bu eserini yazılı olarak bırakmayı tercih etmedi. Başka bir ifadeyle Molla Abdüllatif'in formülize ettiği sarf ilmi, tedriste şifahî bir yöntem üzerine kurgulanan ve ağızdan ağıza olacak şekilde ezber yoluyla aktarılan bir sisteme sahipti. Sarf bablarının önce tablolar şeklinde toplu olarak öğrenciye belletildiği, daha sonra bunların tek tek çekimlerinin yapıldığı, her bir bapta geçen kuralların sebep/sonuç ilişkisinin dikkate alınarak öğretildiği, sem'iyattan ziyade kıyasa dayanan bir usulün kavratılmaya çalışıldığı Sarfê Şemâmî'de sarf ilmini belleyen talebe, artık bu sahada nerede ve nasıl geçerse geçsin -avcunun avını tanıdığı gibi- kelimeyi derhal kavrayıp tanıyan bir üstada dönüşürdü. Aslında Molla Abdüllatif'in sarf ilmine dair oluşturduğu bu sistemin temel hedefi, talebelere sadece sarf ilmini öğretmek değildir, bilakis o, bu usul ile sarf ilminin felsefesini talebelerine öğretmeyi amaçlamıştır. Zira onun, özellikle sabah namazındaki Kur'ân okumalarından sonra öğrencilerini karşısına alıp onlara "*bu hangi şîğadır (ev çı şîğeye)*" diye kelimenin morfolojik yapısını sorduktan ve sorunun doğru cevabını aldıktan sonra bile bununla yetinmeyip söz konusu kelimeyle ilgili sebep/sonuç ilişkisine dayanan tüm gerekçeleri de onlardan izah etmelerini istemesi temeldeki gayesinin öğrencinin zihninde bir metodoloji oluşturmak olduğunu göstermektedir.¹⁹ Mükemmel bir tarzda öğrettiği sarf ilminin metodolojisiyle ilgili bu eseri sebebiyle Molla Abdüllatif, bölgede tedris faaliyetlerini yürüten tüm âlimlerin takdirini kazandı ve medresesinde

¹⁸ Fahriye Cengiz, Kişisel Görüşme, 18 Haziran 2022, Naime Cengiz, Kişisel Görüşme, 23 Haziran 2022; İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 23 Haziran 2022; Abdurrahim Cengiz, Kişisel Görüşme, 25 Haziran 2022; Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme, 18 Temmuz 2022; Ramazan Polat, Kişisel Görüşme, 22 Temmuz 2022.

¹⁹ İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 23 Haziran 2022; Kazan, "*Seyda Molla Abdüllatif Şemâmî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği*", 24.

okuyan talebeleri ilmî düzeyi yüksek fakihler/talebeler olarak kabul edildi.

Elbette ki Seyda Molla Abdüllatif'in ilimdeki başarısı sadece bir sahayla sınırlı değildi. Onun, söz sahibi olduğu önemli bir saha da şiir sahasıdır. Özellikle Arapça, Farsça ve Kürtçe şiirde çok iyi kabiliyete sahip olan Molla Abdüllatif, bu yönünü öğrencilerine bazen izhar eder ve şiir kabiliyetine sahip öğrencileriyle müşâere (karşılıklı şiir söyleşi) yöntemine dayalı şiir yarışmalarını tertip ederdi. Onun, şiir yazmadaki kuvvetini gösteren birkaç örnek aşağıda takdim edilmiştir:

او نرانت از نرنام از دزنام از نرنام

او بزانن از نرنام از دترسم از بپرسم

“Ben biliyorum bilmediğimi O bilmiyor bilmediğimi!

Ben korkuyorum sormaktan O bilir diye bilmediğimi!”²⁰

Molla Abdüllatif'in, dört dildeki (Arapça, Farsça, Türkçe ve Kürtçe) kelimeleri bir araya getirerek kaleme aldığı muhteşem bir şiiri daha vardır ki kendi medresesinde tahsil gören talebelerin uyması gereken kuralları ihtiva etmektedir. İlme ve ahlaka dair birçok konuyu manzum şekilde yazan Molla Abdüllatif, bu şiirini medresesinin bir köşesinde serlevha olarak asmıştı. Şiirin bir parçası şöyledir:²¹

ليذهب على الرأس وعلى عيني من لم يصل الرواتب القبلية والبعدية

Her kim kılmazsa farz namazların öncesindeki ve sonrasındaki revâtib sünnetleri,

Gitsin, başım gözüm üstüne!

ومن لم يدرك الجماعة مع جماعتي ليذهب لأن درسه فوق طاقتي

Her kim yetişmezse benim namaz cemaatime,

Gitsin, zira ona ders vermek takatimin üstünde!

ومن لم يجب مؤذنا ليذهب بلا إذنا

Her kim icabet etmez ise müezzimize,

Gitsin, hem de başvurmadan iznimize!

ومن قرأ ولم يحصل العلم لقليل له إذهب هیچ دورمه

Her kim okuyup da tahsil etmezse ilmi,

Ona denilir ki git, hiç durma!

ومن لم تواضع لرفقائه جدًا لقليل في حقه اوغوره بكدا

Her kim mütevazi olmazsa arkadaşlarına,

²⁰ Bk. Ekler kısmından Ek-3.

²¹ Bk. Ekler kısmından Ek-4; Molla Abdüllatif'in bir kısım şiirinde benimsediği bu tarzı, onun âlim ve sūfî bir zât olan Ahmed-i Hânî'den (ö. 1119/1707) etkilendiğini göstermektedir. Bilindiği üzere Hânî'nin aşk, ayrılık ve kavuşma temalarını işleyen ve her bir mısraı dört ayrı dilde (Arapça, Farsça, Türkçe, Kürtçe) yazılan “Çâr-kûşe” ismindeki beş rubâîsi, edebî sahada zirve kabul edilmektedir. Bk. M. Sait Özervarlı, “Hânî, Şehy Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 13 Temmuz 2023).

Onun hakkında denilir ki nereye gidersen git, uğurlar ola!

ومن لم يحفظ حدود الشريعة
لقليل في حقه بُرُو إلى طريقة باطلة

Her kim muhafaza etmezse şeriatın sınırlarını,

Onun için denilir ki git (hadi) bâtl yola!

أزال الله عنكم هذه الأفة
كون الجمع في حال الإضافة

Defetsin Allah, sizden tüm belaları (ey talebelerim)!

İzafet halinde düşen cemi/çoğul nûnu gibi!²²

3. Fıkhî kişiliği

3. 1. Fıkıh İlmini Tedris Metodu

Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî'nin fıkıh ilminin tedrisinde gözettiği önemli birçok husus bulunmaktadır. Ancak iki husus vardır ki bunlar onun, diğer ulemâdan ayrılıp kendine has fıkhî kişiliğini ortaya koymasından ehemmiyet arz etmektedir. Birincisi, Molla Abdüllatif'in fıkıh tedrisinde fıkhî mezhepleri dikkate alan karma bir usulü benimsemesidir. Bundan anlaşılan şudur: Molla Abdüllatif, medresesindeki talebelerine fıkıh dersini verirken öğrencinin tabi olduğu mezhebi dikkate alarak fıkıh kitaplarını tespit eder ve buna göre ders verirdi. Kendi zamanındaki diğer medreselerde pek de yaygın olmayan bu uygulama onun iki önemli özelliğini ortaya koymaktadır: İlki, onun medresesindeki -özellikle ilk dönem- talebe profilinin kozmopolit bir yapıda olmasıdır. Molla Abdüllatif, Türkiye'nin çeşitli illerinden kendisine gelen ve bir kısmı Hanefî bir kısmı da Şâfiî olan talebelerinin tabi olduğu fıkhî mezhepleri dikkate alan bir öğretim programını uygulardı. Diğeri de onun, kendi zamanının kudretli bir Şâfiî âlimi olmasına rağmen mezhep taassubundan uzak durması ve geniş ufka dayalı bir ilmi kişiliğe sahip olmasıdır. Molla Abdüllatif, amelde tabi olduğu Şâfiî mezhebini talebelerine dikte etmeden, onları bağlı buldukları fıkhî mezhepleri dikkate alarak yetiştirirdi. Aşağıda görüleceği üzere Molla Abdüllatif hem Hanefî hem Şâfiî fıkıhının muteber kaynaklarını esas alarak ve sayısal olarak birden fazla kaynağı/eseri ders okutarak talebelerini fıkıh sahasında kuşatıcı bir şekilde yetiştirmiştir.

Molla Abdüllatif'in Hanefî olan talebelerine okuttuğu furû-i fıkıh kitapları şunlardır:²³

- *Nûrû'l-îdâh ve necâtü'l-ervâh fi'l-fıkhî'l-Hanefî*: Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürûnbülâlî (ö. 1069/1659). Molla Abdüllatif, Hanefî fakihî Şürûnbülâlî'nin özlü bir şekilde yazdığı eserini Hanefî fıkıhına yeni başlayan talebelerine ders olarak okuturdu.

- *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*: Ebü'l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî (ö. 683/1284). Hanefî fakihî Mevsilî'nin mezhepte "mütûn-i erbaa"dan biri olarak kabul edilen *el-Muhtâr* isimli eserine yazdığı *şerh* olan bu eser, Molla Abdüllatif tarafından orta seviyedeki talebelere okutulurdu.

- *Mülteka'l-ebhür*: İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549). Molla

²² Ağırlığını Arapçanın oluşturduğu bu şairde geçen بُرُو (git) kelimesi Farsçadır, هیچ دورمه (hiç durma) kelimeleri Türkçedir, اوغوره بکدا (gidersen git, uğurlar olsun) kelimeleri ise Kürtçedir.

²³ İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 15 Ocak 2023; Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme 19 Ocak 2023; Yusuf Çalışkan, Kişisel Görüşme, 25 Mart 2023; Veysi Ezgin, Kişisel Görüşme, 27 Mart 2023; Seyfullah Karahan, Kişisel Görüşme, 28 Mart 2023; Abdüssamed Yavuz, Kişisel Görüşme, 28 Mart 2023; Hasan Yıldız, Kişisel Görüşme, 10 Nisan 2023.

Abdüllatif, Hanefî fakihî Halebî'nin Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan eserini üst seviyedeki talebelerine okuturdu.

- *Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur (Dâmâd)*: Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman (Dâmâd Efendi) (ö. 1078/1667). Molla Abdüllatif, Osmanlı âlimi Şeyhîzâde Dâmâd Efendi'nin Halebî'ye ait *Mülteka'l-ebhur* adlı eseri üzerindeki *şerh*ini yine üst seviyedeki talebelerine okuturdu.

- *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr*: Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn (ö. 1252/1836). Molla Abdüllatif, "Timurtaşî'nin (ö. 1004/1596) Hanefî fikhına *dair Tenvîri'l-ebâr* adlı eserine Alâeddin el-Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürri'l-muhtâr* adıyla yaptığı *şerh*in *haşiyesini*"²⁴ ise özellikle kaynak olarak bulundurulmasını Hanefî talebelerinden isterdi.

Molla Abdüllatif'in Şâfiî olan talebelerine okuttuğu furû-i fikh kitapları ise şunlardır:²⁵

- *Ğâyetü'l-İhtisâr (el-Muhtasar/el-Ğâyetu ve't-takrîb/Metnu ebî Şucâ')*: Ahmed b. el-Hüseyn b. Ahmed Ebû Şücâ' el-İsfahânî (ö. 488/1095). Molla Abdüllatif, Şâfiî fikhını özetleyen küçük hacimli bu eseri fikh öğrenimine daha yeni başlayan talebelerine okuturdu. Zorunlu tutmamakla beraber talebelerinin bu fikh metnini ezberlemelerini teşvik ederdi.

- *Şerhu İbn Kâsım (Fethü'l-karîbi'l-mücîb fî Şerhi elfâzi't-Takrîb)*: Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Kâsım el-Ğezzî (ö. 918/1513). Molla Abdüllatif, Ebû Şücâ'ın *Ğâyetü'l-İhtisâr* adlı eserinin *şerhi* olan bu eserin mütalaa/müzakere edilmesini talebelerine zorunlu tutardı.

- *Hâşiyetü'l-Bâcûrî 'alâ Şerhi'l-allâmeti İbn Kâsım el-Ğezzî 'alâ metni ebî Şuca'*: İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî (ö. 1276/1859). Molla Abdüllatif, "Ebû Şücâ'a ait *et-Takrîb* adlı esere Muhammed b. Kâsım el-Ğezzî tarafından yapılan *Fethu'l-karîb* adlı *şerh*in *haşiyesi*"²⁶ olan bu fikh eserinin mütalaa/müzakere edilmesini talebelerine zorunlu tutardı.

- *Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn/müftîn*: Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî (ö. 676/1277). Molla Abdüllatif, Şâfiî fakihî Nevevî'nin Şâfiî fakihî Râfiî'ye ait (ö. 623/1226) *el-Muharrer fî furû'i's-Şâfi'iyye* isimli eserini telhis ederek yazdığı bu eserini ezberletecek derecede talebelerine okuturdu. Molla Abdüllatif, İmâm Nevevî'ye ait *Minhâcü't-tâlibîn* metni üzerinde hususiyetle dururdu.

- *Muğnî'l-muhtâc ilâ marifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*: Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570). Molla Abdüllatif, İmâm Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eseri üzerine Hatîb eş-Şirbînî'nin yazdığı *şerhi* olan bu eserin baştan sona tümünü (her dört cildini) talebelerine mütalaa/müzakere ettirdi.

- *Î'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi fethi'l-mu'în*: Ebû Bekir Osman b. Muhammed Şattâ ed-Dimyâtî (ö. 1310/1892). Şâfiî fakihî Melîbârî (ö. 991/1583) *Kurretü'l-'ayn fî mühimmâtî'd-dîn* adlı eserine *Fethu'l-mu'în bi-Şerhi kurretü'l-'ayn* adıyla bir *şerh* yazmıştır. Dimyâtî de bu *şerhe* bir *haşiye* yazmıştır. Molla Abdüllatif, *Î'ânetü't-tâlibîn* ismindeki bu *haşiyeyi* de

²⁴ Ahmet Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Mayıs 2023).

²⁵ İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 15 Ocak 2023; Abdurrahim Cengiz, Kişisel Görüşme, 17 Ocak 2023; Yusuf Çalışkan, Kişisel Görüşme, 25 Mart 2023; Veysi Ezgin, Kişisel Görüşme, 27 Mart 2023; Abdüssamed Yavuz, Kişisel Görüşme, 28 Mart 2023; Hasan Yıldız, Kişisel Görüşme, 10 Nisan 2023.

²⁶ Ahmet Saim Kılavuz, "Bâcûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mayıs 2023).

talebelerine mütalaa/müzakere ettirirdi.

- *el-envâr li a'mâlî'l-ibrâr*: Cemâlüddîn (İzzüddîn) Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî (ö. 779/1377). Molla Abdüllatif, “Şâfiî fakîhi Erdebîlî'nin Şâfiî mezhebinin görüşlerini özetlediği ve Şâfiî muhitlerinde fetvaya²⁷ esas alınan eserini”²⁸ medrese geleneğine göre sıra kitaplarını bitirmiş veya bitirmek üzere olan ileri seviyedeki talebelerine okuturdu. Molla Abdüllatif, bu eseri özellikle fetvada kaynak olarak kullanırdı.

Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî'nin fıkıh ilminin tedrisinde gözettiği ikinci hususiyeti ise onun, fıkıhın birçok meselesini tatbikî/uygulamalı olarak talebelerine öğretmeyi tercih etmesidir. Gerçekten de Molla Abdüllatif, ibadetler fıkıhı başta olmak üzere muamelat fıkıhına varıncaya kadar ihtiyaç duyulan konuların çoğunu uygulamalı bir şekilde talebelerine öğretirdi. Meselâ o; namaz bahsinde husûf-kusuf /ay-güneş tutulması, havf/korku ve istiskâ/yağmur namazları, cenaze bahsinde cenazenin yıkanması-kefenlenmesi, hac bahsinde tavafın ve sa'yin yapılması, bey' bahsinde dâin/alacaklı-medîn/borçlu arasındaki hak ve mükellefiyet ilişkisi gibi birçok konuyu ihtiyaca göre bir/iki veya daha fazla talebesini ya da yastık kullanarak talebelerine uygulamalı öğretirdi. Dönemin diğer medreselerinde hemen hemen hiç bulunmayan uygulamalı fıkıh öğretimi şüphesiz Molla Abdüllatif'in iki önemli vasfını göstermektedir. İlki, Molla Abdüllatif; din öğretiminde bilgiyi sadece aktarma, düz anlatım, ezbercilik gibi geleneksel anlayışta hâkim olan yöntemin dışına çıkarak görsel uyarıcıları dikkate alan etkin bir öğretme yöntemini tercih etmiştir. Nitekim modern dönemde yapılan birçok bilimsel araştırmada da görsel uyarıcıların dikkate alınarak gerçekleştirildiği bir din öğretiminde bilginin daha kalıcı hale geldiği tespit edilmiştir. Konfüçyüs'e (ö. Milâttan önce 479) nispet edilen “bir resim bin kelime değerindedir”²⁹ şeklindeki ifade tam da bu hususu vurgulamaktadır. Toplumda ehliyet ve özgüvene sahip şekilde dinî görevleri ifâ eden Molla Abdüllatif'in talebeleri, halkta teveccühe mazhar olan bu hususiyetlerinin, hocalarının uygulamalı bir şekilde fıkıhı tedris etmesine borçlu olduklarını hep dile getirmişlerdir.³⁰ Diğeri de Molla Abdüllatif, genelde tüm şer'î ilimlerin özelde de fıkıh ilminin öğretimi için ciddi bir çaba ve emek ortaya koymuştur. Fıkıh ilminin meselelerini metinsel olarak okuyup muhtevasını sözel olarak sunmayla yetinme rahatlığı varken onun ciddi bir çaba koyarak fıkıhı uygulamalı bir şekilde öğretmesi, samimiyetini ve kaliteli âlim/fakih yetiştirme gayesi içinde olduğunu göstermektedir.

3. 2. Fetva Verme Metodu

Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî, özellikle fıkıh/fıkıh usûlü ilimlerinde otorite bir âlim olarak kabul edilirdi. Bölge âlimleri içinde ve halk nezdinde fetvasına tereddüt edilmeden itimat edilen Molla Abdüllatif, bu vasfa sadece Müslümanlar arasında değil, bilakis bölgede yaşayan Ezidîler gibi gayri müslim tebaa arasında da sahipti. Çünkü Müslümanlar gibi Ezidîler de tartışmalı ve çözülmesi zor birçok meselelerini ona götürürlerdi ve onun verdiği fetvaya/hükme razı olurlardı. Elbette ki Molla Abdüllatif'in böyle bir vasfa ve payeye ulaşmasının temelinde hem derinlemesine sahip olduğu fıkıh ilmi hem de fetvada takip ettiği yöntem etkili olmuştur. Zira o, kendisine arz edilen

²⁷ Cemâlüddîn (İzzüddîn) Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî, *el-Envâr li a'mâlî'l-ibrâr* (Suudi Arabistan: Dâru'd-Diyâ'/Dâru'l-Minhâc, 1427/2006).

²⁸ Saffet Köse, “Erdebîlî, Yûsuf b. İbrahim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Mayıs 2023).

²⁹ Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1989), 93.

³⁰ Abdüssamed Yavuz, Kişisel Görüşme, 28 Mart 2023; Ramazan Polat, Kişisel Görüşme, 01 Mayıs 2023; Seyfettin Mertçe, Kişisel Görüşme, 01 Mayıs 2023.

meseleyle ilgili tarafları, şahitleri dinlemeden, verileri toplamadan, aslı kaynaklara başvurmadan, analiz etmeden, tabir-i caizse kılı kırk yarmadan fetva vermezdi.³¹ Molla Abdüllatif'in fetva verme metodunu birkaç noktada ele almamız gerekir. Zira o, şer'î meselelerde müstefînin kim olduğu/hangi profilde olduğu ve fetva konusunun ne olduğu gibi hususları belirleyerek fetva verirdi:

Birinci olarak, fetva talebinde bulunan kişi eğer bir âlim ise Molla Abdüllatif, söz konusu meseleye iyi bir şekilde muttali olsa bile direkt fetva vermezdi, konuyu fikhî kaynaklarından tekrar tetkik edip nihai kanaate ulaştıktan sonra delilleriyle birlikte cevap verirdi.³² Onun bu yöntemini kendi dönemindeki âlimlerden birisinin, yemin ederek karısını boşamaya çalışan erkeğin boşamasının ve yemininin hükmünü sormasına cevap olarak yazdığı fetva mektubunda da görmek mümkündür. Molla Abdüllatif, bu cevabî mektubunda meseleyi dakik bir şekilde tahkik ettikten sonra hüküm/fetva verdiğini belirtmektedir. Yani "bu meselenin hükmü şudur" şeklinde değil, "bu meselenin dakik bir tahkik sonucu ulaştığım hükmü şudur" demektedir.³³

İkinci olarak, fetva talebinde bulunan kişi eğer bir müteallim/talebe ise Molla Abdüllatif, yine direkt fetva vermezdi. Bu profildeki müstefîyi/talebeyi fikhî kitaplarında ilgili meseleyi araştırıp bulmaya teşvik ederdi, hatta zorunlu tutardı. Molla Abdüllatif, söz konusu mesele talebeleri tarafından çeşitli fikhî kaynaklardan araştırılıp müzakere edildikten sonra nihaî olarak tercihini söyler ve bu yönde fetva verirdi. Onun, bu şekilde hareket etmesinin, talebeyi hazır fetvaya konmaya değil, fetvayı bulup ortaya çıkarmaya alıştırmaya gayesine matuf olduğu bilinmektedir. Zira Molla Abdüllatif, kişilik olarak ezberci değil, gayeci bir âlim profilini yetiştirme hedefi ve gayreti içinde olmuştur. Onun, özellikle belirli zamanlarda belirli fikhî meselelerin araştırılmasını ve hazırlanmasını talebelerine ödev olarak vermesi, meselâ üç aylar zaman dilimine girildiğinde tüm yönleriyle oruç konusunun araştırılmasını ve dışardan gelebilecek muhtemel sorulara hazırlıklı olunmasını talebelerinden istemesi, medrese talebesi olması durumunda müstefîye fetvayı araştırma/inceleme merkezli bir yapıda el almasını zaruri gördüğünü ortaya koymaktadır.

Üçüncü olarak, fetva talebinde bulunan kişi eğer halktan biri/avam ise Molla Abdüllatif, derhal fetva verirdi. Bu durum, onun dinin helal ve haram çizgilerinin birbirine karışmamasına ve halkın her daim İslâm şeriatının hudutları dairesinde yaşamasına ehemmiyet verdiğini göstermektedir. Nitekim Molla Abdüllatif'in bu kategorideki fetvaları sadece görev yaptığı muhitte de sınırlı değildi, onun eğip bükmeyen ilmî bir duruşa sahip olduğunu bilen her muhitteki kişiler özellikle ona gelir ve çeşitli meselelerde onun fetvasına başvururlardı.

Dördüncü olarak, fetva konusu eğer birden fazla kişiyi alakadar eden problemlerle ilgili mesele ise Molla Abdüllatif, bu hususta genelde iki yoldan birisini izlerdi: Bazen nizaa

³¹ İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 15 Ocak 2023; Abdurrahim Cengiz, Kişisel Görüşme 19 Ocak 2023; Yusuf Çalışkan, Kişisel Görüşme, 25 Mart 2023; Seyda Molla Abdüllatif'in fetva vermede işi sıkıca tutan bu tavrı, "hakiki bir nazar/araştırma ve fikir/tetkik etme olmadan fetva vermenin tesâhül/kolaylık sayıldığını, tesâhülün ise fetvada haram kıldığını" söyleyen İmâm Nevevî'nin (ö. 676/1277) tespitleriyle tamamen örtüşmektedir. bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müstefî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 37.

³² Seyda Molla Abdüllatif'in fetvadaki bu tavrı ise "bir 'âmî'ye fetva verildiğinde delilin zikredilmesine gerek yoktur, bir fakih'e fetva verildiğinde ise delil zikredilmelidir." diyen Hanefî hukukçusu Saymerî'nin (ö. 436/1045) görüşüyle örtüşmektedir. bk. Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müstefî*, 64.

³³ Molla Abdüllatif'in detaylarına fetva örnekleri kısmında değindiğimiz orijinal el yazısından müteşekkil bu mektubuna ekler kısmında (Ek-2) yer verilmiştir.

sebebiyet veren meseleyi etraflıca araştırıp her iki tarafı tüm delilleriyle dinledikten sonra meseleye dair hükmünü açıklardı, bazen de nizaa sebebiyet veren meseleyi etraflıca araştırıp her iki tarafı tüm delilleriyle dinledikten sonra meseleye dair bir fetva vermezdi, söz konusu nizaâ meseleyi bölgedeki başka bir âlime havale ederdi. Molla Abdülatif'in, hüküm vermesi için kendi köylüleri tarafından kendisine arz edilen arazi sorunları gibi ağır nizalı meselelerin çözümünde genelde ikinci yolu tercih ettiğini söylemek mümkündür. Öyle ki o, bu tür meselelerde sadece çekişmeli tarafları başka bir âlime sevk etmekle yetinmez, bizatihi onlarla beraber oraya gidip gerektiğinde meseleyi söz konusu âlime arz ederdi, sonra da tarafsız olarak bir köşeye çekilip meselenin havale edildiği âlimin meseleye dair fetvasını beklerdi.³⁴ Molla Abdülatif'in kendi köylülerinin nizaa düştüğü arazi sorunları gibi ağır nizalı meselelerinin hükmünü bölgedeki diğer âlimlere havale etmesi, onun hukuktaki kudretli ve bağımsız duruşuyla ancak açıklanabilir. Şöyle ki; çözüme kavuşturması için hükmüne başvurulmuş Molla Abdülatif, söz konusu arazi meselesi ne kadar karmaşık olsa da onu halledip şer'î çerçevede çözüme kavuşturma kudretine sahipti; ancak o, köylülerinin böyle ağır bir meselede şeriatın hükmünü itminan içinde kabul etmelerini temin etmek ve nizalı iki taraftan birisinin kendisiyle ilgili olarak tarafgirlik şüphesi içine girmelerini önlemek amacıyla bu yola başvurmayı daha isabetli bulmakta idi. Bu da netice itibariyle onun, derin bir hukukî gayeye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Aşağıda Molla Abdülatif'in verdiği bazı fetvalarını takdim ederek bu bölümü tamamlayacağız:

- Seyda Molla Abdülatif, bir kısmı gayr'ı-meşru ticarî akitlerden (içki, kumar, faiz gibi) elde edilen vergilerden oluştuğu için devletten alınan maaşın helal değil, haram olduğu görüşünün ulemâ arasında baskın olduğu bir dönemde aksi yönde fetva vermiştir. Molla Abdülatif, bu meselede; *"bu konudaki hükmün haram, mekruh veya mübah olmasının ölçüsü; sultanın malında galebenin/çokluğun hangi tarafta (helalde mi haramda mı) olduğunun belirlenmesidir. Maldaki haramlık arttıkça, mekruhluk artar, helallik arttıkça mekruhluk azalır."*³⁵ şeklinde fetva veren bir kısım fukahânın görüşünü dikkate almakla birlikte, bu konuda fetvaya esas olan görüşün, *"beytülmâlde olan malın çoğu haram olsa bile o maldan hak ettiğini sultandan almak haram değildir, sadece mekruhtur. Şâfi mezhebinde meşhur olan görüş budur."*³⁶ şeklinde hüküm veren fukahânın görüşünü benimsemiştir. Hz. Ali'ye (r.a.) nispet edilen, *"habis (pis) ve tayyip (temiz) tüm mallar 'beytülmâlde dahil olur"*³⁷ şeklindeki söz de *"bir şeyde haram edici delil tam olarak bilinmezse o şeyde asıl olan ibahadır"*³⁸ şeklindeki fikhî küllî kaide de son görüşü takviye etmektedir. Molla Abdülatif'in, dönemindeki ilim ehli arasında tartışmalı bir konu olan devletten maaş alma meselesinde maaş almanın caiz olduğu görüşünü tercih edip savunması, onun umûmü'l-belvâ seviyesine ulaşmış toplumsal meselelerde fıkhîtaki geniş görüşü esas aldığı, bu da netice itibariyle onun ileri görüşlü olduğunu ve ihtiyacın/zaruretin ortaya çıkardığı bazı meselelerde realist bir fikhî kişiliğe

³⁴ İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 15 Ocak 2023; Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme 19 Ocak 2023; Veysi Ezgin, Kişisel Görüşme, 27 Mart 2023; Seyfullah Karahan, Kişisel Görüşme, 28 Mart 2023; Abdüssamed Yavuz, Kişisel Görüşme, 28 Mart 2023; Seyfettin Mertçe, Kişisel Görüşme, 01 Mayıs 2023; Ahmet Şevki Tannıkulu, Kişisel Görüşme, 04 Mayıs 2023.

³⁵ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *Kavâidu'l-ahkâm fi mesâil'l-enâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1414/1991), 84-85.

³⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbinî, *Müğni'l-muhtâc ilâ marifeti elfâzi'l-Minhâc* (b.y. Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/401; 6/157.

³⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-Makdisî, *Kitâbü'l-furû'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003), 4/394.

³⁸ Bürhânüddîn ebû'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhî'n-Nu'mânî* (Lübnan: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1424/2004), 5/368.

sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

• Seyda Molla Abdüllatif'in, yemin ederek karısını boşayan kocanın yemininin ve boşamasının geçerli olup olmadığı konusunda bölgedeki bir âlimin (Molla Abdullah el-Koğî) kendisine yönelttiği soruya cevap olarak yazdığı fetva mektubu aynen şu şekildedir: "Akıl sahiplerinin nazarlarına malum olsun ki ben bu konuyu tahkik ettim. Ramazan ile karısı arasında geçen husumeti tetkik ettim, ancak bu husumette tefriki/ikisinin birbirinden ayrılmasını gerektirecek bir şey bulamadım. Zira Ramazan yemin-i lağv ile yemin etmiştir. Netice itibariyle karısını boşamamıştır. Çünkü o, şer'î bir yeminle değil, lağv/hükümsüz bir yeminle yemin etmiştir. İşte dağmık fikrim ve aciz bakışım bu konuya böyle muttali olmuştur." Molla Abdüllatif'in yazdığı bu fetva mektubunu şu cümlelerle bitirmesi de ruhunun kemalini, kişiliğinin tevazusunu ve vefasının derinliğini ortaya koymasından dolayı dikkat çekicidir: "Günahkâr Abdüllatif ki korunan Şemâmî'de ikamet etmektedir. Mahlukatın Rabbi, Şemâmî'yi korusun!"³⁹ Fıkıh kaynaklarında iyice tetkik edildiğinde görülecektir ki Seyda Molla Abdüllatif'in bu meseledeki fetvası, çoğunluğu oluşturan fakihlerin görüşüne uymamaktadır. Zira Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri başta olmak üzere cumhura göre yemin-i lağv bile olsa talâka bağlanan yeminle boşama gerçekleşir.⁴⁰ Tespitimize göre talâka bağlanan yeminlerin geçersiz olduğu görüşü Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi azınlıkta kalan bir kısım âlim tarafından savunulmuştur.⁴¹ Molla Abdüllatif'in bu meselede çoğunluğun değil, azınlığın görüşüne göre fetva vermesi tamamen meselenin mahiyetiyle açıklanabilir: Molla Abdüllatif, İslâm'ın evlilik gibi çok ehemmiyet verdiği bir müessesenin yıkılmaktan kurtarılması için talâka bağlanan yemini geçersiz kabul ederek boşamanın gerçekleşmediğine hükmetmiştir. Bu durum nihai olarak onun, makâsîd merkezli bir fikhî kişiliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

4. Tesirleri

4. 1. İslâm Şeriatının Yaşanmasında Müstakim Bir Kimlik

Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî'nin bir asra yaklaşan ömrü boyunca üzerinde her daim hassasiyetle durduğu ana ilke, Müslümanın İslâm şeriatının istikameti dairesinde kalıp ondan uzaklaşmama başarısını ortaya koymasıdır. Onun, yarım asrı geçen tedris faaliyetinin tüm süreçlerinde gözettiği temel hususun bu noktada yoğunlaştığını söylemek pekâlâ mümkündür. Molla Abdüllatif için avamın gaflet kıyısından alınıp İslâmî bir bilinç kuşanması hedef olduğu gibi havas olan ehl-i ilmin her türlü aşırıktan uzak durup itidali kuşanması da aynı şekilde hedeftir. Bu gayelere matuf olarak Molla Abdüllatif, ömrü boyunca ihsan, ittikâ ve ihlas çerçevesinde bir model ortaya koymuş ve bu hususta her kesimden insanı etkileyerek onlara rol model olmuştur. Şüphesiz onun, ilim-amel bütünlüğü üstüne kurulu bir hayata, olduğu gibi görünen ve görüldüğü gibi olan bir ruha, önce ilim sonra fikir diyen bir ufka, siyasetten uzak duran bir bakışa ve insana insan olması hasebiyle kıymet veren bir fazilete sahip olması gibi öne çıkan karakterleri

³⁹ Bk. Ekler kısmında Ek-2.

⁴⁰ Abdülğani b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb* (Lübnan: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1431), 4/3; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevene* (b.y. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/578; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir* (Beirut. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 15/289; Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin el-Hırakî, *Muhtasarü'l-Hırakî* (b.y. Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, 1413/1993), 149.

⁴¹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: 1425/2004), 33/126-128; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *i'lâmü'l-müvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn* (Suudi Arabistan: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1423), 3/48; 5/539.

Müslümanın müstakim kimliğinin oluşmasında dikkatlere sunduğu şahsî, ilmî ve ahlakî önemli ölçülerdir. Meselâ, Molla Abdülatif'in toplumun avam tabakasında İslâm şeriatına zıt olarak meydana gelen her türlü uygulamaya tavizsiz karşı çıkışını; aynı şekilde onun, toplumun havas tabakası olan ehl-i ilme sirayet eden ilimsiz, gayesiz, hikmetsiz ve itidalden uzak her türlü fikriyata karşı çıkışını Müslümanın istikamet kimliğinin inşası hususunda önemli örnekler olarak sunmak mümkündür.⁴²

4. 2. İlim Tedrisinde Sevgiye Dayalı Disiplini Esas Alan Bir Kimlik

Seyda Molla Abdülatif eş-Şemâmî'yi tanıyan herkes bilir ki onun tedris faaliyetinde esas kabul ettiği hususların başında disiplin gelmektedir. Molla Abdülatif; medresesinde okuyan talebelerinin, günlük ders okuma, metin ezberleme, müzakere ve mütalaa etme faaliyetlerinden tutun da onların; yemek yeme, namaz kılma, dinlenme, yatma, tatil yapma gibi tüm faaliyetlerine varıncaya kadar her bir iş için belirlenen zaman dilimlerine riayet etmelerini zorunlu tutardı. Şüphesiz ki onun Şemâmî medresesinde kurduğu bu disipline rağmen talebelerinin ondan vazgeçmemelerinin ve onu terk etmemelerinin temelinde tesis ettiği disiplinin sevgiye dayalı bir temele dayanması hakikati yatmaktadır. Bu, şu anlama gelmektedir: Molla Abdülatif, medresesine kabul ettiği her bir öğrencisini kısa bir zaman diliminde tüm yönleriyle tanırdı ve bu tanıma bağlı olarak her bir öğrencisiyle özel olarak ilgilenirdi, her birinin gayesini, arzusunu, davranışsal özelliklerini dikkate alırdı ve nasıl muamele edilmesi gerekiyorsa onlara öyle muamele ederdi. Molla Abdülatif, yeri geldiğinde talebelerinin ailelerini ziyaret ederek ve onları medreseye davet edip orada misafir ederek onların dolaylı bir şekilde çocuklarının tedris faaliyetine katılımını sağlardı. Yine o, yeri geldiğinde talebelerine latifeler yaparak onları hoşnut ederdi, belirli konularda onlarla istişareler yaparak onlara kıymet verdiğini gösterirdi, iki dostun birbiriyle hoş sohbet etmesi gibi talebeleriyle hoş sohbet ederek onları rahatlatırdı, aynı sofrada onlarla beraber yemek yerdi, medreseye bağışlanan bir yiyeceğin talebe sayısınca pay edilip daha sonra kura çekimi sonucu dağıtılmasında o da seydalık vasfını bir kenara bırakıp talebelerinden kendisini sıradan bir fert gibi kuraya dahil etmelerini isterdi. Örnek mahiyetinde zikrettiğimiz tüm bu hususlar göstermektedir ki Molla Abdülatif'in Şemâmî medresesinde kurduğu disiplinin temelinde onun, talebelerine karşı beslediği ciddi sevgisi ve ilgisi yatmaktadır. Dolayısıyla onun disiplini, katı ve kuralcı olmaktan ziyade sevgiye, ilgiye, şefkate ve gayeye dayalı bir disiplindir. Şüphesiz disiplinde bu kuşatıcı ölçüyü yakalamak çok zordur. Zira bu husus kişinin kendisini tanuması, kendisinin dışındakini tanuması ve daha sonra da bu iki tanımayı bütünleştirip bir potada mezmetmesi gibi letafet ve feraset gerektiren ince bir husustur. Molla Abdülatif, bu ölçüyü yakalamış ve elli dört yıllık tedris faaliyetinde başarılı bir şekilde uygulayarak yüzlerce talebe yetiştirmeye muvaffak olmuştur. Zaten Molla Abdülatif'in muasırı olan bazı âlimler onun, bir bakışıyla insanı tanımada mahir olduğunu ve bir başkanın devletini, bir komutanın ordusunu yönettiği gibi onun da kendi muhitini yönettiğini ve bunu başarılı bir şekilde gerçekleştirdiğini defalarca ifade etmişlerdir.⁴³

⁴² İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 15 Ocak 2023; Abdurrahim Cengiz, Kişisel Görüşme, 17 Ocak 2023; Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme 19 Ocak 2023; Ramazan Cengiz, Kişisel Görüşme, 29 Mart 2023; Ahmet Şevki Tanrıkulu, Kişisel Görüşme, 04 Mayıs 2023.

⁴³ İhsan Cengiz, Kişisel Görüşme, 15 Ocak 2023; Abdurrahim Cengiz, Kişisel Görüşme, 17 Ocak 2023; Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme 19 Ocak 2023; Ramazan Cengiz, Kişisel Görüşme, 29 Mart 2023; Ramazan Polat, Kişisel Görüşme, 01 Mayıs 2023; Yusuf Çalışkan, Kişisel Görüşme, 25 Mart 2023; Seyfullah Karahan, Kişisel Görüşme, 28 Mart 2023.

4. 3. Fetvada Adaletine Gayri Müslimin Bile İtimat Ettiği Bir Kimlik

Hukukun temel gayesi olan adalet, kimden ve nereden gelirse gelsin şüphesiz ki geldiği yeri ve kişiyi değerli kılar. Bu kuralın en iyi örneklerinden birisi de Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî'dir. Görev yaptığı Diyarbakır ili başta olmak üzere çevre illerin bile çeşitli meselelerde fetvasına/hükmüne başvurdukları Molla Abdüllatif, halk arasında adaletiyle meşhur olmuştu. Öyle ki kadâda/hükümde ona başvuranlar sadece Müslümanlar değildi. Dönemin Bahçecik, Yasince köyleri gibi çoğunluğunu Ezidî tebaanın oluşturduğu gayri müslimler de Molla Abdüllatif'i hükümde kendilerine merci kabul ederlerdi. Müslümanlarla nizaa düştükleri birçok meselede özellikle onun hakimliğini tercih eden Ezidîler şöyle derlerdi: *"Ey Müslümanlar, biz hüküm için sizinle birlikte Muhammed'in Şeriatına geliriz, eğer hâkim Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî olur ise!"* Dönemin Yasince köyü Ezidîlerinin reisi olan Brahim'in Molla Abdüllatif'e özel sevgisinin ve ilgisinin olduğu, onu çeşitli zamanlarda ziyaret ettiği, bazı meselelerde onun hükmüne başvurduğu, kansere yakalanmış kızı için ondan dua/muska rica ettiği, Molla Abdüllatif'in ise latif bir şekilde ve ince bir dille, Brahim'i İslâm dinine girmeye davet ettiği bize sağlam bir şekilde gelen rivayetler arasındadır.⁴⁴ Tarihî bu vakıalar bize Seyda Molla Abdüllatif'in sadece Müslümanlar üzerinde değil, gayri müslimler üzerinde bile tesirinin olduğunu ortaya koymaktadır.

4. 4. Her Sahada Güzel Ahlakı Temsil Eden Bir Kimlik

Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî'nin her sahada ortaya koyduğu ahlakî duruşu iyice tetkik edildiğinde bunların tümünün Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ahlakî duruşuna benzediği görülür. Muhatap olduğu insanların kavrama seviyelerini, ihtiyaçlarını, taleplerini, beklentilerini esas alarak ve samimi olarak bunları karşılamaya çalışan Molla Abdüllatif, bu özelliğiyle tüm yaş gruplarının sevgisine ve saygısına mazhar olmuştu. Bu hususta onun latif/güzel ahlakını gösteren bazı örnekleri sunmakla iktifa edeceğiz: Ailesi, çocukları, akrabaları, talebeleri başta olmak üzere tüm insanlara karşı daima şefkat, merhamet ve sevgi hali içinde olması Molla Abdüllatif'in latif kimliğini göstermektedir. İlmin Allah Teâlâ'nın en büyük nimetlerinden birisi olduğunu söyleyip kendisinden yaşça küçük olsa bile âlim kimselere son derece hürmet etmesi, cahil kimseleri ise hor görmeyip onlara sevgiyle yaklaşması ve gücü nispetinde onların her türlü ihtiyaçlarını karşılamaya çalışması onun insan sevgisiyle dolu bir kalbe sahip olduğunu göstermektedir. Her senenin Ramazan ve Kurban bayramlarında kendi ev halkına büyük kazanlarda yemekler pişirterek ve evinin büyük avlusunda sofralar kurdurarak kendisini ziyarete gelen erkek, kadın, çocuk tüm köylülerine yemek ikram etmesi, çeşitli vesilelerle kendisini dışardan ziyaret eden misafirleri için ya kendi evinde veya medresesinde sürekli olarak yemek hazırlatması, akraba-yabancı fark etmeksizin kendisini ziyarete gelen misafirlerini uğurlarken onlar için vasıta temin etmesi ve onların yol paralarını vermesi, vazife yaptığı Şemâmî köyünde kimi kimsesi olmayan Abdurrahman-ı Pirê ismindeki fakirin yemeğini sürekli olarak üstlenmesi onun cömert ruhunu göstermektedir. Diyarbakır âlimlerinden olan Şeyh Güzel'i ziyaret ettiğinde onun dükkanındaki çürümeye yüz tutmuş sebzeleri-meyveleri özellikle seçip satın alması, hanımı Fahriye'nin yakın akrabalarından a'mâ, fakir ve sâlih bir zat olan Ğâlo Ali'nin maddi ihtiyaçlarını karşıladığında veya ona sadaka verdiğinde hiç konuşmaması ve kendini tanıtmaması, küçük çocukları/torunları kendi aralarında oyunlar

⁴⁴ Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme 19 Ocak 2023; Yusuf Çalışkan, Kişisel Görüşme, 25 Mart 2023.

oynadıklarında ve çamurdan/tahtadan evler yaptıklarında onlara misafirliğe geldiğini söyleyip bir süre onları neşelendirip eğlendirmesi, küçük çocuklarını-torunlarını dizlerinde oturtup onlara güzel lakaplar/isimler takması ve kasideler söylemesi onun âlicenap kişiliğini göstermektedir.⁴⁵ Onun hayatından sunduğumuz tüm bu kesitlerin bize söylediği bir hakikat vardır: “Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî, karşılaştığı her kalbe dokunmuştur ve onda sevgiden bir iz bırakmıştır.”

Sonuç

1. Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî, döneminin ilimde otorite birçok üstadın yanında tahsilini tamamladıktan sonra Diyarbakır ili Sur ilçesine bağlı Şemâmî köyünde kurduğu ve tam 54 yıl kesintisiz bir şekilde, kendine özgü bir usulle müderrislik yaptığı medresede ulûm-u İslâmîyye ile mücehhez ve edepleriyle maruf yüzlerce İslâm âlimi yetiştirmiştir. Samimiyet, istikrar, sevgi, ilgi, disiplin gibi ilkeleri başarılı bir şekilde uygulayan Molla Abdüllatif'in ismi böylece şark bölgesindeki medrese geleneği içinde markalaşmıştır.

2. Başta fıkıh/fıkıh usûlü olmak üzere sarf, nahiv, mantık, belagat, kelam, tefsir, hadis, tasavvuf, edebiyat, şiir gibi birçok ilimde üstad olan Molla Abdüllatif, Şark medrese geleneğinde özellikle sarf, nahiv ve fıkıh/fıkıh usûlü sahalarında doruğa ulaşmıştır. Birinci olarak, “Sarfê-Şemâmî” ismiyle müsemma kendine has bir tekniğe sahip şifahî bir esere imza atan Molla Abdüllatif, tedriste şifahî bir yöntemin kurgulandığı bu eserinde talebelerine sadece sarf ilmini değil, bilakis sarf ilminin felsefesini de öğretmeyi amaçlamıştır. İkinci olarak fıkıh tedrisinde ve kadâda/fetvada kendine has bir metodoloji oluşturan Molla Abdüllatif, şark medrese geleneğinde dönemin ulemâsınca fıkhîta mu'temedu bih/otorite kabul edilmiştir. Öyle ki o, fetvada sadece Müslümanların değil, bölgedeki -Ezidîler gibi- gayri müslim tebaanın da problemleri meselelerinde başvuru mercii olarak kabul edilmiştir.

3. Molla Abdüllatif, fıkıh tedrisinde talebenin tabi olduğu fikhî mezhebini esas alma usulünü ve furû-i fikhın birçok meselesini talebelerine uygulamalı öğretme tekniğini benimseyerek, ayrıca hangi türden olursa olsun kendisine arz edilen meseleyle ilgili ciddi bir tahkik ve tetkik yapmadan ve müsteftinin profilini dikkate almadan fetva vermeme usulünü benimseyerek disiplinli ve sağlam bir fikhî kişilik ortaya koymuştur. Yine o, medresesinde Türkiye'nin her yerinden gelen ilim taliplerine kucak açarak ve medrese müfredatındaki fıkıh eğitimini buna göre tertip ederek mezhep taassubundan uzak bir ilim müktesebatı ve geniş ufuklu bir ilmî kişilik ortaya koymuştur.

4. Şemâmî medresesindeki talebelerine hem Hanefî hem Şâfiî fikhındaki klasik metinleri okutarak onlarda aslı kaynaklara dayalı sağlam bir fikhî zemin inşa eden Molla Abdüllatif, şer'î meselelerin öğretiminde bilgiyi sadece aktarım, düz anlatım, ezbercilik gibi geleneksel anlayışta hâkim olan yöntemlerin dışına çıkarak, yani görsel uyarıcıları dikkate alan etkin bir öğretme yöntemini tercih ederek fıkıh tedrisinde farklı bir fikhî kişilik ortaya koymuştur. Onun; müsteftî âlim kişi olduğunda fetvayı delilli olarak vermesi, müsteftî müteallim/talebe kişi olduğunda fetvayı direkt vermeyip onu ilgili meseleyi araştırmaya sevk etmesi ve müsteftî halktan kişi olduğunda ise halkın her daim İslâm şeriatının hudutları dairesinde yaşamasını temin için fetvayı geciktirmeden derhal vermesi fetva usulü açısından uyguladığı önemli yöntemler olarak tespit edilmiştir.

⁴⁵ Fahriye Cengiz, Kişisel Görüşme, 21 Temmuz 2022; Naime Cengiz, Kişisel Görüşme, 23 Temmuz 2022; Abdullah Cengiz, Kişisel Görüşme, 21 Eylül 2022.

5. Molla Abdüllatif'in dinî-hukukî hükmünü açıkladığı meselelerde şer'î nasslara sıkı sıkıya bağlı olduğu, ancak bunu fazla katılığa veya fazla yumuşaklığa düşmekten kendini koruyarak icra ettiği, dolayısıyla ihtiyacın/zaruretin doğurduğu meselelerde realist, ileri görüşlü, orta yol ve makâsîd merkezli bir fikhî kişilik ortaya koyduğu sonucuna varılmıştır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

Atlı, Yunus. *Molla Abdüllatif Şemami'nin Hayatı ve Sarf İlmindeki Yeri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Erdebîlî, Cemâlüddîn (İzzüddîn) Yûsuf b. İbrâhîm. *el-Envâr li a'mâli'l-ebâr*. Suudi Arabistan: Dâru'd-Diyâ'/Dâru'l-Minhâc, 1427/2006.

Hırakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh. *Muhtasarü'l-Hırakî*. b.y. Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, 1413/1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu's-sâlikîn*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, ts.

İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz. *Kavâidu'l-ahkâm fi mesâli'l-enâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991.

İbn Mâze, Bürhânüddîn ebü'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Lübnan: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1424/2004.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *i'lâmü'l-müvakkî'in 'an rabbi'l-'âlemîn*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine: 1425/2004.

Kazan, Faruk. "Seyda Molla Abdüllatif Şemâmî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği". *Kadim Akademi SBD* 2/1 (2018), 12-38. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/486126>

Kılavuz, Ahmet Saim. "Bâcûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bacuri>

Köse, Saffet. "Erdebîlî, Yûsuf b. İbrahim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/erdebili-yusuf-b-ibrahim>

Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1989.

Makdisî, Şemsüddîn Muhammed b. Müflih *Kitâbü'l-furû'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr*. Beyrut. Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Meydânî, Abdülğânî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*. Lübnan: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1431.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

Özel, Ahmet. "İbn Âbidîn. Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-abidin-muhammed-emin>

Özervarlı, M. Sait. "Hânî, Şehy Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hani-seyh-ahmed>

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvene*. b.y. Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Müğnî'l-muhtâc ilâ marifeti elfâzi'l-*

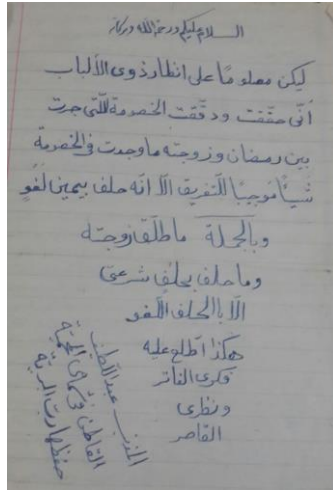
Minhâc. b.y. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

Zemâkî, Salâhuddîn. *'Avnu'l-Etfâl Şerhu Lâmiyeti İbni'l-Verdî*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.

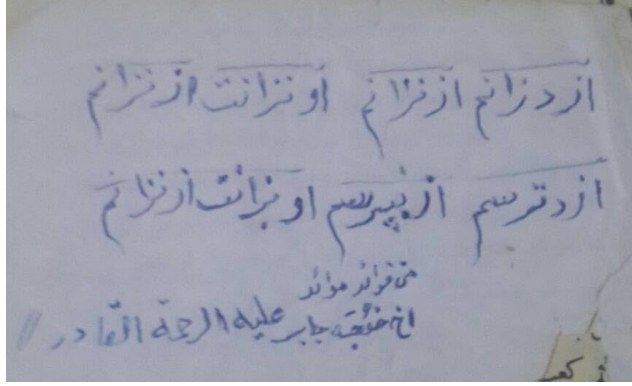
Ekler



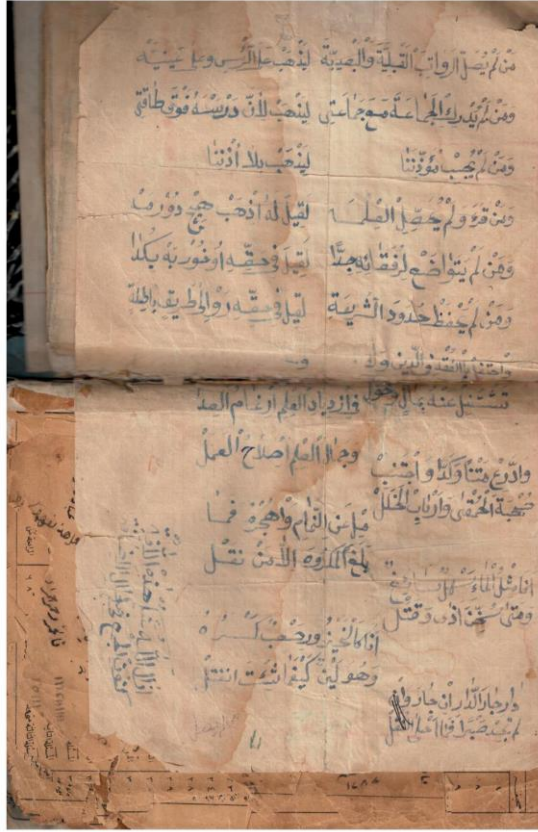
Ek-1: Seyda Molla Abdüllatif eş-Şemâmî



Ek-2: Seyda Molla Abdüllatif'in Yazılı Olarak Verdiği Bir Fetvası



Ek-3: Seyda Molla Abdüllatif'in Yazdığı Bir Şiiri



Ek-4: Seyda Molla Abdüllatif'in Şemâmî Medresesindeki Talebelerine Uyulmasını Zaruri Tuttuğu Kaideler Manzumesi (Bir kısmı Seyda Molla Abdüllatif'in şiirlerinden, bir kısmı ise İbnü'l-Verdî'nin Lâmiyye'sinde geçen şiirlerinden oluşmaktadır.)



Ek-5: Seyda Molla Abdüllatif'in Şemâmî'deki Medresesinin Avlusunda Bulunan Köy Camii



Ek-6: Seyda Molla Abdüllatif'in Markadı, Şemâmî/Diyarbakır