

İLSAM AKADEMİ HAKEMLİ DERGİSİ
Turkish Journal of ILSAM Academy
CİLT VOLUME: 3 SAYI ISSUE: 2 EKİM OCTOBER 2023
ISSN: 2757-9212

İLSAM (İlahiyat İlimleri Araştırmalar Merkezi)
Adına İmtiyaz Sahibi Owner
İLSAM

Yazı İşleri Müdürü Chief Executive Officer
Yıldırım DENİZ

Editör Editor
Sümeyra AÇIK

Çeviri Editörleri Translation Editors
Bülent KARAKUŞ, Neslihan KAYALI

Yardımcı Editör Associate Editor
Ferzan TAŞPINAR

Alan Editörleri Field Editors
Prof. Dr. Ali DUMAN (İnönü Üniversitesi) (Temel İslam Bilimleri)
Doç. Dr. Aydın KUDAT (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
(Arap Dili ve Belagatı)
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
(Din Bilimleri)
Doç. Dr. Mehmet ÇELENK (Uludağ Üniversitesi) (Mezhepler Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (İstanbul Üniversitesi)
(İslam Tarihi ve Sanatları)
Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ
(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi) (Temel İslam Bilimleri)

*İsme göre alfabetik sırada **In alphabetical order by name**

Yayın Kurulu Editorial Board

Prof. Dr. Celil KİRAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)

***İsme göre alfabetik sırada In alphabetical order by name**

Yayın Türü Publication Type
Yerel Süreli Yayın

Yayın Periyodu Publication Period
Altı ayda bir Nisan (Bahar) ve Ekim (Güz) aylarında yayımlanır.

Biannual (autumn & spring)
Açık erişim olarak elektronik ortamda yayınlanmaktadır.
It is published electronically as open access.

İLSAM Akademi Dergisi hakemli bir dergidir.
Yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
Journal of Ilsam Academy is the official per-reviewed.
ILSAM. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Hakem ve Danışma Kurulu Board of Reviewing Editors*

- Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KOÇ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AVCU (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Arif KORKMAZ (N. Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT (Ankara Y. Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Engin ERDEM (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Fikret SOYAL (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit ER (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Doç. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. İsrail BALCI (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi. Mehmet ÇELENK (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (İstanbul Üniversitesi)
- Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit AKPINAR (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ (İstanbul Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURAK (Bolu Abant İzzet Baysal Üni.)
Doç. Dr. Öncel DEMİRTAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep TUZCU (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Sefer YAVUZ (Kocaeli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN (Eskişehir Osmangazi Üni.)
Prof. Dr. Seyfullah KORKMAZ (Kırşehir Ahi Evran Üni.)
Doç. Dr. Süleyman NAROL (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel YEŞLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tuba YILDIZ (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Ümit HOROZCU (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz FIRAT (Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ (Eskişehir Osmangazi Üni.)
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Veysel GENÇİL (Bartın Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada In alphabetical order by name

Bu Sayıda Görev Alan Hakemler Editors*

Dr. Öğretim Üyesi Bünyamin AÇIKALIN (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Emine YENİTERZİ (Üsküdar Üniversitesi)
Dr. Ensar GÖÇMEZ (MEB)
Dr. Öğretim Üyesi Halil İbrahim DOĞAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Halit YEŞİLMEN (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Doç. Dr. Hamdi KIZILER (Karabük Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan TELLİ (Mersin Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Mahmut GURBET (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)

Doç. Dr. Mahmut YAZICI (Pamukkale Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Mohamadou Aboubacar MAIGA (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhammet Vehbi DERELİ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Murat VANLI (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)
Doç. Dr. Mücahit YÜKSEL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Nurgül SUCU KÖROĞLU (Konya Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Sema ÇELEM (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Sema GEYİN (Trakya Üniversitesi)
Doç. Dr. Sevim ARSLAN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada In alphabetical order by name

Indexing-Abstracting

Araştırmacı
İSAM

ile indekslenmekte ve / veya özetlerine yer verilmektedir.

Tasarım ve Uygulama Graphic Design

RMG Medya

İletişim Correspondence

İstanbul Merkez Adresi: Küçükbakkalköy Mah. Kayışdağı Cad. No:111

Bilgi Plaza Ataşehir / İstanbul

TEL: 0216 461 00 61

E-Posta: ilsamakademi@gmail.com

www.ilsamakademi.com / www.ilsam.org.tr

İÇİNDEKİLER Table of Contents

VI **Editörden / Editorial**

IX **MAKALELER / ARTICLES**

- 177 **Merînî Sultanı Ebû İnân ve Sır Kâtibi Nümeyrî Kosantîne-Zâb Yollarında -Fezû'l-ubâb'dan Yansıyan Sosyo-Kültürel İzler**
Sultan of Marinides Abu Inan and His Private Secretary Numeyrî on The Roads of Kosantîne-Zâb -Socio-Cultural Traces Reflected from Fezû'l-ubâb-
Araştırma Makalesi / Research Article
Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN
- 199 **Sosyalleşme Sürecinde Aile: Dinî Rol ve İşlevleri**
Family in The Socialization Process: Religious Role and Functions
Araştırma Makalesi / Research Article
Yılmaz ARI
- 219 **İbn Âşûr ve "En-Nazarü'l-Fesîh 'inde Medâiki'l-Enzâri fi'l-Câmiî's-Sahîh" İsimli Eserdeki Şerh Yöntemi**
The Commentary Method on Ibn Aşûr and "En-Nazarü'l-Fesîh 'inde Medâiki'l-Enzâri Fi'l-Câmiî's-Sahîh"
Araştırma Makalesi / Research Article
Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU
- 251 **Zühd Dönemi Zâhide Hanımların Takvâ Anlayışı**
The Understanding of Taqwa(Piety) of Zahide(Ascetic) Women of The Zühd(Ascetic) Period
Araştırma Makalesi / Research Article
Sevilay ERDOĞAN
- 283 **Kitap Değerlendirme / Book Review**
- 285 **Kitâbu'l- Bedî'**
İbrahim AYDIN
- 294 **Yayın İlkeleri / Editorial Policy**

EDİTÖRÜN NOTU

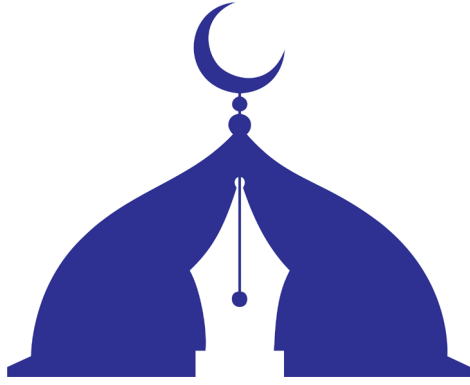
Değerli Okuyucular,

Değerli Okuyucular İLSAM Akademi Dergisi 3.cildinin 2. Sayısıyla yayındayız. İlim dünyasında, akademik bilimsel çalışmalar kadar, yapılan bu çalışmalarını yayınlayarak akademi camiasının istifadesine sunmanın bilincinde hareket eden İLSAM Akademi, İlahiyatın üç temel alanı; Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında kaleme alınmış, İslam düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak makale, araştırma notu, değerlendirme makalesi, kitap tanıtımları ve sempozyum değerlendirmelerini içermektedir. Bu vesileyle İlahiyat alanındaki bilgi birikiminin değerlendirilmesi ve geliştirilmesinin yanında yeni ve özgün fikirlerden oluşan sinerji ile tüm İslam dünyasında İlahiyat ilimleri alanına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Yayın periyodumuzu yılda iki kez Nisan ve Ekim ayları olarak belirlediğimiz İLSAM Akademi'nin bu sayısına 11 makale başvurusu olmuştur. Çift kör hakemlik sistemini uyguladığımız dergimizde 2 makale hakemlerimizin "yayımlanamaz" raporu neticesinde yayın dışı kalmıştır. Dergimizin bu sayısında araştırma makaleleri kısmında 4 makale, Derlemeler kısmında bir kitap tanıtımı yer almaktadır. Geriye kalan makalelerin değerlendirme süreci devam etmektedir. İlk sıradaki makalemiz Doç. Dr. Zehra Gözütok Tamdoğan'ın "Merînî Sultanı Ebû İnân ve Sır Kâtibi Nümeyrî Kosantîne-Zâb Yollarında -*Feyzü'l-Ubâb*' dan Yansıyan Sosyo-Kültürel İzler" başlıklı çalışmasıdır. Yazarımız bu çalışmada, Nümeyrî'nin sır kâtipliğini yaptığı Merînî Sultanı Ebû İnân'la birlikte yaklaşık altı aylık bir seferde gördüklerini, sultanın şehirleri imarını, isyancı bedevî Arap kabilelerinin ve onlarla birlik olan Berberîlerin şehirleri yağmalamasını, sultanın tüm bunlara karşı fetihler elde ederek Mağrib topraklarında sağladığı huzuru konu edinen, siyasî ve edebî açıdan da çeşitli çalışmalara konu olabilecek değerli bir eser olan *Feyzü'l-Ubâb* isimli seyahatnameden bilgileri okuyucuya aktarmaktadır. İkinci sırada Dr. Öğretim Üyesi Yılmaz Arı "Sosyalleşme Sürecinde Aile: Dinî Rol ve İşlevleri" başlıklı çalışmada, bireye verilen dinî ve kültürel eğitimde ailenin nasıl ve ne gibi işlevlere sahip olduğunu sorgulamaktadır. Dr. Öğretim Görevlisi Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu araştırmasında İbn Âşûr ve "*En-Nazaru'l-Fesîh 'inde Medâiki'l-Enzâri Fi'l-Câmii's-Sahîh*" isimli eserdeki şerh yöntemini incelemektedir. Dr. Sevilay Erdoğan, "Zühd Dönemi Zâhide Hanımların Takvâ Anlayışı" başlıklı çalışmasında, çoğunlukla erkek zâhidlerin hâl tercümelerine dayanan ve tasavvuf dönemi erkek sûfilerin kalemleriyle kavramsallaşan takvâ terimine, zâhide hanımların yaşantı, söz ve halleri üzerinden bakıp tanımlamaya çalışmıştır. Derlemeler kısmında ise Dr. Öğretim Görevlisi İbrahim Aydın, Hicrî 278 yılında İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) tarafından yazılan ve belagat alanında kaleme alınmış ilk müstakil eser olma özelliği taşıyan Kitâbu'l-

Bedî' isimli eseri okuyucumuza tanıtarak dergimize katkı sağlamıştır. 6. Sayımızda, gerek yayınladığımız -veya yayınlamadığımız- makaleleriyle, gerek bilimsel hakemlikleri ve danışmanlıkları ile destek olan akademisyenlerimize, dergimiz yayın kurulu ve İLSAM çalışanları adına teşekkürü bir borç biliriz.

Editör

Sümevra AÇIK



MAKALELER
ARTICLES



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Merîni Sultanı Ebû İnân ve Sır Kâtibi Nümeyrî Kosantîne-Zâb Yollarında -Fezû'l-ubâb'dan Yansıyan Sosyo-Kültürel İzler-¹

*Sultan of Marinides Abu Inan And His Private
Secretary Numeyrî on The Roads of Kosantîne-Zâb
-Socio-Cultural Traces Reflected from Fezû'l-ubâb-*

Zehra GÖZÜTOK
TAMDOĞAN

Doç. Dr.,
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi
Anabilim Dalı,
ztamdogan@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9128-4026

Cilt/ Issue: 3/2, 177-197.

Geliş Tarihi: 20:09.2023

Kabul Tarihi: 18.10.2023

Atf: Gözütok Tamdoğan, Zehra. "Merîni Sultanı Ebû İnân ve Sır Kâtibi Nümeyrî Kosantîne-Zâb Yollarında -Fezû'l-ubâb'dan Yansıyan Sosyo-Kültürel İzler-" *İLSAM Akademi Dergisi* 3/2 (Ekim 2023), 177-197.

Dipnot: Zehra Gözütok Tamdoğan, "Merîni Sultanı Ebû İnân ve Sır Kâtibi Nümeyrî Kosantîne-Zâb Yollarında -Fezû'l-ubâb'dan Yansıyan Sosyo-Kültürel İzler-" *İLSAM Akademi Dergisi* 3/2 (Ekim 2023), Sayfa.

1 Bu çalışma yazarın 14-15 Ekim 2016 tarihlerinde Konya'da düzenlenen Ortaçağ İslâm Dünyasında Seyyahlar ve Seyahatnameleri Uluslararası Bilgi Şöleni'nde "Fezû'l-ubâb ve İfâdâtü kîdâhi'l-âdâb fi'l-Hareketi's-saide ilâ Kosantîne ve 'z-Zâb" adı ile sözlü olarak sunulan ve özet şeklinde yayımlanan bildiri metninin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

ÖZ

Seyahatnâmeler hangi amaçla yazılmış olursa olsunlar tarihi anlama sürecine sosyo-kültürel, siyasî, iktisadî, dinî açıdan birçok katkıda bulunmaktadır. Bazı seyahatnâmeler bir hac yolculuğunda, bazıları ilim rihlesinde, bazıları şehir gezmelerinde vücut bulmuştur. Bu çalışmaya konu olan eser ise Merîni Devleti'nin yüksek bir kademesinde yer alan Nümeyrî'nin devletin önemli sultanlarından Ebû İnân ile çıkmış olduğu altı aylık bir sefer ve fetih seyahatinin kitaplaştırılmış halidir. Mağrib'de Merîni dönemi ve sultanın döneme katkıları sır kâtibinin gözüyle sosyo-kültürel hayat açısından ele alınacağı için siyasî ayrıntılar yerine ilgili devlet ve dönem hakkında kısa bir şekilde genel bilgi verildikten sonra fetih yolculuğundaki anları Fezû'l-ubâb adlı eserinde bir araya getiren Nümeyrî anlatılmıştır. Ayrıca Ebû İnân'ın sultan olduğu süreçte devlete ve millete olan sosyo-kültürel katkısı daha çok bu eser üzerinden bahsedilmiştir. Eser aynı zamanda siyasî ve edebî açıdan da çeşitli çalışmalara konu olabilecek bir türde olup yapılacak çalışmalar için münbit bir kaynaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Merîniler, Kuzey Afrika, Ebû İnân, Nümeyrî, Kosantîne-Zâb.

ABSTRACT

Regardless of the purpose for which they were written, travelogues contribute to the process of understanding history in socio-cultural, political, economic and religious terms. Some travelogues are embodied in a pilgrimage, some in a journey of knowledge, some in city trips. The work that will be the subject of this study is a book of a six-month expedition and conquest journey of Numayrî, who held an important position in the state, with the Merinide Sultan Abû İnân.

Since the period will be analyzed in terms of socio-cultural life through the eyes of the sultan's secret scribe's contributions to the period, instead of political details, brief general information about the relevant state and its period will be given, and then Numayrî, who was the secret scribe of the Merinide sultan and who participated in the long journey of conquest together and gathered these moments in his work *Feyz al-ubâb*, will be described. In addition, Abū Inān's socio-cultural contribution to the state and the nation during his reign as sultan will also be mentioned through this work.

Keywords: Islamic History, Marinides, North Africa, Abū Inān, Numeyrî, Kosantîne-Zab

EXTENDED ABSTRACT

Sultan of Marinides Abu Inan and His Private Secretary Numeyrî on the Roads of Kosantîne-Zâb

-Socio-Cultural Traces Reflected from *Feyzu'l-ubâb*-

Regardless of their purpose, travelogues contribute to the process of understanding historical events from a socio-cultural, political, economic, and religious perspective. Some travelogues were written on a pilgrimage, some on a journey of knowledge, some on a city tour. The work that is the subject of this study is the book of a six-month expedition and a journey of conquest that Numayrî (d. 780/1378?), who held an important position in the state, embarked on with the Merinide Sultan Abū Inan. Since the period will be analyzed from the perspective of socio-cultural life and the sultan's contributions to the period through the eyes of the secret scribe, a brief overview of the state and the period will be given instead of political details. Then, Abu Inān's socio-cultural contribution to the state and the nation during his reign will be explained in the light of al-Numayrî's *Feyz al-ubab*. This work was written during the Kosantine-Zab campaigns in which Numeiri participated with the sultan. The event that led to these expeditions was the events that took place during the reign of Sultan Abu al-Hasan, the father of Sultan Abū Inān. That is the revolt of the tribes in Ifriqiyya against the Merinides. The reason for these revolts was that when Abū al-Hasan arrested the tribal sheiks who were on their way to congratulate the Hafsid sultan on Eid al-Fitr, these tribes began to mobilize against him and his administration and even became close to the Hafsid administration. These uprisings were kept under control for a while, but when the tribes in the south also revolted, war broke out to subjugate the rebellious tribes to the Merinide rule. When the state of war was prolonged, the Merinide army fell on hard times and a plague broke out. Sultan Abu'l-Hasan even died in the plague epidemic that increased due to these wars. These rebellions continued during the reign of Sultan Abū Inān.

Abū Inān, who took power after the death of Sultan Abū al-Hasan and was the

first of the Merinide sultans to be known as "amîr al-mu'minîn", was born in Morocco in 729/1328. His grandfather Abû Saïd, his father Abû al-Hasan and himself were among the three sultans under whom the Merinides experienced a period of progress in almost every respect.

As mentioned earlier, the most important reasons for the Kosantîna-Zâb expedition, in which al-Numayrî accompanied Sultan Abû İnân, were both the conquest movement and the suppression of rebellion and sedition. The result was conquests, tribal obedience and many military successes.

Some of the rebels fled to neighboring cities, while others asked for forgiveness. The Sultan restricted the powers of these tribes and the taxes assigned for the region were reviewed.

al-Numayrî stated that this victory brought peace to the people of al-Magrib and the end of oppression. After the victory, ceremonies were organized along the route and drums were beaten in front of the army. Returning to Morocco after the Kosantîna and Zâb campaigns, Sultan Abû İnân fell ill during the Eid al-Adha prayers. Rumors about his death include that his vizier Ḥasan b. 'Umar al-Fūdūdî, who came to him while he was ill, strangled him to death or that he was wearing a poisoned robe gifted by the sultan of Granada. After the death of Sultan Abû İnân, who died in 759/1358 at the age of 30, intra-family rivalries began in the Merinide administration, the influence of the viziers increased and the state administration began to weaken. Sultan Abû İnân, whose period was rich in scientific, socio-cultural and architectural aspects, attached importance to being close to the people, meeting with them in various places and listening to their complaints. He tried to resolve internal and external rebellions and seditions on the spot and to ensure the safety of the pilgrimage routes. However, the tensions within the family and the sanctions he imposed especially on Bedouin Arab tribes caused both internal and external problems to re-emerge. He even sent his brothers, whom he tried to keep away from the administration, to Andalusia, which changed the course of relations with both Andalusia and Christian states. The conquests he made with the idea of gathering al-Magrib under a single flag disrupted his relations with neighboring states, and the fact that he stayed away from the center for a long time due to these conquests and reforms exhausted both himself, his administration and his soldiers. In addition to all these, his arrest and imprisonment of scholars, thinkers and statesmen, including Ibn Merzûk, Ibn Khaldûn and al-Maqarî, due to his infinite trust in his vizier's news, increased the opposition against the sultan among the people and the administration and disrupted the atmosphere of trust. In addition to all these, his suspicious death caused his reign to be short-lived.

GİRİŞ

Merînîler 592-869/1196-1465 yılları arasında Mağrib’de hüküm sürmüştür, Berberî asıllı bir aile ve bu ailenin yönettiği devlettir. Muvahhidler sonrası gerek Mağrib topraklarında gerekse Endülüs’te idarî, iktisadî, ilmî, mimarî alanlarda birçok iz bırakmışlardır. Hafsîler (1228-1574), Mali Devleti (1235-1430), Abdülvâdîler (1235-1550), Gırnata Benî Ahmer Devleti/Nasrîler (1238-1492), Memlûkler (1250-1517) ve birçok Hıristiyan devletle aynı dönemde yaşamışlar ve birçok açıdan ilişki içerisinde olmuşlardır.

Merînîler’in hüküm sürdüğü ana topraklar olan Mağrib en yaygın tanımıyla Doğu İslâm dünyasının yani Meşrik’in sınırı kabul edilen Mısır’dan Bahrü’l-Muhî’e (Atlantik Okyanusu) kadar uzanan Kuzey Afrika ve Güney Sahrâ arasındaki kısımdır. Mağrib bölümleri arasında Mağrib-i Aksâ (Uzak Mağrib/Fas, Merâkeş), Mağrib-i Evsat (Orta Mağrib/ Cezayir, Tunus) ve Mağrib-i Ednâ (Yakın Mağrib/İfrîkiye/ Trablusgarp-Libya) yer almaktadır. Merînîler döneminde Mağrib’deki coğrafi sınırlara baktığımızda kuzeyde Endülüs’te Cezîretülhadrâ (Algeciras), Tarîf, Runde (Ronda), Merbelle şeklindeyken Merînî Sultanı Ebû İnân (1348-1358) döneminde bu sınırlar Endülüs’teki Cebelülfeth ve Runde şeklinde olmuştur. Güney sınırları, Mali Sultanlığı ve çevresi; doğu sınırları genel olarak Tâze olmakla beraber yapılan fetihlerle Tilimsân, Bicâye, Cezâir, Tunus, Susu’l-Aksâ’ya dahi ulaşmıştır. İbn Fazlullah el-Ömerî, Sultan Ebü’l-Hasan döneminde Merînîler’in Mağrib’deki topraklarını şu şekilde sıralamaktadır:

“Eski Fas (Fasûlatîka), Yeni Fas (Fasûlcedîde/Medînetülbeyzâ), Merâkeş, Eġmât, Âsefi, Enfa (Anfa), Âzemmûr, Tît, Selâ, Usayla, el-Arâiş, Tanca, el-Kasrû’s-Saġîr, Sebte, Bâdis, Tîtvân, Melîle, Tâzûte, Miknâs, Tilimsân, Vecde, Medyûne, Hüneyn, Vehrân, Tîmzeġrân, Şerşel, Tünt, Tenes, Cezâir, Mâzûne, Milyâne, el-Midye, Safravî. Bu şekilde güneyde Sahrâ, kuzeyde Cebelitarîk’a, batıda Atlas Okyanusu’ndan Berka’ya kadar Merînîler’in idaresi altında idi.”¹

Ebû İnân (ö. 1358) da bu topraklarda hüküm süren Merînî sultanlarının en önemlilerinden idi. Özellikle babası Ebü’l-Hasan dönemi onun hem başarılarında hem sıkıntılarında belirleyici olacaktır. Öyle ki Ebü’l-Hasan döneminde Mağrib-i

1 Şihâbüddîn Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Meşâlikü’l-‘ebsâr fi memâlikü’l-emşâr: Memâlikü’l-Yemen ve’l-Maġribi’l-İslâmî ve kabâilü’l-Arab ve’l-Acem ve’l-Berber ve men âsârahum min zevi’s-sultâni’l-ekber* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmî, 1413/1992), 4/1344-134, 4/184-189; Ebü’l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Ali b. Ahmed Kalkaşendî, *Subhu’l-a’şâ fi sinâ’ati’l-inşâ* (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-İlmî, 1413/1992), 5/198-210; İbrahim Harekât, “Maġrib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/314; Ceran, *Fas Tarihi*, 3. Ayrıntılı bilgi için bk. Zehra Gözütok Tamdoğan, *Maġrib’in Unutulan Hanedanı Meriniler 592-869/1196-1465* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 37-46.

Aksâ dışında ve Endülüs'te çeşitli fetihler gerçekleştirilmiş, sosyo-kültürel hayatı zenginleştirecek gelişmeler tezahür etmiştir. Fakat bunların yanısıra Endülüs'te yaşanan Tarîf Savaşı (741/1340) yenilgisi başta olmak üzere İfrîkiye gazveleri için çıkılan yolda ordunun hezimete uğraması, donanmanın Kayrevan civarında batması adeta sultanın yönetiminin sonunu getirmiştir. Ayrıca oğlu Ebû İnân ile yaşanan çekişmeler de olumsuzlukları artırmıştır.² Çalışmaya konu olan Kosantîne ve Zâb seferlerine sebep olan olaylar ise babası Sultan Ebû'l-Hasan zamanında yaşanan ve oğlunun dönemindeki yönetimi de oldukça rahatsız edecek olan olaylardır. Bunların en önemlisi İfrîkiye'deki kabilelerin Merînîler'e karşı ayaklanmalarıdır. Ebû'l-Hasan, Hafsî sultanının Ramazan Bayramı'nı tebrik için yola çıkmış olan kabile şeyhlerini tutuklatınca bu kabileler ona ve yönetimine karşı harekete geçmiş başlamış ve hatta Hafsî yönetimi ile yakınlaşmışlardır. Bu ayaklanmalar bir süre kontrol altında tutulmuşsa da güneydeki kabilelerin de isyan başlatması üzerine, Hafsî yönetimle yakınlaşan bu kabilelerin Merînî yönetimine tâbi hale getirmek için savaş hali uzamış, hatta Sultan Ebû'l-Hasan bu savaşlar dolayısıyla artan veba salgınında vefat etmiştir.³ Ayaklanma çıkaranlar arasında Kosantîne ve Becâye halkı da yer almakta idi ki Sultan Ebû İnân bu şehirlere sefere çıkacaktır. Hem bu kabilelerle çatışma hali hem de baba-oğul arasındaki gerginlikler Zenâte kabilesinin bir diğer kolu olan Abdülvâdiler'in Mağrib-i Evsat'ta özellikle Tilimsan'da nüfuzlarını artırmalarına sebep olmuştur.⁴

Merînîler, topraklarında yaşayan Arap ve Berberî kabileleri çeşitli bölgelere özel olarak dağıtmış, başlarında bulunan şeyhleriyle birlikte meşgul olabilecekleri işler için imkânlar sunmuşlar ve bu yöntemi de siyasetleri haline getirmişlerdir. Kendi mensup oldukları Berberî kabile olan Zenâte'yi ise merkeze çekerek devlet işlerinde görev vermişlerdir.⁵ Toplumun çoğunluğunu oluşturan ve Endülüs fetihleri sebebiyle bu topraklara gelmiş olan Araplar ise daha çok Benî Hilâl kabilesinin kollarına mensup idi. Bu kollar arasında Hult, Benî Câbir, Verdîğa, Süfyân, Evlâdü Cürmûn, Evlâdü Mutâ', Zevî Hassân, Arabü'l-Ma'kıl, Benî Mâlik ve özellikle Benî Merîn'i meşgul eden Riyâh bulunmakta idi. Bu kollar daha çok Tilimsan, Vehrân, Libya Çölleri, Dükkâle, Sûs bölgelerindeki şehirlere yaşamakta idiler.⁶ Arap kabilelerinin bu topraklar üzerinde sosyo-

2 Ali Hâmid Mâhî, *el-Mağrib fi asri's-sultan Ebî İnân el-Merînî* (Dârülbeyzâ: Dârü'n-Neşri'l-Mağribî, 1986), 50, 51, 57.

3 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid Selâvî/Nâsrî, *Kitâbü'l-İstikâ li-ahbâri'l-garbi'l-İslâmî*, thk. Muhammed ve Ca'fer en-Nâsrî (Dârü'l-Kitâb, 1954), 3/154-158; Mâhî, *el-Mağrib*, 62-65.

4 Mâhî, *el-Mağrib*, 79-81.

5 Allâvî eş-Şâhîrî Mezâhim, *el-Evzâü'l-iktisâdî fi'l-Mağrib alâ ahdi'l-Merîniyyîn* (668-759/1269-1358) (Bağdat: Dârü's-Suûni's-Sekâfîyyeti'l-Âmme, 2001), 52-54.

6 İbn Fazlullâh Ömerî, *Mesâlikü'l-ibsâr*, 4/172-173.

kültürel ve iktisadî açıdan birçok etkileri olmuş, Berberî kabileleri adeta Araplaşmışlardır. Merînîler de Arap kabileleri ile ilişkilerini iyi bir seviyede sürdürmeye çalışmış, kabilelerin özelliklerine göre onlardan idarî ve iktisadî alanlarda faydalanmışlardır. Fakat bu kabileler arasında bedevîlik özelliklerini sürdürenler, bazı dönemler Berberîlerle çatışmışlar bazı dönemlerde bir araya gelerek Merînî yönetimine karşı ayaklanmışlardır.⁷ Merînî Sultanı Ebû İnân da bu ayaklanmaları bastırmak, şehirleri tekrar imar etmek için Kosantîne-Zâb harekâtına başlamıştır.

Nümeyrî ve hakkında herhangi bir çalışmaya rastlamadığımız seyahatname tarzı eseri ile ilgili olarak sosyo-kültürel hayat incelemesi yapılmıştır. Bunun için öncelikle seyahatnamenin müellifi hakkında bilgi verilmiş sonra genç yaşta yönetime gelmesine ve yine genç yaşta ölmesine/öldürülmesine rağmen Mağrib ve Endülüs toprakları için önemli adımlar atan Merînî Sultanı Ebû İnân'ın hayatı anlatılmıştır. Onun hayatı anlatılırken Nümeyrî'nin eseri *Feyzü'l-ubâb* 'da sultanın dönemi ile ilgili olarak yer alan bazı sosyo-kültürel özellikler örneklendirilmiştir.

1. NÜMEYRÎ: EBÛ İNÂN'IN SIR KÂTİBİ ve FEYZÜ'L-UBÂB YAZARI

Endülüslü köklü bir ailenin çocuğu olan Nümeyrî (ö. 780/1378?), Ebû İshak (Ebû'l-Kâsım) İbrâhîm b. Abdillâh b. İbrâhîm, 713/1313 yılında Gırnata'da (Granada) dünyaya gelmiştir. Dedesi İbrâhîm en-Nümeyrî, Nasrîler'in hizmetinde Divânü'l-cünd kâtipliği görevini yürütmüş, babası Abdullah ise Sebte (Ceuta) ve Gırnata'da önemli görevlerde bulunmuştur. Nümeyrî doğduğu topraklarda edebiyat, hat sanatı ve kitâbet alanlarında iyi derecede eğitim aldıktan sonra hac maksadıyla çıktığı yolculuğunda Dımaşk, Kahire ve İskenderiye'de birçok Şâfiî ve Mâlikî âlimleriyle görüşerek onlardan hadis dinlemiş ve bazılarından hadis rivayeti için icâzet almıştır. Döndükten sonra Endülüs, Fas ve Tunus'da Nasrî, Merînî ve Hafsî saraylarında kâtiplik görevini yürüten Nümeyrî, Merînî Sultanı Ebül-Hasan döneminde Divânü'l-inşâ'da da kâtiplik yapmıştır. Daha sonra siyasî sebeplerle Tunus'a gitse de bir süre sonra Fas'a geri dönmüş ve Ebû İnân döneminde sır kâtipliği ve divandaki başkanlık görevlerini yerine getirmiştir. Çağdaşları İbnü'l-Hatîb, İbn Merzûk ve İbn Haldûn gibi hem ilmî hem idarî açıdan seçkin bir şahsiyet olarak tanınan Nümeyrî, Merînî Devleti

⁷ Zehra Gözütok Tamdoğan, *Mağrib'in Unutulan Hanedanı Merinîler (592-869/1196-1465)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 138-139.

tarafından önemli görevlere getirilerek gerekli takdiri görmüştür.⁸ Nümeyrî, aynı zamanda Merînîler döneminde yaşayan, kendisinden 9 yıl önce 1304 yılında doğan, 22 yaşında iken hac yolculuğuna çıkarak seyahatlerine başlayan, seyahatlerini “*Rihletü İbn Battûta Tuhfetü'n Nüzzâr fî Garâ'ibi'l-Emsâr ve 'Acâ'ibi'l-Esfâr*” adlı eserinde bir araya getiren ve Orta çağın en büyük seyyahı olarak bilinen Faslı seyyah İbn Battûta ile çağdaştır.⁹

Çalışmanın merkezinde yer alan eseri *Feyzû'l-ubâb ve ifâzatü kîdâhi'l-âdâb fî'l-hareketi's-sa'ide ilâ Kosantîne ve'z-Zâb*¹⁰ dışındaki eserleri *Tekayîd ev Yevmiyyât, Karâ'inü'l-kasr ve mehâsinü'l-'asr, el-Müsâheleve'l-müsâmaha fî tebyîni turuki'l-müdâ'abe ve'l-mümâzeha, İkâzü'l-kirâm bi-ahbâri'l-menâm, Ten'imü'l-eşbâh bi-muhâdeseti'l-ervâh, el-Vesâil ve nüzhetü'l-menâzır ve'l-hamâil, ez-Zehrât ve icâletü'n-nazarât, Nüzhetü'l-hadak fî zikri'l-fırak, el-Libâs ve's-suhbe, Mesâlibü'l-kavânîn fî't-tevriye ve'l-istihdâm ve't-tazmîn, -el-Fusûlü'l-muktedabe fî'l-ahkâmi'l-müntehabe, Kitâbü'l-erba'îne hadîsen el-büldâniyye, Ricz fî'l-cedel, Cüz'ün fî beyâni ismillâhi'l-'a'azam*'dır.¹¹

Nümeyrî'ye ait olan *Feyzû'l-ubâb* adlı eser Merînîler dönemi için tarihî, idarî, kültürel açıdan oldukça önemli bir eserdir. Nümeyrî bu kitabında Merînî Sultanı Ebû İnân'la birlikte 20 Cemaziyelülâ 758/11 Mayıs 1357-1 Zilhicce 758/15 Kasım 1357 tarihleri arasında yapılan seferleri, bu seferlerde uğradıkları yerleri ve bu yerlerdeki isyanları, yıkımları, fetihleri, ıslahatları, imâr faaliyetlerini, merasimleri, halka yapılan yardımları ayrıca ordu ve donanmanın özelliklerini, Hıristiyanlarla olan ilişkileri günlük olarak yazıya dökmüştür. Eseri, bir seyahatnâme olması yanında siyasî olayları, günlük tecrübeleri, dâhilî fitneleri, savaşları, sosyal ve iktisadî ıslahatları içerdigi için aynı zamanda bir tarih kitabıdır.

8 Ebû'l-Kâsım İbrâhîm b. Abdullah İbnü'l-Hâc en-Nümeyrî, *Feyzû'l-ubâb ve ifâdâtü kîdâhi'l-âdâb fî'l-hareketi's-sa'ide ilâ Kosantîne ve'z-Zâb*, thk. Muhammed İbn Şakrûn (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), muhakkik mukaddimesi 31, 34; Mehmet Özdemir, “İbnü'l-Hâc en-Nümeyrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/53-54.

9 Hasan Telli, “Seyyah İbn Battûta'nın Gözüyle 14. Yüzyılda Hac İbadeti”, *Müsiki ve Edebiyatımızda Hac* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 164.

10 Eserin adı el-İhâta'da “*Feyzû'l-ubâb ve icâletü kîdâhi'l-âdâb fî'l-hareketi ilâ Kosantîne ve'z-Zâb*” olarak geçmektedir. bk. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1973/1393), 1/342-363; Nümeyrî, *Feyzû'l-ubâb*, 41-42; Özdemir, «İbnü'l-Hâc en-Nümeyrî», 21/53-54.

11 Muhakkik Muhammed İbn Şakrûn, yazmada Ebû İnân'ın 756/1355-56 yılında gerçekleştirdiği Portekiz yolculuğunun anlatıldığı kısmın kaybolmuş olduğunu ifade etmektedir. 119-121.

2. MERİNÎ SULTANI EBÛ İNÂN: KISA ÖMRÜNDE MAĞRİB YÖNETİMİNE ETKİSİ ve KATKISI

Merînî sultanları arasında “emîrû’l-mü’minîn”¹² lakabı ile tanınmış ilk sultan olan Ebû İnân 729/1328 yılında Fas’ta doğmuştur. Merînîler’in hemen her açıdan ilerleme kaydettiği dönemde dedesi Ebû Saîd, babası Ebû’l-Hasan ve kendisi yer almaktadır. Hilâfet lakapları arasında yer alan el-Mütevekkil Alellâh ile künyelenmiş olan Ebû İnân’ın annesi ise Şemsüdduhâ’dır.

Oldukça genç yaşta vefat edecek olan Sultan Ebû İnân, Merînî yönetimine karşı başkaldıran kabileler üzerine sefere çıkan babası tarafından Mağrib-i Evsat’ta valilik ve cibâyê (vergi tahsili) görevi verildiği zaman henüz 19 yaşında idi.¹³ 749/1348 yılında Merînî sultanı olmuştur.

Ebû İnân döneminde devlet dokuz bölgeye ayrılmıştı ve bunların her birinde müşrif, kaid, vali ve muhtesib bulunmakta idi. Sultan Ebû İnân da babası Ebû’l-Hasan gibi posta teşkilâtına oldukça önem vermiş, sisteme yeni kadrolar tayin etmiş, reisine de çeşitli yerlere posta ve malları taşıırken destek olmak üzere elli atlı tahsis etmiştir. Ayrıca her on iki millik mesafelere yolcuların gelip geçerken ihtiyaçlarının giderilmesi için çadır kurulmasını emretmiştir.¹⁴

Sultan vezirlerini çeşitli Merînî kabilelerinden seçmeye özen göstermiştir. Diğer görevlilerin yanısıra güvenilir, güzel ahlaklı olarak tanınan bir grubu hâcîp seçmiş ve bu makama oldukça önem vermiştir.¹⁵ Sultanın yönetiminde Dîvân-ı Mezâlîm her hafta Cuma namazından sonra düzenlenirdi. Divana gelen kadın veya erkek sıkıntısı olan halkın her kesiminden insan sultanla görüşme imkânı bulurdu. Özellikle kadınların aracı olmaksızın sultanla görüşmeleri, konuşmaları, gasbedilen haklarının derhal geri almaları İbn Battûta tarafından divanın özellikle vurgulanan yönlerindedir. O aynı zamanda Hint hükümdarı ile Sultan Ebû İnân’ın bu divanlarını karşılaştırmakta ve Hint topraklarında halktan birinin sultanın huzuruna ancak vezir aracılığıyla dilekçesini ulaştırabileceğini belirtmektedir.¹⁶ Sultan halkın

12 Sultan Ebû İnân, Karaviyyîn Camii’nin kible tarafına yaptırdığı mushaf kütüphanesinin kitâbesine kendisini emirû’l-müminîn el-mütevekkil alâ Rabbi’l-âlemîn diye yazdırmıştır. Gırnata ile yazışmalarda, şiirlerde de onun halifelîği söz konusu edilmiştir. Mâhî, *el-Mağrib*, 134, 207. Sultan Ebû İnân’ın da hazır bulunduğu Bû İnânîyye Medresesi’ndeki Sahîh-i Müslim tedrisinde “hilâfetin kureyşîliği” ile ilgili hadîs-i Nebevî’nin yorumlanmasıyla ilgili olarak Makkarî (Fas başkâdılarında ve Lisânüddîn İbnü’l-Hatîb’in de hocası olan Makkarî) “mazzûndur.” ifadelerini kullanmıştır. Bunun üzerine Ebû İnân sarayına döndükten sonra ona bin dinar hediye göndermiştir. Mâhî, *el-Mağrib*, 133.

13 Mâhî, *el-Mağrib*, 64.

14 Mâhî, *el-Mağrib*, 147.

15 Mâhî, *el-Mağrib*, 134-142.

16 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: YKY Yayınları, 2000), 2/933.

problemlerini dinlemeye ve çözümünü için gerekli şeylerin yapılmasına özen gösterirdi. Öyle ki her hafta gerçekleştirdiği perşembe günleri gerçekleştirdiği türbe ve evliyâ ziyaretlerinde bile halkın şikayetlerini dinler ve çözümünü için tahkikât isterdi.¹⁷

İbn Battûta, sultandan bahsederken onun döneminde Merînî topraklarının genişliğine, çeşitli etnik ve dinî grupların birlikte yaşamasına ve bu bir arada yaşamanın devamını gerçekleştirmek için isyancılarla başetmeye çalışmasına, bu zor süreçte oldukça cesur oluşuna vurgu yapmaktadır.¹⁸

Sultan Ebû İnân yönetime geldikten sonra hem Hafsîler'le hem de Abdülvâdîler'le mücadeleye devam etmiştir. Her iki devletin Merînîler'den aldıkları toprakları iade etmelerini istemiş, bu sebeple de Tilimsan üzerine harekete geçmiş ve şehri Abdülvâdîler'den geri almıştır. Hafsîler üzerine de giden Ebû İnân başşehir Tunus başta olmak üzere Bicâye ve Kosantîne'yi fethetmiştir.¹⁹

Nümeyrî, Sultan Ebû İnân'ın Endülüs topraklarında ve Hıristiyan krallıklarda yaşayan Müslümanlar için cihadı yani güçlü olmayı oldukça önemseydiğini vurgulamaktadır. Bu cihad faaliyeti hem yardım isteyen Endülüslüler hem de Hıristiyan topraklarında kendi inancına göre yaşam tarzı sürdüremeyen Müslümanlar için etkili olmuştur. Endülüs halkının yardımına koşmayı, sınırlardaki kaleleri asker, savunma âletleri, yiyeceklerle desteklemeyi ve tüm bu hazırlıklarla düşmana karşı güçlü durmayı²⁰ devletin cihad politikası olarak sürdürmüştür. Gırnata Sultanı Ebû'l-Haccâc I. Yûsuf (salt. 733/1333-755/1354), Mağrib ve Endülüs kıyılarının Hıristiyanlara karşı güçlendirilmesi hususunu ve Endülüs Müslümanlarına yardım isteğini bildirmek üzere veziri Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'i Merînî Sultanı Ebû İnân'a göndermiştir. Ayrıca Tilimsan fethi üzerine de hediyelerle birlikte tebrik mektubu yollamıştır. Fakat Ebû İnân'ın İfrîkiye harekâtı sonrası Endülüs'e yönelerek yönetimi ele geçirme isteği üzerine iki devlet arasındaki dostane ilişkiler Gırnata Sultanı V. Muhammed (I. saltanatı 755/1354-760/1359) zamanında bozulmuştur.²¹

Sultanın Endülüs hakkında başlattığı cihad faaliyetleri dolayısıyla başta Portekiz Kralı olmak üzere Rum krallarının sultandan korktukları için toprak kaybı, ticaretin ve ekonominin bozulması telaşı dolayısıyla barış istedikleri belirtilmektedir. Aynı korkular sebebiyle Kaştale kralı da Merînî sultanından

17 Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 334; Mâhî, *el-Mağrib*, 148-152.

18 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 2/933-934.

19 Selâvi, *el-İstiksâ*, 3/ 181-205; Mâhî, *el-Mağrib*, 81-85, 94-110.

20 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 2/938.

21 Mâhî, *el-Mağrib*, 111-128.

sulh istemiş, bu isteğini sultanı övgüyü de barındıran bir mektup ve çeşitli hediyelerle sultana ulaştırmıştır. Hatta savaş mühimmatı, silahları ve gemileri ile güçlü olan Cenevizliler ve ayrıca Aragon ve Mayorka kralları da sultandan sulh istemişlerdir. Ebû İnân, Aragon kralına “eğer Kaştale kralı anlaşmayı bozarsa sen benim yanımda olacaksın.” şartını sunmuştur. Bu devletlerle ilgili olarak alınan vergiler, sultanın şartlarının ağırlıkta olduğu bir şekilde tekrar düzenlenmiş, ticaretin sürekliliği için bazı vergiler kaldırılmıştır. Böylece sahil şehirlerin emniyeti sağlanmış, alınan vergilerle Merînîler borçlarından kurtulmuşlardır. Sultanın bu bölgede gösterdiği çabalar, Hıristiyan krallara karşı takındığı tavır, onların sultandan yardım istemeleri, sultanın anlaşmayı bozmayanlara yardım etmesi gibi durumlar sultanın Mağrib ve Endülüs'teki şöhretini de artırmıştır. Sultanın bu cihad faaliyeti Hıristiyan krallıklarda yaşayan Müslümanların Merînîler döneminde İslâm'ı daha rahat bir şekilde yaşamalarına, ibadetlerini yerine getirebilmelerine, mescitlere rahatça gidebilmelerine, Müslüman kadınların tesettürlerine karşı yapılan yasaklardan kurtulmalarına yol açmıştır. Hatta oradaki gayr-i müslim halkın İslâm'ı öğrenmeye başladığı ve Müslüman olmaya yöneldikleri de ifade edilmektedir.²²

Sultan Ebû İnân dahilî ve haricî siyasî ve askerî işlerle ilgilenirken medeniyete katkı sağlayacak olan ilmî, mimarî faaliyetleri de hızlı ve sürekli bir şekilde uygulamaya koymuş ve takip etmiştir. Bu minvalde her gün sabah namazının ardından aralarında meşhur fakihlerin, seçkin talebenin ve önemli kabile şeyhlerinin bulunduğu ilmî bir meclis düzenlediği ifade edilmektedir. İbn Battûta bu meclislerde tefsir ve hadis başta olmak üzere Mâlikî mezhebi ve tasavvufa ait kitaplardan okumalar yapıldığını rivayet etmektedir. Sultanın selamıyla açılan meclisin güzel bir sofrada çeşitli yemeklerin ve ardından tatlıların yenilmesiyle devam ettiği meclisin sona ermesiyle birlikte sultanın askerleriyle birlikte atlı olarak sahraya gitmeleri ve sanki gerçekten savaş varmış gibi talim yapmaları da yine anlatılanlar arasında yer almaktadır. Yapılan bu talimden sonra sultan yanında devamlı bulunan sır kâtibi başta olmak üzere askerler, âlimler ve a‘yanla birlikte saraya dönerek yemeğe katılmaktadırlar.²³

Yine bu minvalde Ebû İnân dönemi Merînî şehirlerinin imarı ve bu mimarinin imkânıyla oluşan kültür hayatının zenginliği de dikkat çekmektedir. Mescidler, medreseler, kütüphaneler, zaviyeler, hamamlar bu imar içerisinde önemli yapılarıdır. Ayrıca kültür merkezi işlevi görmeye devam eden Karaviyyîn Mescidi

22 Nümeyrî, *Feyzû'l-ubâb*, 182-193.

23 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 2/935 vd.; Muhammed Menûnî, *Varakât an li-hadârati'l-Meriniyyîn* (Rabat: Câmiatü Muhammed el-Hâmis, 2000), 565.

ise bu yapılar içinde ilk sırada yer almaktadır.²⁴

Ebû İnân'ın Fas'ta inşa ettirdiği Medresetü'l-Mütevekkiliye/Bû İnâniyye²⁵ 756/1355 yılında tamamlanmıştır. Yüzeyinde bulunan saatle Mağrib'de önemli bir yeri olan medreseye bir de mescit eklenmiştir. İbn Battûta ne Suriye'de ne Mısır'da ne Irak ne de Horasan'da onun kadar sağlam bir medrese görmediğini ifade etmektedir.²⁶ Sultan, bu medrese için bir de vakfiye hazırlatmış ve medresenin mermer duvarına naksettirmiştir. Vakfiyede belirtilen şartlar arasında şunlar yer almaktadır:

“...Burada ilimleri devam ettirenler, nakledenler, sevap kazanmaya çalışanlar için bâkî sadakaları olacaktır. Buradaki ilim talebesine yardımcı olmak üzere hamam yapılmış, medreseye su getirilmiş, medresenin en yukarisına bile su değirmenleriyle su çıkartılmış, abdesthaneler yaptırılmıştır. Ayrıca geliri medresenin talebesine, okuyucularına, hocalarına, medrese ve çevresinde görevli olanlara harcanmak ve medresenin tamirinde kullanılmak üzere medreseye yakın bir şekilde yetmiş dört dükkânlık bir çarşı yaptırılmıştır. Tamamı vakif olarak tespit edilmiş ve inşaallah değiştirilmeyecektir.”²⁷

İlim merkezlerinden biri de çocukların Kur'ân-ı Kerim okuyup ezberlediği, okuma-yazma öğrendiği kütâblardır. Sultan bu kütâblarda görevli herkese maaş bağlatmıştır.²⁸ Kütüphanelere de özen gösteren sultan Karaviyyîn Medresesi'nin kuzey köşesine çeşitli ilim dallarına ait kitapların toplandığı bir kütüphane inşa ettirmiştir. Kütüphanenin kapısının üzerine de nesih yazısıyla on beş satırlık bir kitâbe yazdırdığı belirtilmektedir. Yine buradaki mescidin kible tarafına halkın kolayca ulaşip her istediklerinde okuyabilmeleri için Kur'ân-ı Kerîmler'e özel olarak mushaf kütüphanesi yaptırmıştır.²⁹

Mağrib'deki önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan zâviyeler sultan Ebû İnân döneminde de şehirlerin dış bölgelerine yolcuların uğrak yerleri olarak inşa edilmiştir. Fakat bu yapıların faaliyetlerinin daha da arttığı ifade edilebilir. Vâdi Hıms yakınlarında inşa ettirdiği Mütevekkiliye Zâviyesi de bunların en önemlilerindedir. Geniş bahçelerinin, yüksek beyaz binalarının, mescidinin ve

24 Mâhî, *el-Mağrib*, 197-198,

25 Medrese hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Günnur Aydoğdu, *Göze Hoş Gelene Değer Biçilmez: Ebû İnân'ın Gözdesi Fes Ebû İnâniyye Medresesi* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2022).

26 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 2/939.

27 Nümeyrî, *Fezû'l-ubâb*, 58; Abdülhâdi et-Tâzî, *Rihletü İbn Battûta*'ya ek olarak 4/315-316; Mâhî, *el-Mağrib*, 238-245.

28 Nümeyrî, *Fezû'l-ubâb*, 172.

29 Mâhî, *el-Mağrib*, 199-207.

sahricinin güzelliklerinden bahsederken anlatmakta aciz kalırım dediği zâviyeyi tavsife şöyle devam etmektedir:

“Zâviyeyi görenler huzur buluyor. Yanında mescid var, kubbesi yüksek ve camlarla süslenmiş, nakışlı. Mescidin uzun, geniş ve suyu tertemiz bir sahrici var. Sahricin yanında süslü şekiller, sarı çiçekler mevcut. Hemen herkes gelip faydalanıyor buralardan. Mescidle beraber imam, müezzin ve vakıf sorumlusuna ait üç ev, bir misafirhane, bir de mutfak var. Mescidin kapıları altından büyük bir minaresi bulunmaktadır. Zâviyenin her köşesinde kapılar, sağlam merdivenler, abdesthane girişi var. Abdest alanlar temizlenip ferahladıkça sultana dua ediyorlar. Misafirhanesinde yolcular ve yolda kalanlar konaklasın diye kapıları her daim açık. Zâviye ve evlere zâviyenin doğusundaki büyük kapıdan giriliyor. Zâviyenin batı tarafında güzel bir bahçe içerisinde bulunan su deposundan sürekli musikili bir tarzda sesler gelmektedir. İnsanları hayran bırakan bir bahçe içerisindeki su deposundan her yere su gidiyor. Ziyaretçilerin nazarı değmiş olmalı ki suları kurudu. Sultan, bu su deposunun yeterli olmadığını görünce nehirden su taşıyan naurayı yaptırdı mescidin yanına. Bu naura da serin temiz suyuyla hızlıca akıp herkese hizmet etti. Kurumuş otlar bitkiler tekrar canlandı.”

Nümeyrî bu zâviye ve nauraların özellikle Merînîler döneminde halka çok faydalı olduklarını ifade etmektedir. Zâviyede meskûn olan kişilerden de bahseden Nümeyrî, burada kalan ve görevli olan herkese sultan tarafından derecelerine göre maaş verildiğini belirtmektedir. O ayrıca bu zâviyede oturan hayatını ibadetle geçiren ve Kimyâ-yı Saâdet talebesi olan bir veliden bahsetmektedir. Bu velînin altı ay boyunca konuşmadığını, ağır hastalanınca tekrar konuştuğunu, sürekli böyle nefis terbiyesi ile meşgul olduğunu anlatmaktadır. Nümeyrî daha sonra bu velî ile karşılaştığında kendisine çok günahkâr olduğu için kendisini ibadete adadığını, tevbe edip gözyaşı dökmekle meşgul olduğunu söylemiştir. Veliden haberdar olan Sultan Ebû İnân onu sarayda tertip ettirdiği bir meclise davet etmiş, kendisine oldukça hürmet gösterilen bu velî sadece “elhamdülillah” diyerek oradan ayrılmıştır. Nümeyrî bu zâviyeden bahsederken burada kalan şeyhlerin Karaviyyîn Câmii’nde halkın da katıldığı ve yemeklerin ikram edildiği merasimlerle hürmet gördüklerini ilave etmektedir.³⁰

Sultan Ebû İnân halkın temizlik ve tedavi imkânlarına rahatça sahip olabilmesi için birçok şehirde hamam, hastane ve tıp okulları inşa ettirmiş ve bunların kalıcılığı ve hizmetinin devamı için birçok vakıf kurdurmuştur. Hatta çıktığı Kosantîne-Zâb seferi esnasında uğradığı şehirlerde bu imar gerçekleştirilmiştir. Mesela yol güzergâhında olan Selâ’da özellikle fakir ve miskinler için yaptırdığı zâviyeye uğramış daha sonra da bu bölgede yaptırdığı hastaneyi ziyaret etmiştir.

30 Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 206-218; Mâhî, *el-Mağrib*, 199-207.

Nümeyrî sultanla birlikte ziyaret ettikleri bu hastaneden bahsederken “sağlam yapılan bir bina. Tedavi için her bölüm, her hasta için ilaç var orada. Hastaneye giren kişi misafir gibi kabul ediliyor ve kendini evinde imiş gibi hissediyor.”³¹ ifadelerini kullanmaktadır.

Ebû İnân döneminde suyun saraylara, evlere, medrese ve mescitlere ulaştırılması tekniği oldukça önem verilen bir meşguliyetti. Bunun için birçok yere naûra (su kanalı/ su değirmeni) yapılmıştır. Nümeyrî sarayın bahçesindeki naûralardan hayranlıkla bahsetmektedir:

“Burada büyük ve gümüş küplerle süslü bir naûra var. Sular yükseğe çıkarılıyor. Yanında bahçeler var. Sular depolanıyor. Mükemmel bir naûa. Bu naûra çok şeylere vesile olmuş çevresinde bitkiler büyümüş, bahçeye dönüşmüş ve sadaka-i câriyesi olmuş sultanın. Gidip gelenler su içiyorlar buradan, yoksullar, miskinler onun kanatları altında susuzluğunu gideriyor. Ayrıca naûradan akan su sesi de çok güzel. Akan su rüzgâra güzel bir şekilde imâle, revm ve işmâmı öğretiyor.”

Nümeyrî ayrıca sultanın bu büyük naûra dışında iki yeni naûra daha yaptırdığını, bu yapıların meşhur mühendis, marangoz ve demircilerin elinden çıkan iyi bir örnek olduğunu ifade etmektedir. Bu naûralardan akan sular çevresinde çeşitli bitkilerin yetişmesine, çeşitli şekillerde yapılan bahçelerin oluşmasına vesile olmuştur. Şehre başka naûraların da yapıldığı fakat binaların çoğalması sebebiyle bu naûraların sularının azalmaya, küplerin boşalmaya, ravzaların etkilenecek otların çiçeklerin kurumaya başladığı belirtilmektedir.³²

Sultan Ebû İnân vakıf, miras, yetim ve muhacir mal ve mülkleri hususunda da oldukça dikkatli davranılmasını emretmiştir. Vakıf mallarıyla şehri mamur edilmiş; okul, cami, hastane ve zâviyeler yaptırılmıştır. Sultan ayrıca yoksulların yedirilmesi, miskinlerin ihtiyaçlarının karşılanması için vakıflar kurulmasına ehemmiyet göstermiştir. Müezzin ve imamların maaşlarının da bu vakıflar aracılığıyla karşılandığı belirtilmektedir. Nümeyrî dönemin vakıflarının cömertliğinden bahsederken “bu vakıf kapıları oruçluların gireceği Reyyân kapıları gibiydi.” demektedir.³³

Nümeyrî sultan Ebû İnân'ın devlet yönetiminde çalışanlara nasihatnâme niteliğinde yazdıklarından da bahsetmektedir. Sultan yönetime katkısı olanlardan hakikî amaçlarının öncelikle hem din hem dünya için çalışmak olmasını, takvâyı önemsemelerini, namazı kılmaya özen göstermelerini istemektedir. Namaz

31 Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 203.

32 Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 174-181.

33 Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 168-172.

hususunda özellikle vurgu yaptığını, âmillerine “benim katımda işlerinizin en önemlisi namazdır” diyerek yazdığını belirten Nümeyrî, sultanın bütün kadınlara çok çalışmalarını, mescitler imar etmelerini, insanlara hayırlı yollar açmalarını, namazı özellikle cemaatle kılmalarını tavsiye ettiğini ifade etmektedir. Bu sebeple kadınlara da halkı cemaatle namaza teşvik ettikleri, hatta namaz vakitlerinde ceza endişesi de yaşayarak herkesin mescitlere koşması sebebiyle sokaklar boşaldığı ayrıca bu konuda sâhibü’s-salâtların görev yaptığı anlatılmaktadır.³⁴ O, bu görevlilerin namazların kılınması ve özellikle cemaatle ikamesi konusunda dikkatli olmalarını emretmiştir. Hatta hemen her yerden görünen Karaviyyîn Câmii’nin minaresine gündüz namaz vakitlerinde beyaz bir bayrak asılmasını, akşamları ise bir fener yakılmasını emretmiştir ki ezan duyulmamış dahi olsa namaz vaktinin girdiği herkes tarafından anlaşılın.³⁵

Ebû İnân döneminin gerek Mağrib’den gerek Endülüs’ten idarî, ilmî, edebî ve kültürel hususlarda oldukça önemli isimleri mevcuttur. Sultanın bu isimlerden Merînîler yönetimi için gereğince faydalandığı, onları kendi kabiliyet ve maharetlerine göre cesaretlendirdiği belirtilmektedir ki tarih de bunlara şahittir. Bunlar arasında ilk sıralarda İbn Haldûn (ö. 808/1406), İbn Battûta (ö. 770/1368-69), İbnü’l-Hatib (ö. 776/1374-75), İbnü’l-Ahmer (ö. 807/1404?), İbn Merzûk (ö. 781/1379), Ceznâî (ö. 766/1365), Makkarî (ö. 759/1358) ve bu çalışmaya konu olan Nümeyrî göze çarpmaktadır.

Ayrıca fakih el-Fişâlî (ö. 777/1375), el-Cezûlî İbn Abdirezzak (ö. 755/ 1354), Muhammed b. İbrâhîm el-Merrâküşî (ö. 761/1359), Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ali eş-Şerîf el-Hasenî (ö. 771/ 1381), Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Âşir el-Endelüsî el-Ensârî (ö. 765/1364), Muhammed b. Yahyâ b. Muhammed b. Ali b. İbrâhîm el-Gassânî el-Burcî el-Gırnâtî (ö. 786/1384), fakih kâtip el-Kâsım İbn Yûsuf b. Rıdvân, el-Âbilî (ö. 757/1356), Hallûf (ö. 757/1356), el-Malakî (ö. 757/1356) de dönemin meşhur âlimleri arasında sayılmaktadır.³⁶

Bu âlimler arasında yer alan ve 14. asrın en büyük seyyahı olarak kabul gören İbn Battûta’nın bu seyahati gerçekleştirmesine vesile olan, onu maddî-mânevî destekleyen kişi Sultan Ebû İnân’dır. Dolayısıyla o, seyahatnâmesinde sultandan oldukça övgüyle söz etmektedir.

Döneminde ilmî, sosyo-kültürel, mimarî açıdan oldukça zenginlikler yaşanan Sultan Ebû İnân halkla iç içe olmayı, onlarla çeşitli mekânlarda buluşmayı ve şikâyetlerini dinlemeyi önemsemiştir. Özellikle özel günleri vesile kılarak

34 Nümeyrî, *Feyzü’l-ubâb*, 162-164.

35 Nümeyrî, *Feyzü’l-ubâb*, 334; Mâhî, *el-Mağrib*, 148-152.

36 Mâhî, *el-Mağrib*, 208-226.

borçluların borçlarının ödenmesini, fakirlerin doyurulmasını, evlilik yaşı gelen yetimlerin evlendirilmesini görevlilere emretmiştir. Dahilî ve haricî ayaklanma ve fitneleri yerinde çözmeye, hac yollarının emniyetini sağlamaya çalışmıştır. Fakat aile içi yaşanan gerginlikler ve özellikle bedevî Arap kabilelerle ilgili yaptığı yaptırımlar hem dahilî hem haricî problemlerin tekrar ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Öyle ki yönetimden uzak tutmaya çalıştığı kardeşlerini Endülüs'e göndermesi hem Endülüs'le hem de Hıristiyan devletlerle ilişkilerin seyrini değiştirmiştir. Mağrib'i tek bayrak altında toplama düşüncesiyle yaptığı fetihler komşu devletlerle ilişkilerini bozmuş, bu fetihler ve ıslahatlar dolayısıyla merkezden uzun süre uzakta kalması kendisini, yönetimini ve askerini yormuştur. Bütün bunlara ek olarak vezirinin haberlerine sonsuz güveni sebebiyle aralarında İbn Merzûk, İbn Haldûn ve Makkarî'nin de bulunduğu âlim, müfekkîr, devlet adamlarını tutuklatarak hapse attırması halkta ve yönetimde sultana karşı muhalefeti artırmış ve güven ortamını bozmuştur. Şüpheli ölümü de tüm bunlarla birlikte yönetiminin kısa ömürlü olmasına sebebiyet vermiştir.³⁷

Sultan Ebû İnân'ı sır kâtibi olduğu için fazlaca övgüde bulunması ihtimali olsa da Nümeyrî'nin kalemiyle bitirmek istenildiğinde şu cümleler ortaya çıkmaktadır:

“Sultan, Allah'ın verdiği maddî manevî bütün nimetler için çok şükreden, kendi özel mülkünden her şehre özel harcamalar yapan birisiydi. Fakirlere yardım yapılması emrini kâtibine yazdırarak her yere göndermişti. Halkın dünya dertleri bitsin ki dinlerini yüceltmek için uğraşsınlar isterdi. Borç yüzünden hapse girenlerin borçlarının ödenmesini çok önemser, yapılan iyiliklerin gece gündüz devamlı olmasını istemekte idi. Sorumluluğunu bilen halife, Allah'ın sevdiğini sevmiş, buğz ettiğine karşı uzak durmuştur. Namazın ikâmesi, zekâtın ödenmesi için elinden geleni yapmıştır. Onun döneminde hem ilim hem de hazinenin malı artmıştır. O, Hz. Peygamber'i örnek alarak yaşamış, borçlu ölenlerin borçlarının Beytülmâl'den ödenmesini emrederek hem dirilere hem ölümlere mutluluk vermiş bir sultan olmuştur. Döneminde maddî güç arttığı gibi fetihler de artmıştır. Emânete sadık olunmasını, yetim malının zulmen yiyenlerin cezalandırılmasını emretmiş, yetimler için özel kanun çıkarttırmıştır.”³⁸

Ayrıca sultanın yönetimi genişlettiğini, ordusunun düşmanın korkulu rüyası olduğunu, kötülüğü yasaklayan, ma'rufu emreden, başarı yollarında yürüyen, son derece cömert birisi olduğunu vurgulamış ve kitabını ona ithaf ettiğini belirtmiştir.³⁹

37 Mâhî, *el-Mağrib*, 287-292.

38 Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 164-167.

39 Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 149-151.

3. FEYZÜ'L-UBÂB'DA KOSANTİNE ve ZÂB SEFERLERİ/FETİHLERİ

Sultan Ebû İnân ile Nümeyrî'nin 757/1356 yılının sonlarında başlayan seferlerindeki yol haritası Fas-Rabat-Selâ, Selâ-Fas, Fas-Kosantîne, Kosantîne-Zâb, Zâb-İfrîkiye, İfrîkiye-Zâb, Zâb-Kosantîne, Kosantîne-Fas olarak şekillenmiştir. Yolculuk fetihlerle, ıslahatlarla, özellikle Arap kabilelerinin isyanlarını bastırmakla, hac yollarının güvenliğini sağlamakla,⁴⁰ anlaşmalarla, imârla sürdürülmüş ve yaklaşık altı ayda tamamlanmıştır.

Bu seferlerin temel amacı Arap-Berberî kabilelerin ıslah edilmesi ve kabilelerle yönetim arasında sulhun sağlanması idi. Aslında bu topraklarda kabilelerin yönetimle yahut kendi aralarında ayrılıklar, kargaşalar yaşaması oldukça sık görülmekteydi. Merînîler'in kuruluş yıllarına denk gelen Merînî Sultanı Saîd Osman b. Abdülhak b. Mahyû (614-638/1217-1240) dönemi de işte bu isyanların dindirildiği, çeşitli kabile liderleriyle anlaşmalar yapıldığı, sulhün ve emniyetin geçici de olsa sağlandığı bir zaman dilimi idi.⁴¹

Ebû İnân birçok yerden çeşitli isyan, fesat ve yol kesici haberleri gelmeye başlayınca yönetim bu bölgelere şeyhler göndermiştir. Bazı kabileler bu şeyhlerle anlaşma yaparken bazıları şeyhlere tuzaklar kurmuşlardır. Özellikle Bicâye bölgesine gönderilmiş olan şeyh Ebû İmrân, Sultan Ebû İnân'a yazdığı mektupta bölgedeki eşkiyayı ve tehlikeli durumları haber vererek destek istemiştir. Nümeyrî şeyhin mektupta sultanı Resûlullah yolunda olduğu için övdüğünü, ona "Allah bu kutlu hareketi sizin için doğuda ve batıda fetihlerle sonuçlandırsın. Acem-Arap herkes sizin yönetiminizde olsun" temennilerinde bulunduğunu ifade etmektedir. Bu haberler gelmeye devam ederken Hıristiyan devletlerin sahil şehirlerine saldırı ihtimalleri meydana gelince Sultan Ebû İnân, küffârla cihadın daha önemli olduğunu düşünerek daha önce ifade edildiği üzere Rumlarla anlaşmalar yapmış sonra da doğu tarafında yani Kosantîne-Zâb bölgelerinde eşkiyâlık yapan bedevî Araplar üzerine harekât kararı almıştır. Bu karar doğrultusunda donanma için hazırlıklara başlanmıştır. Ebû İnân'ın sık sık problem yaşanan Hafsîler ve Abdülvâdîler'e karşı orduyu ve donanmayı özellikle güçlendirdiği ifade edilmektedir. Kıyılarda donanmalar inşa etme yanısıra gemi yapımını hızlandırmıştır. Hatta gemi yapımında kullanılacak olan kerestelerin hazırlanması işini takip etmek için dağlara gittiği ifade edilmektedir.⁴² Düzenli ordu ve muhafızlar mevcut idi. Düzenli ordu Merînîler'den, Berberî Zenâte ve Arap kabilelerinden, el-Ğuzz/Mısır Memlûkleri ve Endülüslüler'den oluşmakta

40 Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 221.

41 Gözütok Tamdoğan, *Merînîler*, 58-59.

42 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 2/939.

idi. Endülüs ordusunun atlarının çok iyi olduğu belirtilmektedir. Memlûkler'in ordu içindeki konumunun özel, Türk komutan ve askerlerin hem giyimlerinin hem okudukları şiirlerin çok etkileyici, kullandıkları silahların da çok önemli olduğu vurgulanmaktadır. Bu askerlerin düzenlerinin doğu düzeni olduğu, Mısırlılar'dan öğrendikleri mizmar adlı bir çeşit nefesli çalgının da şaşırtıcı derecede sert bir sesinin olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Ebû İnân'ın Tilimsân'daki Benî Zeyyân sultanlarıyla savaşırken barut kullandığı rivayet edilmektedir.⁴³ Sultan her türlü ihtiyacı temin edilen askere “.. aranızda fazileti unutmadan dininizi yüceltmek için, başarı için hazırlanın.” ifadeleriyle seslenmiştir. Tüm bu maddî-manevî hazırlıklarla birlikte yola çıkan ordunun önünde iki kubbe vardı. Birinci kubbede Nümeyrî'nin ifadesiyle “Mağrib'in en önemli eseri, Mağrib sarayının en şerefli eseri” dediği Hz. Osman mushafı; ikinci kubbede ise *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* bulunmakta idi. Sultanın arkasında hepsi beyaz kıyafetler giyinmiş olan Merînî şeyhleri ve ulemâ yer almakta idi. Ulemâdan ve fukahâdan dua etmelerini de isteyen sultanın emri üzerine 3 Cemâzîyelülâ 758/24 Nisan 1357 Pazartesi günü toplanılmasını ve sefer için hazırlanılmasını emretmiştir. Nümeyrî bu yolculuğa çıkarken mebrûr bir hac neşesiyle hareket edildiğini ifade etmektedir.⁴⁴

Sefere çıkışta Ebû İnân Fas'ta Merînî sultanlarının kabirlerinin de bulunduğu Şâle'de anne-babasının ve bazı tanınmış salih kimselerin mezarlarını ziyaret etmiştir. Kafile daha sonra Rabat'a geçmiş, sultan burada da mezar ziyareti yapmıştır. Nümeyrî bu mezarlıkta Kur'ân okuyup dua edenleri ve zikirle meşgul olanları ayrıntılı olarak anlatmıştır. Sultanın şifa bulması üzerine Sela şehri civarında da kutlamalar yapılmış, sultanın dağıttığı sadakalar her yere ulaştırılmıştır.⁴⁵

Fakat bir süre sonra sultan, kızkardeşinin⁴⁶ vefat haberi üzerine tekrar Fas'a dönmüş ve Şâle'deki cenaze törenine katılmıştır. Birçok âlim, fakih ve şeriflerin katıldığı törende meşhur duahanlar da hazır bulunmuştur. Sultan hem anne-babasının hem de kızkardeşinin mezarlarına beyaz mermerden kubbe yapılmasını istemiştir. Nümeyrî misk kokularının olduğu mezarlıkta sabah-akşam hatim

43 Mâhî, *el-Mağrib*, 153-166.

44 Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 155-162, 221-227.

45 Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 194-196.

46 Sultan Ebû İnân'ın bir kızkardeşi olan Meryem ile ilgili olarak hac yolculuğunu anlattığımız bir çalışma mevcuttur. Burada vefatı sebebiyle sözkonusu edilen kardeşinin ismi kaynaklarda zikredilmediği için emin olamamak da ihtimal dahilinde olabileceği için 745/1345 yılında Meryem bint Ebi'l-Hasan'ın yaptığı hac yolculuğu için bk. Zehra Gözütok Tamdoğan, “Mağrib'den Hicaz'a İki Merînî Emîresinin 14. Yüzyıldaki Hac Yolculukları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 347-367.

okunduğunu ve okuyuculara sultan tarafından bol miktarda hediyelerin verildiğini anlatmaktadır.⁴⁷ Daha sonra sultanın geleceğinin haberini alan, Şâle yakınındaki Mansûre halkı şehri süslemişler ve kendileri de en güzel kıyafetlerini giyerek sultanı beklemişlerdir. Sultan da halkla yakından ilgilenmiş ve hediyeler, yardımlar dağıtmıştır. Daha sonra büyük dedesi Mahyû'nun türbesini ziyaret eden sultan halkın sevgi gösterileri ve duaları ile şehirden ayrılmıştır.⁴⁸

Kısaca fetih yoluna ve yaşananlara bakılacak olursa 20 Cemaziyelûlâ 758/11 Mayıs 1357'de yola çıkan kabile Bicâye'ye girmiştir. Çeşitli yerlerden gelen elçiler sultana biatlerini sunmuşlardır. Bu arada donanma da Bicâye'ye yaklaşınca ordu ve donanma Kosantîne'ye yönlendirilmiş, fetih için yüksek burçlar ve kaleler yapılması emredilmiştir. Fetih gerçekleştirildiğinde ise zafer haberi gönderilen mektuplarla Mağrib'in her tarafına ulaştırılmıştır. Cezâyir Unnâb/Bûne fethi de gerçekleşince Mağrib halkı haberdar edilmiştir. Ordu Tunus fethine hazırlanmaya başlamıştır. Aynı yılın Şaban ayının son günlerinde bu büyük fetih de gerçekleştirilince fetihnâmeler her yere gönderilmiştir. Fethedilen yerler yeniden imar ve inşa edilmeye başlanmıştır. Fetihleri duyan kabileler, şehir ve belde halkları Sultan Ebû İnân'a itaatlerini ifade etmek için elçiler göndermişlerdir. Daha sonra ise Zâb üzerine harekât başlamıştır. Bölgenin askeri üssü sayılan Biskre'ye uğrayan Merînî ordusu şehirden emân alınca fethi devam etmiştir. Karadan ve denizden yapılan fetih hareketi coğrafyanın zorluğu, hava şartlarının güçlüğü, bedevî Arapların şehirleri yağma ve topladıkları taraftarla bölgeyi adeta cehennem ateşine çevirmeleri sebebiyle oldukça şiddetli ve yorucu günler sonrasında gelmiştir. Buradaki fetihler ve ıslahât üzerine Şevvâl ayı içerisinde Fas'a dönüş başlamıştır. 12 Şevvâl/28 Eylül'de Kosantîne'ye ulaşmışlar, Mesîle'den geçerek Sahrâ yoluyla Mağrib-i Aksâ'ya yönelmişlerdir. Tilimsân ve ardından Zilhicce ayının ilk günü Fas'a ulaşmışlardır.

Bu rihlenin en önemli sebepleri daha önce de zikredildiği gibi hem fetih hareketi hem de çıkan isyan ve fitneleri söndürmekti. Sonucunda ise fetihler yapılmış, kabileler itaat etmiş, birçok askerî başarı elde edilmiştir. Fakat bütün bunlar olurken bu kabileleri isyana teşvik eden Arap kabileler dolayısıyla Sultan Ebû İnân ve güçlü olsa da ordusu oldukça zorlanmıştır. Çünkü isyancılar uğradıkları yerlerdeki sarayları, kaleleri yıkmış ve her yeri yağmalamışlardır. Tüm bu yaşananlardan sonra sultan, kabileler tarafından yönetici olarak kabul görmüştür. İsyancıların bir kısmı çevre şehirlere kaçmış, bir kısmı ise af dilemiştir. Sultan bu kabilelerin yetkilerinde sınırlandırmalar yapmış, bölge için tayin edilen vergiler tekrar gözden geçirmiştir. Nümeyrî bu zaferin Mağrib halkına sükûnet

47 Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 198-199.

48 Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 205-206.

verdiğini ve zulümlerin bittiğini ifade etmiştir. Zafer sonrası yol güzergâhında merasimler düzenlenmiş, ordunun önünde davullar çalınmıştır.⁴⁹

Kosantîne ve Zâb harekâtından sonra Fas'a dönen Sultan Ebû İnân Kurban Bayramı namazı esnasında hastalanmış, hasta yatağında bayramlaşmayı kabul etmiştir. Sultanın ölümü ile ilgili rivayetler arasında hasta iken yanına gelen veziri Hasan b. Ömer el-Fûdûdî'nin onu boğarak öldürmesi veya Gırnata sultanı tarafından hediye edilen zehirli elbiseyi giymesi gibi bilgiler yer almaktadır. 759/1358 yılında henüz 30 yaşında iken vefat eden Sultan Ebû İnân sonrasında Merinî yönetiminde aile içi kavgalar başlamış, vezirlerin etkisi artmış ve devlet yönetimi zayıflama sürecine girmiştir.⁵⁰

SONUÇ

Tarih boyunca çeşitli amaçlarla yazılan seyahatnameler coğrafî, tarihî, sosyo-kültürel, mimarî, dinî hemen tüm açılarıyla mekânları canlı bir şekilde tavsif etmişlerdir. İslâm dünyasında tarihin önemli kaynaklarından olan bu seyahatnâme geleneği oldukça pratik bir şekilde sürdürülmüştür. Özellikle hac farızasını yerine getirmek ve çeşitli şehirlerde şöhret bulmuş medrese ve ulemeden dersler alabilmek için çıkılan seyahatlerin peşinden birçoğu kaleme alınmış seyahatnameler doğu ile batı İslâm medeniyet dünyasını birbirine bağlamıştır. Bu çalışmaya konu olan seyahatnâme ise bir sultanla birlikte çıkılan askerî harekâtı konu edildiği bir eser olması dolayısıyla siyasî bir tarih olarak da değerlendirilebilir. Seyahatnâmenin yazarı olan Nümeyrî, sır kâtipliğini yaptığı Merinî Sultanı Ebû İnân'la birlikte yaklaşık altı aylık bir seferde gördüklerini, sultanın şehirleri imarını, isyancı bedevî Arap kabilelerinin ve onlarla birlik olan Berberîlerin şehirleri yağmalamasını, sultanın tüm bunlara karşı fetihler elde ederek Mağrib topraklarında sağladığı huzuru sözkonusu etmiştir. Döneminde önemli ulema ve devlet adamlarıyla birlikte çalışan sultan, ünlü seyyah İbn Battûta'yı yapacağı seyahatler için finanse etmiş, desteklemiştir. Hem İbn Battûta hem sır kâtibi Nümeyrî eserlerinde sultanı bu sebeplerle çok övmüşler, tüm bu genişleyen Mağrib topraklarında çeşitli ırkların ve grupların birarada yaşamalarına vesile olan, bunu başaran, Endülüs Müslümanlarını destekleyen, hemen tüm şehirleri mamur hale getiren, halkının kendisiyle aracısız görüşebilmesine izin veren, teşrif ettiği divan-ı mezalimde öncelikle kadınların şikâyet ve isteklerini dinleyip haklarının iadesi için emirler veren sultanı batı İslâm dünyasının emirülmü'mini olarak tanıtmışlardır.

İzlediği siyasetle Mağrib topraklarını adeta tek bayrak altında toplama düşüncesini

49 Askerî ve siyasî kısım için bk. Nümeyrî, *Feyzü'l-ubâb*, 224-507.

50 Mâhî, *el-Mağrib*, 284-285.

pratiğe geçirmek için oldukça gayretle çalışan, medreseler, mescitler, zaviyeler, hastaneler, su sarnıçları, donanmalar, gemiler inşa ettiren Sultan Ebû İnân silinmez izler bırakmıştır. Tüm bunların yanısıra yanındaki bazı devlet ricalinin yönlendirmesi sebebiyle aralarında İbn Haldun, İbnü'l-Hatib, Makkari'nin de bulunduğu çok önemli şahısları hapse attırmış; ulemanın ve halkın tepkisini toplamış, bazı seslerin yükselmesine sebep olmuştur. Kardeşlerinin de sürgünde yaptıkları davranışlar, aile içi huzursuzluklar, Kosantîne-Zâb fetihleri dönüşü rahatsızlanması ve vefatıyla birlikte çok kısa bir idarecilik dönemi olmuştur. Ayrıca onun Endülüs'te ve Hıristiyan topraklarında yaşayan Müslümanlar için ortaya koyduğu çabaları, elde edilen başarıları müslümanlar arasındaki ayrılıklar sebebiyle süreklilik arz etmemiştir. Sultan Ebû İnân'ın Haçlı zihniyetine karşı attığı cesur adımlar, Hıristiyan devlet adamlarının Müslümanlara karşı dikkatli davranmasına sebep olmuşken kendi aralarındaki iç karışıklıklar Mağrib ve Endülüs Müslümanlarına maddî-manevî kayıplar verdirmiştir. Sultanın ölmesi/ öldürülmesi bu kayıpların önemli ve büyük bir halkası olarak tarihteki yerini almıştır.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Gözütok Tamdoğan, Zehra. *Mağrib'in Unutulan Hanedanı Merinîler (592-869/1196-1465)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

Harekât, İbrahim. "Mağrib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/314-318. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah et-Tancî. *Rihletü İbn Battûta*:

Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr. thk. Abdülhâdî et-Tâzî.
Rabat: Akadîmiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribî, 1417/1997.

İbn Battûta. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: YKY Yayınları, 2000.

İbn Fazlullâh el-Ömerî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-
ebsâr fî memâlikü'l-emsâr: Memâlikü'l-Yemen ve'l-Mağribi'l-İslâmî ve kabâili'l-
Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsârahum min zevi's-sultânî'l-ekber*. Beyrut:
Dârü'l-Kütübi'l-İlmî, 1413/1992.

İbnü'l-Hâc en-Nümeyrî, Ebü'l-Kâsım İbrâhim b. Abdullah. *Fezû'l-ubab ve
ifâdâtü kîdâhi'l-âdâb fî'l-hareketi's-saîde ilâ Kosantîne ve'z-Zâb*. thk. Muhammed
İbn Şakrûn. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.

İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisânüddin Muhammed b. Abdullah. *el-İhâta fî
ahbâri Gırnâta*. thk. Muhammed Abdullah İnân. Kahire: Mektebetü'l-Hancî,
2. Basım, 1393/1973.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Subhu'l-a'sâ fi
sinâ'ati'l-inşâ*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısrî, 1340/1922.

Mâhî, Ali Hâmid. *el-Mağrib fî asri's-sultan Ebî İnân el-Merînî*. Dârülbeyzâ:
Dârü'n-Neşri'l-Mağribî, 1986.

Menûnî, Muhammed. *Varakât an li-hadârati'l-Merîniyyîn*. Rabat: Câmiatiü
Muhammed el-Hâmis, 2000.

Mezâhim, Allâvî eş-Şâhirî. *el-Evzâü'l-iktisâdî fî'l-Mağrib alâ ahdi'l-Merîniyyîn
(668-759/1269-1358)*. Bağdat: Dârü's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 2001.

Özdemir, Mehmet. "İbnü'l-Hâc en-Nümeyrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm
Ansiklopedisi*. 21/53-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Selâvî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid. *Kitâbü'l-İstiksâ li-ahbâri'l-garbi'l-İslâmî*.
thk. Muhammed ve Ca'fer en-Nâsirî. Dârülbeyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1954.

Telli, Hasan. "Seyyah İbn Battûta'nın Gözüyle 14. Yüzyılda Hac İbadeti". *Mûsiki
ve Edebiyatımızda Hac*. 164-204. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Sosyalleşme Sürecinde Aile: Dinî Rol ve İşlevleri¹

*Family in The Socialization Process:
Religious Role and Functions*

Yılmaz ARI

Dr. Öğr. Üyesi,
Osmangazi Üniversitesi,
Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı,
yilmaz.ari@ogu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4529-7162.

Cilt/ Issue: 3/2, 199-216.
Geliş Tarihi: 13:09.2023
Kabul Tarihi: 14.10.2023

Atf: Ari, Yılmaz. "Sosyalleşme Sürecinde Aile: Dinî Rol ve İşlevleri" *İLSAM Akademi Dergisi*. 3/2 (Ekim 2023), 199-216.10.5281/zenodo.10054714.

Dipnot: Yılmaz Ari, "Sosyalleşme Sürecinde Aile: Dinî Rol ve İşlevleri" *İLSAM Akademi Dergisi*. 3/2 (Ekim 2023), Sayfa.

¹ Bu çalışma yazarın, 18-20 Temmuz 2023 tarihleri arasında 1st International Izmir Congress on Humanities and Social Sciences'ta sunulan "The Role and Functions of the Family in the Religious Socialization Process" başlıklı bildiri metninin gözden geçirilmiş ve Türkçeleştirilmiş hâlidir.

ÖZ

Bireyin, kendisini çevreleyen kültür normlarını öğrenip uyguladığı sosyalleşme sürecinde, farklı sosyal gruplara aidiyet duygusu gelişir ve bu grupların inanç ve değer sistemlerini içselleştirir. Bireyin sosyalleşmesi, toplumsal etkilerle şekillenen öğrenme, inanma, hissetme ve davranma biçimlerini yansıtır. Bireyin sosyalleşmesinde rol oynayan; duygu, davranış, tutum ve düşüncelerini etkileyen kişi, grup ve kurumlar gibi birçok ajan bulunmaktadır. Arkadaş, bakıcı, öğretmen, müzisyen, siyasetçi, aile gibi birey ve kurumlar, informal ajanlar olarak sosyal hayat ve yaşam tarzımızı şekillendirmektedir. Sosyo-dinî ve kültürel ortamların yanı sıra bireyin sosyal kurumlara uyum sağlamasının ferdi ve toplumsal hayat için neden ve ne ölçüde önemli olduğunu sorgulayan bu çalışmada dinî açıdan da toplum ve kurumların bireyden beklentileri dikkate alınmış, bu çerçevede bireye verilen dinî ve kültürel eğitimde ailenin nasıl ve ne gibi işlevlere sahip olduğu sorgulanmıştır. Bu hususlar, çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Son olarak çalışma, aile bireylerinin birbirlerinin dinî sosyalizasyonuna nasıl katkı sağlayabilecekleri konusunda öneriler sunmaktadır. Toplumda önemini kaybetmeyen konu ile ilgili veriler yazarın Aile ve Dinî Rehberlik Bürosu'ndaki kurumsal çalışmalarında edindiği saha tecrübe ve birikiminin yanı sıra kaynak tarama metoduyla edinilmiş olup, müstakil bir başlık altında sunulmasıyla alana katkı sağlayacağı varsayılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyalleşme, Aile, Din, Kimlik, Kültür

ABSTRACT

In the process of socialization, in which the individual learns and applies the norms of the culture that surrounds him/her, he/she develops a sense of belonging to different social groups and internalizes the belief and value systems of these groups. The socialization of the individual reflects the ways of learning, believing,

feeling and behaving shaped by social influences. There are many agents such as individuals, groups and institutions that play a role in an individual's socialization and influence their feelings, behaviors, attitudes and thoughts. Individuals and institutions such as friends, caregivers, teachers, musicians, politicians and families shape our social life and lifestyle as informal agents. In this study, which questions why and to what extent the adaptation of the individual to social institutions as well as socio-religious and cultural environments is important for individual and social life, the expectations of society and institutions from the individual are taken into consideration from a religious point of view, and in this framework, it is questioned how and what functions the family has in the religious and cultural education given to the individual. These issues constitute the main problem of the study. Finally, the study offers suggestions on how family members can contribute to each other's religious socialization. The data on the subject, which has not lost its importance in the society, has been obtained through the author's field experience and knowledge gained in his institutional work in the Family and Religious Guidance Bureau, as well as the literature review method, and it is assumed that it will contribute to the field by presenting it under a separate title.

Keywords: Sociology of Religion, Socialization, Family, Religion, Identity, Culture.

EXTENDED ABSTRACT

Religion is something that is learned through social interactions. People receive their religion from others and develop religious values along the way. Socialization can be defined in different ways, but it refers to a process of social life in which people adopt the cultural norms they see in their social environment. Socialization is a process by which people unconsciously and informally internalize the rules, beliefs and values of the society, family and other similar social groups with which they share common values. It is a fact that what we learn, believe, feel and do is linked to how we are socialized or how we are being socialized.

There are many individuals and institutions that informally influence our sociality and life practices and have important consequences. These individuals, groups and institutions are called socializing agents that influence and change a person's feelings, behaviors, attitudes and thoughts. Groups of friends, caregivers, teachers, music stars, politicians and families all play a role as socializing agents in society. Socializing factors have a very influential and important power over a person's identity and the quality of that identity.

It cannot be denied that the socialization process mentioned above has a significant impact on religious identity. In fact, we can say that the biggest fact that influences and determines one's religious identity is none other than other important individuals. Thus, the socio-religious and cultural environment in

which we are born, raised and brought up influences our lives as factors of social change and guides us without hesitation. In this sense, we can say that every human being is an average of the social time and place in which they live and the environment in which they grow up. The most important and first factor of social change is the family. How our personality is formed is largely related to how we are raised by our family. The family unit has a very important role and contribution in the formation and shaping of religious identity. We are more likely to learn about our religion and shape our religious socialization from people with whom we feel personally close and with whom we have strong ties than other people. While the essence of religion is to connect and communicate with God or a transcendent being, the basis and essence of this connection is the relationships and interactions with our social environment on earth, which are the influencing factors such as parents, siblings, and spouse within the family.

Religious socialization of a person is the result of a social construction process as in every field, and the most important first factor in this construction process is the family institution. Because young individuals in a constantly developing and changing family develop this construction process with the education and achievements they receive from the first role models in their own families. The family, which is the main factor in the process of adopting, assimilating and adapting to the structure of belief, worship and community (congregation), which Joachim Wach states as important requirements for social integration, contributes a lot to the individual. It is a known fact that the founding members of the family do not hesitate to fulfill the role assigned to them by society and religious references at every stage. This process is vital for the social, cultural and religious socialization of their children.

An individual's religious adaptation to social life is the product of a social construction process. In this process, the family is the most important social environment where the individual receives his/her first religious education and achievements. As Joachim Wach states, young individuals who grow up in the family learn the structure of belief, worship and community (society) from their families and adapt to these structures. Family members fulfill the role assigned to them by society and religious references. This role is crucial for the social, cultural and religious socialization of their progeny.

Social institutions are organized and repetitive forms of behavior that ensure order and stability in society. Institutions such as family, economy, religion and education are the result of social relations and are the basic elements that make up society. The functionalist approach aims to understand society by examining the structure and functions of these institutions and relations. According to this

approach, the family institution is a basic social unit that establishes important links between religion and social life and ensures the continuation of social life. It is also a natural religious group in anthropological and sociological terms. The family is seen as the center of religious life and practices. Religious and family institutions work interdependently to protect and sustain religious values and the family. The family is a basic social unit based on biological, psychological, moral, legal, economic, religious and cultural ties. In the family, the mother and father are perceived as role models. They raise other members of the family in a healthy way. They also play an important role in transmitting religious, national and moral values from generation to generation.

In terms of the role and functions of the family in the socialization of the child, the disfunction pointed out by R. K. Merton should also be taken into consideration. Some families set negative examples or create bad environments for their children. This can lead to children developing behaviors or practices that are undesirable by society.

This study addresses the issue of religious socialization through the family from multiple perspectives. It examined the role and functions of the family as a transmitter of culture in religious socialization and questioned its social impact and dimensions. Finally, it offers suggestions on how family members can contribute to each other's religious socialization. The main ideas of this article can be summarized as follows:

- There are various socialization agents that have an impact on the behavior of individuals.
- The family institution is a socialization agent that contributes to the religious socialization of the individual.
- The family is an institution that transmits religious culture.
- Mother and father figures are role models in terms of religious socialization.

GİRİŞ

Din, sosyalleşme sürecinde öğrenilen bir olgudur. Bireyler, kendi dinlerini süreç içerisinde başka kişilerden öğrenir ve dinî değerleri kazanırlar. Sosyalleşme olayı muhtelif şekillerde tanımlanmakla beraber bireyin yaşam sürdürdüğü sosyal çevresinde şahit olduğu kültürel normların tezahürlerinin özümsemiği bir sosyal yaşam sürecini ifade eder.¹ Sosyalleşme; ortak değerleri paylaştığımız toplumun, içinde yaşadığımız ailenin ve benzer diğer sosyal grupların sahip olduğu ve bizimle paylaştığı kural, inanç ve değerlerin bilinç dışı ve gayr-ı resmi bir yolla birey tarafından içselleştirildiği bir süreçtir. Öğrendiğimiz, inandığımız, hissettiğimiz, yaptığımız şeylerin kalitesi ve niteliği aslında bizim nasıl sosyalleştikimiz veya ne biçimde sosyalleşiyor olduğumuz ile ilintilidir.²

İnformel bir biçimde sosyalitemize ve yaşam pratiklerimize tesir eden ve oldukça mühim etkileri hâiz bulunan kimi birey ve kurumlar bulunmaktadır. Bu gibi, bireyin duygu, davranış, tutum ve düşüncelerini etkileyip, değişmesine aracı olan kişi, grup ve kurumlara sosyalleşme ajanları denilmektedir.³ Arkadaş çevresi, çocuk bakıcıları, öğretmenler, müzik starları, siyasetçiler ve aileler vb. bunların hepsi birer sosyalleşme ajanı⁴ olarak toplumda işlev görürler.⁵ Sosyalleşme ajanları bireyin sahip olduğu kimliğinin üzerinde ve bu kimliğin niteliği konusunda oldukça etkili ve önemli bir güce sahiptir.

Dinî kimliğin anılan sosyalleşme sürecinden büyük oranda etkilendiği muhakkaktır. Aslında bireyin dinî kimliğine etki eden ve onu belirlemede büyük rolü bulunan gerçek, diğer önemli bireylerden başkası değildir denilebilir. Böylelikle doğup büyüdüğümüz ve yetiştiğimiz sosyo-dinî ve kültürel çevremiz, sosyal değişme ajanları olarak hayatımıza etki eder ve durmadan, çekinmeden bize yön verirler. Bu anlamda her insan, yaşadığı sosyal zaman ve mekânın ayrıca içinde yetiştiği çevrenin bir ortalamasıdır denilebilir. Sosyal değişme etki ajanlarından en önemlisi ve ilki ailedir. Nasıl bir kişiliğe sahip olduğumuz büyük ölçüde ailemiz

1 Frederick Elkin, *Çocuk ve Toplum Çocuğun Toplumsallaşması*, çev. Nazife Güngör (Ankara: Gündoğan Yayınları,1995), 15.

2 Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İhsan Çapçioğlu – Halil Aydınalp (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2009), 92.

3 Bahadır Çakmak, *Yeni İletişim Ortamlarının Sosyalleşme Üzerindeki Etkileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 12.

4 Ejder, Okumuş, “Din ve Sosyalleşme, Turkish Studies International Periodical For the Languages”, *Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/11 (Fall 2014), 437.

5 Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, 92.

tarafından nasıl yetiştiğimizle ilgilidir.⁶ Dinî kimliğin belirgin hâle gelmesi ve şekillenmesinde aile biriminin oldukça önemli bir etkisi ve katkısı bulunmaktadır. Diğer insanlara nazaran kişisel olarak kuvvetli bağlarla yakınlık hissettiğimiz insanlardan dinimizi öğrenme ve dinî sosyalleşmemizi şekillendirme eğilimimiz oldukça fazladır. Dinin özü bir tanrıya veya aşkın bir varlığa bağlı olmak ve kendisiyle irtibat kurmak olup, bunlarla bağ kurmanın esası ve özünde de aile içindeki etki ajanı olarak anne-baba, abla-kardeş, karı-koca gibi yeryüzündeki sosyal çevremizle olan münasebet ve etkileşimlerdir.

Bireyin her alanda olduğu gibi dinî yönden sosyalleşmesi de bir sosyal inşa sürecinin sonucudur ki bu inşa sürecinde en önemli ilk etken aile kurumudur. Çünkü sürekli gelişen ve değişen ailenin içindeki genç bireyler, bu inşa sürecini kendi aileleri içindeki ilk rol modellerinden aldıkları eğitim ve edindikleri kazanımlarla tekâmül ederler. Joachim Wach'ın toplumsal bütünleşme adına belirttiği önemli gereklerden olan inanç, ibadet ve cemaat (toplum) yapısının benimsenmesi, özümsemişi ve adapte olma sürecinde temel etken olarak ailenin bireye kattığı çok şey vardır.⁷ Ailenin kurucu bireyleri her aşamada toplumun ve dinî referansların kendilerine biçtiği rolü icrâ etmekten kaçınmadıkları bilinen bir gerçektir. Çünkü bu süreç kendi öz soylarının sosyal, kültürel ve dinî olarak toplumsallaşması için kritik düzeyde önem arz eder.⁸

Toplumda belirli bir düzen ve istikrar sağlayan, kolayca değişmeyen, örgütlü ve tekrar eden davranış biçimleri toplumsal kurum olarak adlandırılır.⁹ Aile, ekonomi, din, eğitim gibi kurumlar toplumsal ilişkilerin sonucudur ve bu kurumlar arasındaki ilişkiler toplumun temelini oluşturur. İşlevselci yaklaşım, toplumu anlamak için bu kurumların ve ilişkilerin yapısını ve işlevlerini incelemeyi önerir.¹⁰ Bu bağlamda; din ve sosyal yaşam konusunda birey ve toplum arasında önemli bağları kuran ve toplumsal yaşamın devamını sağlayan temel sosyal(ite) birimler(in)den olan aile kurumu, antropolojik ve sosyolojik açıdan tabii bir dinî grup niteliğindedir. Böylelikle aile, dinî hayat ve pratiklerin bir merkezi olarak da telakki edilir. Din ve aile kurumları, dinî değerlerin ve ailenin muhafaza

6 Hanife Pehlivan, “Anne Eğitim Programının Etkililiğinin Değerlendirilmesi”, *Aile ve Toplum* 4/15 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2008), 56.

7 Abdurrahman Güneş, “Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2016), 157.

8 M. Ali Kirman, “Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aile Kurumuna Etkisi”, *Dini Araştırmalar* 6/17 (Haziran 2003), 271.

9 Detaylı bilgi için bkz: Robert King Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York: The Free Press, 1948/1968).

10 Temmuz Gönç Şavran, “İşlevselcilik-I: Talcott Parsons”, *Modern Sosyoloji Tarihi*, ed. Serap Süğür (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 6.

edilmesi ve devamının sağlanması için birbirlerine bağımlı iki sosyal kurum olarak varlığını devam ettirirler. Biyolojik, psikolojik, ahlaki, hukuki, ekonomik, dinî ve kültürel bağlarla dayalı temel bir sosyal ünite olan aile¹¹; sosyal hayatta dinî geleceğimizin belirleyeni olarak âdeta bir dinî yaşam merkezidir. Bu merkezde anne ve baba, rol model olarak görülür. Bu iki önemli model, aile içerisindeki diğer fertleri, aile ve toplumsal değerler açısından sağlıklı bireyler olarak yetiştirmeye çaba sarf ederler. Bunun yanı sıra dinî, millî ve ahlâki değerlerin nesilden nesile aktarılması için de önemli işlev görürler.¹²

Ailenin, çocuğun sosyalleşmesindeki rol ve işlevleri hususunda R. K. Merton'un kavramsallaştırdığı disfonksiyonunu (fonksiyon bozukluğu) da göz önünde bulundurmak gerekir.¹³ Çünkü kimi zaman aileler çocuklarına olumsuz örnekler sergiler ve/veya negatif ortamlar oluşturarak onların toplum tarafından beklenmeyen ve istenmeyen tavırlar geliştirerek/pratikler sergileyerek olumsuz manada sosyalleşmelerine de neden olabilmektedir.

Bu çalışmada dinî sosyalleşme konusu, toplumsal yaşamın temeli olan aile üzerinden çok yönlü olarak ele alınmıştır. Bu çalışma, dinî sosyalleşmede rol ve işlevlerini dikkate alarak bir kültür aktarımcısı işlevine sahip olan aile¹⁴ kurumunun bireyin dinî sosyalleşmesine nasıl katkıda bulunduğunu ve bunun toplumsal etki ve boyutlarını sorgulamıştır. Sonuç olarak, aile fertlerinin birbirlerinin dinî sosyalleşmesine nasıl yardımcı olabilecekleri konusunda öneriler sunmaktadır. Bu makalenin ana fikirleri şöyle özetlenebilir:

Bireylerin sosyal hayatında davranışlarını etkileyen/değiştiren çeşitli sosyalleşme ajanları vardır.

Aile kurumu, bir sosyalleşme ajanı olarak bireyin dinî sosyalizasyonuna çok yönlü katkı sağlar.

Aile, bir dinî kültür aktarıcısıdır.

Anne ve baba figürleri dinî sosyalizasyon konusunda etkili rol modellerdir.

11 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 262.

12 Hasan Coşkun, "Modernleşme Sürecinde Aile'de Kimlik", ed. Emine Öğük, *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar; Dinî, Tarihî, Sosyolojik ve Psikolojik Analizler* (Ankara: İlahiyat Yay., 2018), 257.

13 Detaylı bilgi için bkz: Robert King Merton, *On Social Structure and Science*, ed. Piotr Sztompka (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), 45.

14 Özcan Güngör, "1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dinî Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2012), 87.

1. DİNÎ SOSYALLEŞME SÜRECİ

Bireyler yaşamları boyunca farklı şekillerde birçok vesile ile muhtelif sosyalleşme ajanlarıyla karşılıklı etkileşim içine girerler. Bu etkileşim sürecinde temas ettikleri kişi, toplum ve organizasyonlar sonucunda elde ettikleri deneyimler, bireyin sahip olduğu dinî inanç ve anlayışının tekâmül etmesine sebep olmakta, aynı zamanda kendisini yönlendirmektedir. Bu süreçte bireylerin edindiği tüm kazanımlar, kişinin dinî sosyalleşmesine katkıda bulunduğu gibi dinî, sosyal faaliyetler ve ilgili organizasyonlara olan bireysel bağlılığının da temelini oluştururlar.¹⁵

“Berger ve Luckmann, sosyalleşmenin iki türünü ayırt eder: Birincil (aslı) sosyalleşme ve ikincil (tâli) sosyalleşme. Birincil sosyalleşme, çocukluğun ilk evresinde gerçekleşen süreçtir. İkincil sosyalleşme ise, sosyalleşmiş bireyin, toplumun diğer alanlarına girmesini sağlayan süreçtir. Birincil sosyalleşme, ikincil sosyalleşme için bir temel oluşturur. İkisi arasında bir bağlantı vardır. Birey, doğumundan itibaren bir sosyallik içinde yer alır. Bu sosyallik, ona bir gerçeklik dayatır: “Öteki vardır”. Bu öteki, toplumsal dünyayı yorumlarken, var olan gerçekliği değiştirebilir veya yeni anlamlar katabilir. Birey bu yüzden, gerçekliği değiştirerek kavrar ve benimser. Bireyin ötekiyle kurduğu duygusal bağ, öğrenme ve anlamlandırma sürecini mümkün kılar. Berger ve Luckmann’a göre, bu duygusal bağın eksikliği durumunda bireyin öğrenmesi zorlaşacaktır. Çocuk, farklı duygusal şekillerde, anlamlı ötekilerle kendini tanımlar. Hangi şekilde olursa olsun; ancak bu tanımlama gerçekleştiğinde benimseme gerçekleşir. Çocuk, anlamlı ötekilerin davranış ve tutumlarını kabul eder, yani bunları benimser ve kendine mal eder.”¹⁶

Dinî sosyalleşme süreci, toplumsal faktörler vasıtası ile kişilerin dinî inanç, algı ve anlayışlarına tesir eden bir etkileşim aşamasıdır.¹⁷ Sosyalleşme süreci, doğumla başlayıp, yetişkinlikle devam eden, birincil ilişkilerin daha yoğun olduğu ve sürecin devamında bireyin yaşamı boyunca yoğunlukla devam eden ikincil ilişkiler ağına dâhil olduğu süreçtir. Aile fertleri, akranlar, öğretmenler, dinî önderler vb. kişiler, bir ferdin sosyalleşmesinde önemli rol oynayan aktörlerdir.

15 Darren E. Sherkat, “Dini Sosyalleşme: Etki Kaynakları ve Araçların Etkileri”, çev. Özcan Güngör, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/3 (Winter 2013), 280.

16 İbrahim Yücedağ, “Türkiye’de Din Eğitimi ve Din Öğretimi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/2 (2013), 22; Peter L. Berger- Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma, 2008), 193.

17 Fazlı Arabacı, “Türkiye’de Dini Sosyalleşmenin Temel Etkenleri”, *Dini Araştırmalar* 6/16 (Mayıs-Ağustos 2003), 40.

Sosyalleşme sürecinde tesiri bulunan başat etkenler; aile, eğitim, sosyal çevre ve kitle iletişim araçları olarak karşımıza çıkar.

Dinî açıdan yaşanan sosyalleşme süreci, ferdin dinî norm, değer, ibadet ve pratikleri algılayıp öğrenmesinin yanı sıra genel anlamda da sosyalleşme sürecine etkin olarak dâhil olmasını sağlar. Birey, yaşamı boyunca dinî itikat, tavır ve davranış formlarını, tutum, eylem ve pratiklerini çoğunlukla aile ortamı ve akranlarından, okul, dinî kurum veya organizasyonlardan öğrenerek/etkilenerek dinî davranışlar sergilemekte çoğunlukla da bu sürecin sonucu olarak bunları benimsemektedir. Kaldı ki dinin de yapısı, mizacı ve niteliği gereği bireyin aktif dinî sosyalleşme sürecinde, (doğasından kaynaklı) tüm gizemli, sırlı, motive edici manevi referansları yoluyla oldukça etkileyici boyutlar içerdiği söylenebilir.

Dinî sosyalleşme süreci, bireyin sahip olduğu ailesi tarafından dinî metin, lider, hoca vb. unsurlar tarafından öğretilen/vazedilen inanç ve değerlerin öğrenildiği süreci de ifade eder. Bu süreçte aile üyeleri tarafından veya çocuklarını yönlendirdikleri kimi dinî lider, hoca vb. din öğreticileri tarafından genç bireylere nasihat ve öğütlerde bulunulur ve kendileri bu bireyler tarafından yönlendirilir. Bu süreç zarfında çocuklar, yaşça daha büyük olan aile bireylerinin ve dinî bilgileri talim ettikleri hoca benzeri din eğitmenleri veya dinî liderlerin söz, tavır ve davranışlarını taklit etmekte ve bu davranışlar zamanla bireylerin kişiliklerine yansımaktadır. Aslında bu durum Fransız sosyolog G. Tarde'in bahsettiği; "birbirini etkileyen zihinsel eylemler ağına ve hallerine sahip olan toplumu inşa eden ve devamını sağlayan" taklid¹⁸ gerçeğini ve önemini açığa çıkarmaktadır. Bu durum, gözlem sonucu bilinçli bir dinî olgunlaşma hâlinin sonucunda olabildiği/olabileceği söylenebilse de elde edilen/edilecek olan bu bilinç halinin de bir ilk tavsiye edeni/tetikleyeni/bireyi etkileyeninin varlığı da göz ardı edilmemelidir. Ayrıca bireyler dikkat etmezlerse veya farkına var(a) mazlarsa, yalnızca gözlem yoluyla öğrenemezler.¹⁹

Birey, toplumsal bir ortamda dünyaya gelir ve büyür. Doğduğu toplum kendisini, o toplumun sosyalleşme sürecine dâhil etmeye zorlar. Zaten birey de toplumsal olmaya doğuştan eğilimlidir ve içinde yaşadığı toplumun bir parçası olur.²⁰ Dinî sosyalleşme süreci, çocukluk evresinden başlayarak birey yaşamının her merhalesinde aktif şekilde devam eden bir sürekliliği barındırır. Çocuk bireyler,

18 Murat S. Çebi, "Yeniliklerin Yayılmasında Sosyal Taklidin ve Kanaat Önderlerinin İşlevsel Önemi: Gabriel Tarde'in Sosyal Taklit Teorisi Açısından Bir İnceleme", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 34 (Bahar 2012), 1.

19 Detaylı Bilgi için: Albert Bandura, *Social Learning Theory* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1977).

20 İbrahim Yücedağ, "Türkiye'de Din Eğitimi ve Din Öğretimi", 22.

yetişkin aile fertleri tarafından kendilerine öğretilen dinî değer ve inançlar ile yoğrularak büyümekte ve zaman içerisinde anılan inanç ve değerlerin bireyin yaşamına aksettği görülür. Böylelikle dinî kimliğin şekillenmesiyle birlikte bu sürecin, bireyin toplumsal bağlarının da gittikçe güçlenmesine yardımcı olduğu söylenebilir.²¹ Çünkü dinî sosyalleşme serüveninde birey, içinde yaşadığı aile ve toplumun benimsediği inanç, ibadet ve kimi önem atfedilen değerlere katılmasının yanı sıra çevresinde bulunan farklı kültür ve dinlere de saygı duymayı öğrenir.

2. DİNÎ SOSYALLEŞME SÜRECİNDE BİR ETKİ AJANI OLARAK AİLENİN ROL VE İŞLEVLERİ

Dinî toplumsallaşma süreci, aile, arkadaş, komşu, akraba, cami, okul, Kur'an kursu, köy-kent, kitle iletişim araçları, meslek çevreleri vb. sosyalleşme ajanları ile mümkün olabilmektedir.²²

Aile, her kültürde ferdin toplumsal yaşama hazırlanması için çeşitli rol ve işlevlere sahip olduğu gibi hemen hemen her plformda önemini koruyan değer yüklü bir sosyal kurum olarak dinî sosyalleşme sürecinde de belirleyici rolüyle ön plana çıkmaktadır. Özellikle aile, bir bilgi ve pratik kaynağı olarak sahip olduğu dinî itikat ve değerlerinin çocukları tarafından öğrenilip, benimsenmesinde etkili olmasının yanı sıra dinî sosyalleşmeleri için de önemli kurumlardan biri olarak toplumsal arenada işlev görmektedir. Çünkü dinin köşe taşları sayılan inanç, ibadet ve manevi tecrübe²³ etrafında şekillenen dinî sosyalleşme sürecinde aile, çocukların dinî inançlarını ve değerlerini öğrenmeleri aşamasında ilk ve en önemli kaynaktır. Bu nedenle de dinî sosyalleşme sürecinin ana unsurlarından biri olarak görülür. Ailenin dinî sosyalleşme sürecindeki rol ve işlevlerini şöyle sıralamak mümkündür:

2.1. İnancın Öğretilmesi

Aile, toplum için birçok önemli işlevi yerine getirir. Çocukların sosyalleşmesi aşamasında onlara duygusal ve pratik anlamda destek sağlar. Bu bağlamda

21 Metinde, sürecin homojen ve sürekli dini yaşam lehinde ilerliyormuş gibi algılanması problemleri gibi görünebilir. Bu konuda şunlar söylenebilir: "Toplumun yeni üyeleri, toplumsal değerlere uygun bir ortamda yetişmezse, sosyologların "sosyalleşme bozukluğu" dediği bir sorunla karşılaşır. Bu sorun, bireyin ileride din konusunda ilgisiz, kuşkucu, taklitçi ya da fanatik olma olasılığını artırır. Bu da, dinin gerçek anlamını ve yaşantısını kavramak ve uygulamak için olumsuz bir durum yaratır." Detaylı bilgi için bkz: Selim Eren, "İnanç ve Sosyo-Kültürel Çevre Etkileşimi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 129-152.

22 Pelin Önder Erol - Belgin Arslan Cansever, "Çocuğun Dinsel Toplumsallaşma Sürecinin Aile Kurumu Bağlamında İncelenmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (2016), 1135.

23 Ioan Myrddin Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (Baltimore Md.: Penguin Books, 1971), 11.

kendisinin sahip olduğu inanç ve ibadetin temel bilgilerini, duygusal boyutlarını, “iyilik”, “erdem”, “kurtuluş” gibi ilgili hassasiyetlerini de aktarma işlevini görür. Bu açıdan da aile, bireylere inanç konusunda rehberlik eden ilk sosyal kurumdur. Bireyin doğduğu andan itibaren, kulağa ezan-kamet okuma, onu vaftiz veya sünnet etme vb. pratiklerinin yanı sıra Tanrı, melek, peygamber, diriliş, ahiret vb. inanç konularında öğretici rol üstlenir. Böylelikle, bireyin dini kimliğini oluştur(ul)masına ve dini değerlere saygı duy(ul)masına yardımcı olur, bireyin dini sorularına cevap verir, dini bilgisini artırır ve dini yaşantısını destekler. Bu fonksiyonu icra etmekle ailenin, bireyin inanç konusunda sağlıklı ve olumlu bir gelişim göstermesine rehberlik ettiği söylenebilir.

2.2. Dinî Öğretmek

Aile, çocuklara dinî eğitim veren temel birimlerden olup çocukların dinî öğrenimine başladığı ilk yerdir. Aile, çocuklara dinî ilimleri, yerine getirmekle mükellef oldukları ibadetlerin bilgisini, okudukları ve önemsedikleri dualarını, dinî bağlılığın temellerini²⁴ ve icra ettikleri diğer dinî ritüellerin bilgisini öğretir. Aile içinde verilen dinî eğitim, çocukların toplumsal dinî kurallara uyum göstermesine ve dinî yaşantı sürdürmesine katkı sağlar. Aile içinde oluşan dinî bağlar, bireylerin duygusal paylaşımını ve ruhsal doyumunu yükseltir.²⁵ Ayrıca dinin sunduğu manevi değerlerle beslenen bir aile ferdinin zorluklara karşı moral açısından daha dayanıklı olduğu, sorunları çözmeye daha cesur davranışlar sergilediği bilinmektedir.²⁶ Böylelikle aile fertleriyle paylaşılan dinin haiz olduğu usul ve esaslarının öğretilmesi işlevi yerine getirilmiş olur.

2.2. İbadet ve Pratikler

Ailenin, çocuklarına yerine getirmeleri gereken ve daha önce bilgisini verdikleri ibadetlerin nasıl yapılacağını öğretme işlevi bulunmaktadır. Örneğin Müslüman bir ailedeki yetişkin bireyler, öğrenme aşamasında olan ve mükellef sayılan diğer aile üyelerine; namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, dua etmek, hacca gitmek vb. gibi ibadetlerin yanı sıra, diğer dinî pratik ve ritüellerin de bilgisini içeren malumatları verirler.

24 Melike İlerisoy - Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Din Psikolojisi ve Aile Çalışmaları”, *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 76.

25 Detaylı bilgi için bkz: Yasin Yiğit, *Maneviyat Eğitimi Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme* (Ankara: Nobel, 2022).

26 Yılmaz Arı, “The Basic Functions of the Family as an Important Building Block of Society”, *10th International Congress on Humanities and Social Sciences in a Changing World Proceedings Book* (Bzt Akademi Yayınevi, 2023), 160.

2.4. Örnek Olmak

Aile, çocuklar için önemli bir rol modelidir. Aile, sahip olduğu dinî değerleri vurgulayarak üyelerine iyi bir örneklik teşkil edebilir. Bu değerlerin yanı sıra ifa ettikleri ibadet, ritüel ve uydukları aile kuralları hususunda rol model olarak hep göz önündedirler. Çocuklar, ailelerinin dinî davranışlarından etkilenirler ve bu davranışları kendi yaşamlarına yansıtırlar. Aile üyeleri, çocukların inançlarını ve değerlerini benimsemelerinin yanı sıra ibadet ve ritüellerini gerçekleştirme hususunda yardımcı olmak için örnek oluşturabilirler.

2.5. Ahlaki Değerlerin Öğretilmesi

Aile, çocuklara dinî ve ahlaki değerleri öğretir. Bu değerler arasında dürüstlük, merhamet, sadakat, hoşgörü, adalet ve saygı gibi toplumsal hayatta aranan değerler oldukça önemlidir. “Ağaç yaş iken eğilir” düsturundan hareketle; aile kurumunun yaşlı bireyleri tarafından genç üyelere bu gibi önemli ahlaki prensip ve kurallar zamanında öğretilerek bu bireyler, uzun soluklu ve sağlıklı bir sosyal yaşam tecrübesine hazırlanır.

2.6. Milli Değerleri Öğretmek

Aile, çocuklarına değerlerini öğretmek için önemli bir kaynaktır.²⁷ Milli değerler, çocukların karakter gelişiminde ve toplumda iyi bir vatandaş olmalarında önemli bir rol oynar. Aile, fertlerin birbirine yönelik muhabbet, hürmet, tensip, pekiştirme, birbirine destek olma vb. gibi durumların yanı sıra bu değerlerin beslediği vatan sevgisi, inanç bağı muhabbeti, bayrak bilinci vb. değerleri de öğretme fonksiyonuna sahiptir.

2.7. İnançları Güçlendirmek

Aile, çocukların inançlarını ortaya çıkarmak, geliştirmek ve güçlendirmek için önemli bir kurumdur.²⁸ Aile çocuklarıyla üyesi oldukları toplumun inançlarını paylaşır ve onlara inanç bağı güçlendirecek fırsat ortamları üretir ve muhtelif deneyimler sağlar. Böylelikle dinî sosyalleşmelerine önemli katkıda bulunur.

2.8. Toplumsal Bağları Güçlendirmek

Aile, çocuklarını sosyal aktivitelere katılmaya teşvik etmek ve onlara destek olmak, çocuklarını kendi paylaştıklarının yanı sıra; farklı görüş, inanç ve kültürler

27 Bkz. Cengiz Çuhadar, “Aile ve Ahlak Eğitime Etkisi”, ed. Fatih Özkan, *Türkiye’de Aile Değerlerinin Bugünü ve Geleceği* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 279-301.

28 Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 46.

hakkında da aydınlatmak ve onlara saygı duymalarını sağlamak, çocuklarını iletişim becerilerini geliştirmeye yönlendirmek²⁹ ve onlara dinlemeyi ve ifade etmeyi öğretmek, arkadaşlık kurma ve sürdürme hususlarında kendilerine rehberlik etmek gibi rol ve işlevlere sahiptir. Aile, çocuklarının dinî sosyalitelere katılımını da teşvik ederek sosyo-dinî bağlarını güçlendirir. Böylelikle de çocukların toplumda yerlerini ve sorumluluklarını anlamalarına yardımcı olur.

2.9. Toplumsal Sorumluluk

Aile kurumu, çocukları toplumsal sorumluluk bilinciyle yetiştirir.³⁰ Bunu yaparken hiçbir çıkar gözetmeden toplum yararına olduğu bilinciyle yapar. Bu, insanların diğer insanlarla paylaştığı bir sosyal değerdir. Toplumsal problemlere çözüm aramanın, çevre sorunlarına duyarlı olmanın, yardıma ihtiyacı olanlara yardım etmenin ve sosyal adaletin önemini öğretmek suretiyle aile, sosyal sorumluluk konusunda önemli bir işlevi yerine getirmektedir.³¹ Aile kurumunun, bu sosyal fonksiyonunu icra ederken de dinî referanslardan önemli ölçüde yararlandığı söylenebilir.

2.10. Destek ve İlgi

Aile, çocuklarının her yönden gelişmesine önem verir. Bireysel ve toplumsal anlamda gelişen bir bireyin kendisine, ailesine ve mensup olduğu topluma faydası dokunacağı muhakkaktır. Bu meyanda Anadolu’da kullanılan “vatana ve millete faydalı³² bir evlat olmak” ifadesi oldukça anlamlı bir motivasyon aracı olarak işlev görmektedir. Bu nedenle aile, bu gibi konularda üyelerine gereken ilgi ve desteği sunma konusunda isteklidir. Dinî sosyalleşme konusunda da aile kendi bireylerine karşı kayıtsız kalmayıp üyelerinin dinî kimliklerini güçlendirmek için de gereken ilgiyi gösterir ve kendilerine desteği verir. Böylelikle aile, çocuklarına inançları konusunda güven verir ve onların sosyo-dinî gelişimini destekler.³³ Bu nedenlerle aile, dinî sosyalleşme sürecinde önemli bir rol oynar ve bu sürece aktif bir şekilde katkıda bulunur.

29 Hakan Türkçapar, “Ailenin Ruh Sağlığı”, *Disiplinlerarası Yaklaşımla Aile, Aile Kongresi Bildiriler El Kitabı* (Ankara: Semih Ofset, 2020), 47.

30 Abdullah Özbek, “Ailede Dinî Sorumluluk Eğitimi”, *Aile ve Eğitim* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 322.

31 Görkem Hasgöl, (İstanbul Boğazici Enstitü) “Sosyal Sorumluluk Nedir?” (Erişim 07 Nisan 2023). <https://istanbulbogazicienstitu.com/sosyal-sorumluluk-nedir>

32 Ömer Özdemir, “Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 314.

33 İlerisoy - Mehmedoğlu, *Din Psikolojisi ve Aile Çalışmaları*, 82.

Çocuklar, dinî sosyalleşme sürecinde ailelerinin dinî davranışlarından etkilenirler³⁴ ve dinî inançlarını, değerlerini ailelerinden öğrenme yoluyla edinirler. Bu çerçevede aile, çocukların toplumsal bağlarını da güçlendirir ve daha geniş toplumsal yaşama hazırlanmaları için onlara yardımcı olur.

Sosyalleşme ağında bilgi, toplumsal etkileşim ve ilişkiler aracılığıyla var olan bir gerçekliğin nasıl oluştuğunu belirler. Bilgiyi doğru ve istenen bir biçimde kazanmak ve gelecek kuşaklara aktarmak için, gündelik hayatın gerçekliğini dışsallaştırma ve/veya içselleştirme yoluyla gösteririz. Gündelik hayatımızla ilgili bilgimiz, ilişkilerimizle şekillenir. Bu ilişkilerden bazıları, bizi doğrudan ilgilendiren pratik çıkarlarımızla belirlenirken, bazıları da toplum içindeki konumumuzla belirlenir.³⁵ Bilgimiz hem kendimiz hem de diğerleriyle kurduğumuz ilişkiler tarafından üretilir. Diğerleriyle olan ilişkilerimizin yapısı hakkındaki bilgimiz, var olan bilgi birikimimizi de oluşturur. Böylece kendimize sunulan bilgiye karşın, gelecek kuşaklar için de yeni bir bilgi birikimi yaratırız. Bu süreçte sosyalleşerek nesnel gerçekliği öğrenir ve öznel gerçekliği içselleştiririz.³⁶

Aile, toplumsal etkileşimler sonucu ürettiği veya edindiği bilgileri; yaşadığı toplumun değerlerini, yaşama biçimini ve kültürünü yeni nesillere aktararak onların topluma uyum sağlamasına yardımcı olmak suretiyle dinî sosyalleşme sürecine aktif bir şekilde katılımlarına da uygun bir zemin hazırlar.³⁷ Aynı zamanda bir kültür aktarımcısı olma işleviyle de dinî ve millî kültürlerini ve bundan beslenen toplumsal bilinci de üyelerine aktarır.³⁸ Böylelikle aile bireylerinin dinî kimlikleri oluşmuş, toplumsal aidiyet bilinci gelişmiş, dinî ve millî değerler eşliğinde istenen kıvama gelen benliğiyle de sosyo-dinî münasebetlerde bulunma fırsatını elde etmiş olur.

SONUÇ

Bu çalışmanın amacı, aile kurumunun bireyin dinî sosyalleşme sürecine etkisi ve katkısı, sosyal hayatına ve toplumsal ilişkilerine etkisi üzerindeki rolünü ve işlevlerini ortaya koymak ve bu etkinin toplumsal boyutlarını tartışmaktır. Bu amaçla öncelikle dinî sosyalleşmenin konusu ve önemi açıklanmıştır. Daha sonra aile kurumu ve işlevleri analiz edilmiştir. Dinî sosyalleşme sürecinde bir etki ajanı olarak ailenin rolü ve işlevleri tartışılmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

34 Yusuf Alpaydın vd., *Çocukların Dinî Gelişiminde Ebeveynlerin Rolü: Beklentileri ve Zorlanma Alanları* (İstanbul: Yekder Yayınları, 2015), 20.

35 Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 65-66.

36 Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 100.

37 Güngör, "1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri", 36-71.

38 İlerisoy - Mehmedoğlu, *Din Psikolojisi ve Aile Çalışmaları*, 91.

- Aile, bireyin dinî inanç, değer ve uygulamaları öğrenmesine ve içselleştirmesine yardımcı olan birincil sosyalleşme aracıdır.

- Aile, bireyin dinî etkinliklere katılmasını sağlayan ve ona dinî bir kimlik kazandıran sosyal bir birimdir.

- Aile, bireyin dinî duygularını, sevgisini ve güvenliğini geliştiren bir sevgi kaynağıdır.

- Aile, bireyin dinî sorumluluklarını yerine getirmesinde ve toplumun dinî normlarına uyum sağlamasında rehberlik eden bir eğitim kurumudur.

Bu işlevler toplumun dinî yapısının korunmasına ve geliştirilmesine katkıda bulunur. Ailede dinî sosyalleşme süreci çocuklukta başlar ve hayat boyu devam eder. Bu süreçte aile büyükleri çocuklara örnek olur, onlara duaları öğretir, ibadete teşvik eder ve dinî değerleri onlara aktarır.

Sonuç olarak, ailenin sosyo-dinî işlevleri bireyin ve toplumun dinî hayatına önemli katkılar sağlamaktadır. Bu nedenle ailenin bu işlevleri korunmalı ve desteklenmelidir. Bu bağlamda aşağıdaki önerileri sunabiliriz:

- Aileler çocuklarına nitelikli ve sağlıklı bir din eğitimi vermeye önem vermelidir.

- Ailelerin çocuklarına din eğitimi vermeleri teşvik edilerek yetersiz kalınan durumlarda sahil dinî bilgi veren sosyal kurumlara yönelmeleri desteklenebilir.

- Aileler çocuklarıyla birlikte dinî pratiklere katılarak, onlara dinî rol model olabilir.

- Aileler çocuklarının dinî sorularına açık olarak, kendilerine doğru bilgi vermeye çalışabilir.

- Aileler, çocuklarına başka bireylerin dinî kimliklerine saygı duymanın önemini kavratacak ortamlar oluşturarak farklı görüşlere karşı hoşgörülü olmalarını sağlayabilir.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Alpaydın, Yusuf. vd., *Çocukların Dinî Gelişiminde Ebeveynlerin Rolü: Beklentileri ve Zorlanma Alanları*. İstanbul: Yekder Yayınları, 2015.

Arabacı, Fazlı. “Türkiye’de Dini Sosyalleşmenin Temel Etkenleri”. *Dini Araştırmalar* 6/16 (Mayıs-Ağustos 2003), 39-54.

Arı, Yılmaz. “The Role And Functions OfThe Family in the Religious Socialization Process”. *International Izmir Congress On Humanities and Social Sciences Proceedings Book*. Bzt Akademi Yayınevi, 2023. 268-286.

Arı, Yılmaz. “The Basic Functions of the Family as an Important Building Block of Society”. *10th International Congress on Humanities and Social Sciences in a Changing World Proceedings Book*. Bzt Akademi Yayınevi, 2023. 158-163.

Çakmak, Bahadır. *Yeni İletişim Ortamlarının Sosyalleşme Üzerindeki Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Bandura, Albert. *Social Learning Theory*. Englewood Cliffs. N.J.: Prentice-Hall, 1977.

Berger, Peter L.- Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma, 2008.

Coşkun, Hasan. “Modernleşme Sürecinde Aile’de Kimlik”. *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar; Dinî, Tarihî, Sosyolojik ve Psikolojik Analizler*. ed. Emine Öğük. 255-278. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.

Çebi, Murat S. “Yeniliklerin Yayılmasında Sosyal Taklidin ve Kanaat Önderlerinin İşlevsel Önemi: Gabriel Tarde’ın Sosyal Taklit Teorisi Açısından Bir İnceleme”. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 34 (Bahar 2012), 1-34.

Çuhadar, Cengiz. “Aile ve Ahlak Eğitime Etkisi”. *Türkiye’de Aile Değerlerinin Bugünü ve Geleceği*. ed. Fatih Özkan. Ankara: Nobel Yayınları, 2022. 279-301.

Elkin, Frederick. *Çocuk ve Toplum, Çocuğun Toplumsallaşması*. çev. Nazife Güngör. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.

Eren, Selim. “İnanç ve Sosyo-Kültürel Çevre Etkileşim”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 129-152.

Erol, Pelin Önder- Cansever, Belgin Arslan. “Çocuğun Dinsel Toplumsallaşma Sürecinin Aile Kurumu Bağlamında İncelenmesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (2016), 1133-1139.

Okumuş, Ejder. “Din ve Sosyalleşme”. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11 (Fall 2014), 429-454.

Özbek, Abdullah. *Ailede Dinî Sorumluluk Eğitimi Aile ve Eğitim*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.

Özdemir, Ömer. “Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 313-344.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Güneş, Abdurrahman. “Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2016), 153-164.

Güngör, Özcan. “1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA Örneği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2012), 36-71.

Kirman, Mehmet Ali. “Küresel Bir Olgu Olarak Din Değişirme ve Aile Kurumuna Etkisi”. *Dini Araştırmalar* 6/17 (Haziran 2003), 269-280.

Lewis, Ioan Myrddin. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Baltimore Md.: Penguin Books, 1971.

Merton, Robert King. *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press, 1948/1968.

Merton, Robert King. *On Social Structure and Science*. ed. Piotr Sztompka. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

Pehlivan, Hanife. “Anne Eğitim Programının Etkililiğinin Değerlendirilmesi”. *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi* 4/15 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2008), 55-66.

Sherkat, Darren E. “Dini Sosyalleşme: Etki Kaynakları ve Araçların Etkileri”. çev. Özcan Güngör. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/3 (Winter 2013), 279-297.

Şavran, Temmuz Gönç. “İşlevselcilik-I: Talcott Parsons”. *Modern Sosyoloji Tarihi*. ed. Serap Suğur. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019, 2-29.

Türkçapar, Hakan. “Ailenin Ruh Sağlığı, Disiplinlerarası Yaklaşımla Aile”. *Aile Kongresi Bildiriler El Kitabı*. 45-54. Ankara: Semih Ofset, 2020.

Hasgül, Görkem. (İstanbul Boğaziçi Enstitü) “Sosyal Sorumluluk Nedir?” Erişim 07 Nisan 2022. <https://istanbulbogazicienstitu.com/sosyal-sorumluluk-nedir>

İlerisoy, Melike- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. “Din Psikolojisi ve Aile Çalışmaları”. *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 69-99.

Yavuz, Kerim. *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.

Yiğit, Yasin. *Maneviyat Eğitimi Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2. Basım, 2022.

Yücedağ, İbrahim. “Türkiye’de Din Eğitimi ve Din Öğretimi”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/2 (2013), 15-26.

Zuckerman, Phil. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. İhsan Çapçioğlu – Halil Aydınalp, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2009.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

İbn Âşûr ve "En-Nazaru'l-fesîh'inde Medâiki'l-enzâri fi'l-Câmii's-sahîh" İsimli Eserdeki Şerh Yöntemi

The Commentary Method on Ibn Âşûr and "en-Nazarü'l-Fesîh'inde Medâiki'l-Enzâri Fi'l-Câmii's Sahîh"

ÖZ

Hadis kaynakları arasında en itibar edilen kaynak olarak kabul edilen Buhârî'nin (öl. 256/870) *el-Câmii's-sahîh'i* asırlardır çok sayıda İslâm âliminin ilgisini çekmiş, hiçbir hadis kitabına nasip olmayan ilgi ve alâkaya mazhar olmuş, lehinde ve aleyhinde çeşitli müstahrec, şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar, tez ve tercüme çalışmaları yapılmıştır. Bunlardan biri de çalışmamıza konu olan İbn Âşûr'un (1879-1973) *en-Nazarü'l-fesîh'inde Madâiki'l-enzâri fi'l-Câmii's-sahîh* adlı eseridir.

İbn Âşûr, ta'lik olarak ifade ettiği söz konusu çalışmasında *Sahîh'in* tamamını şerh etmemiş, izaha muhtaç gördüğü bazı konu ve kavramları açıklamış, zor ve müşkil ibareleri açık ve net bir şekilde çözmüş, önceki şârihlerin değinmediği veya tam anlamıyla açıklamadığı hususları izah etmiştir.

Bu araştırma, akli ve nakli ilimleri, doğuyla batıyı, eski ile yeniyi birleştiren, ülkemizde daha çok tefsir ve makâsîd çalışmalarıyla bilinen, hadisçiliği hakkında az sayıda çalışmalar yapılmış olan bu değerli âlimi ve *en-Nazarü'l-fesîh* isimli eserini tanıtmayı ve değerlendirmeyi hedeflemektedir. Öncelikle müellifin eğitim hayatı ve eserleri ele alınarak ilmi birikimine dikkat çekilmiştir. Çalışmada, genel değerlendirmelerden ziyade alt başlıklarla ve örneklerle eseri ayrıcalıklı kılan hususlar gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, *el-Câmii'u's-sahîh*, İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh*

ABSTRACT

Al-Bukhari's (d. 256/870) al-Jâmi al-sahîh, which is considered to be the most respected source among the hadith sources the attention of many Islamic scholars for centuries. He has reached an interest and relevance that are not unique to any hadith book. Various studies of positive and negative müstahrec, gloss, postscript,

Cemil Cahit
MOLLAİBRAHİMOĞLU

Dr.,
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgat
Anabilim Dalı,
cmollaibrahimoglu@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4704-5068

Cilt/ Issue: 3/2, 219-248
Geliş Tarihi: 21.08.2023
Kabul Tarihi: 23.10.2023

Atf: Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit, "İbn Âşûr ve "En-Nazaru'l-fesîh'inde Medâiki'l-enzâri fi'l-Câmii's-sahîh" İsimli Eserdeki Şerh Yöntemi" *İLSAM Akademi Dergisi* 3/2 (Ekim 2023), 219-248

Dipnot: Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu, "İbn Âşûr ve "En-Nazaru'l-fesîh'inde Medâiki'l-enzâri fi'l-Câmii's-sahîh" İsimli Eserdeki Şerh Yöntemi" *İLSAM Akademi Dergisi* 3/2 (Ekim 2023), Sayfa

ta'lik, shortening, criticism, dissertation, and translation have been conducted. One of them is Ibn Asur's (1879–1973) work *en-Nazarü 'l-fesîh 'inde madâ'iki 'l-enzâri fi 'l-Câmiî s-sahîh*, which is the subject of our study. Ibn Asur summarized that in his topic. He didn't explain the entire sahih. He explained some topics and concepts that needed to be explained. He clearly solved difficult phrases. He explained the issues that previous commentators did not mention. This research combines the sciences of intelligence and transplantation, east and west, old and new. This valuable scholar, who is better known in our country for his tafsir and maqasid studies, has conducted few studies on hadith. And he aims to introduce and evaluate his work, named *en-Nazaru'l-fesih*. Within the framework of the work in question, it will be tried to contribute to the knowledge and understanding of the hadithist aspect and to present its method, manners, point of view, different evaluations, and objections with examples. First of all, the author's educational life, scientific and administrative duties, and the accumulation of his works by examining the infrastructure have been mentioned. Rather than general evaluations, the issues that make the work privileged are mentioned with subheadings and examples. Within the framework of the work in question, an attempt has been made to contribute to the knowledge of the hadithist aspect. When the work is carefully examined, Ibn Ashur examines the Sahih with his deep knowledge and strong reasoning, which is more problematic, touching on issues that have not been mentioned before or have been explained incorrectly. With his expertise in the Arabic language and eloquence, he sometimes criticized writers, even Buhari. Sometimes these criticisms are justified, but it seems that he tends to have a different interpretation, the reason for which cannot be understood. Attention was drawn to all these in the study, not with long sentences but with short statements.

Keywords: Hadith, Buhari, el-Cami'u's Sahih, Ibn Asur, en-Nazaru'l-Fesih

EXTENDED ABSTRACT

Al-Bukhari's (d. 256/870) *al-Jāmi al-sahîh*, which is considered to be the most respected source among the hadith sources, has attracted the attention of many Islamic scholars for centuries, has been the subject of attention and interest that no hadith book has ever received, and has been subjected to various müstahrec, commentary, hâşiye, ta'lik, ihtisar, thesis and translation studies for and against it. One of them is Ibn 'Āshūr's (1879-1973) "*en-Nazarü 'l-fesîh 'inde madâ'iki 'l-enzâri fi 'l-Câmiî s-sahîh*". Ibn Asur summarized that in his topic. He didn't explain the entire sahih. He explained some topics and concepts that needed to be explained. He clearly solved difficult phrases. He explained the issues that previous commentators did not mention.

This research combines the sciences of intelligence and transplantation, east and west, old and new. This valuable scholar, who is better known in our country for his tafsir and maqasid studies, has a gloss called *et-Tahrir ve't-tenvir*. He is known for several works in the field of Islamic law, such as *Makasidu's-*

seri'ati'l-Islamiyye, which he wrote about maqasid, and *Usulu'n-Nizami'l-Ictimaî fi'l-Islam*, which he wrote on the subject of maqasid. Few studies have been conducted on hadith. And he aims to introduce and evaluate his work, named *en-Nazaru'l-Fesih*. First of all, Ibn Ashur read books belonging to various branches of science from many expert teachers in his field. He consolidated his knowledge and experience by giving lectures at the Zeytune Mosque and Sadıkiyye Madrasa, which were later converted into a university. He is a versatile scholar who has written various works, especially in the fields of gloss, hadith, fiqh, Arabic language, and literature. Not only does he not ignore tradition, but he also does not accept absolute truth and inviolability, respecting the accumulation of the past, but he can also say different things when necessary. Ibn Asur is a scientist whose reasoning is strong in addition to his scientific accumulation, who touches on issues that are not mentioned, tries to look at different aspects, asks questions, and criticizes rather than repeating the information that has been said before. Undoubtedly, like every man of science and ideas who thinks and produces, it has not happened that the thoughts, convictions, and conclusions reached are true or false. In this sense, the study of his books and articles written on the subject of hadith will offer serious contributions to the world of mind and knowledge of the Turkish reader.

This ta'lik work of Ibn Asur on Sahih, *en-Nazarul-fasih*, is not a classical commentary work. The author recorded some information that came to him while transferring the work; he said that he expressed it briefly in a way that intelligent people would understand. He didn't explain all the hadiths in Sahih one by one; he has dealt with 400 odd issues in some hadiths, which are included in only 51 out of about 100 books, sometimes briefly and sometimes a little unambiguously under the headings. He was present both in *Sahih* and *Muvatta*, and he didn't revisit a hadith that he explained in his previous work on Muvatta called *Kesfu'l-Mugatta* in *en-Nazaru'l-fesih* but referred the reader to *Kesfu'l-Mugatta*.

His work, which "dealt with the hadiths in terms of lugat meanings, grammar, and eloquence, touched upon the differences in narration and copy." To evaluate with an ordinary introduction, such as to make both the author and his work ordinary, to devalue would be to do injustice to the author and his work. The author also evaluated the hadiths from these points of view, but what makes the work privileged, how he handles these issues, his comparisons and judgments,

The results and evaluations reached, explaining the topics that previous authors did not address or did not adequately explain, some of the mistakes,

These are issues such as detecting and criticizing erroneous explanations. Ibn Asur made his expertise in the Arabic language and eloquence speak, and by combining his serious education and his research with his infrastructure, he revealed a valuable scientific work that filled the void.

In this article, first of all, Ibn Ashur's life and administrative duties are briefly mentioned, as are his knowledge and experience. In order to understand the infrastructure, the teachers he studied with and the books he wrote were introduced. His method, style, perspective, different assessments, and criticisms have been tried to be explained with examples. Knowledge of the hadithist aspect within the framework of the work in question also contributed to the understanding of Consequently, Ibn Asur has produced a valuable scientific work by combining his serious education, his knowledge, and his research structure.

GİRİŞ

Hadis ilminin en önemli problemi sübût yani hadisin Hz. Peygamber'e ait olup olmaması, ikinci problem ise doğru anlaşılması konusudur. Buhârî'nin *Sahih*'i üzerine yapılmış çalışmalar daha ziyade bu ikinci hususla alakalıdır. İbn Âşûr'un *en-Nazarü'l-fesih*'i de *Sahih*'in doğru anlaşılmasını, yorumlanmasını sağlayan zor ve müşkil hadisleri izah eden, farklı bakış açıları sunan değerli bir çalışmadır.

İbn Âşûr ülkemizde daha ziyade *et-Tahrîr* ve *t-tenvîr* isimli tefsiri, İslâm hukuku alanında makâsîd konusunda yazdığı *Makâsîdü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*'si ve *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâi fi'l-İslâm* gibi birkaç eseri ile bilinmektedir. Türkçe daha çok tefsirciliği ve fıkıhçılığı ile ilgili tez, kitap ve makale çalışmaları yapılmış, bazı eserleri de Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ancak özellikle hadis alanındaki kitap ve risâleleri ülkemizde pek tanınmamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr'un hadisçiliğiyle ilgili Halil İbrahim Doğan'ın yüksek lisans tezi ve bir makalesi ile¹ Hızır Yağcı'nın kitap bölümü olan² bir çalışması vardır. *en-Nazarü'l-fesih* isimli eseriyle ilgili de yine Halil İbrahim Doğan'ın bir tebliği³ ile Bahadır Opus ve Orhan Fidan'ın makaleleri⁴ mevcuttur. Çalışmamızda söz konusu tebliğ ve makalelerden farklı olarak İbn Âşûr'un eğitim hayatı ile kaleme aldığı hadislerle ilgili eserleri ele alınmıştır. Bununla, bir ilim adamının eğitim sürecine, kaleme aldığı kitap ve makalelerinin incelenmesi, üzerinde çalışılması hususuna dikkat çekilmiştir. Zira söz konusu kişi, alanında uzman çok sayıda hocadan muhtelif ilim dallarına ait kitaplar okumuş, bunları dersler vererek pekiştirmiş, akabinde çeşitli eserler yazmış bir ilim adamıdır. Zaten çalışmanın başlığı da *İbn Âşûr ve en-Nazarü'l-fesih* isimli eserindeki şerh yöntemidir. Bir diğer husus, söz konusu çalışmalarda, "Garip kelimeleri açıklaması, dil bilgisi açısından değerlendirmesi" gibi genel başlıklar verilerek İbn Âşûr'un çalışması klasik bir çalışma gibi sunulmuştur. Çalışmamızda bunlarla birlikte detaylı konu ve örneklerle müellifin farklı değerlendirmeleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

1 Halil İbrahim Doğan, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Hadis İlimindeki Yeri* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); a.mlf., "İbn Âşûr'un Hayatı, Eserleri ve Hadis Yorumculuğu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020).

2 Hızır Yağcı, "Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'u Hadisçiliği", *Çağdaş İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde İbn Âşûr*, ed. Yakup Yüksel – Osman Arpaçukuru (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 109-148.

3 Doğan, "Sahih-i Buhârî Üzerine XX. Yüzyılda Yazılmış Bir Ta'lik Çalışması: İbn Âşûr'un *en-Nazaru'l-fasih*'i", 5. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Özcan Güngör vd. (Ankara: Sageya Yayıncılık, 2019) 947-958.

4 Bahadır Opus, "İbn Âşûr'un Şerh Metodunun Değerlendirilmesi", *İhtisas İlmî Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2020); Orhan Fidan, "Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'un *en-Nazaru'l-fesih* İsimli Eseri ve Bu Eser Özelinde Hadis Yorumculuğu" *Dicle İlahiyat Dergisi* 22/1 (2020).

en-Nazarü'l-fesih'i ayrıcalıklı kılan şeyin, söz konusu başlıklara ait izahlardan ziyade o konudaki farklı tespitleri, tenkitleri, itirazları, öncekilerin ele almadığı hususlara değinmesi olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda İbn Âşûr'un özelde *Sahih*'e genelde hadise ciddi ilmî bir katkı sunan eseri tanıtılmaya, bu eser çerçevesinde hadislerin anlaşılması, yorumlanması ve değerlendirilmesi alanında da yetkinliği ortaya konmaya, taklitçi olmayan, araştırmacı, tenkitçi, düşünen, sorgulayan, muhakeme eden yönü dikkatlere sunulmaya çalışılmıştır.

1. İBN ÂŞÛR

1.1. Hayatı

Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr 1879 yılında Tunus'ta doğmuştur. Ailesi İspanyolların baskıları sebebiyle Endülüs'ten Fas'a oradan da Tunus'a göçmüştür. Babası Tunus Vakıflar Genel Müdürlüğü yapmış Muhammed b. Muhammed et-Tâhir, annesi Fatıma bint Muhammed el-'Azîz Bû 'Attûr'dur. Nüfuzlu, bürokrat, maddî imkân ve ilmî ehliyetine sahip bir aileye mensuptur. Baba tarafından dedesi Muhammed Tâhir b. Âşûr (1815-1868) kadılık, müftülük, meclisi-i şura üyeliği gibi görevlerde ve tedris faaliyetinde bulunmuş bir hukukçu ve ilim adamıdır. Anne tarafından dedesi Muhammed el-'Azîz Bû 'Attûr (öl. 1325/1907) da hem âlim hem de Tunus başbakanlığı yapmış bir devlet adamıdır. Torun İbn Âşûr'un yetişmesinde her iki dedenin de çok ciddi katkıları olmuştur.⁵

İbn Âşûr, medrese ve üniversite hocalığının yanı sıra kadılık, müftülük, şeyhü'l-İslâmlık, rektörlük gibi idari görevler de yürütmüştür. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*'nin telif çalışmalarına katılmıştır. Hayatını tedris, kitap yazmak, ıslahat gibi ilmî ve fikrî faaliyetlerle geçiren İbn Âşûr, 1973'te 94 yaşında vefat etmiş ve Tunus'taki Zellâc mezarlığına defnedilmiştir.⁶

1.2. İlmî Şahsiyeti

İbn Âşûr, pek çok ilim adamının ders halkasına katılmış, hemen hemen her alanda muhtelif eserler okumuş, birçok talebe yetiştirmiş ve eserler kaleme almıştır.

5 Belkâsım el-Gâlî, *Min A'lâmi'z-Zeytûne: Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr Hayâtuhü ve Asârühü* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1996), 35-36; İyâd Hâlid et-Tabba', Muhammed Tâhir b. Âşûr *Allâmetü'l-fikhi ve Usûlihi ve't-tefsîri ve Ulûmihi* (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem, 1426/2005), 2-23. Ayrıca İbn Âşûr'un hayatı için bk. Yakup Yüksel, *Muhammed Tâhir b. Âşûr'un Hayatı*, ed. Yakup Yüksel – Osman Arpaçukuru (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 9-30.

6 Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hoca, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Kitabuhü Mekâsıdu's-şer'iati'l-İslâmiyye*, (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1425/2004), 1/164-169; Tabbâ', *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr* 50-64.

İlk olarak evlerine yakın mescitte Kur'an öğrenmeye başlayıp hafızlığını tamamlamış ve öğrenciyi Zeytûne Camii'ne hazırlayan Arapçadaki ilk metinleri okumuş, bir kısmını da ezberlemiştir. Daha sonra Zeytûne Camii'ndeki derslere katılmış, orada kıraat, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, ferâiz, siyer, nahiv ve belâgat ilimlerini tahsil etmiştir.

İlmî ve idarî görevler üstlenmiş, daha sonraları üniversiteye dönüşen Zeytûne Camii'nde ve Sâdıkiyye Medresesi'nde dersler vermiştir. Oralarda Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, fıkıh usûlü, makâsıdu's-şerîa, hadis ve tefsir dersleri okutmuştur. Kahire Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye ile Dımaşk Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî'ye üye seçilmiş, Kuveyt'te yayımlanan *el-Mevsûatü'l-fikhıyye*'nin telif çalışmalarına katılmıştır.⁷

1.3. Hocaları

İbn Âşûr, başta dedesi Muhammed el-'Azîz Bû 'Attûr olmak üzere Tunus'un tanınmış âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. Konunun fazla uzamaması için hocalarının sadece isimlerini vermekle yetineceğiz: Muhammed b. Osman en-Neccâr (öl. 1331/1913), İbnü's-Şeyh Ömer b. Ahmed (öl. 1329/1911), Muhammed Sâlih eş-Şerîf (öl. 1338/1921); Sâlim Bû Hâcib (öl. 1342/1924), Muhammed en-Nahlî'den (öl. 1343/1924) Şeyh Muhammed el-Hıyârî, Ahmed b. Bedr el-Kâfî, Muhammed Tâhir Cafer, Ömer b. Âşûr, Ahmed Cemâlüddin ve Muhammed Sâlih eş-Şâhid' Muhammed el-Arabî ed-Der'î, Muhammed b. Yusuf.

1.4. Okuduğu Eserler

İbn Âşûr, hadisten *Sünen*'leri, *Sahîh-i Buhârî*'yi Kastallânî'nin şerhiyle, *Muvattâ'*dan bir bölümü Zürkânî'nin şerhiyle birlikte; hadis usûlünden *Beykûniyye*'yi ve İbn Ferah el-İşbîlî'nin (öl. 699/1300) *Garâmî Sahîh* adlı manzûm eserini şerhiyle birlikte; siyerden, Hafâcî'nin (öl. 1069/1659) *Nesîmü'r-riyâz fi şerhi Şifâ'i'l-Kâdî 'İyâz'*ını; ilm-i kelâmdan Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Akaidü'n-Nesefî Şerh*'ini, İcî'nin (öl. 756/1355) *Mevâkıf*'ını, Senûsî'nin (öl. 895/1490) *el-Akîdetü'l-vustâ'*sını; fıkıh usûlünden Mahallî'nin (öl. 864/1459) *el-Bedrü't-tâli fi halli Cem'i'l-cevâmi*'ini, Hattâb'ın (öl. 954/1547) *Şerhu Varakâti İmâmi'l-Haremeyn*'ini ve Karâfî'nin (öl. 684/1285) *Tenkîhu'l-fusûl*'ünü; fıkıhtan *Derdîr*'i, Tâvûdî'nin (öl. 1209/1795) *Tuhfe* şerhini, Meyyâre'nin (öl. 1072/1662) *Mürşidi'l-mu'in Şerh*'ini, Menûfî'nin (öl. 939/1532) *Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî*'sini okumuştur.

Sarf ve nahivden İbn Hişâm'ın (öl. 761/1360) *Katrü'n-nedâ'*sını; Ezherî Şerh'ini;

⁷ Muhammed el-Hıdır b. Hüseyin, *Tûnis ve Câmi'u'z-Zeytûne*, nşr. Ali Rıza el-Hüseynî (Dımaşk-Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1431/2010), 136-137; İbnü'l-Hoca, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, 1/154-156, 165; Tabbâ', *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, 25-41, 43.

Mekkûdî'nin (öl. 807/1405) *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*'ini; *Lâmiyyetü'l-ef'âl* ve şerhlerini, Demâmî'nin (öl. 827/1424) *Tuhfetü'l-ğarîb bi-şerhi Muğni'l-lebîb*'ini; Üşmûnî'nin (öl. 918/1513) *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*'i ile İbn Hişâm'ın *Mukaddimetü'l-i'râb*'ını; belâgattan Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Muhtasar*'ını; *Mutavvel*'ini; Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) *Delâilü'l-îcâz*'ının bir kısmını; Demenhûrî'nin (öl. 1192/1778) *Laktü'l-cevâhiri's-seniyye 'ale'r-Risâleti's-Semerkandiyye*'sini ve Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'unu Seyyid Şerîf (öl. 816/1413) şerhiyle; Hatîb el-Kazvî'nin (öl. 739/1338) *Telhîsü'l-Miftâh*'ını Teftâzânî'nin *Mutavvel* şerhiyle birlikte okumuştur.⁸

1.5. Eserleri

Müellif tefsir, hadis, siyer, fıkıh gibi birçok alanda kitap ve makaleler yazmış, telif ve tahkik olmak üzere kitaplarının sayısı kırka ulaşmıştır.

1.5.1. Hadis Alanındaki Kitapları

İbn Âşûr'un hadise ve siyere gösterdiği ihtimam, bu konuda yazdığı kitaplardan, makalelerden, Zeytûne Camii'ndeki derslerinden ve konferanslarından anlaşılmaktadır. Müellifin hadis alanında biri İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'na diğeri Buhârî'nin *el-Câmiî's-sahîh*'ine yazdığı şerh niteliğinde iki kitabı, ayrıca hadis ve siyer alanında çok sayıda makalesi vardır.

1.5.1.1. *Keşfu'l-muğattâ mine'l-me'ânî ve'l-elfâzı'l-vâkı'ati fi'l-Muvatta*'

Mâlikî mezhebinin imamı, Mâlik b. Enes'in *Muvatta*' isimli eseri üzerine yapılmış kısa bir şerh çalışmasıdır. Müellif burada ihtiyaç duyulan hadis meselelerine açıklık getirmiş, Mâlikî fikhına hizmet etmiş, *Muvattâ* şârihlerine önemli katkılarda bulunmuş, geniş şerhlerde nadir görülen değerli bilgiler sunmuştur. Lugavî açıklamaların yanı sıra fikhî ve usulî konulara da eğilmiş, başka eserlerde zor görülen makâsîd konusuna yer vermiştir.

1.5.1.2. *en-Nazaru'l-fasîh 'inde Medâiki'l-enzâri fi'l-Câmiî's-Sahîh*

Çalışmanın konusu olan Buhârî'nin *el-Câmiî's-Sahîh*'ine dair yapılmış bu şerh çalışması aşağıda geniş bir şekilde ele alınacaktır.

1.5.2. Hadis ve Siyer Alanındaki Makaleleri

İbn Âşûr'un makaleleri oğlu Abdülmelik tarafından *Tahkîkât ve Enzâr fi'l-Kur'an*

8 İbnü'l-Hoca, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*; 1/154-156; Tabbâ', *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, 25-41.

ve's-Sünne adlı eserde yayımlanmıştır.⁹ Eserin birinci kısmı Kur'an'la, ikinci kısmı sünnetle alakalıdır. Daha sonra birçok makalesi Muhammed et-Tâhir el-Mîsâvî tarafından *Cemheratu Makâlât ve Resâilu 'ş-Şeyh İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr* isimli eserde toplanarak neşredilmiştir.¹⁰ Dört cilt halinde yayımlanan bu eserin ilk iki cildinde Hz. Peygamber ve hadislerle ilgili makaleler mevcuttur. Muhtevası genelde isminden de anlaşılan bu makalelerden bir kısmı şunlardır: *İsmetü'l-Enbiyâ, el-Mehdiyyü'l-Muntazar, Ders fî Muvatta'i'l-İmâm Mâlik-Câmi'u'l-Kazâ' ve Kerâhiyyetih, et-Ta'rif bi-Kitâbi'l-Muvatta li'l-İmâm Mâlik b. Enes, Mürâcaat fîmâ Tedammenehû Kitâbu "Fethu'l-Meliki'l-Âli", el-Esânîdü'l-Merâdati'r-Rivaye, Hadîsü "Talebü'l-İlmi Farîda", et-Tenbîh alâ Ehâdisi Daîfe ev Mevdûa Râice alâ Elsineti'n-Nâs, Def'u İşkâlin fî Hadîsin Nebeviyyin, Hadîsü "Men Suile an İlmin Feketemehû", Hadîsü "Men Lem Yehtemme bi-Emri'l-Müslimîn Feleyse Minhum", Halku'n-Nûri'l-Muhammedî, Tahkîku Müsemma el-Hadîsi'l-Kudsî, Şefâatü Muhammed, eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, Nesebu'r-Rasûl ve Münâsebetuhû li-'Aliyyi Zâlike'l-Makâm, Muhammed (s.a.v.) Rasûlü'r-Rahme, el-Maksadu'l-Azîm mine'l-Hicre, Meclisü Rasûlillah.*

İbn Âşûr'un neredeyse her alana dair bir kitabı ya da makalesi mevcuttur. Bir kısmı basılmış diğer bir kısmı basılmayı bekleyen bu eserlerden burada sadece belli başlılarından bahsedilmekle yetinilmiştir.

2. en-NAZARU'L-FESÎH 'İNDE MEDÂIKI'L-ENZÂRİ Fİ'L-CÂMİİ'S-SAHÎH

Araştırmamızın konusu olan bu eser, İbn Âşûr'un, Buhârî'nin *Sahîh*'i üzerine yapmış olduğu bir ta'lik çalışmasıdır. İbn Âşûr, önceki âlimlerin başka eserlere nasip olmayacak ölçüde *Sahîh*'le ilgilendiklerini, bu eseri rivayet ederken öncekilerin açıklamadığı bazı bilgilerin kendisine arız olduğunu ve bunları kaydettiğini belirtmiş, bunu yaparken anlayış sahibi kimselerin anlayacağı açıklamalarla yetinip konuyu uzatmadığını ifade etmiştir.

Bir hadis hem *Sahîh*'de hem de *Muvatta*'da mevcutsa ve İbn Âşûr bu hadis *Muvatta* üzerine yapmış olduğu *Keşfu'l-Muğattâ*'da izah etmişse okuyucuyu oraya havale ederek¹¹ hadisi *en-Nazarü'l-fasîh*'te açıklamadığını, *Sahîh*'de birden fazla babta rivayet edilen bir hadisi uygun gördüğü bir babta ele aldığını

9 Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tahkîkât ve Enzâr fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, nşr. Abdülmelik b. Âşûr (Kahire: Dâru's-Selâm, 1429/2008).

10 Tâhir b. Âşûr, *Cemheratu Makâlât ve Resâili 'ş-Şeyh İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, nşr. Muhammed et-Tâhir el-Mîsâvî (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1436/2015).

11 Bk. İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh*, 59, 102, 198, 269.

belirtmiştir.¹²

Dâru İbn Kesîr baskısına göre¹³ eserde *Sahîh*'deki 97 kitaptan sadece 51'inde yer alan bazı hadislerdeki 400 küsur mesele bazen kısaca bazen geniş bir şekilde çeşitli başlıklar altında ele alınmıştır.

2.1. *en-Nazaru 'l-fesîh*'in Kaynakları

İbn Âşûr, bu çalışmasında başta Kur'an ve tefsirlerden, hadis ve hadis şerhlerinden olmak üzere çok sayıda eserden faydalanmıştır. Ancak eserin giriş kısmında bunlardan söz etmemiş, yeri geldikçe âlimlerin, bazen eserlerin ismini vermekle yetinmiş bazen de hem müellifin hem de eserin ismini zikretmiştir. Hadislerde geçen kelimelerin sözlük anlamları ve kullanımlarıyla ilgili çok sayıda lügat, garîbü'l-hadîs ve garîbü'l-Kur'an eserlerine başvurmuştur. Bu kapsamda Cevherî'nin (öl. 400/1009) *Sihâh*, Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. 502/1108) *Müfredât*, İbnü'l-Esîr'in (öl. 606/1210) *en-Nihâye*, Sağâni'nin (öl. 650/1251) *el-'Ubabü'z-zâhir*, İbn Manzûr'un (öl. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*, Fîrûzâbâdî'nin (öl. 817/1415) *Kâmûs*, Zebîdî'nin (öl. 1205/1791) *Tâcu'l-arûs* isimli eserlerine atıfta bulunmuştur. Müellifin hadislerin izahında başvurduğu bir diğer eser türü de hadis şerhleridir. Bunlar arasında Hattâbî'nin (öl. 388/998) *Me'âlimü's-Sünen*'i, İbnü'l-Arabî'nin (öl. 543/1148) *Ârizatü'l-ahvezî*'si gibi *Sünen*'lere ait şerhler olduğu gibi daha ziyade *Sahîhayn* şerhleri vardır: İbn Battâl'ın (öl. 449/1057) *Şerhu'l-Câmii's-Sahîh*'i, Mâzerî'nin (öl. 536/1141) *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*'i, Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) *İkmâlü'l-Mu'lim*'i, Nevevî'ni (öl. 676/1277) *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*'i, Kirmânî'nin (öl. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-derâri*'si, Übbî'nin (öl. 827/1424) *İkmâlü İkmâlî'l-Mu'lim*'i, İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *Fethu'l-bârî*'si, Aynî'nin (öl. 855/1451) *Umdetü'l-kârî*'si, Molla Gürânî'nin (öl. 893/1488) *el-Kevserü'l-cârî*'si, Kastallânî'nin (öl. 923/1517) *İrşâdü's-sârî*'si, Zekeriyyâ el-Ensârî'nin (öl. 926/1520) *Tuhfetü'l-bârî*'si müellifin atıfta bulunduğu *Sahîhayn* şerhleridir. Ebû Yûsuf'un (öl. 182/798) malî hukuk sahasında yazılmış *Kitâbü'l-Harâc*'ı, İbn Atıyye'nin (öl. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz* isimli tefsiri, İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Sahîhayn*'da anlaşılması zor meseleleri ve rivayetlerden çıkarılabilecek hükümleri ele aldığı *el-Keşf li-müşkili's-Sahîhayn*'ı, İbn Mâlik'in (öl. 672/1274) *Sahîh*'deki yetmiş bir adet dil problemini ele aldığı *Şevâhidü't-tavzîh ve't-tashîh*'i, Kâdî İyâz'ın Mâlikî mezhebine mensup 1600 kadar âlimin biyografisine dair eseri *Tertîbü'l-medârik*'i ile Peygamber sevgisine ve Hz. Peygamber'in müslümanlar üzerindeki haklarına

12 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh*, 3.

13 *Sahîhü'l-Buhârî* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002).

dair yazdığı *eş-Şifâ*'sı da İbn Âşûr'un eserinde kullandığı kaynaklardır. Müellif, Şehâbeddin el-Kârâfî (öl. 684/1285), İbn Atâullah el-İskenderî (öl. 709/1309), Hatîb el-Kazvîni (öl. 739/1338), Taftâzânî (öl. 782/1390) ve Cürçânî'ye (öl. 816/1413) de eser ismi vermeden atıfta bulunmuştur.¹⁴

2.2. Hadisleri Şerh Metodu

İbn Âşûr, hadisleri şerh ederken âyet ve hadislerden faydalanmış, rivayet ve nüsha farklılıklarına değinmiş, dilsel incelemelerde bulunmuş, müşkil cümleleri izah etmiştir.

2.2.1. Hadisleri Âyetlerle Açıklaması

Kur'an ile hadis İslâm'ın iki temel kaynağıdır. Hadisler Kur'an'ın doğru anlaşılmasına önemli ölçüde katkı sağladıkları gibi onları da Kur'an'dan bağımsız olarak doğru anlamak mümkün değildir. İbn Âşûr da hadisleri doğru anlama noktasında âyetlerden istifade etmiştir. "Ramazan girdiğinde gök kapıları açılır."¹⁵ hadisi bunlardan biridir. Hadisin farklı rivayetlerini zikrettikten sonra bir tercihte bulunmuş ve bunu destekleyen bir âyete yer vermiştir. Daha sonra sema/gök kelimesinin dini öğretilerde ne anlama geldiği, burada hangi manada kullanıldığı, kapıların açılmasından kastedilen mananın ne olduğu hususuna değinmiş ve söylediklerini destekleyen âyetleri nakletmiştir.¹⁶

Bir başka örnek: İbn Âşûr, "Siz sadece zayıflarınız sebebiyle yardım olunur ve rızıklandırılırsınız."¹⁷ hadisindeki hasrın iddiaî olduğunu ve bununla mübalağa kastedildiğini belirttikten sonra "zayıflar"la, bedensel kuvveti olmayanların kastedildiğini söyleyip "Allah sizi zayıf/güçsüz bir şeyden yaratandır."¹⁸ âyetini zikretmiş, daha sonra da zayıf kelimesi ile bundan türetilen isim ve fiillerin yer aldığı âyetleri sıralamış,¹⁹ akabinde de burada zayıflardan, fakir, hasta, çocuk, dul ve benzerlerinin kastedildiğini söylemiştir.²⁰

Bir diğer örnek: Hz. Peygamber Müseyleme'ye: "Eğer sen İslâm'dan yüz

14 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 11, 12, 15, 18, 47, 57, 62, 65, 66, 68, 72, 93, 100, 102, 106, 108, 109, 111, 116, 137, 139, 140, 144, 145, 154, 156, 168, 169, 170, 186, 206, 209, 216, 223, 228, 272.

15 Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Savm", 5.

16 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 54.

17 Buhârî, "el-Cihad ve's-Siyer", 76.

18 er-Rûm, 30/54.

19 el- Kasas, 28/5; Nisâ, 4/98; Enfâl, 8/66; Tevbe, 9/91.

20 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 89-90.

çevirirsen, Allah seni muhakkak helak eder (يعقر).²¹ buyurmuştur. İbn Âşûr, Resûlullah'ın kullandığı “يعقر” fiilinin devede kullanılan bir fiil olması sebebiyle burada istiâreyi temsiliyye olduğunu, onun İslâm'dan yüz çevirme durumunun vahşi develerin durumuna benzetildiğini, bu temsilden gafil olan şârihlerin fiilin anlamını güzelce tefsir edemediklerini belirtmiş ve ilgili birçok âyeti sıralamıştır.²²

2.2.2. Hadisleri Hadislerle Açıklaması

Hadisin doğru anlaşılması için farklı tariklerinin bir araya getirilmesi gerektiği gibi onun izahı mahiyetindeki diğer hadisleri tespit etmek de gereklidir. Böylece zahiren anlaşılması müşkil görülen veya yanlış anlaşılan hadislerin doğru anlaşılması sağlanmış olacaktır. İbn Âşûr'un bu metodu da kullandığı görülmektedir. Örneğin, “Bir ev hanımı kocasının izni olmadan aile nafakasından harcarsa, fazla harcamanın yarısı kocaya verilir.”²³ rivayeti mücmel ve muhtasardır. Kastedilen mananın anlaşılması diğer rivayetlere bağlıdır. İbn Âşûr burada kocanın açıkça izni olmasa da bu durumu bildiği ve nehyetmediği, dolayısıyla kadının kocasının vekili olduğu ve sebep olması açısından sevabın yarısını aldığı yorumunu yapmış, bunu teyit eden şu iki rivayeti zikretmiştir: “Bu malı kazandığı için kocaya, muhafaza ettiği için de hizmetçiye sevap verilir.”²⁴ Kocasının cimri olduğunu, malından alıp çoluk çocuğuna harcamasının günah olup olmadığını soran Hind'e Hz. Peygamber “Hayır, ihtiyaç kadar harcamanda bir günah yoktur.”²⁵ cevabını vermiştir.²⁶ İbn Âşûr'un hadisleri hadislerle açıkladığı başka örneklerde mevcuttur.²⁷

2.2.3. Rivayet Farklılıklarına Değinmesi

Bir hadisin farklı tariklerinin araştırılıp bir araya getirilmesi ve birlikte değerlendirilerek konu bütünlüğünün sağlanması hadisin doğru anlaşılmasını sağlaması açısından önemli ve gereklidir. Hadisleri incelerken bu yöntemi dikkate alan İbn Âşûr “Birini dost edineydim Ebû Bekir'i edinirdim. Fakat İslâm kardeşliği daha faziletlidir.”²⁸ hadisindeki “daha faziletlidir” cümlesinin

21 Buhârî, “Tevhid”, 29.

22 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 117-118.

23 Buhârî, “Nikâh”, 86.

24 Buhârî, “Zekât”, 17.

25 Buhârî, “Nafakât”, 4.

26 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 200-201.

27 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 150-151, 202.

28 Buhârî, “Ferâiz”, 9.

bazı rivayetlerde bulunmadığını,²⁹ dolayısıyla bunun ravinin vehmi olduğunu, zira İslâm kardeşliğinin dostluktan daha faziletli olmadığını söylemiştir.³⁰

Bir başka örnek: “Abdurrahman b Avf ile Zübeyr b. Avvâm Resûlullah’a bittin şikâyet etmişler Hz. Peygamber de onların ipek giymelerine izin vermiştir.”³¹ İbn Âşûr diğer rivayetlerin “kaşıntıdan/uyuzdan şikâyet etmişlerdi”³² şeklinde geldiğini, “bit” rivayetinin vehim olduğunu, zira ipeğin biti yok etmeyeceğini söylemiştir. Ayrıca uyuz hastalığına, kaşındırması hususunda bite benzediğinden “bit” de deniliyor olmasının ihtimal dahilinde olduğunu belirtmiştir.³³ Böylece birinci yorumda tercih, ikincisinde cem yöntemini uygulamıştır.

Bir diğer örnek: İbn Âşûr, “Ramazan girdiğinde gök kapıları açılır.”³⁴ hadisinin “cennet kapıları açılır.”³⁵ “rahmet kapıları açılır.”³⁶ rivayetlerini zikrettikten sonra Hz. Peygamber’in ağzından çıkan sözün, daha kapsamlı ve veciz olması hasebiyle “gök kapıları” sözü olduğunu, “Onlara gök kapıları açılmaz.”³⁷ âyetinde de bu lafzın geçtiğini, dolayısıyla diğer rivayetlerde geçen “cennet” ve “rahmet” kelimelerinin manayla rivayet olduğunu belirtmiştir.³⁸ İbn Âşûr’un rivayet farklılıklarını ele aldığı farklı örnekler de vardır.³⁹

2.2.4. Nüsha Farklılıklarına değinmesi

İbn Âşûr, Sahih’in nüshalarındaki farklılıkları da ele almış, bunların hadisin yorumlanmasına etkisinden ve bazı nüshaların müstensih hatasından kaynaklandığından söz etmiştir. Örneğin, Buhârî’nin Hz. Âişe’den naklettiği uzunca bir hadiste geçen “تفاسة” ve “انكاراً” kelimelerinin bazı nüshalarda mansûb, bazı nüshalarda ise merfû’ olarak zikredildiğini, her iki kelime de “لَمْ يَحْمِلْهُ” fiilinin faili olduğundan merfû’ nüshanın doğru olduğunu söylemiştir.⁴⁰ Evet mana olarak fâil olması gerekir, ancak görebildiğimiz tüm *Sahîhayn* nüshalarında her

29 Buhârî, “Salât”, 80; “Fedâilü ashâbi’n-Nebi”, 3; Tirmizî, “Menakıb”, 34.

30 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 119.

31 Buhârî, “el-Cihad ve’s-siyer”, 91.

32 Buhârî, “el-Cihad ve’s-siyer”, 91.

33 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 92.

34 Buhârî, “Savm”, 5.

35 Buhârî, “Savm”, 5.

36 Müslim, “Sıyâm”, 2.

37 el-A’raf, 7/40.

38 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 54.

39 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 178, 245, 265, 150, 154-156.

40 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 146.

iki kelime de mansûbtur ve şârihler de merfû' olarak değerlendirmemişlerdir. Sadece bir şârihin kelimeleri yine mansûb okuyarak “أَنْ يَنْكَرَ انْكَارًا” ve “أَنْ يَنْفَسَ نَفَاسَةً” takdirleriyle cümleyi fâil yaptığına şahit olduk.⁴¹

Bir başka örnek: Buhârî'nin Ebû Saîd'den naklettiği bir hadiste geçen “يَنْزَعُونَ” fiili⁴² bazı nüshalarda “يَنْزَعُونَ” olarak geçmektedir. İbn Âşûr bunun nâsihlerin hatası olduğunu, sarf kuralına göre⁴³ “يَنْزَعُونَ” olması gerektiğini, Kastallânî'nin buna aldanıp bu nüshaya göre şerh ettiğini söylemiştir.⁴⁴

Diğer bir örnek: İbn Âşûr, Hz. Âişe'nin “فِي عَامٍ جَاعَ النَّاسُ فِيهِ” sözündeki “فِيهِ” kelimesini nüshaların çoğunda bulunmadığını, fakat orada mukadder olduğunu, dolayısıyla her iki rivayette de “عَامٍ” kelimesinin tenvinli, sonrasındaki cümlenin de onun sıfatı olduğunu belirtmiştir.⁴⁵ İbn Âşûr başka nüsha farklılıklarına da değinmiştir.⁴⁶

2.2.5. Dilsel İncelemeleri

Arap dili ve edebiyatı alanındaki uzmanlığı ile de bilinen İbn Âşûr, hadislerin doğru anlaşılması için geniş gramer tahlilleri yapmış, kelimelerin zaptına, sözlük anlamlarına, kullanımlarına, edebî sanatlara değinmiştir.

2.2.5.1. Kelimenin Zaptına Yönelik Açıklamaları

İbn Âşûr, birçok yerde hadislerde geçen kelimelerin nasıl okunması gerektiğiyle ilgili açıklamalar yapmış,⁴⁷ bazı rivayetlerde veya şârih ifadelerinde zaptın yanlış nakledildiğini belirtmiştir. Bunlardan biri aşağıdaki hadiste yer alan “موسى” ismidir. Buhârî'nin Übey b. Ka'b'dan naklettiği uzunca bir hadiste geçen “موسى” terki bindeki “موسى” kelimesi⁴⁸ bazı rivayetlerde tenvinli olarak gelmiş,

41 Bk. Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Hereri, *el-Kevkebe'l-vehhâc ve'r-ravza'l-behhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, (Cidde: Dâru'l-minhâc, 1430/2009), 19/128.

42 Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 8.

43 Fethadan sonra gelen harekeli illet harfi (burada yâ) elife dönüşür, sonrasındaki cem'i vavıyla iki sakin yanyana geldiğinden elif hazfedilir.

44 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh*, 102.

45 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh*, 214.

46 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh*, 176, 229, 245.

47 Bk. İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh*, 129, 30, 48, 70, 72, 106, 115, 132, 149.

48 Buhârî, “İlim”, 44.

şârihler de bunun tevcihini yapmışlardır.⁴⁹ İbn Âşûr ise nekreye dönüşüp munsarif olduğu zannıyla “موسى” kelimesinin bazı rivayetlerde tenvinli olarak geldiğini ve bunun hata olduğunu, alem/özel isim olması sebebiyle tenvinsiz olmasının doğru olduğunu söylemiş,⁵⁰ böylece hem o nüshaları hem de o nüshaya göre açıklama yapan şârihleri tenkit etmiştir.

Şârih ifadelerinde zaptın yanlış nakledildiği ile ilgili bir örnek de Buhârî'nin naklettiği Hz. Âişe ve İbn Abbâs'ın “لَمَّا نَزَلَ بِرَسُولِ اللَّهِ” sözlerindeki⁵¹ “نزل” fiilinin zaptıyla alakalıdır. İbn Âşûr, fiilin meçhul fiil olduğunu, *Sahih*'in nüshalarında da meçhul olarak geldiğini, Aynî dışındaki Buhârî şârihlerinin bunu ihmal ettiğini ve fiilin malum fiil olduğunu söyleyen Kastallânî'nin hata ettiğini belirtmiştir.⁵² Burada İbn Âşûr'un, fiilin malum olduğunu söyleyen Kastallânî'nin hata ettiğini söylemesi ve fiilin meçhul olduğunu Buhârî şârihlerinden sadece Aynî'nin belirttiğini ifade etmesi isabetli değildir. Zira Aynî, bir yerde fiilin meçhul olduğunu söylemiş,⁵³ diğer bir yerde ise Ebû Zer rivayetinde fiilin malum olarak, diğer rivayetlerde meçhul olarak geldiğini belirtmiştir.⁵⁴ Buhârî şârihlerinden İbn Hacer, Birmâvî (öl. 831/1428), Molla Gürânî (öl. 893/1488), Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520) ve Şinkîti (öl. 1354/1935) de fiilin malum ve meçhul olarak rivayet edildiğini belirtmişlerdir.⁵⁵

2.2.5.2. Belâgata Dair Açıklamaları

İbn Âşûr hadislerde yer alan söz sanatlarına da değinmiştir. Hz. Âişe'nin

49 Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türasi'l-Arabiyyi, 1401/1981), 2/140; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kâri fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 2/287; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdüş-sârî ilâ şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1323), 1/213.

50 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 12.

51 Buhârî, “Salât”, 55; “Ehâdisü'l-enbiya”, 50; “Megâzi”, 83; “Libâs”, 19.

52 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 156.

53 Aynî, *Umde*, 22/3.

54 Aynî, *Umde*, 4/285.

55 Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bâri şerhi ahîhi'l-Buhârî*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 1434/2013), 2/349; Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, *el-Lâmi'ü's-sabih'ale'l-Câmi'is-sahih*, (Katar: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012), 3/197, 11/466; Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdisi'l-Buhârî*, nşr. Ahmet Azn İnâye (Beyrut: Dâru İhyâi't-türasi'l-Arabiyyi, 1429/2008), 10/42; Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Minhatü'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Süleyman b. Deba' (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 2/144, 9/84; Muhammed el-Hızır b. Seyyid Abdullah el-Cekenî eş-Şinkîti, *Kevserü'l-meânî ed-Derârî fi keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1995), 7/151.

Resûlullah'tan naklettiği “Ey Ebû Bekir, her topluluğun bir bayramı vardır. Bu da bizim bayramımızdır.”⁵⁶ rivayetinde kinâye olduğunu, zira Ebû Bekir’in o günün bayram olduğunu bildiğini, dolayısıyla bu sözün örfen gereğinin kastedildiğini, bunun da “Her topluluğun bayramlarında sevinç, neşe, mutluluk ve kısmen eğlence vardır.” demek olduğunu belirtmiştir.⁵⁷

Bir başka örnek: İbn Âşûr, Ümmü Atıyye'nin “فَأَعْطَانَا حَقَّوْهُ” Bize izarını verdi.”⁵⁸ sözünde geçen “حَقْوْ” kelimesinin aslında “böğür”e denildiğini, burada ise “böğür”e konulan izar kastedildiğini, izara, konulduğu yerin isminin (حَقْوْ) mecazen verildiğini belirtmiş ve hakikî anlam ile mecazî anlam arasındaki alakanın “hâliyye alakası” olduğunu söylemiştir.⁵⁹

Diğer bir örnek: Buhârî'nin Ebû Hüreyre'den naklettiği bir hadîste Hz. Peygamber başka bir gölgenin bulunmadığı Kıyamet gününde Allah'ın arşın gölgesinde barındıracağı yedi sınıf insandan biri olarak şu kimseyi zikretmektedir: “Sağ elinin (يَمِينُهُ) verdiği sol elinin (شِمَالُهُ) bilemeyeceği kadar gizli sadaka veren kimse.”⁶⁰ İbn Âşûr hadîste geçen “شِمَال” ve “يَمِين” kelimelerinden bizzat ellerin kastedildiğini ve gerekçesini belirttikten sonra burada bir teşbih sanatı bulunduğunu, bilmenin “شِمَال”e, vermenin “يَمِين”e isnadî karinesiyle ellerin akıllı varlığa benzetildiğini, eller akıllı varlıklar olsaydılar birbirlerine yakın olmalarına rağmen birinin verdiği diğerinin bilemeyeceğini söylemiştir.⁶¹

2.2.5.3. Dilbilgisi Tahlilleri

İbn Âşûr, özellikle zor ibarelerde geniş gramer tahlilleri yapmış, cümle yapısını incelemiş, fillin malûm ya da meçhûl oluşunu, mübteda-haber, sıfat, hal, atıf durumlarını belirtmiş, yapılan bazı tahlillerin yanlış olduğuna değinmiştir.⁶² Bir yerde hareketin mecrûr olması gerektiğini, merfû' olmasının ve farklı bir yere atfedilmesinin tamamen manayı değiştirmekte olduğunu açıklamıştır.⁶³ Bir başka yerde fiilin meçhûl okunması gerektiğini, fâilinin hazfedilen “mevt” kelimesi olup fiilden sonra gelen câr-mecrûrun nâibi fâil olduğunu ve birçok

56 Buhârî, “İdeyn”, 3.

57 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh*, 23.

58 Buhârî, “Cenâiz”, 8.

59 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh*, 30.

60 Buhârî, “Ezân”, 36; “Zekât”, 13, 16; “Hudud”, 19.

61 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh*, 43.

62 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh*, 150.

63 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh*, 152.

şârih ve lugat sahibinin burada hata ettiğini söylemiştir.⁶⁴

2.3. Buhârî ile İlgili Tenkitleri

İbn Âşûr, zaman zaman Buhârî ve şârihlerin görüşlerine katılmamış, onları tenkit etmiş, bu tenkitlerinde bazen isabet etmiş, bazen de etmemiştir.

2.3.1. Ameli İmandan Saymasına İtirazı

İbn Âşûr, Buhârî'nin "Ganimetten beşte birini vermek imandandır." alt başlığına (bab), amelleri imandan saydığı gerekçesiyle katılmadığını belirtmiş, başlığa konu olan hadisi farklı değerlendirmiştir. Söz konusu hadis şudur: Abdülkays kabilesinden birtakım insanların Resûlullah'a gelip kendilerine tavsiyede bulunmasını istemeleri üzerine Hz. Peygamber onlara dört şeyi emretmiştir.

فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ، أَمَرَهُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَحَدَّةُ: «شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيْتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصِيَامُ رَمَضَانَ، وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَعْتَمِ الْخُمْسَ»⁶⁵

Dört maddenin neler olduğu, hadiste dört madde mi beş madde mi bulunduğu konusu şârihleri oldukça meşgul etmiştir. Beyzâvî, imanın emredilen dört maddeden biri olduğunu ve diğer üç maddenin ihtisar maksatlı ya da unutularak ravi tarafından zikredilmediğini, hadiste sayılan beş maddenin (kelime-i şehâdet, namazın ikâmesi, zekâtın verilmesi, ramazan orucu ve ganimetin beşte birinin verilmesi) ise imanın tefsiri olduğunu söylemiştir.⁶⁶

Şârihler Buhârî'nin bab başlığından, onun beşinci maddeyi diğer maddeler gibi imanın tefsirine dahil ettiğinin anlaşıldığını belirtilmişlerdir.⁶⁷

Bazı şârihler de "إقام" kelimesini merfû' okuyarak "شهادة" kelimesine atfetmiş ve dört maddeyi imanın tefsiri olarak yorumlamışlar, imandan maksadın da İslam olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre tercüme şöyle olmaktadır: Resûlullah onlara dört şeyi emretmiştir: Tek olan Allah'a iman etmeyi ki bu da 1) Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in onun rasûlü olduğuna şehâdet etmek, 2) Namazı dosdoğru kılmak, 3) Zekât vermek 4) Ramazan ayında oruç tutmaktır. Beşinci madde olan ganimetlerden vermek ise "أربع" üzerine atfedilerek imandan sayılmamış, emredilen beşinci madde kabul edilmiştir.

64 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 156.

65 Buhârî, "İman", 40.

66 Bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/476.

67 Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/283; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/477; Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî el-Vellevî, *Zahiretü'l-ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ* (Riyad: Dâru'l-mi'râc, 1416/1996), 37/353.

Dört şey denilip beş madde sayılmasını da farklı şekillerde açıklamışlardır.⁶⁸ Burada hem bu maddeleri imanın tefsiri sayıp, hem de emredilen dört madde olarak kabul etmeyi anlamak mümkün değildir.

İbn Âşûr ise “إقام” kelimesini “شهادة” kelimesine değil de mecrûr okuyarak “أَمَرَهُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ” üzerine atfetmiş ve bunun, Buhârî’nin bab başlığından anlaşılan görüşüne muhalif olduğunu söylemiştir. Hadisin nazımının doğru olması için bunu yaptığını, ayrıca Buhârî’nin amelleri imandan sayma görüşüne katılmadığını ifade etmiştir. Soru soran topluluk mümin oldukları için iman ile emredilmediklerini, emredilen dört şeyin ondan sonraki namaz, oruç, zekât ve ganimetin beşte birini vermek olduğunu söylemiştir. Buna göre mana şöyle olmaktadır: Allah dört şeyi emretmiştir: Tek olan Allah’a imanı emretmiştir ki o da kelime-i şehadettir. Dört madde olarak namazı, zekâtı, orucu ve ganimetin beşte birini vermeyi emretmiştir. İbn Âşûr bu yorumla bazılarının sandığı gibi dört madde denilip beş madde sayılmadığını göstermiş hem de namaz, oruç, zekât ve ganimeti imanın bir parçası yapmamış olmaktadır.⁶⁹

2.3.2. “Din Nasihattur” Bab Başlığına İtirazı

Buhârî, “Hz. Peygamber’in ‘Din nasihattur.’ sözü” ifadesini alt başlık (bab) olarak muallakan zikretmiş, hadis kabul şartlarına uymadığı için ona *Sahîh*’de müsned olarak yer vermemiştir. Çünkü hadisin ravisi Temîm ed-Dârî’dir. Tariklerinin en meşhurunda Süheyl b. Ebî Salih vardır. Süheyl ise Buhârî’nin hadis kabul şartına uymamaktadır.⁷⁰

İbn Âşûr bu nedenle Buhârî’nin, hadisi Hz. Peygamber’e kesin olarak nispet etmesini doğru bulmamış, muhtemelen bab başlığını koyduktan sonra kendi şartına uygun senedini arayıp bulamadığını ve başlığın o şekilde kaldığını söylemiştir.⁷¹

Kirmânî de *Sahîh*’de altında hadis olmayan bab başlıklarıyla ilgili olarak Buhârî’nin sonradan hadis koymak üzere bu kısmı boş bıraktığını, ancak şartına uygun bir hadis bulamadığını veya ömrünün buna yetmediğini belirtmiştir.⁷²

68 Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân eş-Şehrezûrî, *Sıyânetü Sahîhi Müslim mine’l-ihlâli ve’l-galat ve himâyetühû mine’l-iskâti ve’s-sakat*, nşr. Muvaffâk b. Abdullah b. Abdülkâdir (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1404/1984), 154; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 1/476; Hererî, *el-Kevkebe’l-vehhâc*, 2/141.

69 İbn Âşûr, *en-Nazarü’l-fesîh*, 10.

70 Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 1/497; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/292.

71 İbn Âşûr, *en-Nazarü’l-fesîh*, 10.

72 Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, 237146.

2.3.3. Rivayeti Yorumlamasına İtirazı

Buhârî, bab başlığı olarak aldığı Hz. Peygamber'in "Ölü, ailesinden bir kısmının ağlaması sebebiyle azap görür." sözünü "Ağlamak onun âdeti ise"⁷³ şeklinde kayıtlayarak yorumlamış, bununla Hz. Ömer, İbn Ömer ve Mugîre'nin bu rivayetiyle Hz. Âişe'nin "Resûlullah böyle söylemedi, 'Allah, ailesinin ağlaması sebebiyle kafirin azabını artırır.' buyurdu"⁷⁴ rivayetinin arasını cem etmek istemiştir. Yani âdeti ise azap görür, değilse Hz. Âişe'nin dediği gibi "Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez",⁷⁵ azap görmez. İbn Âşûr bu cem'in müşkil olduğunu ve gerekçesini söyledikten sonra, Hz. Ömer'in rivayetinin tevile daha yakın olduğunu, zira ölünün, ailesinin bazı ağlamaları sebebiyle azaba uğrayacağını ki bunun da yüksek sesle ağlamak, feryad etmek olduğunu, dolayısıyla burada cem değil tercihin söz konusu olduğunu söylemiştir.⁷⁶

2.3.4. Çocukların Oruç Tutmalarının Meşrû Olduğu Kanaatine Katılmayışı

Buhârî, "Çocukların orucu" başlığı (bab) altında Hz. Ömer'in Ramazanda sarhoş bir adama "Çocuklarımız oruçluken şarap mı içtin. Yazıklar olsun sana." demiş ve o kişiye seksen değnek had uygulamıştır." muallak rivayeti ile Rubeyyi' binti Muavviz isimli sahabî hanımın "Biz aşûra orucunu tutar, çocuklarımıza da tuttururduk." sözünü nakletmiştir.⁷⁷

İbn Âşûr, Buhârî'nin, bâb başlığı ile muallak ve müsned olarak zikrettiği iki rivayetten çocukların oruç tutmalarının meşrû veya arzu edilen bir husus olduğu kanaati taşıdığıнын anlaşıldığını söylemiştir. Akabinde bu konuda namaz gibi alıştırma maksatlı tutturulabileceği, çocuklara zorluk olacağı gibi iki farklı görüş olduğunu zikredip ikinci görüşün daha tercih edilir olduğunu söylemiş, Hz. Ömer'in sözünün sened bakımından sahih olmadığını, Rubeyyi' rivayetinin ise çocukların orucunun meşrû olmadığına dair rivayetlere karşı duramayacağını belirtmiştir.⁷⁸

2. 3.5. Buhârî Rivayetindeki Bir Raviyi Zayıf Görmesi

Buhârî, Talak bölümünde Hişâm b. Hassân tarıkıyla rivayet ettiği bir hadiste

73 "Cenâiz", 32, 33.

74 Buhârî, "Cenâiz", 32.

75 el- En'am, 6 /164.

76 İbn Âşûr, en-Nazarü'l-fesih, 32-33.

77 Buhârî, "Savm", 47.

78 İbn Âşûr, en-Nazarü'l-fesih, 55-56.

Hilâl b. Ümeyye'nin hanımına zina isnadında bulunduğunu,⁷⁹ tefsir bölümünde hanımıyla lanetleşenin de o zat olduğunu nakletmiştir.⁸⁰

İbn Âşûr, yine Buhârî'nin naklettiği Sehl b. Sa'd hadisinde⁸¹ hanımıyla lanetleşenin 'Uveymir el-Aclânî olduğunun belirtildiğini, bunun *Muvattâ* rivayetinde de açıkça zikredildiğini,⁸² bu sebeple Ebû Abdillâh b. Ebî Safra, Taberî, İbnü'l-Arabî, Vâhidî ve Kâdî İyâz gibi muhakkık âlimlerin liân kıssasında Hilâl b. Ümeyye'nin zikredilmesinin Hişâm b. Hassân'ın vehmi olup bu zatın zayıf bir ravi olduğunu söylediklerini nakletmiştir.⁸³ İbn Âşûr bazı âlimlerden Hassân'ın zayıf ravi olduğunu nakletmiştir, ancak önemli cerh-ta'dîl âlimlerine göre Hişâm b. Hassân sikadır,⁸⁴ sadece Hasan-ı Basrî ile Atâ' dan rivayeti tartışmalıdır. Zira onlardan irsalde bulunduğu söylenmektedir.⁸⁵

2.4. Önceki Şârihleri Tenkiti

İbn Âşûr şârihlerin hatalı kabul ettiği izahlarını ve yorumlarını da tenkit etmiştir. Bunu yaparken bazen gerekçelerini zikretmiş bazen de hiçbir açıklama yapmamıştır. Şârihleri tenkitinin bir örneği şudur: Buhârî'nin Ebû Hüreyre'den naklettiği bir hadîste, Hz. Peygamber, Allah mahlûkatı yarattıktan sonra hısım ve akrabalığın ayağa kalktığını ve Allah'ın ona "مئة" dediğini söylemiştir.⁸⁶ İbn Âşûr, şârihlerin "مئة" kelimesini "كُفَّ" (Bu ilticadan vazgeç. İhtiyacın görülecektir)

79 Buhârî, "Talak", 28.

80 Buhârî, "Tefsir", 3.

81 Buhârî, "Tefsir", 1.

82 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebi Âmir, *el-Muvattâ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, 1985), "Talak", 34.

83 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 209.

84 Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Târîhu's-sikât*, nşr. Abdülmü'tî Kal'aci (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1984), 457; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, nşr. Muhammed Abdürreşid (Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifü'l-osmaniyye, 1393/1973), 7/566; Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1400/1980), 30/181; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *el-Muğni fi'd-du'afâ'*, nşr. Nuredin Itr (Katar: İdaretü't-türâsi'l-İslâmî, ts.), 2/368; a.mlf, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), 4/295; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân* (Beirut: Dâru'l-marife en-nizamiyye, 1390/1971), 7/418; a.mlf. *Takribü'l-Tehzib*, nşr. Ebu'l-İşbâl Sagîr Ahmed Şâgîf (Riyad: Dâru'l-Asime, ts.), 1020.

85 İbn Hacer, *Takrib*, 1020.

86 Buhârî, "Tevhid", 35.

anlamında ism-i fiil olarak tefsir ettiklerini⁸⁷ ve bunun doğru olmadığını, doğru olan, bunun istifham “ما”sı olduğunu, elifin hafzedilip vakıf halinde onun yerine “و” getirildiğini söylemiştir.⁸⁸ Kelimenin ism-i fiil olduğunu söyleyen şârihler bu manayı verdikten sonra istifham “ما”sı olduğunu da söylediğini belirtmişler, Ali el-Kârî istifham manasının daha zahir, Dihlevî makama daha uygun olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹ Münâvî ve San'ânî istifham anlamı vermiş,¹ Kamil Miras da “Bunun üzerine Allahu Teâlâ: Ne istersin? diye sordu” şeklinde istifham olarak tercüme etmiştir.⁹¹ Dolayısıyla İbn Âşûr'un “Bazı şârihler bu manayı vermişler.” demesi daha uygun olurdu. Kaldı ki onlar diğer manayı da belirtmişlerdir.

İbn Âşûr'un şârihleri tenkitine bir başka örnek de şudur: Buhârî'nin Bera b. Âzib'ten naklettiği uzunca bir hadiste Hz. Peygamber'in hicretin altıncı yılında umre yapmak istemesi ve müşriklerin buna engel olması sonrasında gelecek yıl Mekke'de üç gün kalmak üzere Mekkeli müşriklerle Hudeybiye'de bir sulh antlaşması yaptığı anlatılmaktadır. Berâ b Âzib orada ertesi yıl Resûlullah'ın Mekke'ye girdiğini, belirlenen süre (üç gün) geçince müşriklerin Hz. Ali'ye gelerek: “Antlaşma müddeti geçti. Artık Peygamber'ine söyle Mekke'den çıksın.” dediklerini nakleder.⁹²

İbn Âşûr, şârihlerin, hadiste geçen “süre geçince” cümlesini Hz. Peygamber'in antlaşma şartına vefa göstermemiş olması gerekmesin diye “süre geçmeye yaklaşınca” şeklinde yorumlamalarını hata olarak nitelemiştir. Bu cümleden sonra gelen “Antlaşma müddeti geçti. Artık Peygamber'ine söyle Mekke'den çıksın.” sözünün sürenin bizzat geçtiğini gösterdiğini, süre dolmadan böyle bir söz söylemiş olamayacaklarını söyleyip durumu şu şekilde izah etmiştir: “Resûlullah umre yapmak üzere Mekke'ye girmiş, şart koşulan üç gün geçip

87 Bk. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, 18/92; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 14/271; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 7/343; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, nşr. Cemal Aytânî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422/2001), 9/140; Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkih fi şerhi Mişkâti'l-Mesâbih*, nşr. Takiyyüddîn en-Nedvî (Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014), 8/213.

88 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 282.

89 Bk. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, 18/92; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 14/271; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 7/343; Ali el-Kârî, *Mirkât*, 9/140; Abdülhak ed-Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkih*, 8/212.

90 Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1391/1972), 2/233; İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu Câmi'u's-sagîr*, nşr İbrahim Muhammed İshak (Riyad: Mektebetü Dâri's-selâm, 1432/2011), 3/306.

91 Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi* (Ankara: Gaye Matbaacılık A.Ş., 1988), 11/184.

92 Buhârî, “Sulh” 6, “Megâzî” 43.

dördüncü güne girilmiş, ancak Müslümanlara Mekke'den çıkma emrini vermemiştir. Bunda Allah'ın hukukuna vefa göstermesi anlamında ince bir sır mevcuttur. Çünkü müşrikler Resûlullah'ın üç günden fazla kalmasını zulmen men etmişlerdi. Onların Mescid-i Harâm'da bir hakları yoktu. Hz. Peygamber, Mekke'ye girmelerine tamamen engel olmasınlar diye iki zarardan en hafif olanını tercih anlamında onların şartlarını kabul etmişti. Çıkmayı geciktirmesinde antlaşmayı iptal söz konusu değildir. Çünkü onlar çıkmalarını emrettiklerinde bundan imtina etmemiş, geri durmamıştır.”⁹³

İbn Âşûr'un önceki âlimleri tenkit ettiği bir konu da Hz. Peygamber'in Medine'de Kabe'ye yönelerek kıldığı ilk namazın hangi namaz olduğuyla alakalıdır. Berâ b. Âzib'in, Hz. Peygamber'in Medine'de Kabe'ye yönelerek kıldığı ilk namazla ilgili *وَأَنَّهُ صَلَّى أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ* sözünü⁹⁴ İbn Âşûr şârihlerden farklı yorumlamış ve şârihlerin Berâ'nın muradını beyan etmediklerini söylemiştir. İbn Âşûr, hadisteki “*أَوَّلَ صَلَاةٍ*” izâfet/isim tamlamasını cüz'ün külle izafeti olarak kabul edip “namazın ilk cüz'ü/bölümü” olarak tercüme etmiş, “*صلاة العصر*” tamlamasındaki “*صلاة*” kelimesini önceki “*صلاة*” kelimesinden bedel yaparak mecrûr okumuş ve cümleyi “Hz. Peygamber ikinci namazının ilk bölümünü (Şam'a/Beytülmakdis'e yönelerek) kılmış (ve namaz esnasında Kabe'ye doğru dönmüştür.)” şeklinde yorumlamıştır.⁹⁵

Şârihlerin geneli ise “*أَوَّلَ صَلَاةٍ*” izâfet/isim tamlamasını sıfatın mevsufa izafeti olarak kabul etmiş ve “ilk namaz” olarak tercüme etmiş, “*صلاة العصر*” tamlamasındaki “*صلاة*” kelimesini “*أَوَّلَ*” kelimesinden bedel yaparak mensûb okumuş ve cümleyi “Hz. Peygamber (Kabe'ye yönelerek) ilk olarak ikinci namazını kılmıştır.” şeklinde yorumlamışlardır.

Ne hadis şerhlerinde ne tefsirlerde ne de bu konuda yapılmış çalışmalarda Hz. Peygamber'in ikinci namazını kıldığı esnada kiblenin değiştiğini söyleyene rastlanmamış,⁹⁶ İbn Âşûr da bu farklı yoruma neden ihtiyaç duyduğunu

93 İbn Âşûr, *en-Nazarü 'l-fesih*, 79.

94 Buhârî, “İman”, 30; “Salât”, 31, “Tefsîru'l-Kur'an”, 12, “Ahbâru'l-âhâd”, 95.

95 İbn Âşûr, *en-Nazarü 'l-fesih*, 9.

96 Bk. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Cize: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000), 2/108; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/208; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/381-386; Muhammed Enver Şâh Hüseyinî el-Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/209; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *et-Tevşîh 'ale'l-Câmi'i's-sahîh*, nşr. Rıdvân Câmî' Rıdvân (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 1/205.

belirtmemiştir.⁹⁷

2.5. Önceki Şârihlerin Değınmediğı veya Yeterince Açıklamadığı Hususlar

İbn Âşûr bazen açıkladığı hususa önceki şârihlerin değınmediğini söylemekte, bazen de konuyu yeterince açıklamadıklarını belirtmektedir. Kendisinden önce hiç kimsenin değınmediğini söylediğı hususlardan biri en ağır vahyin hangi durumlarda geldiğidir. Hz. Peygamber'in "Vahiy bazen bana çingırak sesi gibi gelir ki bana en ağır geleni de budur."⁹⁸ sözünü açıklarken İbn Âşûr, en ağır olan bu vahyin hangi durumlarda geldiğine değınen bir kimseyi görmediğini söylemiş ve şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "İlk vahyi Hira'da getiren melek, Hz. Peygamber'e 'Oku.' demiş, 'Ben okuma bilmem.' deyince onu üç kez sıkılmış ve tekrar "Oku" dedikten sonra o da okumuştur. En ağır vahyin başlangıç halinde olması daha uygundur. Böyle olmadığına göre ağırlığın sebebi alışkanlığın azlığı değildir. Bu nedenle vahyin en ağır hali, Kur'an'dan uzunca bir bölümün, bir sûrenin tamamının veya çoğunun inmesi durumundadır."⁹⁹

Şârihler "en ağır" ifadesinden bütün vahiylerin ağır, ancak çingırak sesi gibi gelen vahyin daha ağır olduğunun anlaşıldığını belirtmişler, ancak bu tür vahyin hangi durumlarda geldiğine değınmemişlerdir. İşte İbn Âşûr bu noktayı açıklamış, Kur'an'dan uzunca bir bölüm indiğinde vahyin bu şekilde geldiğini söylemiş, fakat bu görüşünü destekleyen ciddi bir argüman ortaya koymamıştır. Muhtemelen her vahyin ağır olması nedeniyle uzun sürmesi en ağırı olmaktadır.

İbn Âşûr'un, şârihlerin değınmediklerini söylediğı hususlara bir örnek de Hz. Peygamber'in bir soruya öfkelenmesinin sebebinin ne olduğudur. Buhârî'nin Zeyd b. Halid el-Cüheniden naklettiğine göre Hz. Peygamber'e bir bedevi gelerek bulduğu bir kayıbın hükmünü sormuş, Hz. Peygamber de bir yıl duyurmasını, sahibi gelirse ona iade etmesini, gelmezse kendisinin ondan faydalanabileceğini söylemiştir. Bedevi daha sonra kayıp koyunun hükmünü sormuş, Hz. Peygamber ona da alıp bir yıl duyurmasını, sahibi çıkarsa iade etmesini, çıkmazsa kendisine ait olacağını, o almazsa bir mümin kardeşinin alacağını ve sahibi çıkmazsa

97 Bir makalede "Tahvîlin İkinci Namazında Olduğunu Bildiren Rivayetler" başlığı atılmış, ancak bu başlık altında Buhârî hadisindeki "وَوَأْتَهُ صَلَّى أَوْلَ صَلَاةٍ صَلَاةً صَلَاةً الْعَصْرِ" cümleyi "Onun (Kâbe'ye doğru) kıldığı ilk namaz ikinci namazı oldu." şeklinde tercüme ettikten sonra "Her şeyden önce bu rivayet tahvîl emrinin ikinci namazından önceki bir vakitte ama bir namaz esnasında nâzil olmadığını bildirmektedir." denilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Kâbe'ye doğru kıldığı ilk namazın ikinci namazı olduğu bilgisinin diğer hadis kaynaklarındaki tariflerde geçmediğı belirtilmiştir. Ömer Özpinar, "Kıblenin Kâbe'ye Çevrilmesiyle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *Akif* 51/2 (kış 2021), 5-8.

98 Buhârî, "Bed'ü'l-vahyi", 2.

99 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 5.

onun olacağını, o da almazsa onu bir kurdun yiyeceğini söylemiştir. Bedevi bu sefer kayıp devenin hükmünü sormuş, bunun üzerine Hz. Peygamber'in yüzü değişmiş, kızarmış ve öfkelenmiştir.¹⁰⁰

İbn Âşûr burada Hz. Peygamber'in bu soruya öfkelenme sebebini şârihlerin beyan etmediklerini söylemiş ve kendisi şöyle açıklamıştır: "Hz. Peygamber yersiz, gereksiz ve zorlama şeylerden hoşlanmıyor, kendisinin akıllıca ve zekice dinlenmesini seviyordu. Burada Hz. Peygamber, kurt tarafından yenilmesi ihtimaline karşı kayıp koyunun alınabileceğini söylemiştir. Soru soran bedevi deve için aynı ihtimalin söz konusu olmadığını anlaması gerekirdi. Zira devenin vahşi bir hayvan tarafından telef edilmesi söz konusu değildi. O dönemde Arap beldelerinde kurt ve sırtlandan başka vahşi hayvan yoktu. Bunlar da develere saldırmazlardı. Aslanın ise yerleşim yerlerinden uzakta olması sebebiyle develere rastlamaları nadir idi. Dolayısıyla kayıp devenin durumu hakkındaki soru yersizdi ve sözü uzatmaktan ibaretti."¹⁰¹

İbn Âşûr'un, *Sahîhayn* şârihlerinden hiçbirinin değinmediğini söylediği bir başka örnek de şudur: Resûlullah bir gece yatsı namazını havanın iyice kararmasına kadar ertelemişti. Cemaatle namaz kılmayı bekleyen çocuk ve hanımların uyuması üzerine Hz. Ömer: "Çocuklar ve hanımlar uyudular." diye seslenmiş, akabinde Resûlullah çıkıp şöyle buyurmuştur: "Yeryüzünde sizin dışınızda hiç kimse bu namazı beklemiyor."¹⁰² Diğer bir rivayet şöyledir: "Yeryüzünde sizin dışınızda bu namazı kılan hiç kimse yoktur." O gün Medine halkı dışında namaz kılan hiç kimse yoktu.¹⁰³

İbn Âşûr, "O gün Medine halkı dışında namaz kılan hiç kimse yoktu." cümlesinin Hz. Peygamber'in sözü olmayıp müdrec olduğunu, bu cümlelerin Hz. Âişe'ye de ait olmadığını söylemiş ve bunu delillendirmeye çalışmış, Molla Gürani'nin birkaç kelimesi dışında *Sahîhayn*'ın şârihlerinden buna değinen hiç kimsenin bulunmadığını belirtmiştir. İbn Âşûr'a göre Hz. Peygamber'in kastı, ravinin sandığı gibi Medine dışında bu namazı kılan olmadığını belirtmek değil, o saatte bu namazı kılan başkalarının olmadığını ifade etmektir. Zira müslümanların tamamı o namazı vaktinde kılıp uyumuşlardır. Buna göre hadisin manası şudur: Siz uzun bir süre bekledikten sonra yatsı namazını bu saatte kılan tek kimsesiniz. Cemaat faziletini elde etmek amacıyla beklemişler, bu süre zarfında ibadet üzere olmuşlardır. Peygamberle birlikte olma hususiyetinde münferittirler. Bu

100 Buhârî, "İlim", 28, "Müsâkât", 12, "Lukata", 2.

101 İbn Âşûr, *en-Nazarü 'l-fesîh*, 70-71.

102 Buhârî, "Mevâkitü's-salâh", 24.

103 Buhârî, "Ezan", 161.

onlara bir müjde ve bekleme sıkıntılarını bir telafidir. Dolayısıyla ravinin “O gün Medine halkı dışında namaz kılan hiç kimse yoktu.” sözüne ihtiyaç yoktur.¹⁰⁴

İbn Âşûr’un, şârihlerin yeterli açıklamayı yapmadıklarını düşündüğü bir husus Hızır’ın şu sözüdür: “Ey Musa, benim ve senin ilmin, Allah’ın ilminden, ancak bu serçenin denizden aldığı bir yudum kadar eksildir.”¹⁰⁵ Bu cümleden Allah’ın ilminde bir eksilme olacağı anlaşılmaktadır. İbn Âşûr, şârihlerin bu yanlış anlayışla ilgili bir açıklama yapmadıklarını söylemiştir. Ona göre burada teşbih sanatı vardır. Allah’ın ilmi denize benzetilmiş ve onda bir eksilme olmayacağı söylenmek istenmiştir.¹⁰⁶

SONUÇ

Araştırmamıza konu olan İbn Âşûr’un, Buhârî’nin *Sahih*’i üzerine yapmış olduğu *en-Nazarü'l-fesih 'inde medâ'iki'l-enzâri fi'l-Câmii's-sahih* isimli eser kendisinin de ifade ettiği gibi bir ta’lik çalışmasıdır. *Sahih*’i rivayet ederken kendisine arız olan bazı bilgileri kaydetmiş ve bunları kısaca açıklamıştır. Dolayısıyla *Sahih*’deki tüm hadisleri şerh etmemiştir Dâru İbn Kesir baskısına göre *Sahih*’deki 97 kitaptan sadece 51’inde yer alan bazı hadislerdeki 400 küsur meseleyi başlıklar altında ele almıştır.

Bir hadis, hem *Sahih*’de hem de *Muvatta*’da mevcutsa ve *Muvatta*’ üzerine daha önce yapmış olduğu *Keşfu'l-Muğattâ*’da hadisi izah etmişse *en-Nazarü'l-fesih*’de onu almamış, okuyucuyu *Keşfu'l-Muğattâ*’ya havale etmiştir.

Eser, klasik bir şerh çalışması değildir. Eserde anlaşılması zor, müşkil hadisler lügat, dilbilgisi ve belâgat açısından ele alınmış, âyetlerle ve diğer hadislerle açıklanmaya çalışılmıştır. Rivayet ve nüsha farklılıklarına değinilmiş, temsiller, murad manalar izah edilmiştir. Ancak burada eseri ayrıcalıklı kılan, bu konuların ele alınış biçimi, yapılan mukayese ve muhakemeler, önceki şârihlerin değinmediği veya yeterince açıklamadığı konuların açıklanması, bir kısım yanlışların, hatalı izahların tespit ve tenkit edilmesi gibi hususlardır. İbn Âşûr, *Sahih*’i derin bilgisi ve güçlü muhakemesiyle incelemiş, Arap dili ve belâgatındaki uzmanlığını konuşturmuş, muhtelif görüşler arasında tercihte bulunmuş, bazen şârihleri, bazen de Buhârî’yi tenkit etmiştir. Zaman zaman hadisi önceki şârihlerden farklı yorumlamış, fakat neden buna gerek duyduğunu, delilini, gerekçesini belirtmemiştir. Şüphesiz her düşünen, üreten ilim ve fikir adamı gibi fikirlerinde, çıkardığı sonuçlarda isabet ettiği de olmuştur yanıldığı da.

104 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 15-16.

105 Buhârî, “İlim”, 44.

106 İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesih*, 12-13

İbn Âşûr'un, geçmiş ulemaya ve çalışmalara saygılı, ancak körü körüne bağlılık göstermeyen, onları yok saymadığı gibi mutlak doğru görerek kutsamayan, sorgulayan, muhakeme eden, farklı bakış açıları, ilmî sonuçlar, kanaatler ortaya koyan bir ilim adamı olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada bu değerli âlim ve *en-Nazarü 'l-fesih* isimli eseri tanıtılmaya ve değerlendirilmeye; yöntemi, üslûbu, bakış açısı, farklı değerlendirmeleri ve itirazları örneklerle ortaya konmaya çalışılmış, söz konusu eser çerçevesinde hadisçi yönünün bilinmesine, anlaşılmasına da katkıda bulunulmuştur. Sonuç olarak İbn Âşûr, gördüğü ciddi eğitimle, alt yapısıyla mudakkikliğini birleştirerek boşluk dolduran değerli ilmî bir eser ortaya koymuştur.

Aklî ve naklî ilimleri, eski ile yeniyi birleştirmiş, alanında uzman çok sayıda hocadan muhtelif ilim dallarına ait kitaplar okumuş, bunları dersler vererek pekiştirmiş akabinde çeşitli eserler yazmış olan, ilmî birikimi ve muhakemesi güçlü böylesi bir ilim adamının tanınması, kaleme aldığı kitap ve makalelerinin incelenmesi, üzerinde çalışılması Türk okurunun zihin ve bilgi dünyasına ciddi katkılar sunacaktır.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. Nşr. Cemal Aytânî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1422/2001.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Nşr. Ebu'l-Münzir Hâlid b. Nehiy. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.

Birmâvî, Muhammed b. Abdüddâim. *el-Lâmi'u's-sabih 'ale'l-Câmii's-sahih*. Katar: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahih*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Gâlî, Belkâsım. *Min A'lâmi'z-Zeytûne: Şeyhu'l-Câmiu'l-A'zâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1996.

Dihlevî, Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn. *Lema'âtü't-tenkîh fi şerhi Mişkâti'l-Mesâbih*. Nşr. Takiyyüddîn en-Nedvî. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014.

Doğan, Halil İbrahim. *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Hadis İlmindeki Yeri*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Doğan, Halil İbrahim. "İbn Âşûr'un Hayatı, Eserleri ve Hadis Yorumculuğu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020).

Doğan, Halil İbrahim. "Sahîh-i Buhârî Üzerine XX. Yüzyılda Yazılmış Bir Ta'lik Çalışması: İbn Âşûr'un en-Nazaru'l-fasih'i". 5. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. ed. Özcan Güngör vd. 947-958. Ankara: Sageya Yayıncılık, 2019.

Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 7 cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: 5 cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.

Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Hererî. *el-Kevkebe'l-vehhâc ve'r-ravza'l-behhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Cidde: Dâru'l-minhâc, 1430/2009.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tahkikât ve Enzâr fi 'l-Kur'an ve 's-Sünne*. Nşr. Abdülmelik b. Âşûr, Kahire: Dâru's-Selâm, 1429/2008.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Cemheratu Makâlât ve Resâili 'ş-Şeyh İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*. Nşr. Muhammed et-Tâhir el-Mîsâvî. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1436/2015.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu 'l-bârî şerhu Sahîhi 'l-Buhârî*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 24 cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü 'l-Mizân*. Beyrut: Dâru'l-marife en-nizamiyye, 1390/1971.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu 't-temyîz*. Nşr. Ebu'l-İşbâl Sagîr Ahmed Şâgîf. Riyad: Dâru'l-Asime, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *es-Sikât*. Nşr Muhammed Abdürreşîd. Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifî'l-osmaniyye, 1393/1973.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *Tefsîru 'l-Kur'ani 'l-azîm*. Nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. Cize: Müeesesetü Kurtuba, 1421/2000.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 5 cilt. Dımaşk: Müeesesetü'r-Risâle, 1430/2009.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Sıyânetü Sahîh-i Müslim mine 'l-ihlâli ve 'l-galat ve himâyetühû mine 'l-iskâti ve 's-sakat*. Nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. Beyrut: 1404/1984.

İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Târîhu 's-sikât*. Nşr. Abdülmü'tî Kal'aci. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1405/1984.

İbnü'l-Hoca, Muhammed el-Habîb. *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Kitabuhû Mekâsıdu 'ş-şerîati 'l-İslâmiyye*. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1425/2004.

İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-Vellevî. *el-Bahru 'l-muhîtu 's-seccâc fi Şerhi Sahîhi 'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. 45 cilt. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426.

İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî. *Zahîretü 'l-ukbâ fi şerhi 'l-Müctebâ*. 40 cilt. Riyad: Dâru'l-Mi'râc, 1416/1996.

Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsa. *İkmâlü 'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. Nşr. Yahya İsmâîl. 9 cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsa. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik lima'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. Nşr. Abdülkadir es-Sahrâvî. Mağrib: Vizaret'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1403/1983.

Kastallâni, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî ilâ şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1323.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Kurtubî, Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsı kitabı Müslim*. Nşr. Muhyiddin Dîb Müstû vd. 7 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996.

Kirmânî, Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, 1401/1981.

Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir, *el-Muvattâ*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, 1985.

Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. Ankara: Gaye Matbaacılık A.Ş., 1988.

Mizzî, Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400/1980.

Molla Gürânî. *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî*. şr. Ahmet Azn İnâye. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, 1429/2008.

Muhammed el-Hıdır b. Hüseyin. *Tûnis ve Câmi'u'z-Zeytûne*. Nşr. Ali Rıza el-Hüseyinî. Dimaşk-Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1431/2010.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1391/1972.

Müslim b. Haccâc Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 2 cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.

San'ânî, İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh. *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-sagîr*. Nşr İbrahim Muhammed İshak. Riyad: Mektebetü Dâri's-selâm, 1432/2011.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *et-Tevşîh 'ale'l-Câmi'i's-sahîh*. Nşr. Rıdvân Câmi' Rıdvân. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.

Şınkîtî, Muhammed el-Hızır b. Seyyid Abdullah el-Cekenî. *Kevseru'l-meânî ed-*

Derâri fi keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1995.

Tabba', İyâd Hâlid. *Muhammed Tâhir b. Âşûr Allâmetü'l-fikhi ve usûlihî ve't-tefsîri ve ulûmihî*. Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem, 1426/2005.

Taberânî, Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Nşr. Târik b. Ivezullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim. Dâru'l-Haremeyn 1995.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen*. Nşr. Abdülhamid Hindâvî. 13 cilt. Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-kebîr*. Nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdullatîf Hirzullah. 6 cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009.

Özpinar, Ömer. "Kıblenin Kâbe'ye Çevrilmesiyle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi". *Akif* 51/2 (kış 2021), 1-30.

Yağcı, Hızır. "Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'u Hadisçiliği". *Çağdaş İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde İbn Âşûr*. Ed. Yakup Yüksel – Osman Arpaçukuru. 109-148. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2022.

Yüksel, Yakup. Muhammed Tâhir b. Âşûr'un Hayatı". *Çağdaş İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde İbn Âşûr*. Ed. Yakup Yüksel – Osman Arpaçukuru. 109-148. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2022.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Nşr. Ali Muhammed Muavvez vd. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1990.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*. Nşr. Nuredin Itr. Katar: İdaretü't-türasi'l-İslâmî, ts.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed. *Minhatü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Süleyman b. Deba'. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Zühd Dönemi Zâhide Hanımların Takvâ Anlayışı¹

The Understanding of Taqwa (Piety) of Zahide (Ascetic) Women of The Zühd (Ascetic) Period

ÖZ

Çoğunlukla erkek zâhidlerin hâl tercümelerine dayanan ve tasavvuf dönemi erkek sûfilerin kalemleriyle kavramsallaşan takvâ terimine, bu çalışmada zâhide hanımların hâlleri üzerinden bakılmıştır. Ashâb-ı Kirâm, tabiîn ve etbâu't-tâbiîn'in yaşadığı zaman aralığına tekabül eden zühd dönemi; kitapların zühd bâblarında geçen hadislere istinaden zenginleşen ve dünyevileşen toplumsal hayata bir direnç olarak oluşmuş bir dindarlık biçimidir. Zühd dönemi tasavvuf kavramları, genel olarak erkek zâhidlerin hâl tercümelerine dayandığı için, tasavvuf tabakâtında kendilerinden bahsedilmiş zâhide hanımların oranı, erkeklere göre çok daha düşük olmuştur. Ancak İslâm toplumunun diğer yarısı olan zâhide hanımların yaşantı ve sözleri, ele aldığımız takvâ kavramının mânâsında erkek zâhidler kadar belirleyicidir.

Zâhide hanımların yaşantı ve sözleri üzerinden tanımlamaya çalıştığımız takvâ kavramı, döneme hâkim olan zühd anlayışından etkilenmiştir. Bununla birlikte bu kavram; vera', tevekkül, kanâat, irfan, ihsân, rızâ, ma'rifet, muhabbet ve zikir gibi kavramlarla ilişkili bir mânâ haritası ortaya koymuştur. Çalışmamızda bu harita, bir tasavvuf terimi olan takvâ ile ve onun ilişkili olduğu mânâ çerçevesiyle örtüşüp örtüşmemesi açısından değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zâhide Hanımlar, Takvâ, Zühd, Ashâb, Tabiîn

ABSTRACT

In this study, the term taqwa (piety), which is mostly based on the translations of male zahids (ascetics) and conceptualized by the pens of male Sufis in the term sufism, has been examined through the states of zahid ladies. The Zuhd period, which corresponds to the time period in which the Companions (Ashâb), the Successors (Tabiun), and the Followers of them (tabi al-tabiun) lived and is based

Sevilay ERDOĞAN

Doktora Öğrencisi,
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri
(Tasavvuf) Ana Bilim Dalı,
sevilaykul@yahoo.com
ORCID: 0000-0003-0909-4667.

Cilt/ Issue: 3/2, 251-280

Geliş Tarihi: 27.08.2023

Kabul Tarihi: 14.10.2023

Atrf: Erdoğan, Sevilay: "Zühd Dönemi Zâhide Hanımların Takvâ Anlayışı" *İLSAM Akademi Dergisi* 3/2 (Ekim 2023), 251-280

Dipnot: Sevilay Erdoğan, "Zühd Dönemi Zâhide Hanımların Takvâ Anlayışı" *İLSAM Akademi Dergisi* 3/2 (Ekim 2023), Sayfa.

1 Bu çalışma yazarın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Anabilim Dalında, Prof. Dr. Mustafa AŞKAR danışmanlığında yazdığı "Zühd Döneminde (Hicri I-II) Zâhide Hanımlar" başlıklı Doktora tezinden üretilmiştir.

on the hadiths in the chapters of asceticism, is a form of religiosity formed as a resistance to enriching and secularizing social life. Since the concepts of Sufism in the period of asceticism are generally based on the translations of male ascetics, the proportion of women who are mentioned in Sufi biographies was lower than that of men. However, the lives and words of the zahid women, who are the other wounds of the İslâmic society, are as decisive as the male zahids in the meaning of the concept of taqwa we have discussed.

The understanding of zuhd that predominated during the time period had an impact on the concept of taqwa, which we attempted to define through the lives and words of Zahida women. The concept revealed a meaning map related to concepts such as wara (piety), tawakkul (reliance in God), kanaah (contentment), hikmah (wisdom), ihsân (goodness), ridha (consent), marifah (gnosis), muhabbah (spiritual love), and dhikr (remembrance).

Keywords: Ascetic Ladies, Piety, Ascetism, the Companions, the Successors.

EXTENDED ABSTRACT

The meanings of Sufism terms in the period of asceticism (zuhd) were shaped by the words and lives of the ascetics who lived in the periods of the Companions (Ashab), the Successors (Tabiun), and the Followers of them (Tabi al-tabiun), within the framework of the meanings of those terms in the Holy Quran and the sayings and doings of the Prophet (sunnah). Since the books written in the field of Sufism generally include the words of male ascetics, the rate of ascetic women mentioned in these works is much lower than that of men. In this article, taqwa (piety), one of the concepts of Sufism, will be evaluated in terms of the lives and words of ascetic ladies of the ascetic period. Our aim is to determine the events and sayings that have survived to the present day from the lives of female ascetics and to evaluate them according to the meaning of the Sufi term. The examples of women ascetics who took place in the Sufi biographies but were not taken into consideration during the formation of Sufi concepts will be decisive in this evaluation. This study differs from others in terms of identifying new examples that may exemplify the concept of piety or contradict its literal meaning. Therefore, our study gains importance in terms of identifying aspects that may be missing in the meanings not only from the ascetic period but also from the present day. This conceptualization, which will be made from the lives of ascetic ladies such as Hawwa (Eva), Meryem (Marry), Züleyha, Belkis, and Hacer, who are shown as examples in the Holy Quran, and Aisha, Rabiah, Shawanah, Muazzah, and Sayyidah Nafisah, who are among the ascetic women who left their mark in the Islamic world, is important as it serves as a map for subsequent studies. The school of ascetism among the ascetic women was institutionalized via teacher-student relation begging with

the ascetic women among the Companions (Ashab), and then the Successors (Tabiun) and the Followers of them (Tabi al-tabiiun). For example, Hafsa bint. Sirin took lessons from Companions such as Aisha and Ummu Atiyya, as well as from the leading ascetics of the Successors (Tabiun). Besides, many scholars and ascetics from among the Followers, such as Abdullah b. Avn, Ibn Sirin, Eyyub al-Sahtiyani (d. 131/749), and Aisha bint. Sad (D.?), were students of Hafsa bint. Sirin.

In our study, while giving a general overview of the concept of asceticism and its sociological history, which gave its name to the period starting from the Golden Age (asr al-saadah) and continuing until the end of the second century of the Hijri (Islamic Lunar Calendar), the relationship of the ascetic ladies who lived in the periods of the Companions (Ashab), the Successors (Tabiun), and the Followers of them (Tabi al-tabiiun) was discussed. Even though they were visited for reasons such as exchanging ideas, asking for advice, praying, or for clarification on a subject, the transfer of the words, names, and lives of the ascetic ladies was not handled with meticulous study. For this reason, there are difficulties in accessing information about the lives, birth dates, and death dates of the ascetic women mentioned in the works. Taqwa (piety), evaluated in terms of the lives and words of ascetic ladies of the ascetic period, confirms the concept of taqwa (piety) in Sufi terminology in terms of meaning. The concept of taqwa (piety), which we generally encounter as the conceptualization of the state translations of male ascetics, coincides with the meanings derived from the attitudes and words of ascetic women. The concept of taqwa (piety), developed within the life of asceticism, puts a map together with concepts such as vara' (piety), tawakkul (reliance in God), kana'ah (contentment), hikmah (wisdom), ihsan (goodness), ridha (consent), marifah (gnosis), muhabbah (spiritual love), and dhikr (rememberance). Piety, which the wife of the Prophet Aisha defines as repentance, good deeds, giving up sins, and taking pleasure in worship and direction, can also be seen in the attitudes of ascetic women. In this respect, the emphasis of ascetic women on piety varies according to their point of view and spiritual expediencies. Thus the concept is defined, for example, as “not having to worry about sustenance” in Maryam al-Basriyyah, “halal food” in Muazza al-Adawiyyah, “poverty and contentment” in Abdah, the sister of Abu Sulayman al-Darani, “wisdom and sincerity” in Fatamah al-Nishaburiyyah, “avoiding suspicious things” in Aishah al-Makkiyyah, “love of God” in Rabiha al-Adawiyyah, and “the pleasure of worship” in Şavana al-Abidah. Taqwain the expressions and attitudes of the unnamed ascetic women who are narrated as wise concubines or ascetic women is defined together with concepts such as vara' (piety), tawakkul (reliance in God), muhabbah (spiritual love), and ridha (consent).

GİRİŞ

Tasavvuf terimlerinin zühd dönemindeki anlamları, o terimlerin Kur'ân ve sünnetteki mânâları çerçevesinde sahâbe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn dönemlerinde yaşamış zâhidlerin söz ve yaşantıları ile şekillenmiştir. Tasavvuf alanında yazılmış kitaplarda genel olarak erkek zâhidlerin sözlerine yer verildiği için bu eserlerin içinde kendilerinden bahsedilmiş zâhîde hanımların oranı, erkeklere göre çok daha düşüktür.¹

Makalemizde tasavvuf kavramlarından olan “takvâ” zühd dönemi zâhîde hanımların yaşantıları ve sözleri açısından değerlendirilecektir. Amacımız hanım zâhidelerin yaşantılarından günümüze ulaşan hadise ve sözler üzerinden tespitte bulunmak ve bunları tasavvufî terim mânâsına göre değerlendirmektir. Sûfî tabakâtına girmiş ama tasavvuf kavramlarının teşekkülü esnasında dikkate alınmamış zâhîde hanımların örnekleri, bu değerlendirmede belirleyici olacaktır. Takvâ kavramına hâl olarak örnek teşkil edebilecek ya da ıstılahtaki mânâsıyla çelişebilecek yeni örnekleri tespit etme bakımından bu çalışma, diğerlerinden ayrılır. Dolayısıyla çalışmamız sadece zühd dönemine değil, günümüze kadar gelen mânâlar içerisinde eksik kalmış olma ihtimali olan yönleri tespit etme bakımından önem kazanır. Kur'ân'da örnek gösterilen Havva, Meryem, Züleyha, Belkıs, Hacer ile İslâm dünyasında iz bırakmış zâhidelerden Hz. Âişe, Râbia, Şavane, Muaze, Seyyide Nefise gibi zâhîde hanımların hayatlarından yapılacak bu kavramsallaştırma, sonraki çalışmalar için bir harita olması bakımından önemlidir.

Çalışmamızda Asr-ı Saadet'ten başlayıp hicri ikinci asrın sonuna kadar devam eden döneme ismini veren zühd kavramına ve onun sosyolojik tarihine genel bir bakış yaparken,² sahâbe, tâbiîn ve etbau't-tâbiîn dönemlerinde yaşamış zâhîde hanımların bu kavramla münasebeti ele alınacaktır. Sonraki başlıkta, zâhîde hanımların yaşantı ve sözlerinde bir kavram olarak takvânın mânâ çerçevesi incelenecektir.

1. ZÜHD KONUSUNA VE TARİHİNE GENEL BAKIŞ

Sözlükte zühd, “Bir nesneye karşı rağbetsiz olmak, dünyaya olan rağbeti terk etmek, sırtını dönmek, dünya hayatından yüz çevirerek ahirete yönelmek, mâsivâdan ve kötü ahlaktan uzak durmak, insanı Allah'tan uzaklaştıran her

1 Eb'ul-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhâlim Mahmud - Mahmud İbn Şerif (Kahire: Müessesetü Dârü'ş-Şa'b, 1989) 244, 246-7, 392. Zühd dönemi zâhîde hanımlardan sadece sekiz ismin Kuşeyrî Risâlesine girdiği görülmektedir.

2 Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 83.

şeye karşı isteksiz olmak” anlamlarına gelmektedir.³ Zâhid ve mutasavvıflar fikirlerinin meşruiyet kaynağı olarak Kur’ân ve hadisleri görmektedirler. Bu sebeple düşüncelerini ayet ve hadislerle destekleme çabası içine girmişlerdir.⁴

Kur’ân’da zühd kelimesi sadece Yusuf sûresinde geçmekte olup ayette; kardeşlerinin Hz. Yusuf’a değer vermemesi mânâsında kullanılmıştır. Sûfiler, Yusuf’un değersiz görülmesi ile zâhidin dünyayı ve içindekileri değersiz görmesi arasında bir paralellik kurmaktadır. Dünya ve ahiret hayatını karşılaştıran, ahiret hayatı karşısında dünya hayatının kısa ve önemsiz olduğunu bildiren, ikisi arasında ölçülü olmak gerektiğini, aralarında tercih yapılması durumunda ise ahiret hayatının tercih edilmesini tavsiye eden, aksine davrananları ise kınayan başka ayetler de sûfilerin zühd anlayışlarına delil olmuştur.⁵

Hadis külliyatlarının zühd bâblarındaki hadisler ve söz konusu ayetler, zühd hayatının tercihi belirleyici olmuştur. İlk devir sûfilîğin en önemli temsilcilerinden birisi olan Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö.297/909), “Bizim şu yolumuz kitap ve sünnetle mukayyettir.” sözü bunun çok açık bir göstergesidir.⁶ Klasik tasavvuf kavramlarının anlatıldığı kitaplar incelendiğinde kavramların açıklamasına, önce ayet ve hadislerle başlanmış olup ardından zâhid sûfilerin görüşlerinin sıralandığı görülmektedir.⁷ Örneğin Zünnûn-ı Mısrî (ö.245/859[?]), zühd başlığında, dünya sevgisini terk etme anlayışına “*Dünya hayatı oyun ve oyalanmadan ibarettir.*”⁸ ayetini delil göstermiştir.⁹

Rasûlullah’ın zâhidâne yaşamı Kur’ân’da mevcut olan zühd ile alakalı olan kavramlar çerçevesinde şekillenmiştir. Zühd ve zâhidlik hakkındaki sözleri onun zâhidliğe kendi çağında mevcut olan zâhidlik anlayışından farklı bir

3 İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beirut-Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1984), 2/411.; Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-Mısrî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1876.; Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsuatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dehruç (Beirut: İrşad Kitabevi, 1996), 1/913; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, çev. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Süleymaniye YEK, Hamidiye No. 1377-1378-1379, 2013), 2/1446.; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2016), 397.

4 Mahmut Esat Erkaya, “Tarikatların Teşekkülü Öncesi Dönemde Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 117.

5 Türkçe Kur’an Mealleri, (Erişim 22. Haziran 2023), el-En’am 6/32.; el-Mü’min 40/39.; el-Kasas 28/60.; el-Ankebût 29/64.; el-Lokman 31/33.; el-Fâtır 35/5. Âl-i İmrân, 3/185.; Muhammed, 47/36.; el-Hadîd, 57/20.

6 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 79.

7 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 390.

8 el-En’am 6/32.

9 Ahmed İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, çev. M.Emin İhsanoğlu, (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 27.

anlam yüklediğini göstermektedir. Örneğin bir hadisinde Rasûlullah, “Dünyada zâhidlik, ne helali haram kılmak ne de malı mülkü terk etmektir. Dünyada zâhidlik, ancak Allah’ın elinde olana kendi elindekinden daha fazla güvenmen, başına bir musibet geldiği ve yakını bırakmadığı müddetçe, onun ecir ve mükâfatından son derece ümitli olmandır.”¹⁰ buyururken başka bir hadisinde ise, “Ümmetin evveli zühd ve yakîn ile kurtuluşa ermiştir. Sonu ise cimrilik ve kuru ümit yüzünden helak olacaktır.”¹¹ buyurmuştur. Hz. Peygamber (sav), bu mânâdaki hadisler çerçevesinde, İslâm’da muteber olan zühdün ve zâhidliğin tanımını yapmıştır.

Hz. Peygamber (sav), yaşamı boyunca bazen maddî yönden zengin sayılabilecek kadar mala sahip olsa da eline geçen malı ashâbının refah seviyesini iyileştirmek için kullanmıştır. “Benimle dünya arasındaki ilgi, yolculuğu esnasında bir ağacın gölgesi altında biraz istirahat edip sonra da yoluna devam eden yolcu misalidir.”¹² Hadisi onun maddiyata karşı tavrını ve dünya görüşünü açık ortaya koymaktadır. Onun hayata bakışı zaman zaman ashâbını ve eşlerini zorlasa da kendisini örnek almada titiz bir çaba gösteren Müslümanlarca önce zühd anlayışı, devamında tasavvuf ilmi ile örnek alınarak yaşanılmaya çalışılmıştır. Zamanla Kur’ân ve sünnete uygun sâfiyâne bir yaşamı devam ettirebilen İslâm büyükleri etrafında gruplar oluşmuştur. Neticede bu gruplar tarikatlar ile kurumsal bir yapıya dönüşmüştür.¹³

Sahâbeler Kur’ân ve sünnetin ışığında nebevî iklimi teneffüs ederek yaşamlarını şekillendirmişlerdir.¹⁴ Onlar bir bakıma mutasavvıfların tatbikat önderleri sayılmaktadır.¹⁵ Sahâbeler arasında zühdü ve takvâsı ile meşhur olan Ebû Zer hakkında Rasûlullah, “Kim dünyaya karşı en az meyli olan birini görmekten hoşlanırsa, Ebû Zer’e baksın.”¹⁶ buyurarak onun zühd yaşamı hususundaki titizliğine dikkat çekmiştir. Süfyan-ı Sevrî ise zâhidlikte Ebû Zer’in Hz. İsa’ya en çok benzeyen kişi olduğunu ifade etmiştir.¹⁷ Bu durum sonraki dönemlerde devam ederek günümüze kadar gelmiştir.

10 Ebû Abdillâh İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, çev. ve şerh. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 10/367.

11 İbn Hanbel, *Kitâbü’z-zühd*, 37.

12 İbn Hanbel, *Kitâbü’z-zühd*, 39.

13 Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 230-231.

14 İbn Hanbel, *Kitâbü’z-zühd*, 48.

15 Muhammet Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf* (İstanbul: Bilay (Bilimsel Araştırma Yayınları), 2021), 59.; Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1986), 59.

16 İbn Hanbel, *Kitâbü’z-zühd*, 178.

17 İbn Hanbel, *Kitâbü’z-zühd*, 178.

Tâbiûn döneminin âbide şahsiyetlerinden olan Hasan Basrî (ö.110/728), sahâbelerin zâhidâne yaşamlarını kendi döneminin yaşam biçimi ile kıyasladığı şu ifadeleri, ashâbın zühde bakışını bariz bir şekilde ortaya koymaktadır: “Bedir savaşına katılan yetmiş kişiye ulaştım. Çoğu zaman yünden elbiseler giyerlerdi. Onları görseniz: “Bunlar deli!” derdiniz. Onlar da sizin en hayırlılarınızı görselerdi “Bunların ahiretten nasibi olmaz!” derlerdi. Sizin kötülerinizi görselerdi: “Bunlar hesap gününe inanmıyor!” derlerdi. Öyle topluluklarla karşılaştım ki dünya onlar için ayakları altındaki topraktan bile değersizdi. Öyle topluluklarla karşılaştım ki, biri geceyi bulduğunda o günkü yiyeceğinden başka bir şeyi olmazdı. Yine de “Bunun hepsini mideme indiremem! Bir kısmını Allah rızası için vereyim!” der ve yiyeceğinin bir kısmını infak ederdi. Oysa belki de kendisi infakta bulunduğu kişiden daha fazla ihtiyaç sahibi olurdu.”¹⁸

Medine İslâm’ın çıkış merkezi ve Peygamber ile ashâbın yaşadığı yer olması sebebiyle, zühd hayatının da merkezi kabul edilmektedir. Hz. Selmanü'l-Farisi, Hz. Ebu Ubeyde b. Cerrah, Hz. Abdullah b. Mes’ud, Hz. Sa’id b. Müseyyeb, Hz. Fâtıma bint. Muhammed, Hz. Âişe bint. Ebubekir, Hz. Havle bint. Tuveyt ve Hz. Zeyneb bint. Cahş da bu ekolün mensupları arasında sayacağımız zâhidlerdendir.¹⁹

Büyük bir ilim ve kültür şehri olması sebebiyle Basra, ilim alanında önemli eserlerin, âlimlerin ve zâhidlerin ortaya çıktığı bir şehirdir. Siyasi çekişmeler ve Peygamberin hayat tarzının aksine dünyevî bir yaşam tarzını benimseyen Emeviler, Basra’daki zühd hayatının şekillenmesi hususunda etkili olmuştur. Basra’da bir yandan Hasan-ı Basrî ile hüznün temelli bir zühd anlayışı gelişmekte iken diğer yandan Râbia’tü'l-Adeviyye (ö.185/801 [?]) ile aşk temelli bir anlayış gelişerek buldukları döneme damgalarını vurmaları birlikte günümüze kadar Müslim ve gayr-i Müslim toplumları etkileyen şahsiyetlere ev sahipliği yapmıştır.²⁰

Emeviler ve Hz. Ali taraftarlarının mücadelesine ev sahipliği yapan Kûfe şehri halkının Hz. Hüseyin’in yanında tam olarak yer almamalarından dolayı yaşadıkları pişmanlık neticesinde zühd yaşamlarını pişmanlık (tevvâbûn) ve ağlama (bekkâûn) ile temellendirmişlerdir. Bu ekolün şekillenmesinde Hz. Tâvûs b. Keysan, Hz. Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, Hz. İbn Abbas gibi seçkin sahâbelerin yanı sıra Ümmü Hassan el-Kûfîyye, Süfyân-ı Sevrî’nin annesi gibi seçkin

18 Hafız Ebu Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiya* (Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l-Âlemiyye, 1988), 2/134.

19 Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf*, çev. Murat Sülün - Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 99.

20 Alberto F. Ambrosio o.p., “Râbia el-Adeviyye ve Thérèse d’Avilla”, çev. Ayşe Meral, *Keşkül Dergisi* 8/2 (2008), 24-27.

zâhideler de etkili olmuşlardır.²¹

Hicri ikinci asrın sonuna kadar olan ve zühd adı verilen dönemde Râbiatü'l-Adeviyye ile muhabetullah kavramı, Maruf el-Kerhî (ö.200/815-16 [?]) ile ma'rifetullah kavramı, Hasan Basrî ile de havf kavramı, zühd ile vurgulanan kavramlardan olmuştur. Bu dönemin sonuna doğru zühd'e; müşrid edinme, riyâzat ve mücâhede gibi kavramlar hâkim olmaya başlamıştır.²²

Hicri üçüncü asır ile başlayan Tasavvuf dönemi, Abbasilerin gelişme dönemine tekabül etmektedir. Emeviler ile başlayan saltanat ve sefahat meclisleri, Abbasiler ile devam etmiş; fetihlerle elde edilen gelirlerin çoğunun başkente gelmesi sebebiyle zenginleşen devlet hazinesi keyfî uygulamalar ile târumar edilmiştir. Zenginliğin getirdiği lüks hayat ve sefahat âlemi; şarkıcı, rakkase ve eğlence sevenleri başkent Bağdat'a çekmiştir. Fakat bu yaşantıya tepki gösteren kadın ve erkeklerden oluşan bazı gruplar; vaaz, sohbet ve şiir okuma vasıtasıyla İslâmî bilgiyi toplum içinde yaymaya ve insanları nefis tezkiyesine davet etmeye çalışmaktaydı. Genel olarak bu konuda başarılı olan bu kişiler halk nezdinde büyük bir ilgi görmüşlerdir. Bunlardan birisi Abdullah b. el-Mübârek (ö.181/797) olup kendisi hadis âlimi olmasının yanında tanınmış bir zâhidir. Harun Reşid'in (ö.193/809) cariyesi, halkın Abdullah b. el-Mübârek'i karşılamak için meydanları doldurduğunu gördüğünde, "Gerçek sultanlık Harun Reşid'in sultanlığı değil Abdullah'inkidir."²³ diyerek halk nezdinde zâhidlerin mevkisini ortaya koymaktadır. Tasavvuf alanındaki ilk eserler bu dönemle birlikte ortaya çıkmaya başladı. İlk sûfiler zühd ve takvâ ehli olup yaşam ve düşünce biçimleri; kıyamet, dünyadan uzaklaşma, cennet, cehennem, günah kavramları üzerine kurgulanmış olmakla birlikte Râbia ve çevresindekilerle Allah sevgisi muhabetullah kavramına evrilmiştir.²⁴

Zühd dönemini anlatan sûfilardan Ferîdüddin Attar (ö.618/1221), özelde Râbia'yı genelde ise diğer zâhîde hanımları şu sözleri ile Hz. Meryem'e namzet kabul etmiştir. Attar'a Râbia'yı erkek veliler arasında neden zikrettiği sorulunca, "Hadiste buyrulduğu gibi Allah sizin suretinize değil, iyi niyetinize bakar, dinin üçte birini Hz. Âişe'den öğrenmek mümkün de onun cariyesinden yani manevi kızlarından (halifelerinden) feyz almak, neden mümkün olmasın? Bir kadın

21 Abdullah Kahraman, "Tâvûs b. Keysân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/185.

22 Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 108.

23 Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992), 1/107,10910.

24 Reynold A. Nickolson, *İslâm Sûfileri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı vd. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978), 3-4.

hak yolda yürüse, o artık kadın değil ‘er’dir.” demiştir. Tuslu Abbase’nin (ö.?) “Yarın kıyamet günü Arasat meydanında Ey erler! Diye nida edildiği zaman, erler safına ilk adım atacak olan Hz. Meryem olacaktır.” dediğini ve Hasan Basrî’nin bir mecliste Râbia olmadığı zaman konuşmadığını aktarmaktadır. Attar sözlerinin devamında onun gibi birisinin mutlaka erkeklerin safında kabul edilmesi gerektiğini ve hakikat açısından bakılınca bu zümrenin bulunduğu makamda herkesin vahdette yok olarak “ben” ve “sen” diye bir şey kalmayacağını bu sebeple de erkek ve kadın ayırımından söz edilemeyeceğini anlatmaktadır.²⁵

Tasavvuf klasiklerinde bazı zâhidlerin, toplanıp zâhîde hanımları ziyarete gittiğini, onların görüşlerine müracaat ettiklerini ve fikirlerinden faydalandıklarını daha sonra bu bilgileri arkadaşlarına naklettiklerini görüyoruz. Ancak içinde buldukları kültürün etkisiyle, bazen bu hanımların isimleri zikredilmemiş; hatta meçhul bir cariyeye olarak aktarılmışlardır. Mesela Zünnûn Mısırî(ö. 245/859 [?]) methini duyduğu bir cariyeyi ziyarete gitmiş, onun harabeye dönmüş Hristiyan tapınağında yaşadığını gördüğünde sebebini sormuş; o da: “Hele başını kaldır; iki cihanda Yüce Sübhan Hak’tan başkasını görüyor musun?” cevabını vermiştir. Zünnun, kendisine tenhada yaşamaktan sıkıntı duyup duymadığı sorduğunda ise; “Uzak ol! O’nun hikmet letaifi, muhabbet güzellikleri beni doldurmuştur. O’nun yüzünü görme şevki beni öyle sarmıştır ki; kalbimde ondan başkasına hiçbir yer bulamıyorum.” demiştir. Zünnun kendisini hikmet ehli olarak gördüğü için ondan dua istediğinde ise; “Ey Keremli! Takvâ azığın, zühhd yolun, vera’ hali bineğin olsun. Yüce Hak’tan korkanların yolunda devam et. Sonunda bir kapıya erişirsin ki; orada ne perde görürsün ne de nöbetçi... orada kapıcılar, ‘senin hiçbir işinde terslik yoktur’ diyecekler.” demiştir.²⁶ Zünnûn’un bahsettiği zâhîde hanımın bu sözlerinden, zühhd, vera’, istikamet ve nihayetinde vasıl olunan cem’ ve fenâ kavramları üzerinden hâl ve makamlar hakkında bilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Zünnûn bu hanım ile yapmış olduğu sohbeti aktarırken adını zikretmeden kendisinden cariyeye olarak bahsetmiştir.

Tasavvuf tarihinde çok sık karşılaşılmasa da tarikatlar döneminde, zâhîde hanımların nadiren de olsa şeyhlik, halifelik yaptıkları ve tasavvufi gruplar, tarikatlar kurdukları da görülmektedir. Karahisar Mevlevîhânesi şeyhi Şah Mehmet Çelebi’nin(ö.1000/1591) kızı Destina (ö.1040/1630) ile Küçük Mehmet Çelebi’nin kızı Güneş Han (ö.1683 civarı) babalarının vefatından sonra birçok

25 Feridüddin Attar, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, ed. Muhammed Edib el-Câdir, çev. Muhammed Asliyyü’l-Vesdanî eş-Şafii (Şam: Merkezi Tahkik-i Âlem-i İslâmî, 2008), 94.

26 Molla Câmi, *Nefehatü’l-Üns min Hadarâti’l-Kuds*, çev. Lâmi’i Çelebi (İstanbul: Ma’rifet Yayınları, ts.), 916-917.

müride şeyhlik ve halifelik yapmışlardır.²⁷

Her ne kadar tasavvufta kadına verilen değer, diğer disiplinlere göre daha fazla olduğu belirtirse de mutasavvıflar içinde buldukları kültürel ortamdaki etkilenerek yapmış oldukları çalışmalarda erkek mutasavvıfların hal, söz, fikir aktarımlarında gösterdikleri hassasiyeti sūfî hanımlar söz konusu olduğunda aynı derecede gösterememişlerdir.²⁸ Buna rağmen zâhîde hanımların hayatlarında ve sözlerinde tasavvuf terimlerine kaynak olabilecek çok fazla örnek bulunmaktadır.

1.2. Zâhîde Hanımların Hayatlarından Zühd Örnekleri

Rasûlullah'ın zâhidâne yaşamını örnek alarak bizlere aktaran ashâbın başında mü'minlerin anneleri gelmektedir. Onlar bizzat Rasûlullah ile bir arada yaşamaları ve hata yaptıklarında ilk elden uyarılmaları sebebiyle bizler açısından en önemli prototipi oluşturmaktadırlar. Örneğin; Hz. Âişe'yi ziyarete giden Ensar'dan bir hanım Hz. Peygamber'in üzerinde uyuduğu örtüyü gördüğünde evine giderek yünden bir döşek getirmiştir. Bu döşegi kabul etmeyen Rasûlullah, Hz. Âişe'den döşegi iade etmesini istemiştir. Hz. Âişe döşegin kalması için ısrar ettiğinde, "Ey Âişe! Allah'a yemin ederim ki, şayet istesem Allah, altın ve gümüş dağlarını benimle yürütür." diyerek yatağı geri yollatmıştır.²⁹ Bu hadis, Hz. Âişe'nin dünyaya bakışını belirleyen ve zühd hayatını tercih etmesinde etkili olan örneklerden biridir. Hz. Âişe aynı zamanda yamalı giysi giyer, dehr³⁰ orucu tutardı. Sabahları saatlerce ayakta dua eder, Allah'ı tesbih eder, namaz kılardı.³¹

Hz. Âişe sadaka verme hususunda zaman zaman yakınlarının eleştirisine maruz kalmıştı. Cariyesi ile arasında geçen bir olay onun zühd hayatının boyutunu gözler önüne sermektedir. Yanında bulunan paraların tümünü fakirlere dağıttığında cariyesi keşke biraz et alabilmek için bir miktar para ayırsaydın diyerek kendisine sitem ettiğinde, ona "Dağıtmadan önce söyleseydin, sana bir dirhem verirdim." diye cevap vermişti.³² Yine ünlü zâhideler arasında zikredilen tâbiîn'den Muaze el-Adeviye (ö.101/719-20) Hz. Âişe'nin öğrencileri arasında

27 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik* (İstanbul: y.y. 1953), 279.

28 Eb'ul-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhâlim Mahmud - Mahmud İbn Şerif (Kahire: Müessesetü Dârü's-Şa'b, 1989).; Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed Muhâsibî, *er-Riâye li- Hukûküllâh ve'l-Kiyâm bihâ*, thk. Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.).

29 İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, 40.

30 Dehr orucu: Aralıksız tutulan oruç.

31 İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiya*, 2/48.

32 Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, thk. Tarık Muhammed Abdu'l-Mun'im (İskenderiye: Dârü İbn Haldûn, ts.), 265.; Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre, *Şemâil-i Şerif*, çev. Raif Efendi (İstanbul: İslâmoğlu Yayınları, 1984), 60-61.

yer almaktadır. Bu durum zâhîde hanımların sahip oldukları ilmi sahâbeden aldıklarının da kanıtı sayılmaktadır.³³

Deri işleme sanatını icra ederek gelir elde eden Hz. Sevde validemizin, kazancını cömertçe fakirlere dağıtması, yoksulları gözetmesi, Rasûlullah'ın vefatından sonra Hz. Ömer'in kendisine gönderdiği maaşın tamamını yine fakirlere dağıtması,³⁴ Hz. Sevde'nin zühd hayatı yaşadığının açık bir göstergesidir.

Gecelerini ibadetle, gündüzlerini oruçla geçiren Hz. Hafsa,³⁵ babasının vefatından sonra hayatını sadece ibadetle geçirir olmuştur. Hz. Zeyneb bint. Caş da zühdüyle bilinen mü'minlerin anneleri arasında gösterilmektedir. Fakir sahâbelere yardım etmek için Hz. Sevde gibi deri tabaklayıp satan Hz. Zeyneb bint. Caş,³⁶ Hz. Ömer'in kendisine yıllık geçimi için gönderdiği parayı fakirlere dağıttıktan sonra; "Allah'ım! Gelecek yıl bu paraya beni erişirme. Çünkü o bir fitnedir" diye dua etmiştir. Tüm parayı sadaka olarak dağıttığını işiten Hz. Ömer kendisine bir miktar daha para gönderdiğinde Hz. Zeyneb, onları da infak etmiştir. Vefatı esnasında yanında bir dirhem dahi bulunmayan Hz. Zeyneb hakkında Hz. Âişe, "Övgüye layık, ibadetine düşkün, yetim ve dulların sığınağı gitti" demekten kendini alamamıştı.³⁷ Hz. Zeyneb bint. Caş ibadet etme konusunda oldukça gayretli olup sürekli ibadet etmekten yorulduğunda duvara ip tutturup o ipe tutunmaktaydı. Bunu gören Rasûlullah onu ikaz ederek nefsinin bu kadar zorlamamasını ve yorulduğunda nafîle namazını oturarak kılabileceğini söylemiş ama onları bu manevi yolculuklarından menetmemiştir.³⁸

Hz. Cüveyriye ibadete düşkün, zamanını bilhassa zikir, oruç gibi ibadetler ile geçirmekteydi. Rasûlullah, onun sabah namazından kuşluk vaktine kadar zikirle meşgul olduğunu gördüğünde, bazı duaların sevabının diğer ibadetlere nazaran daha fazla olduğu ve o ibadetlere yönelerek zamanını daha verimli kullanabileceği hususunda onu ikaz etmişti: "Vallahi ben senden sonra şu dört kelimeyi üç kere söyledim ki, eğer bu kelimeler senin güne başladığından beri söylediklerinle tartılsaydı benim söylediklerim, senin söylediklerini geçerdi. Onlar da şu kelimelerdir: Allah'ı hamd ile yarattıklarının sayısı nefsinin zatının

33 Tirmizî, *Şemâil-i Şerif*, 60.

34 Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Abdulfettah Ebû Sinne vd. (Beirut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 8/196-197.

35 İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Aşfiya*, 2/50-51.

36 Ahmet Acarlıoğlu, "Hz. Peygamber (S. A. V.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2019), 217.

37 Abdülaziz Şennavî, *Hanım Sahâbiler*, çev. Tacettin Uzun, (Konya: Uysal Kitabevi, ts.), 3/124-25.; İbnü'l- Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, 273.

38 "Zeyneb", *Temel İslâm Ansiklopedisi*, ed. Tuncay Başoğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 8/511.

rızâsı arşının ağırlığı ve kelimelerinin çokluğu kadar tespih ederim.”³⁹

Rasûlullah’ın eşlerinden Hz. Ümmü Seleme ise zeki, ferâset sahibi ve isabetli nasihatları ile diğer ezvâc-ı tâhirattan ayrılmaktadır. Rasûlullah zaman zaman onunla istişare ederdi. Hudeybiye anlaşması esnasında sözüne riayet etmeyen sahâbeler hususunda Rasûlullah kendisine danışıp onun görüşüyle hareket ederek problemi çözüme kavuşturmuştur.⁴⁰ Hz. Ümmü Seleme toplum üzerinde annelik vasfını kullanarak, tavsiyelerde bulunmuş, iyiliği emretme, kötülükten sakındırma hususunda gördüğü hataları nasihatlerde bulunarak düzeltme yoluna gitmiştir. Hz. Osman’a, “Ey Oğulcağızım.! Sebep nedir ki? Ben senin tebanı sende nefret etmiş ve himaye kanatlarının altından çıkmış görüyorum. Sen Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem’in sevdiği ve salık olduğu yolu örtme, onun yakmadığı bir ışığı yakma, sen dost ve arkadaşların olan Ebubekir ve Ömer’in izlerine uymakla iktifa et! Onlar bu işe sâlim bir şekilde teşebbüs edip başararak yerine getirdiler. İşte sana analık hakkını ifa eyledim. Senin üzerine lazım gelen ise itaat ve gereğince amel etmektir.” diyerek nasihat etmişti.⁴¹

Hz. Ümmü Seleme, Hz. Âişe’nin Cemel Vakası’na katılmasını önlemek için ona “*Vakarınızla oturun...*”⁴² ayetiyle nasihat içeren bir mektup göndererek, kendisinin yaşadığı zühd hayatını Hz. Âişe’ye de tavsiye etmiştir.⁴³ Sahâbe

39 Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac b. Müslim, *Sahih-i Müslim*. thk. M. Fuat Abdülbaki (Beyrut: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, t.y.), Müslim, “zikir”, 79.; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-sünen*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: y.y. 1409/1988), Ebû Dâvûd, “vitr”, 24.; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. Ahmed M. Şâkir (Kahire: y.y. ts.), Tirmizî, “Daavât”, 104.

40 İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, 8/106.

41 Muhammed Râci Hasen el-Kennas, *Rasûlullahın Etrafındaki Hanım Sahâbeler*, çev. Uğur Pekcan (Konya: Serhat Kitabevi, 2015), 239.

42 el-Ahzâb 33/33.

43 Hz. Ümmü Seleme’nin Hz. Âişe’ye gönderdiği söylenen mektup: “Nebinin zevcesi Ümmü Seleme’dan mü’minlerin annesi Âişe’ye. Kendisinden başka ilah olmayan Allah’a hamd etmekte olduğumu sana bildiririm. Gelelim konuya. Sen Rasûlullah’ın hanımları üzerine çekilen ve onunla ümmet arasında bulunan perdeyi yırttın. Kur’ân senin eteğini topladı, sen genişletme, haddini bil Allah senin deveni tuttu, onu sahraya salma eğer Resulullah kadınların cihat yükünü taşıyabileceklerini bilseydi, sana vasiyet ederdi. Bilmiyor musun ki o seni dinde aşırıktan nehy etti. Eğer dinin direği eğilir ise kadınlarla düzelmez, yıkılırsa onlarla eski haline getirilmez. Kadınların yapacağı cihat gözlerini harama kapamak, eteklerine toplamak ve dünyalık sevgilerini azaltmaktır. Eğer sen bu çöllerin birinde Resulullah ile karşı karşıya gelseydin ne yapardın? Yarın Resulullah ile karşılaşacaksın. Allah’a yemin ederim ki eğer bana, “ey Ümmü Seleme! Cennete gir” dense, ben onun benim üzerime örttüğü perdeyi yırttığım halde onunla karşılaşmaktan hayâ ederdim. O örtüyü üzerine al. Evinin avlusu senin kalendir. Senin bu ümmetin birleşmesi için nasihat etmen gerekirken onlara yardımdan geri kalıyorsun. Eğer ben Rasûlullah’tan duyduğum bir hadisi sana anlatsaydım yüzünü gözünü yırtarsın. Vesselam.” bk. Muhammed Ali Kutub, *Hz. Ümmü Seleme*, çev. Nedim Yılmaz (İstanbul: Hisar Yayinevi, 1986), 20.

döneminin hafız ve kadın âlimlerinden olan Hz. Ümmü Seleme Hz.Âişe'den sonra en çok hadis rivayet eden hanımdı.⁴⁴ O, hayatı boyunca ilmini ve ferâsetini, müslümanların problemlerini çözmek, vaaz ve nasihatte bulunma çabası içinde olmuştu. Bu çabası hizmetçisinin oğlu olan tasavvuf ve zühd döneminin büyük zâhid âlimlerinden Hasan Basrî'nin yetişmesine vesile olmuştu.⁴⁵

Yoksul ve kimsesizlerin dayanağı, koruyup gözeticisi olduğu için kendisine, miskinlerin annesi anlamına gelen “ümmü'l-mesâkîn” lakabı verilen Hz. Zeyneb bint. Huzeyme⁴⁶ ve diğer peygamber eşlerinin yaşam tarzları ve bu hususa yönelik sarf ettikleri sözleri onların Rasûlullah'ın yaşam tarzını benimseyerek hayatlarına uyguladıklarının delili olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rasûlullah'ın kızı Hz. Fâtıma takvâ ehli ve güzel ahlaka sahipti. Babasına en çok benzeyen kişi olması sebebiyle takvâ ehli idi. Kendisini deve yününden mamul bir aba içinde gören babası: “Ey Fâtıma! Bugün zorluk ve yoksulluğa sabırla göğüs ger ki, yarın kıyamet gününde cennetin nimetlerine kavuşabilesin.” buyurmuştur.⁴⁷

Hz. Esmâ bint. Ebubekir de hayatını takvâ boyutunda yaşamaya çalışan sahâbeler arasında olup eline geçen para, köle ne varsa tasadduk etmekteydi. Halka “Sadaka verin, insanları doyurun, bağınızın fazlasını elinizde tutmayın. Elinizde tutarsanız o artmaz. İhtiyaç sahiplerine verirseniz yokluğunu hissetmezsiniz.” diyerek nasihatlerde bulunmuştur.⁴⁸ Oğlu Abdullah onun cömertliği hakkında şu sözleri sarfetmişti: “Esmâ ve Âişe annelerimizden daha cömertini görmedim. Onların cömertliği birbirinden biraz farklıydı. Âişe annemiz eline geçenleri biriktirir, belli bir miktara ulaştıktan sonra ihtiyaç sahibine ulaştırırdı. Esmâ annemiz ise eline geçeni hemen dağıtır, yarına bırakmazdı.”⁴⁹ Kendisinin sürekli “tevbe” halinde olduğu rivayet edilmektedir. İbn Ebî Muleyke (ö.117/735) onun sürekli elini başına koyarak “Günahım, Allah'ın bağışladıklarından daha

44 “Ümmü Seleme”, *Temel İslâm Ansiklopedisi*, ed. Tuncay Başoğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 8/257-8.

45 Mâcid el-Benkânî, *Rasûlullah'ın Medresesinde Yetişen Hanım Sahabiler*, çev. Necmeddin Salihoğlu (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 109.; Selim Uğur- Erdem Uğur, *Saliha Hanımlar* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 58.

46 Hacı M. Zihni Efendi, *Tarihte İz Bırakan Meşhur Kadınlar* (İstanbul: Şamil Yayınevi, ts.), 1/119.; Bilal Yararlı vd., *Örnek Hayatlarıyla Hanım Sahabiler* (İstanbul: Dua Yayıncılık, 2020), 58.

47 Mâlik Fazlurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, çev. Kenan Dönmez, vd. (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1996), 2: 235-6.

48 Kara-Kara, *Hanım Sahabiler*, 65.

49 Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Edebü'l- Müfred*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beirut: y.y. 1404/1983), 106 (No. 280).

çoktur.” dediğini aktarmaktadır.⁵⁰

Ashâbdan, Müslüman olmadan önce de yoksula ve yolda kalmış kimselere yardımda bulunmasıyla meşhur olan Hz. Ümmü Mâbed’in, Müslüman olduktan sonra da bu cömertlik yönünü zühd hayatı olarak devam ettirdiği aktarılmaktadır.⁵¹

Müslüman olduğu için ailesinden işkence görmesine rağmen işkence ve hakaretlere sabreden Hz. Ümmü Şerik eşi vefat ettiğinde akrabaları kendisini serbest bırakınca, dinini rahatça yaşayabilmek ve Medine’ye Rasûlullah’ın yanına hicret etmek istediğinde birlikte yolculuk yapabileceği kimse bulamayınca, Allah’a tevekkül ederek yola yalnız koyuldu. Yolda rastladığı Yahudi bir karı koca kendileriyle yolculuk yapabileceğini ve yanına su almasına gerek olmadığını söyledi. Fakat yolda Hz. Ümmü Şerik orucunu açmak istediğinde Yahudiler ona su vermeyerek onu dininden vaz geçirmeye çalıştılar. Asla dininden dönmeyeceğini söyleyen Hz. Ümmü Şerik susuz bir şekilde uykuya daldığında bir müddet sonra yanağına değen suyla uyanmış, o sudan kana kana içerek ve kablarnı da suyla doldurarak tekrar uyumuştur. Sabah duruma vâkıf olan Yahudi, eşiyle birlikte müslüman olmuştur.⁵² Haline sabrederek hâlisâne bir şekilde imânını koruyan ve saf bir tevekkülle yola çıkan kuluna Allah’ın kerâmet ihsan ederek yardım ettiğini görmekteyiz. Takvâlî bir yaşamı kendisine şiar edinen zâhîde hanımlar zaman zaman kerâmet adı altında Allah’ın lütuflarına mazhar olmuşlardır. Bunlardan birisi de Hafsa bint. Sirin (ö. 100/719) olup bir gece evinde lamba yakıp namaza durduğunda lamba sönmüş fakat evinin içinde seher vaktine kadar lamba yanıyormuş gibi ışık olduğu rivayet edilmiştir.⁵³

Hafsa bint. Sirin, tâbiünden olup içinde yetiştiği aile, zühd hayatıyla meşhurdu. Zamanındaki âlimler onun yaşantısını zühd, ver’a ve takvâ açısından meşhur olan kardeşi İbn Sirin’e benzetmektedirler. Tâbiünden olan Iyas b. Muaviye (ö.122/740) tâbiîn arasında ondan daha takvâlî bir kişi olmadığını anlatmaktadır. O hem Hz. Âişe ve Hz. Ümmü Atıyye gibi sahâbelerden hem de tâbiînin ileri gelen zâhidlerinden ders almış olup Abdullah b. Avn, İbn Sirin, Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Âişe bint. Sad (ö.?), gibi tâbiünden birçok âlim ve zâhid kişi de kendisine talebelik yapmıştır. Hafsa, namaz kıldığı mekânda öğle namazı vaktinden sabah vakti güneş doğana kadar ibadetle meşgul olup ardından abdest

50 İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi’s-Sahabe*, 475.

51 Kara-Kara, *Hanım Sahabiler*, 465.; Harun Yıldırım, *Kadın Şahsiyetler ve Hanım Sahabiler* (İstanbul: Mercan Kitap Yayınları, 2016), 278-279.

52 İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, 2001, 10/151.; İbn Hacer, *İsâbe fi Temyizi’s-Sahâbe*, 8/416.; Kara-Kara, *Hanım Sahabiler*, 487-488.; Mustafa Eriş, *Hanım Sahâbiler* (İstanbul: Kampanya Yayınları, 2019) 2: 92-93.

53 Molla Câmî, *Nefehatü’l-Üns min Hadarâti’l- Kuds*, 899.

için dışarı çıkar ve öğle ezanına kadar uyurdu. Her gece Kur'ân'ın yarısını okur, haram günler dışında sürekli oruç tutar, Hac ibadetini yanında taşıdığı kefenini giyerek yapardı. Muhaddis olan Mehdi b. Meymun (ö.?) onun mescidinden otuz yıl boyunca sadece uyumak ve hacet gidermek için çıktığını kaydetmektedir.⁵⁴

Tâbiünden olan Hz. Ümmü Derda (ö.81/701 [?]) fazilet sahibi, âlim, fakih ve çokça ibadet eden zâhîde bir kimse idi. Kıraat, fıkıh ve hadis ilimlerinde şöhret sahibi olup erkek ve kadınlardan müteşekkil birçok kişiye ders vermiştir.⁵⁵ Dımaşk Mescidi'nin kuzeyinde kendisine ait bir ders halkasının olduğu ve Emevi halifelerinden Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) mescitte onun derslerini bazen dinlediği belirtilmektedir.⁵⁶ Tâbiünden Avn b. Abdullah (ö.110/728[?]), Hz. Ümmü Derdâ'nın ilim meclislerinde hanımlarla beraber Allah'ı zikrettiğini bizlere aktarmaktadır. Yunus b. Meysar (ö.132/749) ise onun kadınlarla toplu ibadet ettiğini; "Kadınlar, Ümmü'd-Derda ile birlikte ayakları şişene kadar ibâdet ederlerdi. Eğer namazda iken kıyamda zayıf düşerlerse kendilerini biriple bağlarlardı." sözleri ile aktarmaktadır.⁵⁷ Bu ibadet şeklinin Hz. Zeyneb bint. Cahş'ın ibadet etme hali ile benzeştiği görülmektedir.

Hz. Âişe'nin öğrencisi olan Muaze el-Adeviyye zâhidâne yaşam hususunda eşi Sıla b. Eşyem' (ö.62/681)den geri kalmayarak onun gibi namaz kılmayı bırakıp başka bir işle uğraşmaktan hoşlanmamaktaydı. Evlendikleri geceyi dahi ibadetle, namazla geçirmişlerdi.⁵⁸ Eşinin kendisine yapmış olduğu; "Ölüm düsturun olsun. Bu dünyada sana ulaşan zorluk da kolaylık da umrunda olmasın."⁵⁹ tavsiyesi doğrultusunda gündüzleri öleceğini düşünüp "Belki bugün öleceğim..." diyerek akşama kadar ibadetle meşgul olmakta, geceleri de "Belki bu gece öleceğim..." diyerek de sabaha dek zamanının çoğunu ibadet ile geçirmekteydi. Asiye bint. Amr el-Adeviyye (ö.?) Muâze'nin her gün altı yüz rekât namaz kıldığını ayrıca her gece namazını cüz okuyarak edâ ettiğini aktarırken, Ebu's-Sevar el-Adevi (ö.?) ise onun kırk yıl boyunca yüzünü gökyüzüne kaldırmadan namazla meşgul

54 İbnu'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, 920.; Halil Cum'a, *Nisâu min Asr-ı Tâbiîn* (Beirut: Dâru İbn Kesir, 1992), 2/119-123.; Ömer Rıza Kehhâle, *A'lâmü'n-Nisâ fi Âlemi'l-Arab ve'l-İslâm*, (Beirut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 1/272, 274.

55 İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe* (Beirut: Dâru ibn Hazm, 2012), 1608.

56 Ayşe Esmâ Şahyar, "Ümmü'd-Derdâ el- Vassâbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/316-317.

57 Ümmügülüm Atik, *Ümmü Derdâ es- Suğrâ'nın Hayatı ve Rivâyetleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 13.

58 İmam-ı Ârif Muvaffâ İbn Osman, *Mürşidü'l-Ebrar ilâ Kubûri'l-Ebrar* (Kahire: Dâru'l-Misriyyetü'l-Lübânîyye, 1995), 334-335.; Celî Sâmi el-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikrî'l-Felsefe Fi'l-İslâm* (Dâru'l-Meârif, 1978), 3/319.

59 Neşşar, *Neş'etü'l-Fikrî'l-Felsefe Fi'l-İslâm*, 3/119.

olduğunu anlatmaktadır.⁶⁰

Râbiatu'l-Adeviyye ilk dönem zâhidler arasında revaçta olan Allah korkusu ekolünün yerine “Allah onları sever, onlar da Allah’ı sever...”⁶¹ ayetine binaen tüm yaratılmışlarda ilâhî muhabbetin mevcut olduğunu iddia ederek, tasavvuf ve zühd hayatını Allah sevgisi ve muhabbetullah kavramı üzerine kurmuştur.⁶² Râbia’nın kadın ve erkekten müteşekkil birçok dostları olup; Abdülaziz b. Süleyman (ö.?), Malik b. Dinar, Süfyan es- Sevri, Ebu'l-Râsib (ö.?), Ümmü Derdâ, Muaze el- Adeviye, Meryem el- Basrîyye (ö. h.2.asır) bunlardan bazılarıdır.⁶³ Süfyan-ı Sevrî bazen Râbia’yı ziyaret ederek onunla sohbet ettiğini anlatmaktadır. Bu sohbetlerden birinin içeriği hakkında da şu sözleri söylemektedir. “Râbia ile bir gün bir gece boyunca sohbet ettik. Onun bir kadın benim ise bir erkek olduğumu tamamen unutturacak bir hararetle târik ve târikin sırlarından bahsettik. Konuşmamız bitince kendimin bir fakir onun ise taçlı bir kraliçe olduğunu idrak ettim.”⁶⁴

Râbiatu'l-Adeviyye gibi meşhur olanlara ek olarak Bahriye el-Âmide (ö.?) gibi az tanınan zâhîde hanımlar ile sahâbe sonrası asırda zühd hayatı devam etmiştir. Riyah b. Ebi'l-Cerrah (ö.?), Bahriye el-Âmide’nin güzel bir hanım olduğunu fakat açlığın ona zarar verdiğini, kırk sene boyunca sadece bir parça nohut ile yeme ihtiyacını karşıladığını aktarmaktadır.⁶⁵ Yine zâhîde hanımlardan olan Acrede el-Âmiyye’nin (ö.?) ise atmış yıl boyunca oruç tutup, bir deri bir kemik kaldığı anlatılmaktadır.⁶⁶

Asr-ı saadet ile başlayan zühd döneminde Rasûlullah’ın bizzat yaşantısı ve sözleri ile hayatlarını şekillendirme çabası içinde olan sahâbe hanımları kendilerinden sâdir olan kerametlerin yanı sıra; sabır, şükür, cihad, tevekkül, rızâ, tevbe gibi zühd kavramlarının içeriğine uygun sergiledikleri takvâ boyutundaki davranış, hal ve sözleri ile zâhidâne yaşamın ilk öncüleri olmuşlardır. Onların açtığı bu yolda yine onların tedrisâtından geçerek İslâmî ve zâhidâne yaşamı öğrenmeye

60 Aynur Uraler, “Muâze el-Adeviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/340.; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, 707.

61 el-Mâide 5/54.

62 “Râbia el-Adeviyye”, *Temel İslâm Ansiklopedisi*, ed. Tuncay Başoğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 6/498.

63 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lum'a* (Amman: Dâru'l-Feth, 2016), 315.; Rifâî, Ahmet, *Onların Alemi*, çev. Abdülkadir Akçiçek (Ankara: Rahmet Yayınları, 1961), 28-29.; Ömer Rızâ Doğrul, *Rabiatü'l- Adeviyye* (İstanbul: Eser Yayınları, 1986), 85-88-89.

64 Molla Câmî, *Nefehatü'l-Üns min Hadarâti'l- Kuds*, 896.

65 İbnü'l- Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, 718.

66 İbnü'l- Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, 712-713.

ve yaşamaya çaba gösteren tâbiîn ve etbaut-tâbiînden zâhîde hanımlarla gelecek nesillere bu bilgilerin aktarıldığı görülmektedir.

2. ZAHİDE HANIMLARIN YAŞANTI VE SÖZLERİNDE TAKVÂ

Sözlükte “Korkmak, endişelenmek, sakınmak, kaygılanmak, korunmak, eziyet veren şeyden korumak, saklayıp muhafaza etmek, itaat etmek, çekinmek, nefsi rahatsız edecek ve zarar verecek şeylerden korumak, ıslah etmek” gibi anlamlara gelen takvâ, Arapça bir kelimedir. Tasavvuf literatüründe ise “Kalbi Allah’tan uzaklaştıran her türlü şeyden kendini korumak, Allah’a boyun eğmek, nefsanî arzuları zayıflatarak Allah’a sığınmak, ahirette elem verecek şeylerden kendini titizlikle korumak, günahlarla araya bir perde çekmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁶⁷

Kur’ân’da takvâ kelimesi; kulun kalbinde oluşan haşyet ve heybet,⁶⁸ Allah’a taat ve ibadet,⁶⁹ günahlardan temizlenme, ahiret saadetine erme,⁷⁰ cihad etme gibi farklı manalarda kullanılırken,⁷¹ takvâ ehli olabilmenin şartı ise şu ayetle açıklanmaktadır: “Yüzlerinizi doğu ya da batı tarafına çevirmeniz iyilik değildir. Asıl iyilik; Allah’a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara ve peygamberlere inanan; malını sevdiği halde akrabasına, yetimlere, yoksullara, yolda kalan gariplere, dilenenlere, hürriyetine kavuşmak isteyen köle ve esirlere veren; namazı dosdoğru kılip zekâtı veren, antlaşma yaptığında sözünde duran; sıkıntı, darlık, hastalık ve şiddetli savaş zamanlarında sabredenlerin yaptığıdır. Kulluklarında samimi ve dürüst olanlar işte bunlardır; gerçek takvâ sahipleri de yine bunlardır.”⁷²

“Bir kul günaha girerim korkusuyla, yapılması mahzurlu olmayan bazı şeylerden

67 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-maârif, ty.), 4/4901.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Adnan ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 531.; Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Münşâvî (Kahire: Dâru'l-fâzilet, ty.), 58.; Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, ts.), 39/484.; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri/Deyimleri Sözlüğü*, ed. Erhan Güngör (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 625.; Uğur Gözel, “İlk Dönem Süfilerinde Takvâ Anlayışı (Kelâbâzi ve Kuşeyrî Örneği)”, *Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6 (2022), 338.

68 “Yalnız benden korkun” el-Bakara, 2/41.

69 “Ey iman edenler! Allah’tan nasıl korkmak gerekirse öyle korkun. Ancak Müslümanlar olarak can verin” Âl-i İmrân, 3/102.

70 “Kim ki Allah’a ve Peygamber’ine itaat edip Allah’tan korkarak azabından sakınırsa, murada erecek olanlar onlardır” en-Nûr 24/12.

71 “Allah’a ve ahiret gününe iman edenler, mallarıyla ve canlarıyla cihad etmekten (kaçınmak için) senden izin istemezler. Allah takvâ sahiplerini bilendir.” et-Tevbe, 9/44.

72 el-Bakara 2/177.

bile uzak durmadıkça, müttakîler (takvâ sahipleri) derecesine ulaşamaz”⁷³ hadisi, takvânın tanımı gibidir. Hz. Ebu Bekir es-Sıddık’ın “Haramları terk etme korkusundan helallerin çoğunu terk ederdik” sözü, bu hadisin sahâbe hayatında tecessüm etmiş yönü gibidir. Takvânın verâ kavramına yaklaştığı bu mânâ, Hz. Ebu Bekir’in kızı Hz. Esmâ’nın yaşantısında da görülmektedir. Bir gün gözleri görmemesine rağmen oğlunun kendisine gönderdiği iç göstermeyen bir kumaşı vücut hatlarını belli edeceğini düşünerek geri göndermiştir. Geri gönderme gerekçesini oğluna bildirdiğinde, oğlu ona iç göstermeyen ve vücut hatlarını belli etmeyecek bir kumaş göndermiş, o da hediyeyi kabul etmiştir.⁷⁴

“Rabbimiz olan Allah’a karşı takvâ sahibi olunuz! Beş vakit namazınızı kılınız. Ramazan orucunuzu tutunuz. Mallarınızın zekâtını hakkıyla ödeyiniz. İdarecilerinize itaat ediniz! (Bu takdirde doğruca) Rabbimizin Cennet’ine girersiniz”⁷⁵ hadis-i şerif’inde takvâ, kavramı, ibadet ve itaat emirleriyle birlikte sayılmıştır. Hz. Peygamber’in (sav), “Allahım! Senden hidâyet, takvâ, iffet ve gönül zenginliği isterim”⁷⁶ yönündeki duası, muttakilere her makamda ilâhî inayete muhtaç olduklarını hatırlatır mahiyettedir.

Hz. Peygamber (sav), zaman zaman yapmış olduğu sohbetleri esnasında hanım sahâbelerin bulunduğu tarafa yaklaşip onlara takvâlî olmalarını tavsiye ederek vaaz ve nasihatlerde bulunurdu.⁷⁷ Rasûlullah’ın tedrisinden geçmiş olan Hz. Âişe takvâ sahibi olup şüpheli şeylerden dahi uzak durur, az yer ve sofradan doymadan kalkardı. Hz. Âişe her fırsatta halka “Günahlarınızı azaltınız. Allah’a günahlarınızın azlığından daha iyi bir şeyle mülaki olamazsınız.”⁷⁸ diyerek onlara takvâlî olmayı tavsiye ederdi.

Hz. Âişe’nin takvâ anlayışı ile zühd anlayışı arasında kuvvetli bir bağ bulunmaktadır. Zira Hz. Peygamberin vefatı sonrasında kendisine yemek yeme hususunda sorulan soru üzerine; “Hiçbir zaman doyasıya yemek yemedim. Onun ailesi de doyuncaya dek yememiştir.” diyerek ağlamıştır.⁷⁹ Hz. Âişe, Müslümanların zenginlik ve refah dönemlerinde dahi sadece bir ayakkabı ve elbiseyle yetinmiştir.

73 İbni Mâce, “Zühd”, 24.

74 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 162-163.; Yakup Alarçın, *Sahabi Hanımların Ferâseti* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 43.

75 Tirmizî, “Cum’a”, 80.

76 Müslim, “Zikir”, 72.; Tirmizî, “Daavât”, 72.; İbni Mâce, “Dua”, 2.

77 Hâtib et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Çelik Yayınları, 2014), 3/393.

78 İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, 194-195.; Fatıma Şadiye Hanım, *Aişe-i Sıddıka* (İstanbul: Hanımlara Mahsus Gazete Matbuası, 1322/1905), 44-45.

79 İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, 194.; Kennas, *Rasûlullahın Etrafındaki Hanım Sahâbeler*, 58.

Abdülvahid b. Eymen'in babası (ö.?), Hz. Âişe'nin üzerinde beş dirhemlik bir elbise olduğunu; cariyesinin, bu elbiseyi evin içinde dahi giymeye utandığını rivayet etmiştir.⁸⁰ O az yer, az içerdi. Hiçbir zaman doyuya yemek yemediğini ikrar etmiştir.⁸¹ Dolayısıyla zühd yaşantısını, onun takvâ anlayışını destekleyen ve kolaylaştıran bir unsur olarak görebiliriz.

Tasavvufun temelini oluşturan takvâ kavramı, zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki mânâ çerçevesinde ele alınır. Takvânın zâhirî yönü sınırlara riayet edip korumak, bâtinî yönü ise niyette ihlas olarak tanımlanır.⁸² Diğer sahâbe hanımların dış kıyafetlerinin İslâm'a uygun olup olmadığına dikkat eden Hz. Âişe, gerekli olan durumlarda onları ikaz ederdi. Yeğeni Hafsa'nın taktığı başörtüsünün ince olduğunu gördüğünde, ona kalın bir örtü verip, "Sen Allah'ın Nûr suresinde ne buyurduğunu bilmiyor musun?" diyerek onu ikaz etmiştir. Takvânın zâhirî yönüne örnek olabilecek bu tavsiye, takvânın bâtinî yönüyle birlikte bir mânâ çerçevesi oluşturur.

Rasûlullah'ın en yakın öğrencisi olan Hz. Âişe, "Sürekli didinip salih amel işleyen kimselerin yolunu takip etmek kimi sevindiriyorsa, günah işlemeyi bıraksın. Eğer bir günah işlemişsen, Allah'tan bağışlanmanı dile ve O'na tevbe et. Şüphesiz günahattan tevbe, kalbin pişmanlığı ve dilin Allah'tan bağışlanma dilemesidir."⁸³ diyerek takvâ'nın; tevbe, salih amel, günahattan vaz geçme ve ibadet ile alakasını hatırlatmıştır. Hz. Âişe, "Cennetin dereceleri Kur'ân sûrelerinin âyetleri kadardır. Kur'ân'ı gereği gibi, amel ederek okuyan kimse, cennete girince onun derecesinin üzerinde hiç kimse bulunmaz."⁸⁴ derken, Kur'ân ile amel etme bakımından takvâ'nın dereceleri olduğuna dikkat çekmiştir.

Rasûlullah'ın dünya hayatı ve süslerinden uzak durulması hususundaki ikazlarına binaen Hz. Âişe de "İki sarhoşluk sizi saracaktır. Dünya sevgisi sarhoşluğu ve cehalet sevgisi sarhoşluğu. Böyle bir zamanda artık iyiliği emretmez, kötülükten de sakındırmazsınız. O zamanda, Kur'ân ve sünneti ayakta tutanlar Muhacir ve Ensarın sevapta ileri olan ilkleri gibidirler."⁸⁵ sözleri ile çevresindekileri ikaz etmeye devam etmiştir.

Hz. Âişe, hastalandığında, "Doğrusu çok tasa ediyor ve sıkılıyorum. Zira hata

80 Menar Gündüz, *Müsned-i Âişe*, ed. Ramazan Sönmez, (Konya: Konevi Yayınları, 2008), 202.

81 İbn Hanbel, *Kitâbü 'z-zühd*, 194.; Kennas, *Rasûlullahın Etrafındaki Hanım Sahâbeler*, 58.

82 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 342.

83 Gündüz, *Müsned-i Âişe*, 19.

84 Gündüz, *Müsned-i Âişe*, 152.

85 Gündüz, *Müsned-i Âişe*, 159.

ve noksanlarım varken ölümün ansızın geleceğinden korkmaktayım.”⁸⁶ diyerek takvâ'nın günahlardan kaçınma boyutuna işaret etmiştir.⁸⁷ Kadının İslâm hukukundaki hükümlere kaynaklık edecek haberlerin üçte birini nakleden Hz. Âişe'nin, dünyadan yüz çevirmesi, onun iyiliği emretmesine ve toplumdan yüz çevirmesine sebep olmamıştır. Başka bir ifadeyle onun emr-i bi'l-marûf hassasiyeti, zühd anlayışını yok etmeyen bir ölçüde ve takvâsının bir göstergesi olarak yaşantısında tezahür etmiştir. Takvâ'nın zâhir ve bâtın yönleri ise bu tezahürden ayrılmamıştır. Rasûlullah'ın ashâbını kendi nefesine ve ailesine tercih etmesine bizzat şahit olan Hz. Âişe, Müslümanları kendi nefesine tercih etmiştir. Rivayet edildiğine göre Hz. Âişe, oruçlu iken, bir yoksulun yardım istemesi üzerine evinde bulunana tek yufka ekmeğini ona vermiştir. Cariyesinin iftarlık başka bir şey olmadığını söylemesine rağmen Hz. Âişe, ekmeğin verilmesini istemiş, cariyeye istemeyerek de olsa Hz. Âişe'nin arzusunun yerine getirmiştir. Akşam olduğunda ev halkından veya yabancı biri tarafından yufka ekmeğe sarılmış bir koyun eti hediye edildiğinde Hz. Âişe, cariyesine koyun etini uzatarak bu yiyeceğin o ekmekten daha hayırlı olduğunu söylemiştir.⁸⁸

Hz. Âişe, “Kim Allah'ın rızâsını kazanmak uğruna insanların kızgınlığına düşer olursa, insanlara karşı Allah ona yeter. Ama kim de Allah'ın gazabına rağmen insanları hoşnut etmeye uğraşıyorsa Allah onu insanlara havale eder”⁸⁹ diyerek, Melamilerin takvâ anlayışına kaynak olacak bir yönü vurgulamıştır.

Akrabayı gözeten, köle azat eden, iyilik yapmak için borç para alan Hz. Meymune de zâhidâne bir yaşam sürmüştür. Vefat edince, onun hakkında Hz. Âişe, “Vallahi Meymune geçip gitti. Vallahi o bizim takvâ bakımından en üstünümüz, akrabaya iyilik bakımından da en sağlamımızdı”⁹⁰ diyerek onun takvâsını tasdik etmiştir. Hz. Ümmü Habibe, iman etmeden önce babası Ebu Süfyan'ı Rasûl'ün döşegine oturtmamıştır. Küfre ait necasetin babasında da olabilme ihtimalinden dolayı gösterdiği bu davranış, onun takvâsına delalet etmektedir.⁹¹ Hz. Ömer'in hilafetinde, Hz. Safiyye ve Hz. Cüveyriye'ye, daha önce hicrette bulunmuş olmaları sebebiyle diğer sahâbelerden daha fazla aylık tahsis edilmiştir. Ancak onlar, verilen paranın fazlasını iade edip Hz. Ömer'e “Nasıl ki onlara Rasûl'ün eşi olma vasfı ile belli bir miktar maaş veriyorsun

86 Gündüz, *Müsned-i Âişe*, 165.

87 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 1989, 202.

88 Gündüz, *Müsned-i Âişe*, 200.

89 İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, 194.

90 İbn Hacer, *İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 8/506.

91 Alarçin, *Sahabi Hanımların Ferâseti*, 52.

bize de aynısını yap"⁹² diyerek yaşantılarındaki takvâyı ortaya koymuşlardır.

Veda Hutbesi'nde, Rasûlullah'ın "Kadınlar evlerinden çıkmasınlar." buyruğuna binaen Hz. Sevde, hac ve umre için dahi olsa dışarı çıkmayacağı nezrinde bulunmuş ve bu sözünü son nefesine kadar bozmamıştır.⁹³ Rasûlullah'tan işittiği her sözü hayatına uygulama çabası içinde olan ashâb, takvâ kavramını verâ sınırında yaşamış ve tavsiye etmişlerdir. Hz. Âişe, "Sizler vera'yı görmezlikten geliyorsunuz ama o en üstün ibadettir" diyerek, kulu verâyâ taşıyan takvâ hâlini övmüştür. Bu ve benzeri sözler, tasavvuf ıstılahında ortaya konan verâ, tevekkül ve rızâ gibi kavramların esası olmuştur.

Oğlu şehit edildiğinde Hz. Esmâ bint. Ebubekir: "Ey Allah'ım! Uzun gecede kıldığım şu uzun namazının hürmetine, şu anlayışın ve Medine ile Mekke'nin şu kavurucu sıcaklığındaki susuzluğun hürmetine, babasına ve bana iyi davranmasının hürmetine ona merhamet eyle! Allahım! Oğlum senin yoluna teslim ettim. Onun hakkında verdiğin hükme ben razı oldum. Ona gelecek musibetten dolayı beni sabredenlerin ve şükredenlerin mertebesine eriştir"⁹⁴ diye dua ederek sabretmiş; kendisini teselliye gelenlere, "Yahya b. Zekeriya'nın başı da kesilip İsrailoğullarının azgınlarından birine hediye edilmedi mi?" diye cevap vermiştir.⁹⁵

Tâbiünden, Hz. Âişe'nin öğrencisi olan Muaze el-Adeviyye, emzirdiği Ümmü'l-Esved bint. Zeyd el-Adeviyye'ye "Haram yiyerek, benim emzirdiğimi bozma. Çünkü ben seni emzirdiğim zaman helal yemek için elimden gelen gayreti sarf ettim. Sen de ancak helal yemeye gayret et. Umulur ki Efendinin hizmetine ve rızâyâ muvaffak olursun"⁹⁶ diyerek takvâyı, rızâ makamına ulaştıran bir azık olarak göstermiştir. Bununla birlikte onun, manevi yolculuğunda helal lokma merkezli bir takvâ hayatı tavsiye etmiştir.

Bu bakımdan tasavvuf ıstılahında takvâ; tevekkül, rızâ ve sabır gibi hasletlerle beraber tanımlanmış ve tasnif edilmiştir. Bu tasniflerden birine göre takvâ; avamın, havassın, ehassın ve peygamberin olmak üzere dört çeşit sayılmıştır. Bunlardan birincisi, şirke düşmeyi ebedi cehennemden korur; ikincisi, cehenneme girmekten korur; velilerin takvâsı olan üçüncüsü, cennetteki derecesini artırır; peygamberlerin takvâsı olan dördüncüsü Allah'ı müşahedeye layık kılar.⁹⁷

92 Alarçin, *Sahabi Hanımların Ferâseti*, 43.

93 Alarçin, *Sahabi Hanımların Ferâseti*, 29.

94 Kara-Kara, *Hanım Sahabiler*, 64.

95 Kara-Kara, *Hanım Sahabiler*, 70.

96 İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, 713.

97 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 140. ; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri/Deyimleri Sözlüğü*, 625.

Mekke’de bırakılması emredildiğinde, Hz. Hacer’in Allah’a dayanması ve gönül hoşluğu ile bu emre rızâ göstermesi, onun takvâsındaki yüceliğe delalet ettiği kadar, tevekkülündeki seçkinliği de göstermekte ve zâhide hanımlara örnek olmaktadır.⁹⁸ Meryem el-Basrîyye’nin yaşantısında takvâ, rızâ kavramından önce tevekkül hâline yansıdığı görülmektedir. “*Gökte rızkınız ve size vaad olunan (cennet) vardır.*”⁹⁹ ayetini duyduktan sonra Meryem el-Basrîyye’nin bir daha rızık kaygısı çekmemesi ve rızkını aramak için kendini yormaması, bunun örneğidir.¹⁰⁰

“Kul ne zaman rızâ mertebesine ulaşır” sorusuna Râbiatü’l-Adeviyye, “Allah’ın nimeti kadar, musibeti de kendisini memnun edince” şeklinde cevap vermiştir.¹⁰¹ Zeyneb et-Taberiyye ise kopan parmağı için teselliye gelen dostlarına; “Kardeşlerim, bacılarım sevabının lezzeti acısını unutturdu. Allah bana ve size rızâ versin, geçmiş günahlarımızı affetsin. Kalkın yarın yol kime çıkacaksa ona hizmet edelim” demiştir.¹⁰² Bu manada rızâ, sabrı da içeren bir kavram olarak daha kapsayıcı olmuştur.

Zünnun el-Mısıri’nin hikmet ehli olarak gördüğü bir cariye den dua istemesi üzerine cariye kendisine; “Ey Keremli! Takvâ azığın, zühd yolun, vera” hali bineğin olsun. Yüce Hak’tan korkanların yolunda devam et. Sonunda bir kapıya erişirsin ki; orada ne perde görürsün ne de nöbetçi. . . orada kapıcılar, ‘senin hiçbir işinde terslik yoktur’ diyecekler”¹⁰³ sözleri ile takvâ, zühd, verâ ve muhabbet tavsiyesinde bulunmuştur. Bu tavsiyede görülen sıralama, takvâ kavramının içerik ve kapsam bakımından ilgili olduğu kavramları gösterdiği kadar, nefisini tezkiye eden sūfinin makamlarına da delalet eder. Kulun ibadetlerinin artması, aynı zamanda ma’rifet ve muhabbet gibi makamlara ulaşacağını ima eder. Ebu Süleyman ed-Dârâni’nin kız kardeşi Abde’; “Fakirlerin hepsi ölüdür. Ancak Allah Teâlâ’nın fakirliğe kanâat ve rızâ ile hayat verdikleri hariç” diyerek bu sıralamada rızâdan önce fakr ve kanâat makamlarını saymıştır.

Bu yolda mesafe kat eden sufiler, hâl ve makamlarını tasavvuf kavramları ile tanımlarken, takvâ caddesinden ayrılmamışlardır. Râbiatü’l-Adeviyye “Her şeyin bir veriminin olduğunu, ma’rifetin veriminin ise Allah’a yönelmek”

98 Hacer’in teslimiyeti Sehl b. Abdullah’in: “Kulun kendini Allah’ın iradesine bırakması yani ona mutlak teslim olmasıdır.” sözleriyle açıkladığı tevekkül tanımına uymaktadır. bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 1989, 297.

99 *ez-Zâriyât* 51/22.

100 İbnü’l- Cevzi, *Sıfatü’s-Safve*, 713.

101 Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 340.

102 İbnü’l- Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, 864.

103 Molla Câmî, *Nefehatü’l-Üns min Hadarâti’l- Kuds*, 916-917.

olduğunu söylerken, ma'rifet ile ibadetin ilişkisini kurmuştur. Ancak “Seven, sevdiğine itaat eder.” sözüyle de takvâ makamını vurgulamıştır. Dolayısıyla onun “muhabbetullah” kavramına yüklediği anlam, takvâ ve ibadetle ma'rifetin artmasına bağlı olarak anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Şavane el-Âbide; “Ya Rabbim! Beni sevmen hakkı için beni bağışla” diye dua ederken çevresindekiler kendisine; Allah'ın kendisini sevdiğini nereden bildiği sorusunu yönelttiklerinde, Şavane “Beni sevmeseydi geceleri halk uyurken beni karanlıkta kendi huzurunda durdurmazdı.” diye cevaplamıştır.¹⁰⁵ Bu açıdan takvâ ile gelinen makamlarda, muhabbetin bir göstergesi olarak ibadet aşkının arttığı görülmektedir.

Yatsı namazlarından sonra örtüsüne bürünerek dama çıkan ve sabaha kadar ibadet eden Habibe el-Adeviyye'nin, “Allah'ım namazımdaki edepsizliğimi bağışla.” diyerek Allah'a niyazda bulunduğu rivayet edilmiştir.¹⁰⁶ Şafak vaktine kadar her geceyi namaz ile geçirip, uykusu geldiğinde ise; “Ey nefis uyku ilerde, kabirde, orada ya sevinç ve sürur içinde ya da azab ve hasret içinde uyursun” diyerek kendi kendine söylenen Muaze el-Âbide'nin hayatında takvâ ve ibadetin artması ile ma'rifet, muhabbet ve zikrin de çoğaldığını göstermektedir.¹⁰⁷

Fâtıma-i Nisaburiye; “Allah'ın kendisini müşahede eden kulunu dilsiz edeceğini böylece kulun Allah'tan utanarak ihlas üzere olacağını”¹⁰⁸ sözleriyle ifade ederken kişinin istikametini koruduğunda irfan ve ihlas sahibi olacağını bildirmiştir.¹⁰⁹ Bişr b. El-Haris (ö.227/841), takvâyı kız kardeşinden öğrendiğini, onun bir mahlukun yaptığı yemeği yememeye çok dikkat ettiğini aktarmaktadır.¹¹⁰

Ebu Ubeyd b. Kasım'ın (ö.224/838) Kâbe'nin karşısında otururken çoğu zaman ayağını uzattığını ya da sırt üstü uzandığına şahit olan meşhur zâhidelerden Âişe el-Mekkiyye'nin ikaz için onun yanına giderek: “Ey Allah'ın kulu, sen âlim bir kimsesin, benim kelimamı dinle; ancak edeple otur yoksa ismin Allah'a yakınlar defterinden silinir.”¹¹¹ sözleri ile kendisini ikaz ettiği aktarılmaktadır. Bu ifadeler açısından bakıldığında takvânın, irfan, şüpheli şeylerden kaçınma, ihlas ve edepli davranışlar ile aralarında mânâ ilişkisi kurulduğu görülmektedir.

104 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 523 İmam Şa'rânî, *Tenbihü'l-Muğterrîn*, 436.

105 İmam Şa'rânî, *Tenbihü'l-Muğterrîn*, 434.

106 İmam Şa'rânî, *Tenbihü'l-Muğterrîn*, 433.

107 İmam Şa'rânî, *Tenbihü'l-Muğterrîn*, 434.

108 Molla Câmî, *Nefehatü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, 902.

109 Molla Câmî, *Nefehatü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, 902.

110 İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, 496.

111 İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, 379.

Zâhîde hanımların hayatlarında görülen takvâ ve zühd; tasavvuf döneminde kavramsallaşacak olan vera', tevekkül, kanâat, irfan, ihsân, rızâ, ma'rifet ve muhabbet gibi kavramların hâl bakımından kaynakları olmuştur. Bu hâller, zâhîde hanımların yaşantılarında ibadet ve zikrin çoğalması şeklinde görülmüş, onların velayet makamlarına delalet etmiştir. Ünlü zâhidlerden Bîşr b. El-Haris'in takvâyı kız kardeşinden öğrendiği gibi durumları da göz önüne aldığımızda, tasavvuf ıstılahını oluşturan erkek sûfîlerin, bu süreçte zâhîde hanımlardan istifade ettikleri gerçeğini görmek gerekir. Onların hâllerden hareketle yaptıkları kavramsallaştırma örneklerinin zâhîde hanımlarda da olduğu ve zâhidlerin onlardan da çok şey öğrendiklerini görüyoruz.

SONUÇ

Tasavvuf tarihi içerisinde yazılmış eserlerin, tetkik edilmesi neticesinde, eserlerde zâhîde hanımlar hakkında ayrıntılı bilgi vermek yerine onların daha çok sözlerine yer verilmiş olduğu görülmektedir. Her ne kadar fikir alışverişi, dua, nasihat isteme ya da bir konunun izahını isteme gibi sebeplerle ziyaret edilmiş olsalar da zâhîde hanımların söz, isim ve hayatlarının aktarımı titiz bir çalışma ile ele alınmamıştır. Bu sebeple eserlerde adı geçen zâhîde hanımların hayatları, doğum, ölüm tarihleri ile ilgili bilgilere ulaşma hususunda zorluklar yaşanmaktadır.

Zühd dönemi zâhîde hanımların yaşantı ve sözleri açısından değerlendirilen takvâ, mânâ itibarıyla tasavvuf ıstılahındaki takvâ kavramını tasdik eder mahiyettedir. Genellikle erkek zâhidlerin hâl tercümelerinin kavramsallaştırması olarak karşımıza çıkan takvâ kavramı, zâhîde hanımların hâl ve sözlerinden çıkarılan mânâlar ile örtüşmektedir. Zühd yaşantısı içinde gelişen takvâ kavramının; verâ, tevekkül, kanâat, irfan, ihsân, rızâ, ma'rifet, muhabbet, şüpheli şeylerden kaçınma ve zikir gibi kavramlarla olan haritası, zâhîde hanımların hâllerinde de görülmektedir. Hz. Âişe'nin tevbe, salih amel, günahtan vaz geçme, ibadetten zevk duyma ve istikamet olarak tanımladığı takvâ, zâhîde hanımların da hâllerinde görülmektedir. Bu bakımdan takvâ; Meryem el-Basriyye'de rızık kaygısı çekmemek, Muaze el-Adeviyye'de helal lokma, Ebu Süleyman ed-Dârâni'nin kız kardeşi Abde'de fakr ve kanâat, Fâtıma-i Nişaburiyye'de irfan ve ihlas, Âişe el-Mekkiyye'de şüpheli şeylerden kaçınma, Râbiatu'l-Adeviyye'de Allah aşkı, Şavane el-Âbide'de ibadet zevki merkezli takvâ vurgusu görülmüştür. Hikmet ehli cariye veya zâhîde kadın olarak rivayet edilen isimsiz zâhidelerin ifade ve hâllerinde takvâ; verâ, tevekkül, muhabbet ve rızâ gibi kavramlarla beraber tanımlandığı görülmüştür.

Zâhîde hanımların hayatında bariz bir şekilde ortaya çıkan zühd, onların takvâ ve ibadet hayatında belirgin hale gelmiş ve sûfîlerin hâl ve makamlarındaki bir

yön olarak karşımıza çıkmıştır. Benzer şekilde adı bilinmeyen zâhîde, cariye ve koca karıların hâlleri üzerinden yapılacak başka kavram çalışmaları, bu konuda bütüncül bir kavram haritasının oluşmasında faydalı olacaktır.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Acarlıoğlu, Ahmet. “Hz. Peygamber (S. A. V.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri”. *Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2019), 212-232.

Afîfî, Ebû'l-Alâ. *Tasavvuf*. çev. Murat Sülün - Halil İbrahim Kaçar. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.

Alarçın, Yakup. *Sahabi Hanımların Feraseti*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 4. Basım, 2014.

Ambrosio o.p., Alberto F. “Râbia el-Adeviyye ve Thérèse d'Avilla”. çev. Ayşe Meral. *Keşkül Dergisi* 8/2 (2008), 24-30.

Atik, Ümmügülüm. *Ümmü Derdâ es-Suğrâ'nın Hayatı ve Rivâyetleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. ed. Muhammed Edib el-Câdir. çev. Muhammed Aslıyyü'l-Vesdani eş-Şafîi. Şam: Merkezi Tahkîk-i Âlem-i İslâmî,

2008.

Aydınlı, Abdullah. *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1986.

“Râbia el-Adeviyye”. *Temel İslâm Ansiklopedisi*. ed. Tuncay Başoğlu. 6/498-500. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları- İSAM Yayınları, 2019,

“Ümmü Seleme”. *Temel İslâm Ansiklopedisi*. ed. Tuncay Başoğlu. 8/257-258. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları- İSAM Yayınları, 2019.

“Zeyneb”. *Temel İslâm Ansiklopedisi*. ed. Tuncay Başoğlu. 8/507-509. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları- İSAM Yayınları, 2019.

Benkânî, Mâcid. *Rasulullah'ın Medresesinde Yetişen Hanım Sahabiler*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2020.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Edebü'l- Müfred*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: y.y.,1404/1984.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri/Deyimleri Sözlüğü*. ed. Erhan Güngör. İstanbul: Anka Yayınları, 2. Basım, 2004.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihah Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 6 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 1984.

Cum'a, Halil. *Nisâu min Asr-ı Tâbiîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1992.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-fazîlet, ty.

Çakmaklıoğlu, Muhammet Mustafa. *Tasavvuf*. İstanbul: Bilay (Bilimsel Araştırma Yayınları), 2021.

Doğrul, Ömer Rıza. *Rabiatü'l-Adeviyye*. İstanbul: Eser Yayınları, 1986.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: y.y. 1409/1988.

Eriş, Mustafa. *Hanım Sahâbiler*. 2 Cilt. İstanbul: Kampanya Yayınları, 2019.

Erkaya, Mahmut Esat. “Tarikatların Teşekkülü Öncesi Dönemde Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 117-147.

Fatıma Şadiye Hanım. *Aişe-i Sıddıka*. İstanbul: Hanımlara Mahsus Gazete Matbuası, 1322.

Fazlurrahman, Mâlik. *Siret Ansiklopedisi*, trc. Kenan Dönmez, vd., 2 Cilt. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1996.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlana 'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul, 1953.

Gözel, Uğur. “İlk Dönem Sûfilerinde Takvâ Anlayışı (Kelâbâzî ve Kuşeyrî Örneği)”. *Karabük Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 6 (2022), 336-357.

Gündüz, Menar. *Müsned-i Âişe*. ed. Ramazan Sönmez. Konya: Konevi Yayınları, 2008.

Hacı M. Zihni Efendi. *Tarihte İz Bırakan Meşhur Kadınlar*. 2 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, ts.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî . *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. ed. Abdulfettah Ebû Sinne vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Hanbel, Ahmed. *Kitâbü'z-zühd*. çev. M. Emin İhsanoğlu,. İstanbul: İz Yay., 5. Basım, 2012.

İbn Mâce, Ebû Abdillah. *Sünen-i İbni Mace Tercemesi ve Şerhi*. çev. ve şerh Haydar Hatipoğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. ed. Abdullah Ali Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l- Ma'rife, ty.

İbn Osman, İmâm-ı Ârif Muvaffa. *Mürşidü'l- Ebrar ilâ Kubûri'l- Ebrar*. Kahire: Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1995.

İbn Sa'd, Muhammed. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. ed. Ali Muhammed Amr. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman. *Sıfatu's-Safve*. ed. Tarık Muhammed Abdu'l-Mun'im. İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, ts.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2012.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*. ed. Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

İsfahânî, Hafız Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiya*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l-Âlemiyye, 1988.

Kahraman, Abdullah. "Tâvûs b. Keysân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/185. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kara, Hilal, Kara, Abdullah. *Hanım Sahabiler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Basım, 2020.

Kehhâle, Ömer Rıza. *A'lâmü'n-Nisâ fî Âlemi'l-Arab ve'l-İslâm*, 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.

Kennas, Muhammed Raci Hasen. *Rasulullahın Etrafindaki Hanım Sahabeler*. çev. Uğur Pekcan. Konya: Serhat Kitabevi, 2015.

Kuşeyrî, Eb'ul-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalim Mahmud - Mahmud İbn Şerif. Kahire: Müessesetü Dârü's-Şa'b, 1989.

Kutub, Muhammed Ali. *Hiz. Ümmü Seleme*. çev. Nedim Yılmaz. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1986.

Molla Câmi. *Nefehatü'l-Üns min Hadarâti'l- Kuds*. çev. Lâmi'î Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac b. Müslim. *Sahih-i Müslim*. thk. M. Fuat Abdülbaki, Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 5 Cilt. Beyrut: t.y.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *er-Riâye li-Hukûkillâh ve'l-Kıyâm bihâ*. thk. Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 4. Basım, ts.

Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. çev. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Süleymaniye YEK, Hamidiye No. 1377-1378-1379, 2013.

Nedvî, Ebü'l-Hasen Ali. *İslam Önderleri Tarihi*. çev. Yusuf Karaca. 5 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992.

Neşşâr, Celî Sâmi. *Neş'etü'l- Fikrî'l-Felsefe Fi'l-İslam*. Dâru'l-Meârif, 7. Basım, 1978.

Nickolson, Reynold A. *İslam Sufileri*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı vd. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.

Rufâî, Ahmet. *Onların Alemi*. çev. Abdülkadir Akçiçek, Ankara: Rahmet

Yayımları, 1961.

Sarıçam, İbrahim. *İslam Tarihi Ders Notları* (yayınlanmamış Ders Notları, 2002), 73.

Schimmel, Annemarie, *Ruhum Bir Kadındır*, çev. Enis Akbulut. İstanbul: İz Yayımları, 1999.

Şahyar, Ayşe Esmâ. “Ümmü’ d- Derdâ el- Vassâbiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Şa’ranî, Abdü’l- Vehhâb b. Ahmed. *Tenbîhü ’l-Muğterrîn Evâhira ’l-Karni ’l-Âşiri alâ mâ Halefû fihî Selefehumu ’l-Tâhir*. çev. Sıtkı Güllü. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017.

Şennavî, Abdülaziz. *Hanım Sahabiler*. çev. Tacettin Uzun. 3 Cilt. Konya: Uysal Kitabevi, ts.

Tebrîzî, Hâtib. *Mişkâtü ’l- Mesâbih*. çev. Hanifi Akın. 3 Cilt. İstanbul: Çelik Yayınları, 2014.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsuatu Keşşâfu Istılâhâti ’l-Fünûn ve ’l-Ulûm*. thk. Ali Dehruç. 2 Cilt. Beyrut: İrşad Kitabevi, 1996.

Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre. *el-Câmiu ’s-sahîh*, nşr. Ahmed M. Şâkir, (Kahire: y.y. ts.).

Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre. *Şemâil-i Şerif*. çev. Raif Efendi. İstanbul: İslamoğlu Yayınları, 1984.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lum’a*. Amman: Dâru’l-Feth, 2016.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Luma’*. çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

Türkçe Kur’an Mealleri, (Erişim 22. Haziran 2023), <https://www.kuranmeali.com>

Uğur, Selim, Uğur, Erdem. *Saliha Hanımlar*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 4. Basım, 2009.

Uludağ, Süleyman. “Takvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.

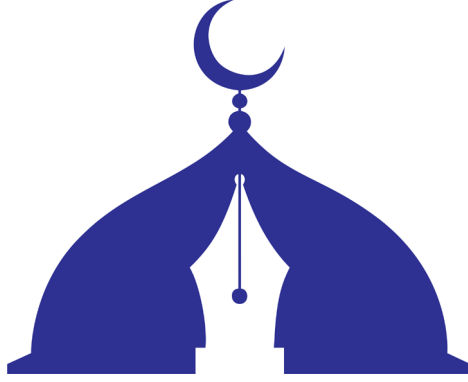
Uraler, Aynur. “Muâze el-Adeviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

30/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Yararlı, Bilal vd. *Örnek Hayatlarıyla Hanım Sahabiler*. İstanbul: Dua Yayıncılık, 2020.

Yıldırım, Harun. *Kadın Şahsiyetler ve Hanım Sahabiler*. İstanbul: Mercan Kitap Yayınları, 5. Basım, 2016.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.



KİTAP DEĞERLENDİRME

BOOK REVIEW



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

KİTÂBU'L- BEDÎ'

(Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî, nşr. Ignatius Krachkovsky. Beyrut: Dâru'l-Mesîra, 3. Baskı, 1982, 97 s. ISBN: 0138831)

Dr. Öğr. Gör. İbrahim Aydın, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, ibrahimaydin@osmaniye.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1006-2067

Cilt / Issue: 3(2), 285-293 **Geliş Tarihi:** 31.08.2023 **Kabul Tarihi:** 22.10.2023

Atıf: Aydın, İbrahim. "Kitâbu'l- Bedî'". Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî, *İLSAM Akademi Dergisi* 3/1 (Ekim 2023), 285-293.

Dipnot: İbrahim Aydın, "Kitâbu'l- Bedî'". Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî, *İLSAM Akademi Dergisi* 3/1 (Ekim 2023), Sayfa

ÖZ

Hicrî 278 yılında İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) tarafından yazılmış olan *Kitâbu'l-Bedî'* isimli kitap, belagat alanında kaleme alınmış ilk müstakil eser olma özelliği taşımaktadır. Eserde, kaynaklarda dağınık halde yer alan belâgat sanatları bir araya getirildiği gibi kullanımı yaygın olan fakat belirli bir ismi olmayan bazı sanatlar da kavramlaştırılmıştır. Eserin yazıldığı dönemde Abbâsî şairleri, belagat sanatlarına büyük önem göstermiş ve bu sanatları şiirlerinde çokça kullanmışlardır. Üstelik birçok şair, bu sanatların yeni olduğunu ve daha önce şiirlerde kullanılmadığını iddia etmiştir. Müellif bu iddia üzerine, bu sanatların yeni olmadığı tezini savunmuş, söz konusu eserinde şiirlerde kullanılan ve yeni olduğu iddia edilen belagat sanatlarının önceki dönem şiirlerde kullanıldığını kadim şairlerin şiirlerinden örnekler getirmek suretiyle ispat etmiştir. Ayrıca şiirin yanı sıra ayet, hadis ve sahâbe sözleri ile bu savını güçlendirmiştir. Eser, şiir tenkidi bakımından da önemli bir konuma sahiptir. "Bedî' [Sanatları]" ve "Mehâsinu'l-Kelâm ve's-Şi'r" şeklinde iki bölümden oluşan eserde, 18 belagat sanatına yer verilmiştir. Eser, 1982 yılında Beyrut'ta basılmış

olup 97 sayfadır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve Belâgatı, İbnü'l-Mu'tez, Kitâbu'l-Bedî', Belagat Sanatları, Edebî Tenkit.

ABSTRACT

The book named Kitâb al-Badî', which was written by Ibn al-Mu'taz in 278 A.H., has the feature of being the first work written in the field of rhetoric. In the work, rhetoric arts that are scattered in the sources are brought together and some arts that are widely used but do not have a specific name are conceptualized. In the period when the work was written, Abbasid poets gave great importance to the arts of rhetoric and used these arts in their poems. Moreover, many poets claimed that these arts were new and had not been used before. Upon this claim, the author defended the thesis that these arts were not new and proved by bringing examples from the poems of ancient poets that the rhetoric arts used in poems and claimed to be new were utilized in poems of the previous period. In addition to poetry, he strengthened this argument with verses, hadiths, and the companions' words. The work also has an important position in terms of poetry criticism. In the work, which consists of two parts as "[Arts of] al-Badî'" and "Mahâsin al-Kalâm wa'l-Şi'r", 18 rhetoric arts are included. The work was published in Beirut in 1982 and has 97 pages.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Ibn al-Mu'taz, Kitâb al-Badî', Art of Rhetoric, Literary Criticism.

İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908), 3./9. asrın önde gelen şair ve ediplerinden biridir. Küçük yaştan itibaren şiire ve edebiyata yönlendirilen müellif, ilgisi ve yeteneği sayesinde kısa sürede söz konusu alanlarda büyük başarılar elde etmiştir. Dönemin önde gelen şair ve edipleri ile karşılıklı şiirlerin okunduğu ve edebî müzakerelerin yapıldığı edebiyat meclisleri onun bu başarısında önemli rol oynamıştır. Müellif, şiir başta olmak üzere edebî tenkit, belagat ve tabakât gibi edebiyatın farklı dallarında çok sayıda eser kaleme almış, fakat bunların çok azı günümüze ulaşabilmiştir. Bu eserler içerisinde müellifin, tanıtımını yapacağımız *Kitâbu'l-Bedî*' isimli eseri belagat ilmi açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

Kitâbu'l-Bedî' , belagat sanatları ile ilgili tasnif edilen ilk eser olup¹ içinde belagat konularının bazı kuramları yer almaktadır. İbnü'l-Mu'tez'e kadar belagat ilmine dair müstakil bir eser bulunmamaktadır. Bununla birlikte belagat konularının farklı bilim dallarına ait kitaplarda dağınık bir şekilde yer aldığı ve terminoloji oluşmadığı için de birçoklarının isim olarak bilinmediği görülmektedir. İbnü'l-Mu'tez, daha önce dağınık halde olan bu belagat kuramlarını bir arada toplamak amacıyla söz konusu bu kitabını telif etmiştir.² O, eserinde sadece mevcut olan bu sanatları bir araya getirmekle yetinmemiş, edebî kaynaklarda bedî' (eşsiz/harika) olarak addedilen fakat belirli bir isim zikredilmeyen bazı sanatlar için de yeni isimler koyarak belagate çok sayıda kavram kazandırmıştır. *Kitâbu'l-Bedî*' , belagat alanında yazılan ilk eser olduğundan doğal olarak İbnü'l-Mu'tez de bedî' ilmi ile ilgili eser yazan ilk müellif olma vasfını kazanmıştır. Nitekim onun bu özelliği edebiyatçılar tarafından da kabul edilmiş, bedî' i bir sanat olarak ilk kez ele alan, onun prensiplerini ve ana konularını inceleyen müellif olarak kabul edilmiştir.³ İbnü'l-Mu'tez, bu konuda kendisinin öncü olduğunu ve ilk eseri kendisinin yazdığını açıkça belirtmiştir. *Kitâbu'l-Bedî*' isimli eserinde bedî' sanatlarını açıkladıktan sonra yapmış olduğu açıklamasında bedî' sanatlarının bir araya getirilmediğini, bununla birlikte kendisinden önce hiç kimsenin bu konuda bir çalışma yapmadığını ifade etmiş ve söz konusu bu kitabı H. 274 tarihinde kendisinin yazdığını belirtmiştir.⁴ Bu nedenle eser, Arap belâgat ilminde özellikle de bedî' alanında öncülük eden bir deneme, İbnü'l-Mu'tez de bu ilmin kurucusu olarak kabul edilebilir. Buna göre *Kitâbu'l-Bedî*'

1 Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullâh b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekil (Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1987), 385; Muhammed Vehbi Dereli, *Arap Edebiyatında Bedîyye Geleneği ve Suyûtî'nin Nazmu'l-Bedî Adlı Eseri* (Konya: Palet Yay. 2021), 25.

2 Mâzin el-Mubârek, *el-Mucez fî Târîhi'l-belâga* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr 1999), 66.

3 Dereli, *Arap Edebiyatında Bedîyye Geleneği ve Suyûtî'nin Nazmu'l-Bedî Adlı Eseri*, 25.

4 Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî, *Kitâbu'l-Bedî*' , nşr. Ignatius Kratchkovsky (Beyrut: Dâru'l-Mesîra, 1982), 58.

Arap belagatinin tarihi seyrinde önemli bir dönüm noktası olduğu gibi tenkit nazariyesinin gelişiminde de önemli bir başlangıçtır.⁵ Kitapta yer alan bazı bedi' sanatları ilk defa İbnü'l-Mu'tez tarafından ortaya konmuş ve isimlendirilmiştir.⁶ Eserde ona ait yeni kavramların olması ise eserin değerini daha da artırmıştır.

Her kitabın bir yazılma nedeni vardır. İbnü'l-Mu'tez, söz konusu eseri yazma nedenini şöyle ifade etmektedir:

“Bu kitabı yazmadaki amacımız muhdes (yenilikçi) şairlerin mütekaddim şairlerden farklı bir şey ortaya koymadıklarını insanlara bildirmektir.”⁷

Eserin mukaddimesinde de eseriyle ilgili bilgi verirken şu açıklamalara yer vermektedir:

“Biz bu kitabımızın konuları içerisinde Kur'ân, hadis, dil, Sahabe ve Arap sözleri ile mütekaddim şairlerin şiirlerinde tespit ettiğimiz bazı sanatları muhdes şairlerin sonradan ortaya koymadıkları bilinsin diye size sunduk.”⁸

İbnü'l-Mu'tez'e göre muhdes âlimlerin kullandıkları bedi' sanatları sonradan icat edilmiş sanatlar değildir. Zira ortaya atılan ve onlar tarafından da kullanılan bu sanatlar daha önce de var olup mütekaddim âlimler tarafından kullanılmıştır. Dolayısıyla muhdes âlimler yeni bir bedi' sanatı icat etmemiş, sadece var olan bedi' sanatlarını kullanmışlardır.⁹ İbnü'l-Mu'tez'in bir diğer gayesi de kendisinin de belirttiği gibi bu eserin edebiyatçılar için faydalı olması ve belagat alanında onlara ışık tutmasıdır.¹⁰ İbnü'l-Mu'tez, kitabı yazma nedeni ile ilgili olarak bu açıklamalara yer verirken özellikle son dönem edebiyatçılar tarafından da

5 Refika b. Recep, “et-Tefkîru'n-nakdî ve'l-belâgî fi Kitâbi'l-Bedî' li İbnü'l-Mu'tez el-Abbâsî”, (Erişim 7 Haziran 2023).

6 İbnü'l-Mu'tez'in ilk defa ortaya koyduğu ve isimlendirdiği bedi' sanatları şunlardır: *Rucû'*, *Te'kidü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem*, *Tecâhülü'l-ârif*, *el-Hezl Yürâdü bihi'l-cedd*, *Hüsnü't-tazmîn*, *Hüsnü'l-ibtidâ*, *İ'tiraz*, *Tecnis (cinas)*, *İ'nat (Lüzum-ü mâ lâ yelzem)*. Bu konuda geniş bilgi için bk. Ebû Ali el-Hasan b. Reşik el-Kayravânî, *el-Umde fi mehâsini's-ş-i'ri ve Âdâbih ve Nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (by.: Dâru'l-Cil, 1981), 2/48; 2/158-160; Şihâbüddin Ebî's-Senâ Mahmut b. Süleyman el-Halebî, *Kitâbu Husnu't-tevessul ilâ Sinâ'ati't-terasssul* (Mısır: Matbaat-u Emin efendi (h.)1315), 93; Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazîm b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî (İbn Ebû'l-İsbâ'), *Tahrîru't-tahbîr fi Sinâ'ati's-ş-i'ri ve'n-nesr ve Beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (yy.: yy. ts.)168; Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, *İbnü'l-Mu'tez ve Turâsuhü fi'l-edeb ve'n-nakd ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Cil 1991), 582, 585, 588, 589; Abdülaziz Atik, *Fî'l-belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmu'l-Bedî'* (Beyrut-Lübnan: Dâru'n-Nehzati'l-'Arabiyye, ts.), 117.

7 İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî'*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, 3.

8 İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî'*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, 1.

9 Mubârek, *el-Mucez*, 66.

10 İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî'*, 58.

söz konusu eser ile ilgili bazı görüşler ileri sürülmüştür. Modern dönem şair ve eleştirmenlerinden İzzüddin el-Münâsara, bedî' ilminin ortaya çıkışına ve İbnü'l-Mu'tez'in kitabını yazmadaki temel hedefine yönelik şu açıklamalara yer vermiştir:

“Bedî' ilmi, muhdes şairlerin şiirlerinden önce kadim dönem şiirlerinde doğmuş ve İbnü'l-Mu'tez aracılığı ile ortaya çıkmadan önce de şiirlerde kullanılmıştır. Kendi dönemindeki eleştirmen ve şairlerin, bedî' ilminin mucidi olduklarını iddia ettikleri görülmektedir. Bu nedenle İbnü'l-Mu'tez'in temel hedefi, bedî' ilminin kadim şiirlerde doğaçlama bir şekilde var olduğunu kanıtlamak olmuştur.”¹¹

Kitâbu'l-Bedî' üzerinde araştırma ve incelemelerde bulunan Mâzin el-Mubarek de belagat tarihi ile ilgili çalışmasında İbnü'l-Mu'tez'in kitabı yazmaktaki amacı ile ilgili şu görüşlere yer vermektedir:

“İbnü'l-Mu'tez'in asıl gayesi mütekaddim âlimlerin hakkını teslim etmek ve onlara karşı haksızlık etmemektir. Bunun yanı sıra muhdes âlimlerin ve taraftarlarının bir kısmının asılsız iddialarını boşa çıkarmak; yeni olmayan bedî' sanatlarını kendilerinin icat ettiği safsatasını ortadan kaldırmaktır. Kendi gibi düşünen diğer bir kısım muhdes âlimlerin ise yanlarında olmak ve onlara da hak ettikleri değeri vermektir.”¹²

Bu modern edebiyatçılar gibi bazı edebiyatçılar İbnü'l-Mu'tez'in mütekaddim şairleri savunduğunu iddia ederken bazıları ise bu görüşe katılmamış; tam tersi muhdes şairleri destekleme adına bu kitabı yazdığını iddia etmiştir. Biraz garip ve müellifin kendi açıklamaları ile de örtüşmeyen açıklamalardan biri İbtisâm Merhûn es-Saffâr'a (ö. 1961)¹³ aittir. Demektedir ki “İbnü'l-Mu'tez'in bu kitabını ve diğer edebî tenkitle ilgili görüşlerini incelediğimizde onun bilimsel bir amaç ve edebî bir saikle muhdes şiiri savunmak için *Kitâbu'l-Bedî'* isimli eserini yazmaya niyetlendiğini görmekteyiz. Bu nedenle üzerine düşen görevin ancak, muhdes şairlerin ayıplandıkları bedî' sanatları için bir metot belirlemek, bunun da -hem edebî alanda söz sahibi hem de yenilikçi şiirlere karşı mutaassıp tenkitçilerin görüşlerinde etkili olan- mütekaddim şairlere dayandırmakla gerçekleşebileceğini görmüştür.”¹⁴ Açıklamaya göre muhdes şairler, o dönemde

11 el-Mevsû'atu'l-'Arîga ('Arîg), “el-Bedî' li İbnu'l-Mu'tez” (Erişim 03.01.2021).

12 Mubârek, *el-Mûceze*, 67.

13 Iraklı kadın şairlerdendir. Zamanının şairleri ile şiir tartışmaları yapmıştır. *Dîvan-u şî'ri 'ş-şa' bî* ve *Dîvan-u şî'rin Fasîh* isimli popüler ve fasîh şiirlerde yazmış olduğu divanları vardır. Bağdat'ta doğan Saffâr, Necef'te vefat etmiştir. bkz. Kâmil Selman el-Cubûri, *Mu'cemu 'ş-şu'arâ' mine 'l-'asri 'l-câhili Hattâ Sene 2002* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye 2003), V/369.

14 'Arîg, “el-Bedî' li İbnu'l-Mu'tez”.

bedî sanatlarını kullanmalarından dolayı eleştirildikleri, İbnü'l-Mu'tez'in de onları savunmaya geçtiği ve bu nedenle de sanatları temellendirme gayreti içine girdiği anlaşılmaktadır. Yani İbnü'l-Mu'tez, kadim taraftarlarına bu sanatların öncesi olup yeni ortaya çıkmadığını dolayısıyla muhdes şairlere karşı yersiz eleştirilerde bulduklarını ifade etmek istemiş ve bu düşüncesini de eser yazarak ispat etmiştir. Demek oluyor ki İbnü'l-Mu'tez, muhdes şairlerin şiirlerinde bedî sanatlarını kullanmalarından dolayı ayıplanmalarını gerektiğini savunmuştur. Hâlbuki o dönem şairlerin eleştirilmelerindeki temel sebep bu sanatları kullanmaları değil bunları kendilerine nispet etmeleridir. Bu durum İbnü'l-Mu'tez'in yukarıda değindiğimiz açıklamalarından da açıkça anlaşılmaktadır. Bu nedenle onun muhdes şairleri koruma fikri pek de isabetli görünmemektedir. Ayrıca bu kitabı yazmadaki amacının birilerini desteklemekten ziyade onun Arap belagatine ve edebî tenkide katkıda bulunmak olduğu söylenebilir. Zira İbnü'l-Mu'tez, bu eserde yeni bedî sanatlarında takip edilecek kadim metotlar ortaya koyarak muhdes şairlere de öncülük etmiştir. Eserin Arap belagatinin gelişmesinde açılan ilk kapı olması ise göz ardı edilmemelidir.

Eser, “*Bedî sanatları*” ve “*Mehâsinu'l-kelam ve 'ş-şi'r*” (şiir ve nesirde yer alan güzellikler) olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde “*İstiare, Tecnis, Mutâbakat (Tıbâk), Reddî'l-'acz 'ale's-sadr ve el-Mezhebü'l-kelâmî*” olmak üzere beş temel bedî sanatları ele alınmıştır.¹⁵ İkinci bölümde ise şiir ve nesirde yer alan güzelliklerden bahsedilmiştir. Yalnız İbnü'l-Mu'tez, burada söz konusu güzellikler ile ilgili bir adet ve sayıdan bahsetmemiş, hatta kesin bir sayı vermenin doğru olmayacağını ifade etmiştir. Bedî sanatını ise bir inceleme ve deneme amacıyla beş olarak sınırladığına özellikle vurgu yapmıştır. Eserinde bu konu ile ilgili şu açıklamaya yer vermektedir:

“Şimdi biz, şiir ve kelamda yer alan bu güzelliklerin bir kısmını burada ele alacağız. Bu güzelliklerin sayısı çok olduğu için bunların tamamını bildiğimizi ve ortaya koyduğumuzu iddia etmemiz doğru değildir. Bilmediğimiz ve burada zikretmediğimiz bazı güzellikler de olabilir. Biz cehaletimizden veya bilgi darlığımızdan değil de sadece bir deneme (başlangıç) olması için böyle bir yol izledik. Bizim temennimiz bu kitabın edebiyatçılar için faydalı olması ve kitabı inceleyenlerin bedî sanatlarını beş sanat ile sınırladığımızı ve bununla yetindiğimizi bilmeleridir. Bize uymak isteyenler bedî sanatlarını beş sanat olarak sınırlayabilirler; şayet şiir ve nesirde yer alan güzelliklerden bedî sanatlarına bir şey ekleyebiliyorlarsa – ki bizim görüşümüzün dışında bir şey getiremezler- bu da onların kendi tercihleridir.”¹⁶

¹⁵ İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî*, 3-57.

¹⁶ İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî*, 58.

İbnü'l-Mu'tez'in eserinde yer verdiği şiir ve nesirde bulunan güzellikler ise şöyledir: “*İltifât, İ'tiraz, Rucû', Husnü'l-hurûc, Te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zemm, Tecâhülü'l-ârif, el-Hezl-ü yürâdü bihi'l-cedd, Ta'rîz, el-İfrâd fi's-sıfa (Mübâlağa), Hüsnü'l-teşbîh (Teşbîh), Hüsnü'l-ibtidâ.*”¹⁷

Burada bir konunun daha altını çizmekte fayda vardır. İbnü'l-Mu'tez, az önce de değindiğimiz gibi kitabında bir taksime gitmiş ve belagat sanatlarını, bedî' sanatları ile şiir ve nesirde bulunan güzellikler diye ikiye ayırmıştır. Müellifimiz bu taksim ile gerçek bir ayrımı kastetmemiştir. Çünkü ona göre bu her iki kısım da bedî' sanatları arasında yer almaktadır. Nitekim o, eserinde bütün bu sanatlara bedî' dendiğini açıkça beyan etmiş, ayrıca yukarıda da değindiğimiz gibi bir deneme amacıyla bedî' sanatlarını beş olarak ele aldığını söylemiştir. Günümüzde bazı araştırmacılar da bu görüşte olup İbnü'l-Mu'tez'in bir ayrıma gitmediğini söylemişlerdir.¹⁸

İbnü'l-Mu'tez, eserinde sanatları tek tek ele almış, bunlardan bazı kavramlara açıklık getirirken bazılarını ise sadece isim olarak değinmiştir. Daha sonra kadim ve muhdes diye iki ayrı başlık açarak dönemlere ait örnekler getirmiştir. Kadim dönemde ayet, hadis, sahabe sözü, Arap sözleri, şiir ve nesir örneklerini; muhdes dönemde ise tabiin sözleri, günlük konuşmalarda kullanılan sözler ile nesir ve şiir örneklerine yer vermiştir. Örnekleri kronolojik sıraya göre getirme konusunda da bir hayli titiz davranmıştır. Örneklerde zaman zaman sanatın icra edildiği kelimeleri belirtmenin yanı sıra bunlara lügat ve anlam yönünden de katkı sağlamıştır. Kitapta az da olsa müellifin edebî zevkini ortaya koyan değerlendirmeleri de yer almaktadır. Özellikle bazı sanatların sonlarında “*Ayıplı/Kusurlu*” başlıkları altında kusurlu sanatların bedî' kabul edilemeyeceğini -her ne kadar birçoğunun sebebini açıklamasa da- farklı örnekler getirerek okuyucularına sunmuştur. Bununla birlikte eserde şiirler sahiplerine nispet edilmiş, az da olsa bazı şiirler şairleri belirtilmeden zikredilmiştir. Ayet ve hadislerin ise sadece ilgili yerlerine atıfta bulunulmuş, bu konuda fazla detaya girilmemiştir. Bununla ilgili eserin mukaddimesinde “Bu kitabımızda meşhur hadisler tercih edilmiş ve çalışmanın hacmi uzun olmaması için hadislerin senetleri zikredilmemiştir.” açıklamasına yer verilmiştir.

Kitap, ilk eser olma nedeniyle alanında önemli bir konuma sahiptir. Zira sanatlar belagat adı altında belirli bir sistematığe göre ilk olarak bu eserde yer almıştır. Eser, belagat ilminin gelişmesine de önemli bir kapı aralamıştır. Kitabın o dönemde edebiyat dünyasında yaygın bir iddia üzerine yazıldığı gayet açıktır.

¹⁷ İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî*, 58-77.

¹⁸ bkz. Tâcussir el-Ceylânî, *el-Beyân fi Şi'ri İbnü'l-Mu'tez* (Sudan-Hartûm: el-Cezire Üniversitesi, Arap Dili ve İslâmî Araştırmalar Bölümü, Doktora Tezi, 2017), 46.

Müellif, şiiirlerde kullanılan belagat sanatlarının yeni ortaya çıktığı iddiasında bulunan şairlere bunun doğru olmadığını ve önceki dönem dinî ve edebî metinlerde de var olduğunu savunmuş ve bu savını da kitabında kanıtlamıştır. Örneklerde yer alan bazı sanatların belagat açısından kusurlu olduğuna dikkat çekmek suretiyle hem kendisinin edebî yetkinliğini ortaya koymuş hem de kitaba ayrı bir önem katmıştır. Bununla birlikte kitapta belirli bir düzen takip edilmediğinden bazı eksikliklerin olduğu da gözlerden kaçmamaktadır. Eserin, erken dönemde yazılması nedeniyle konuların belirli bir sistematığe göre işlenmediği söylenebilir. Örneğin bazı kavramların tanımına yer verilirken bazılarının kine hiç değinilmemiş, kavramın belirtilmesinden sonra direkt olarak örneklere geçilmiştir. Bazı kavramlar detaylı bir şekilde anlatılırken bazıları ise oldukça kısa tutulmuştur. Sanatlar için getirilen örneklerde ise sayısal ve tür yönünden bir denklik gözetilmemiş; bazı sanatlara az, bazılarına ise çok fazla örnek verilmiştir. Yine bazılarında ayet, hadis, şiiir ve Sahabe sözlerinden örnekler getirilirken bazılarında ise bunlardan sadece biri örnek olarak getirilmiştir. Sanatlara yöneltlen bazı eleştirilerde bunların sadece kusurlu olduğu ifade edilirken bazılarında ise kusurun nedeni üzerinde durulmuş, açıklayıcı ve doyurucu cevaplar verilmiştir.

Sonuç olarak H. 278 yılında kaleme alınmış olan bu eser, belagat sanatlarını bir arada toplayan ilk yazılı eserdir. Ayrıca belagat alanında atılmış önemli bir adım olmakla birlikte edebî sanatların gelişmesine öncülük etmiş, ilk dönemden itibaren dinî ve edebî metinlerde belagat sanatlarının kullanıldığını açıkça ortaya koymuştur. Eser, belagatin yanı sıra şiiir tenkidi ve okuyucularına ayrı bir edebî zevk sunması açısından da önem arz etmektedir. Eserin hem belagat sanatları hem de edebî tenkit açısından incelenmesi dönemin edebî gelişmelerini aydınlatması açısından yararlı olacağı gibi edebî bakış açısında da yeni ufuklar açacaktır.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, ILSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

'Arîg, el-Mevsû'atu'l-'Arîga. "el-Bedî' li İbnu'l-Mu'tez". Erişim 03.01.2021. <https://areq.net>

Atik, Abdülaziz. *Fî'l-belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-Bedî'*. Beyrut-Lübnan: Dâru'n-Nehzati'l-'Arabiyye, ts.

Ceylânî, Tâcussir. *el-Beyân fî şî'ri İbnü'l-Mu'tez*. Sudan-Hartûm: el-Cezîre Üniversitesi, Arap Dili ve İslami Araştırmalar Bölümü, Doktora Tezi, 2017.

Cubûrî, Kâmil Selman. *Mu'cemu's-şu'arâ' Mine'l-'asri'l-câhilî Hattâ Sene 2002*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.

Dereli, Muhammet Vehbi. *Arap Edebiyatında Bedîyye Geleneği ve Suyûtî'nin Nazmu'l-Bedî Adlı Eseri*. Konya: Palet Yay., 2021.

Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasan b. Abdullâh b. Sehl. *el-Evâil*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl. Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1987.

Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *İbnü'l-Mu'tez ve Turâsuhû fî'l-edeb ve'n-nakd ve'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.

Halebî, Şihâbüddin Ebî's-Senâ Mahmut b. Süleyman. *Kitâbu Husnu't-tevessül ilâ Sinâ'ati't-terassül*. Mısır: Matbaatu Emin Efendi (h.)1315.

İbn Ebû'l-İsbâ', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî. *Tahrîru't-tahbîr fî Sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesr ve Beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref. yy.: yy. ts.

İbn Receb, Refîka. "et-Tefkîru'n-nakdî ve'l-belâgî fî Kitâbi'l-Bedî' li İbnu'l-Mu'tez el-Abbâsî". Erişim 7 Haziran 2023. <https://www.awraqthaqafya.com/585/>

İbnü'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî. *Kitâbu'l-Bedî'*. nşr. Ignatius Kratchkovsky. Beyrut: Dâru'l-Mesîra, 3. Baskı, 1982.

Kayravânî, Ebû Ali el-Hasan b. Reşîk. *el-'Umde fî Mehâsini's-şî'ri ve Âdâbih ve Nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. by.: Dâru'l-Cîl, 1981.

Mubârek, Mâzin. *el-Mûcez fî Târîhi'l-belâga*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1999.

YAYIN İLKELERİ

İLSAM Akademi Dergisi Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda 2 kez yayımlanmaktadır.

Derginin yayın politikası ve bilimsel kriterler, bağımsız editörler ve Yayın Kurulunca tespit edilmektedir.

Dergide ilahiyat ilimleri alanında özgün araştırmalar yayımlanır.

İLSAM Akademi Dergisi'nde ilahiyat ilimleri alanını kapsayan; özgün bilimsel makalelere, birikim yazılarına ve kitap değerlendirmelerine yer verilmektedir. Dergimizde yüksek lisans, doktora öğrencileri, uzmanlar, öğretim görevlileri ve öğretim üyelerinin yazılarına yer verilmektedir.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Yazılar yayımlanmak üzere kabul edildiğinde İLSAM Akademi Dergisi bütün yayın haklarına sahip olacaktır.

Dergimize yazılarını gönderen yazarlarımız unvanlarını, görev yaptıkları kurumları, haberleşme adresleri ile telefon numaralarını ve e-posta adreslerini bildirmelidir.

Dergiye verilecek yazılar; Yayın Kurulunca denetlendikten sonra hakemlere gönderilecektir. Hakemlerden gelecek raporlar doğrultusunda yazının basılmasına, rapor çerçevesinde düzeltilmesine ya da yazının reddine karar verilecek ve durum yazara bildirilecektir. Yazarın rapora itirazı durumunda yazı, yeni bir hakeme gönderilebilecektir. Yayımlanmayan yazılar yazara geri gönderilmeyecektir.

Yazardan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin en geç 15 gün içerisinde yapılarak Yayın Kurulu'na ulaştırılması gerekmektedir.

İLSAM Akademi Dergisi'nin yazı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yazıların yanında 140 – 180 kelime arası sözcükten oluşan Türkçe ve İngilizce özetler, yazının başına eklenerek gönderilmelidir. Aynı şekilde, yazının

başlığının Türkçe ve İngilizce olarak yazıya eklenmesi, ayrıca yine Türkçe ve İngilizce olarak 5-7 kelime arasında olacak anahtar sözcüğün belirtilmesi gerekmektedir. Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik genişletilmiş özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf 2. Edisyon Sistemi (Dipnotlu) kullanılmadır. Bu kurallara uygun olmayan makaleler yazarlarına düzeltme için geri gönderilir.

İLSAM Akademi Dergisi'ne gönderilen yazıların yazım bakımından son denetimleri yapılmış olduğu, yazarın ılsamakademi@gmail.com.tr adresine göndermiş olduğu makaleleri son hali ile yayına verdiği kabul edilecektir. Yazı teslim edildikten sonra baskı düzeltmeleri için ayrıca yazara gönderilmeyecektir. Bu nedenle yazım yanlışlarının, olağanın üzerinde olması yazının geri çevrilmesi için yeterlidir.

Dergiye gönderilen yazıların intihal tarama raporu talep edilmektedir.

Dergide yazısı yayımlanacak yazarlardan, Makale Kapak sayfası, Telif Hakkı Anlaşması Formu ve Telif Hakkı Sözleşmelerini doldurup imzalamaları istenmektedir.

Dergide yayınlanan eserin yazarına / yazarlarına telif ücreti ödenmemektedir.

İLSAM ve İlsam Akademi Dergisi hakkında ayrıntılı bilgi için www.ılsam.org.tr ve www.ılsamakademi.com adresini ziyaret edebilirsiniz.

YAYIN ETİĞİ VE İLKELER

İLSAM Akademi Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında

ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Dergi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.

- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onay” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürler kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm

yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür. Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir. Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelendirir.

Hakem Sorumlulukları

Hakemler dergide yayınlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik

kaliteyi arttırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır. Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör, hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mlk olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu yeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına zen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir. Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir.

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

İLSAM Akademi Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 10000 kelime civarında (25 sayfa) olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu st sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.

Yazı Tipi

Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile metin kısmı Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır. Tablo ve şekillerin nasıl hazırlanacağına dair ilgili bölüme bakınız.

Arapça yazılar Traditional Arabic - 12 punto ve 1,5 satır aralığı

yazılmalıdır.

Sayfa Yapısı

A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) bırakılarak, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz şekilde olmalıdır.

Paragraf Yapısı

Paragraflar ilk satır girintisiz, önce ve sonra alanı 6 nk olmalıdır.

ÇALIŞMA BÖLÜMLERİ

Başlık

Makale başlığı, küçük harf bold, sözcüklerin ilk harfi büyük ve sayfaya ortalı olmalıdır. Çalışma daha önce sunulmuşsa, bir projeden veya tezden üretilmişse vs. giriş başlığının sonuna (1) dipnotu konularak açıklama yapılmalıdır.

Başlığın İngilizce karşılığı, ana başlığın altına küçük harf, italik, sözcüklerin ilk harfi büyük olacak şekilde yazılmalıdır.

Alt düzey başlıklar ondalık sistem düzeninde, rakam ve sonrasında nokta kullanılarak oluşturulmalıdır. Başlık numarası ile başlığın ilk harfi arasında bir boşluk bırakılmalıdır.

Yazar İsimleri

Yazar isimleri italik olmalıdır. Yazarın/yazarların tam adları, unvanları, çalıştıkları kurumlar ve elektronik posta bilgileri ile ORCID numaraları belirtilmelidir.

Öz

Giriş bölümünden önce 140-180 sözcük arasında çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz (abstract) yer almalıdır. Özde atıf kullanılmamalıdır.

Anahtar Kelimeler

Özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5-7 İngilizce, 5-7

Türkçe anahtar kelime yer almalıdır.

Ana Metin

Nicel ve nitel çalışmalar Giriş, Yöntem, Bulgular ve Tartışma bölümlerini içermelidir. Derleme türü çalışmalar problemi ortaya koymalı, ilgili literatürü yetkin bir biçimde analiz etmeli, literatürdeki eksiklikler, boşluklar ve çelişkilerin üzerinde durmalı ve çözüm için atılması gereken adımlardan bahsetmelidir. Diğer çalışmalarda konunun türüne göre değişiklik yapılabilir, fakat bunun okuyucunun metinden faydalanmasını güçleştirecek detayda alt bölümler şeklinde olmamasına özen gösterilmelidir.

Dipnot

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 10 punto, tek satır aralığında olmalıdır. Dipnot numarası ile ilk sözcük arasında bir boşluk bırakılarak, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 0,3 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Dipnotta İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

Kaynakça

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 12 Punto, satır aralığı **Önce: 0, Sonra: 6 nk**, tek satır aralığı şeklinde ayarlanmalıdır. Kaynakçada eserin ilk satırı, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından, **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 1,25 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Kaynakçada İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

Extended Abstract

Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRMESİ

1. Değerlendirilen kitabın başlığı, Yazar(ların) ya da editör(lerin) isim ve soyisimleri (eğer derleme ise gösterin), Kitabın başlığı, Baskı yılı, Baskı yeri, Yayınevi, Sayfa sayısı, ISBN numarası'nı içermelidir.
2. Değerlendirmede bulunan yazar adı, başlığın altına sağa dayalı italik bir şekilde yazılmalı ve dipnotunda yazarın unvan, kurum, mail adresi ve orcid kimliği yer almalıdır.
3. Yazının başında kitabı kısaca tanıtan 140-180 Kelimelik Türkçe ve İngilizce öz'e yer verilmelidir. ,
4. Öz kısmının altında 5-7 kelime arası anahtar kelimeler bulunmalıdır.
5. Kitap değerlendirme ve tanıtımları da araştırma makalelerinde olduğu gibi çift kör hakemlik sistemi ile değerlendirmeye alınır.

BAŞLIK SİSTEMİ

Temel Başlıklar

Çalışmanın başlığı büyük harflerle ortalı ve bold yazılmalıdır.

Birinci Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **BÜYÜK HARF ve Bold yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılmalıdır.

İkinci Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **Küçük Harf ve Bold; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

Üçüncü Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta),

Küçük Harf, Bold ve İtalik; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.
Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

Dördüncü Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), *italik, yalnızca başlığın ilk harfi büyük yazılmalıdır.* Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmamalıdır.

Beş düzeyden daha fazla başlık oluşturulması önerilmemektedir.

Tablo ve Şekil Başlıkları

Tablo ve şekillerin başlıklandırılmasında “Tablo” veya “Şekil” ibaresi kullanılmalıdır. Grafik, çizelge, çizim, harita, fotoğraf ve resimler şekil olarak değerlendirilmektedir.

Başlıklandırmada ardışık sayılar kullanılmalı ve iki nokta konulduktan sonra açıklayıcı ifade yazılmalıdır. Kullanılan başlıklar, dipnot ile aynı yazı tipi boyutunda olmalı ve satır girintisi olmamalıdır. Tablo ve şekil başlıklarında her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalıdır.

Örnek:

Tablo 1: Dindarlık-Affetme Eğilimi Arasındaki İlişkiler (Pearson Korelasyon Değerleri)

- ❖ Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak:” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
- ❖ Tabloların gösteriminde sadece üst ve alt kenarlıklar kullanılmalıdır. Üst ve alt kenarlıklar 1½ nk oranında düz çizgi şeklinde olmalıdır. Tablo içerisindeki başlık satırı ise 1 nk oranında ve bold (kalın) olmalıdır.

- ❖ Daha detaylı bilgi için İsnad Atıf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

İSNAD ATIF 2. Edisyon (Dipnotlu) GENEL İLKELER

- ❖ Genel kural olarak dipnotlarda eser künye bilgileri *virgöl* (,) ile kaynakçada ise *nokta* (.) işareti ile ayrılır.
- ❖ İki yazar isminin arasında, öncesi ve sonrasında boşluk bırakılarak “tire/kısa çizgi işareti (-)” kullanılır.

Örnek: Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015), 55.

- ❖ Aynı yazarın aynı dipnotta birden fazla çalışması peş peşe kaynak olarak belirtilecekse ikinci ve sonraki eserin “Yazar Adı Soyadı” alanına “a.mlf.” (aynı müellif) kısaltması kullanılır.

Örnek: Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yay., 2010), 56; a.mlf., “İlk Mürcî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 317-331.

- ❖ Yazar, editör, çevirmen vb. üç veya daha fazla ise dipnotta ilkinin adı ve soyadına yer verildikten sonra “vd.” kısaltması kullanılır. Kaynakçada ilkinin “Soyadı, Adı” belirtildikten sonra vd. kısaltması yazılır.
- ❖ Kaynakçada vd., ts. gibi sonu nokta ile biten kısaltmalardan sonra ikinci bir nokta kullanılmaz.
- ❖ Birden fazla esere atıf yapılırken iki eserin künye bilgileri noktalı virgülle (;) ayrılır.

Örnek: Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa; Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa.

- ❖ Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz.
- ❖ Cilt numarası, “C” kısaltması kullanılmadan yazılır. Cilt ve sayfa

numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

Örnek: Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, 2/416.

❖ Cilt numarasının belirtilmesinde Romen rakamı kullanılmaz:

Hatalı Kullanım: V/11 Doğru Kullanım: 5/11

❖ İki kısımdan müteşekkil ciltleri olan eserlerin ciltlerinin kısım numaraları, parantez içinde belirtilir.

Örnek: *el-Muğnî* 6(1)/33-34; *el-Muğnî* 6(2)/121; *MEB İslam Ansiklopedisi* 5(1)/13.

❖ Makale atıflarında dergi cilt ve sayı numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

Örnek: *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 23.

❖ Eserin basım sayısı, “bs.” kısaltması kullanılmadan “8. Basım” şeklinde açık olarak yazılır. Bu bilgi kaynakçada basım tarihinden önce belirtilir. Eserin ilk baskısının “1. Basım” şeklinde belirtilmesine gerek yoktur.

Örnek: Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi ‘u’s-şahîh*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

❖ Eser isimleri (Kitap, Dergi, Ansiklopedi, Sözlük, Yazma Eser, Tez, Rapor, Gazete vb.) eğik yazılır ve “age.” veya “agm.” şeklinde kısaltılmaz. Bunun yerine eser başlığı uygun şekilde kısaltılarak kullanılır.

İlk kullanıma örnek: Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü’l-edille li-ķavâ’idi’t-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma’hedü’l-Almânî li’l-Ebhâsi’l-Şarkıyye, 2011), 2/143.

İkinci kullanıma örnek: Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/143.

❖ Kitap Bölümü, Sözlük Maddesi, Ansiklopedi Maddesi, Makale Adı, Bildiri Başlığı, Sosyal Medya İletisi, TV Program Adı ve Müzik

eseri çift tırnak içinde yazılır.

- ❖ Kitap Bölümü, Basılı Bildiri ve Ansiklopedi Maddesi türündeki çalışmalar kaynakçada yazılırken sayfa aralığı en sonda değil basım bilgilerinden önce belirtilir. Yalnızca makale türü çalışmalarda sayfa aralığı en sonda yazılır.

Örnek: Akün, Ömer Faruk.“Âlî Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Türcan, Galip. “Kelâm’ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki”. *Marife* 5/3 (2005), 175-193.

- ❖ İlk geçtiği yerde atıf yapılan yayının baskı bilgilerini içeren parantez işaretinden önce virgül kullanılmaz.

Örnek:

Hatalı Kullanım: Halil İnalçık, “Selîm I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

Doğru Kullanım: Halil İnalçık, “Selîm I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

- ❖ Klasik kaynakların basım tarihi, Hicrî/Milâdî olarak “534/1139” şeklinde yazılır.
- ❖ Kitap, Kitap Bölümü, Makale, Sözlük, Matbu Eser, Kitap Bölümü, İnternet Kaynakları ..vs kaynaklar yazım stilleri ve örnekleri için İsnad Atıf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

