

Sayı / Issue 50

Aralık / December 2023



Harran İlahiyat Dergisi

Published since 1995

Harran İlahiyat Journal

HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
Şanlıurfa / Türkiye

ISSN 2791-6812

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

مجلة إلهيات حران

Sayı/Issue: 50, Aralık/December 2023

ISSN 2791-6812

Kapsam Scope	Dinî Araştırmalar Religious Studies	
Periyot Period	Yılda 2 Sayı, 15 Haziran & 15 Aralık Biannual, 15 June & 15 December	
Yıl Year	29	
Yayıncı Publisher	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Harran University Faculty of Theology	
Önceki İsim Previous Title	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Harran University Faculty of Theology	
Önceki ISSN Previous ISSN	1303-2054	2564-7741 (Online)
Eski Adla Çıkan Sayılar Issues Published with Previous Title	Yıllar Years 1995-2020	Sayılar Issues 1-44
Dizinleme Bilgileri Indexing	TR Dizin, TR Index,	Başlangıç 2018 (Sayı 38) Starting 2018 (Issue 38)
İletişim Contact	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa hij@harran.edu.tr, Tel: +90 414 318 3454	
Web	https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij	
Harran İlahiyat Dergisinde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. All the responsibility for the content of the papers published in The Harran İlahiyat Journal belongs to the authors.		
Harran İlahiyat Dergisi Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Harran İlahiyat Journal is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.		
Harran İlahiyat Dergisi, yılda iki defa yayımlanan akademik hakemli bir dergidir. Harran İlahiyat Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.		

Harran İlahiyat Dergisi

Sahibi / Owner

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan: Prof. Dr. Celil ABUZAR

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ

Mizanpaj / Layout

Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ

Öğr. Gör. Adem MİDİLLİ

Dr. Öğr. Üyesi Emine BAĞMANCI

Arş. Gör. Abdulkaki ÇİFTÇİ

Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK

Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin ÇİFTÇİ

Arş. Gör. Fatih AKYOLCU

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih KAYAN

Arş. Gör. Fatma UYANIKOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Orhan AYZA

Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK

Öğr. Gör. Dr. Abdulkhakim ÖNEL

Arş. Gör. Mehmet Nurullah AYDIN

Arş. Gör. Dr. İbrahim AKÇA

Arş. Gör. Mahmut SABUNCU

Öğr. Gör. M. Haşim AKSU

Arş. Gör. Mustafa AYDIN

Öğr. Gör. Mustafa Said DİLEK

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal (İngilizce)

Öğr. Gör. Adem Midilli (Arapça)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Prof. Dr. Celil ABUZAR (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇE (Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Doç. Dr. Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud MASRİ (FSM Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)

Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Dr. Abdullah SAHRAVİ (Setif 2 Üniversitesi, Cezayir)

Dr. Daham HASNEYANİ (Hurra Üniversitesi, Irak)

Dr. Selahaddin ARKADAN (Haliç Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Kuveyt)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Âdem APAK, Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Atilla YARGICI, Harran Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Hitit Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, Ankara Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi, Din Eğitimi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN, Kocaeli Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Şaban ÖZ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK, Balıkesir Üniversitesi, Tefsir
Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud MASRİ, FSM Üniversitesi, Hadis

Dergimizin Yer Aldığı Diğer Platformlar

OpenAIRE: (Kabul / Accepted: 07.04.2018).

ResearchBib: Academic Resource Index (Kabul / Accepted: 02.03.2018)

Miar: Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul / Accepted: 18.02.2018).

İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 11/01/2018)

ARAŞTIRMAX Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 13.12.2017).

ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Science (Kabul / Accepted: 21.10.2017).

Harran İlahiyat Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi'ni kullanmaktadır.
Detaylı bilgiye aşağıdaki bağlantıdan ulaşabilirsiniz.

<http://www.isnadsistemi.org>

İÇİNDEKİLER

Editörden / From the EditorVI

Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Münbiç'in Adı Üzerine Etimolojik ve Fonolojik Bir İnceleme / An Etymological and Phonological Review on the Name of Manbij.....1-18

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ABAZOĞLU

Dünya Ahiret Dengesi Bağlamında Kasas 77. Âyetin Değerlendirilmesi / An Evaluation of the 77th Verse of Sûrah Al-Qaşas Based on the Balance between the World and Hereafter.....19-36

Dr. Öğr. Üyesi Yahya ARSLAN

Birr Kavramı Işığında İslam Ahlâk Öğretiminin Boyutları / Moral Education in the Qur'an in the Light of the Concept of Birr.....37-57

Dr. Öğr. Üyesi Bülent Uğur KOCA

Tevrat ve İnciller'de Zikredilen Namazın Farzlarının Kur'an'a Göre Tahlili / An Analysis of the Obligations of Prayer Mentioned in The Torah and The Bible from the Perspective of The Qur'an.....58-82

Dr. Hasan Hüseyin İSLAM

İsnâd ve Metin Özellikleri Bakımından "Velî Kuluma Düşmanlık Edene Savaş İlan Ederim..." Hadisi / An Evaluation of the Hadîth "Whoever Treats a Friend (Walî) of Mine with Enmity, I Declare War on Him..." in Terms of Isnâd and Textual Characteristics.....83-102

Doç. Dr. Serkan ÇELİKAN

Türkiye'deki Katılım Bankaları Açısından 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu'nun Değerlendirilmesi / An Evaluation of the Banking Law Number 5411 in terms of Participation Banks in Türkiye.....103-118

Meryem ACAT – Dr. Öğr. Üyesi Naim HANK

Yüksek Din Öğretiminin Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Üzerine Etkisi: Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği / The Effect of Higher Religious Education on Spiritual Health and Orientation to Life: The Case of Iğdır University Faculty of Theology..... 119-140

Doç. Dr. Yasin YİĞİT

Nesâî'nin Mezheplere Bağlı Kaldığı İddiaları Üzerine Bazı Değerlendirmeler / Some Thoughts on the Claims about al-Nasâî's Adherence to Madhabs141-160

Dr. Öğr. Üyesi Veli TATAR – Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

توجيهات الصفاقي النحوية للقراءات القرآنية في سورة البقرة / Sefâkusî'nin Bakara Sûresindeki Kur'ân Kıraatlerini Nahvî Açıdan Değerlendirmesi / Al-Safâqusî's Syntactic Evaluation of the Quranic Readings in Sûrah al-Baqarah.....161-182

Abdulrahman ALNAKA - Dr. Öğr. Üyesi Moneer GOMAA

İslâm Âlimlerine Göre Hadisleri İnkâr Etmenin Hükmü / The Ruling of Denying Hadîths According to Islamic Scholars.....183-197

Dr. Öğr. Üyesi İdris TÜZÜN

Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Tasavvufî Kültürle Kamufle Edilen Bir Yapılanma: Ömer Fevzi Mardin'in Ömeriyye Kolu / An Organization Camouflaged by Sufi Culture During the Early Republican Period: Ömer Fevzi Mardin's Ömeriyya Sect.....198-220

Dr. Öğr. Üyesi Sevda AKTULGA GÜRBÜZ

EDİTÖRDEN

Harran İlahiyat Dergisi, 50. sayısı ile kıymetli okurlar ve değerli araştırmacıların huzuruna çıkmıştır. Dergimizi tercih ederek çalışmalarını gönderen kıymetli yazarlarımıza, fedakârlık yaparak hakemlik talebimizi kabul eden muhterem hocalarımıza ve sayının çıkmasında büyük emekleri olan editör kuruluna teşekkür ediyorum.

2019 yılından itibaren toplam 9 sayıda dergimizde editörlük görevini başarıyla yürüten Sayın Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal'a özellikle şükranlarımı sunmak istiyorum. Sn. Kartal, disiplinli çalışmasıyla dergiye ve editör kuruluna farklı bir heyecan getirmiş, derginin kurumsal işleyişine katkı sunmuştur. Süreçlerde şeffaflık ilkesini benimsemesi ve yayın etiğine önem vermesi, dergimizin yayın kalitesine yansımıştır. Uzun soluklu bu görevini şahsıma devrederek dergiyi bıraktığı noktanın daha ötesine taşıma sorumluluğunu bana yüklemiştir. Ancak editörlüğümde çıkan ilk sayıda tecrübesiyle bizleri yalnız bırakmayarak zor olan bu görevi kolaylaştırma gayretinde olmuştur. Hocamız, özellikle makale özetlerinin belli bir standartta olması hususunda dil editörü olarak dergiye desteklerini devam ettirmektedir.

Bu kıymetli görevi 2023 yılı Temmuz ayı itibarıyla bana tevdi eden Dekanımız Sayın Prof. Dr. Celil Abuzar'a teşekkür ediyorum. Yaklaşık 8 yıllık alan editörlüğü tecrübesi ve alan editörlerimizin kıymetli gayretleriyle Tr Dizin kriterlerini korumak öncelikli hedefimiz olacaktır. Bunun yanı sıra dergimizin görünürlüğünü artırmak suretiyle makalelerin daha geniş kitlelere ulaşmasını amaçlamaktayız. Yayın kalitesini artırarak dergimizin uluslararası indekslerde yer alma sürecini takip etmekteyiz. Hedeflerimize ulaşma noktasında destekleriyle her zaman yanımızda duran başta Sayın Dekanımıza ve bu serüvende dergimize katkı sunacak kıymetli editör kuruluna şimdiden teşekkür ediyorum.

Bu yayın döneminde 42 makale işleme alınarak 11 makale yayıma kabul edilmiştir. Hakem değerlendirmeleri sonucunda yayımlanması uygun görülmeyen makalelerin süreçleri reddedilmek suretiyle sonlandırılmıştır. Bazı makalelerin ise hakem değerlendirme süreçleri 51. Sayı için devam etmektedir.

Akademik faaliyetlerin ve kaygıların gölgesinde dünya meşgalesi devam ederken İslam coğrafyasının bir parçası olan Filistin halkının kaderine terk edilmemesi gerektiğini, bu davanın bir insanlık meselesi olduğunu özellikle belirtmek istiyorum. Filistin halkına bunca zulmü reva görerek onları su, gıda, elektrik gibi temel ihtiyaçlarından mahrum bırakan terör devleti İsrail'i lanetliyorum. Çocuk-yaşlı demeden hedef gözetmeksizin katliama devam eden İsrail; insanlığın tepkisizliğinden cesaret alarak hastane, okul, cami, kilise gibi mekânları dahi bombalamayı sürdürmektedir. İslam Devletleriyle birlikte tüm dünyanın seyirci kaldığı işgal devletinin bu zulmüne karşı direnen Gazze halkını ve tüm Filistinlileri selamlıyorum. Kutsal davaları uğruna şehit düşen Filistinli kardeşlerimize Allah'tan rahmet, yaralılara acil şifalar diliyorum.

Hesap gününe inananlar olarak yaptıklarımız kadar yapmadıklarımızdan da sorumlu olduğumuzu hatırlatıyor, bu zulmün bir an önce son bulmasını Yüce Allah'tan niyaz ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ

15 Aralık 2023

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 50, Aralık/December 2023, 1-18

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/80883>

ISSN 2791-6812

Münbiç'in Adı Üzerine Etimolojik ve Fonolojik Bir İnceleme

An Etymological and Phonological Review on the Name of Manbij

Yazar Bilgisi Author Information

Muhammet ABAZOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Kilis, Türkiye
Asst. Prof., Kilis 7 Aralık University Faculty of Humanities and Social Sciences, Kilis, Türkiye
muhammet.abazoglu@kilis.edu.tr, www.orcid.org/0000-0003-2153-3909

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1196901
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
31 Ekim/October 2022	7 Aralık/December 2023

Öz

Arap Baharı sürecinin getirmiş olduğu sorunlar çağımızın en karmaşık ve bir türlü çözülemeyen siyasi gelişmelerinden birisidir. Bilindiği üzere bu sürecin başında yaşanan halk ayaklanması, ülkeden ülkeye sıçramış ve birçok Arap ülkesinde rejim değişikliğine yol açmıştır. Ancak bu ülkeler arasında Suriye'deki ayaklanma diğerlerinden farklı seyretmiş ve bitmez tükenmez siyasi ve askeri çekişmeler yaşanmıştır. Savaşın gittikçe uzamasıyla bölgede askeri açıdan kontrol alanları sürekli el değiştirmiştir. Buna paralel olarak uluslararası ilişkiler kapsamında birçok çekişme yaşanmış, Fırat'ın doğusu ve Fırat'ın batısı gibi bazı bölge ve şehirleri yansıtan kavramlar ortaya çıkmıştır. Bu kavramlardan birisi de günümüzde Suriye olaylarının popüler çekişme sahnelerinden birisi olan "Münbiç" şehrinin adıdır. Kadim bir yerleşim yeri olan bu şehirde birçok medeniyetin peş peşe hüküm sürmesiyle farklı adlandırmalar yapılmıştır. Eskiden şehre Mabog, Manbiğ ve Hierapolis gibi adlandırmalar yapılmış ve her bir isim kendi medeniyetinin zamansal ve mekânsal özelliklerinin yanı sıra dilsel özelliklerine de uygun olarak verilmiştir. Uzun yıllar Bizans imparatorluğu topraklarının bir parçası olan bu şehir 637 yılında İslam orduları tarafından fethedilerek Müslümanlara yurt olmuştur. Fetihler sonrası Arapların yerleştiği bu şehirde artık yeni bir devir başlamış, şehrin adı da Arapçaya uygun ses ve biçim açısından evrilerek uygun hale gelmiştir.

Tarihi çok eskilere dayanan Münbiç'te, geçmişten günümüze kadar birçok medeniyet varlığını göstermiştir. Hititlerden Asurlara, Bizans'tan Romalılara, Emevilerden Abbasilere, Selçuklulardan Osmanlılara ve Fransız işgalinden günümüz Suriye'sine kadar birçok devlete ev sahipliği yapmış olan bu şehir; din, dil, ırk ve sosyal yapı açısından değişimler geçirmiştir. Bu durum doğal olarak şehrin adına da yansımış ve gelen her millet kendi dilsel yapısına ve ses özelliklerine dayanan sebeplerden ötürü isteyerek ya da istemeyerek adlandırma yapmıştır. Bu farklı telaffuzların muhtelif dillere göre şekillenmesi aslında pek doğal ve kabul edilebilir bir durumdur. Türkçeye ise şehrin adı Arapçadan girmiş ve Türk dil yapısına uygun olarak telaffuz edilmiştir.

Ancak, Türkçede resmi yazışmalarda birden fazla ifadelendirmenin bulunması pek rastlanır bir olgu olmamakla birlikte bir sorun teşkil etmektedir. 2011 sonrası Suriye'sinde sürekli gündeme gelen ve etkin taraflar arasında bir çekişme sahnesi olan bu şehrin adıyla ilgili Türkçede farklı telaffuzlar mevcuttur. Nitekim kentnin Türkçe orijinal adının Münbiç mi, Mumbuç mu yoksa Menbiç mi olduğu konusunda görsel ve yazılı medyada bir çelişkinin olduğunu görmek mümkündür. Dolayısıyla bu çalışma, bu çelişkili duruma bir açıklık getirmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, şehrin tarihsel süreci, coğrafi konumu ve diğer bazı özelliklerinin yanı sıra Münbiç kelimesinin etimolojik ve fonolojik açıdan incelemesini kapsamaktadır. Bu bağlamda farklı milletlerin telaffuz şekilleri ele alınıp Türkçe literatürdeki doğru telaffuz şeklini sunmaya çalışacaktır. Bu çalışma, daha önce değinilmemiş bir konu olması itibarıyla önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmada, siyasi gündemde popüler olan Münbiç şehriyle ilgili detaylı tarihi, coğrafi, edebi ve dilbilimsel önemli bilgilere yer verilmektedir. Bunun yanı sıra Türkçede şehrin adıyla ilgili farklı çevreler arasında görülen çelişkili telaffuzlar yerine, bir buluşma noktası oluşturmak, yerli ve milli bir telaffuz için görüş sunmak ve kullanım şeklini netleştirmek açısından önem arz etmektedir.

Çalışma, yöntem olarak tahlil metodunu izlemektedir. Buradan yola çıkarak diller arası ilişkiler bağlamında kelimenin incelemesi yapıp kökü ve anlamı ortaya konulacaktır. Ayrıca Arapçanın diğer dillerle olan ilişkisi gözetilip etkileşim içinde olduğu diğer dillerdeki şehrin adı incelenerek sunulmaya çalışılacaktır. Ardından

Arapça ve Türkçede şehrin adı köken ve ses biçimleri itibariyle geçmişten günümüze bu iki dilde kullanılan farklı versiyonlar sunulacaktır.

Çalışmanın ulaştığı tespitler bakımından ise Arap dili literatüründe şehrin adının “مَنْبِج / Menbic” şeklinde telaffuz edilmesi konusunda; başta Sâmi dilleri ailesine mensup Arapçanın diğer kardeşleri olan Akadca, Aramice ve Süryaniceden etkilendiğini söylemek mümkündür. Bu dilsel etkileşimin yanı sıra, Arapçada morfolojik olarak “بَعَّ / becce” veya “نَبَّج / nebece” köklerinden türetildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca kelimenin ilk kesiti olan ve Arapçada, su anlamına gelen “م/ mā” hecesi ile birleşmesi de şehrin su kaynaklarının bol olma özelliğiyle ilişkilendirilmiştir. Kelime kökeni ve dilin ses yapısı itibariyle bakılırsa bütün bu etkenler şehrin Arapça olarak isimlendirilmesinde etkili olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Dilbilim, Etimoloji, Fonoloji, Suriye, Münbiç.

Abstract

The problems caused by the Arab Spring are one of the most thorny and unresolved political conflicts of our time. As commonly known, the popular uprising at the beginning of the Arab Spring spread from country to country and led to regime changes in many Arab countries. However, the uprising in Syria was quite different from the others and led to endless political and military conflicts. As the war has continued for years, the areas of military control in the region have constantly changed hands. In parallel to this, there have been many international conflicts, and concepts have emerged, such as the East of the Euphrates and the West of the Euphrates, which reflect certain regions and cities. One of these concepts is the name of a city called "Manbij", one of the popular sites of conflicts in Syria today. Being an ancient settlement, the city has been given different names, due to the successive rule of many civilizations. In the past, the city was called Mabog, Manbig and Hierapolis, and each name was given in accordance with the temporal and spatial characteristics of its civilization, along with the linguistic properties of the language being used. This city, which had been a part of the Byzantine Empire for many years, was conquered by the Islamic armies in 637, and became a homeland for Muslims. After the conquest, a new era began in this city where Arabs settled, and the name of the city evolved in terms of sound and spelling in accordance with Arabic.

In Manbij, which has a history that dates back to ancient times, many civilizations have existed so far. This city has been home to many states from the Hittites to the Assyrians, from Byzantium to the Romans, from the Umayyads to the Abbasids, from the Seljuks to the Ottomans and from the French occupation to today's Syria. Therefore, it has undergone changes in terms of religion, language, race and social structure. This was naturally reflected in the name of the city, and every nation that came to the city has named it willingly or unwillingly in line with its own language and sound characteristics. It is natural and acceptable that these different pronunciations are shaped based on various languages. The name of the city entered Turkish through borrowing from Arabic and was pronounced in line with the structural properties of Turkish.

Although the presence of variation in spelling in official correspondence in Turkish is not a common phenomenon, but it does pose a problem. There are different Turkish pronunciations of the name of this city, which has been constantly on the agenda and a site of conflict among the active parties in the post-2011 Syria. In fact, it is possible to see that there is a confusion in the media as to whether the original Turkish name of the city is Munbij, Mumbuch or Manbij. Therefore, this study aims to clear up this confusion. The present study covers the etymological

and phonological analysis of the word Manbij in addition to the history, geographical location and some other properties of the city. In this context, the pronunciations the name of the city by different nations are discussed and the correct pronunciation in Turkish is presented. This study addresses a critical subject that has not been addressed before. Moreover, it provides detailed historical, geographical, literary and linguistic information about the city of Manbij, which is currently popular on the political agenda. In addition, instead of the inconsistent pronunciations of the name of the city in Turkish, it is important to arrive at a consensus to offer an opinion for a local and national pronunciation and to clear up the current confusion about the way this name is pronounced.

The present study follows tahlil as its method of analysis. By using this method, the word is analyzed in the context of interlingual relations, and its root and meaning are revealed. In addition, the relationship between Arabic and other languages is considered, and the name of the city in other languages with which Arabic interacts is analyzed and presented. Then, the variations of the name in Arabic and Turkish are presented, with a particular focus on its origin and sound forms, along with the different versions used in these two languages from the past to the present.

The present study revealed that the pronunciation of the name of the city as "مَنْبِج / Manbij" in Arabic language is influenced by Akkadian, Aramaic and Syriac, which are the siblings of Arabic within the family of Semitic languages. In addition to this linguistic interaction, it is understood that it is morphologically derived from the roots "بَجَّ / bajja" or "نَبَجَّ / nabaja" in Arabic. In addition, the combination of the first part of the word with the syllable "ما / mā", which means water in Arabic, is associated with the abundant water resources of the city. In terms of the origin of the word and the sound structure of the language, all these factors have been highly influential in the way the city is named in Arabic.

Keywords: Arabic Language, Linguistics, Etymology, Phonology, Syria, Manbij.

Giriş

Suriye'nin şu an içinde olduğu savaş, istisnasız bütün bölgelerini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu çalkantılı dönem ülkenin coğrafi, ekonomik ve sosyal bütünlüğünü bozmuş, etnik ve dini toplumsal grupları karşı karşıya getirmiştir. Bir Orta Doğu ülkesi olan Suriye, medeniyetler tarihi boyunca bu bölgenin kaderi olan savaşların ve çekişmelerin ortasında kalmış ve şahidi olmuştur. Modern dönemde ise Suriye, özellikle de 1947 yılında Fransız mandası çekildikten sonra uzun süre iç siyasi çekişmeler ve askeri darbeler nedeniyle bir türlü istikrara kavuşamamıştır. Daha sonra 1970 darbesiyle yönetime gelen Baba Esed rejimi dönemi başlamış, oğluyla devam etmiş ve uzun yıllar demir yumruk politikası uygulanmıştır.¹ 2010 yılına gelindiğinde ise bir halk ayaklanması olan Arap Baharı başlamış ve bu olaylar Suriye'ye sıçrayana kadar dikta rejimler domino taşları gibi birer birer devrilmeye başlamıştır. Akabinde 2011 yılının Mart ayında Suriye'de halk Esed rejimine karşı ayaklanmıştır. Bu ayaklanma karşısında rejim var olan bütün silahlarını kendi halkına karşı kullanmış, daha sonra barışçıl sivil halk ayaklanması silahlı mücadeleye dönüşmüştür. Yukarıda belirtildiği üzere Orta Doğu coğrafyası tarih boyunca birçok savaşa tanıklık etmiş ancak Suriye'de 2011'den bugüne kadar devam eden bu savaşın tarihte bir benzeri daha görülmemiştir. Bu bir iç savaş mı, mezhepsel bir

¹ Mesut Şöhret, "Suriye'nin Siyasal Yapısı", *Uluslararası politikada Suriye Krizi*, ed. Hasret Çomak, (İstanbul: Beta Basım, 2016), 41.

savaş mı yoksa dış bir dışmana karşı verilen bir savaş mı? gibi akıllara birçok soru işareti getirmiştir.² Basında yer alan haberlere bakıldığında uluslararası kamuoyunun Suriye'deki halkın haklı direnişinin yanında duruyormuş gibi gözükmele birlikte diğer taraftan küresel güçlerin Esed rejimini halka karşı desteklediği görölmektedir. Siyasi ve ekonomik stratejilerden dolayı bu küresel güçlerin Suriye'deki rejimin devrilmesini istemedikleri ve savaşın uzamasını sağladıkları anlaşılmaktadır.³

On yılı aşkın bir süredir devam eden bu savaş sürecinde doğal olarak taraflar arasında bölge kontrolü açasından ilerleme ya da gerileme yaşanmış ve birçok yerleşim yeri yönetim olarak el değiştirmiştir. Rejimin orantısız güç kullanımı karşısında rejim ordusundan bölünmüş subaylardan ve sivil halktan oluşan Özgür Suriye Ordusu adında silahlı direniş grupları oluşmuş ve Suriye'nin çeşitli bölgelerinde rejime ve rejim yanlısı değişik milis gruplara karşı silahlı çatışmalar başlamıştır.⁴ Silahlı mücadelenin gelişmesiyle Suriye'nin birçok bölgesi rejimden arındırılmış, muhaliflerin değimiyle özgürleştirilmiştir. Bu özgürleştirilen bölgelerin başında da Münbiç şehri gelmektedir. Münbiç Temmuz 2012'de muhalifler tarafından rejimin elinden alınarak özgürlüğüne erken kavuşan bölgelerden biri olmuştur.⁵

Modern dönemde Suriye'nin 70 yıllık serüvenine genel çerçevede değinildikten sonra şimdi de Münbiç'in coğrafi özelliklerine ve tarihi sürecine değinilecektir.

1. Münbiç'in Coğrafi Konumu

Yüzyıllarca Türk hâkimiyeti altında kalan Münbiç, Osmanlı devletinin Birinci Dünya Savaşı sırasında en son geri çekildiği Suriye topraklarından biridir. Münbiç, Misâk-ı Millî toprakları sınırları içinde olmasının yanı sıra bugünün jeopolitik şartlarının getirdiği nedenlerden dolayı da ölkemiz için büyük önem arz etmektedir.⁶

Coğrafi olarak önemli bir konuma sahip olan Münbiç, Suriye'nin iki bölgesi olan Fırat'ın batısı (eş-Şâmiyye) ile Fırat'ın doğusu (el-Cezire) bölgelerinin bağlantı noktalarından biridir. Halep'in 80 km doğusunda, Fırat nehrinin 30 km batısında bulunan Münbiç, bugün Suriye'nin en önemli bağlantı yollarından birisi olan M4 karayolunun üzerinde yer almaktadır.

Ayrıca iki öлке arasında sınır çekilmeden önce, Gaziantep-Halep ve şanlıurfa-Rakka bölgelerinin tam ortasında yer alması da Münbiç'in stratejik bir bölge niteliğinde olduğunu gösteriyor. İdari olarak Halep iline bağlı olan Münbiç, Türkiye sınırına yaklaşık 35 km uzaklıktadır. Münbiç'in ilçe sınırları ise doğuda Fırat nehrinden, batıda el-Bab ilçe sınırlarına kadar uzanmakta olup, kuzeyden ise Sacur çayından (Nehr-i Sâcûr) başlayıp güney istikametine Hama il sınırlarına kadar uzanır.⁷

Fırat nehrinin batısı ile doğusu arasında önemli bir geçiş noktası oluşturan Münbiç'in doğusunda bulunan, nehrin her iki yakasını birbirine bağlayan ve bir o kadar

² Abdurrahim el-Sarraj - Cihan Taşgın, "Arap Baharı ve Suriye İç Çatışması", *İstanbul Fikir Enstitüsü Yayınları*, (Temmuz 2015), 2.

³ Ufuk Ulutaş - Halid Hoca, "Suriye: Devrim mi, Bölünme mi", *SETA Araştırmaları Analiz Dergisi*, 95 (Mayıs 2014), 9.

⁴ Abdölkadir şen, *Suriye Askeri Muhalefeti* (ORSAM, Ekim 2015), 7.

⁵ Al Jazeera (aljazeera.net), "منبيج.. مدينة البحري المدمرة بأهوال الحرب", (Erişim 10 Mayıs 2022).

⁶ Enes Demir, *Bir Misâk-ı Millî Toprağı: Menbic ve Tarihi* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017), 141.

⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Salnâme-i Vilâyet-i Halep, [SDAO.SVH]* (1906), Def'a No. 34, 373.

önemli Karakozak köprüsü bulunmaktadır. Ayrıca 2015 yılında taşınıncaya kadar bu köprü'nün hemen dibinde bulunan ve uluslararası anlaşmalara göre Türkiye'nin kendi sınırları dışında sahip olduğu tek toprak parçası Süleyman Şah Türbesi ve müstemilâtı da Münbiç'e çok yakın bir konumdadır.⁸

Münbiç şehrinin stratejik önemi; en başta coğrafi konumuundan kaynaklanmaktadır. Bundan da anlaşılacağı üzere Suriye konusundaki etkin güçlerin bu bölge üzerinde siyasi, ekonomik ve askeri çekişmelere girmesi son derece doğaldır.

Suriye'nin diğer bazı bölgelerinde olduğu gibi, Münbiç'te de "sdg/ypg" terör örgütünün bulunmasından dolayı Türk Silahlı Kuvvetleri'nin hedefindeki operasyon noktalarından birisi olarak sayılmaktadır. Diğer taraftan Suriye coğrafyasına genel olarak bakıldığında kontrol alanlarının değiştiği görülmektedir.

Münbiç'in coğrafi özelliklerine ve güncel askeri hakimiyet durumuna değinildikten sonra geçmişten günümüze tarihi süreci ele alınacaktır.

2. Münbiç'in Tarihçesi

Tarihi eski çağlara dayanan Münbiç şehrinin ilk olarak kimler tarafından inşa edildiği tam olarak bilinmemektedir. Suriye bölgesinin en eski yerleşim yerlerinden birisi olan Münbiç'in tarihi, M.Ö. 2.000 yılına kadar yani Asurlar devrine kadar dayanır ve bölgede bu devre ait olduğunu gösteren kalıntılara rastlanmıştır.⁹ Ardından Hititler tarafından mesken tutulduğu tarih kayıtlarında geçmektedir. Buna dair kanıtlar arasında Münbiç'e yakın bölgelerde yapılan arkeoloji kazıları sırasında Hitit devrine ait olduğu ispatlanan mühürler ve diğer eserler bulunmaktadır.¹⁰ Münbiç şehri daha sonar M.Ö. 320 civarında Arâmiler tarafından geliştirilmiş ve dini inançları açısından büyük öneme sahip olmuştur.¹¹

Münbiç daha sonra Roma ve Bizans imparatorluklarının hakimiyetine girmiştir. Bu hakimiyet değişikliği sürecinde dini bakımdan da çağ atlamış ve putperestlikten Hristiyanlığa geçmiştir. Daha önce bir kutsal kent olarak sayılan bu şehir, Romalılarla birlikte yayılan Hristiyanlığı benimsemiş ve kutsal kent olma niteliğine yeni dinde de devam etmiştir. Dahası dindar kişilerin buraya ayrı bir önem vermesi de Münbiç'i önemli Hristiyan şehirlerinden birisi yapmıştır. Öyle ki Münbiç, Bizans döneminde monofizitlerin bir merkezi ve doğuya düzenlenen askeri seferlerde ordunun toplanma yeri olmuştur. V. yüzyılda burada yaşayan din adamı Philoxenus İncil'i Süryânîceye çevirmiştir.¹²

500 yılı aşkın Hristiyanlığı benimseyen Münbiç'in İslamla ilk buluşması Hz. Ömer döneminde olmuştur. O dönemde İslam ordularının Bizans'a karşı yürüttüğü Kuzey Cephe Savaşları, Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh komutanlığında idare edilmiş ve nice zaferler elde edilmiştir. İslam ordusu Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh komutanlığında Halep ve

⁸ Yakup Kaya - Görkem Ozan Özalp, "Cumhuriyet Döneminde Süleyman Şah Türbesi'nin Korunması", *Turkish Studies Dergisi* 9/10 (2015), 264.

⁹ Demir, *Menbic ve Tarihi*, 18.

¹⁰ Abdülkerim Buğra Ateş, *M.Ö. 2. Bin Suriye- Filistin Bölgesinde Hitit Kökenli Buluntular* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 68.

¹¹ Barsaum Y. Ayoub, *Syriac origins of the names of cities and villages in Syria* (Halep: Dâr Mârdin, 2000), 321.

¹² Işın Demirkent, "Menbic, Kuzey Suriye'de Tarihî Bir Şehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/123-124.

Antakya'yı fethetmiş, ardından civar şehirleri İslam devleti hakimiyetine katmıştır. Bu şehirler arasında Münbiç de bulunmaktaydı ve Ebu Ubeyde emrindeki komutanlardan İyâz bin Ganem'i h. 637 yılında Münbiç'in fethi için görevlendirdi. İyâz bin Ganem, Münbiç'e geldiğinde şehir halkı İslam ordusuna teslim oldu ve kan dökülmeden şehir fethedildi.¹³

H. Ömer döneminde kurulan ve Divânu'l-Cünd diye adlandırılan yeni bir idari taksimat yapılmıştır. Arapçada asker anlamına gelen "Cünd" kelimesi askeri eyaletlere işaret etmektedir. H. Ömer döneminde Şam bölgesi fethedilince beş cünde yani eyalete ayrılmıştır. Bunlar: Cünd-ü Filistin, Cündü'l-Ürdün, Cünd-ü Dimaşk, Cünd-ü Humus ve Cünd-ü Kinnesrîn'dir. Bunların her biri askeri yönetim açısından bir eyalet yapılmış ve bir komutanın emrine verilmiştir.¹⁴ Artık bir İslam şehri olan Münbiç, Emevîler devrine geldiğinde, Muâviye b. Ebi Süfyân tarafından bu cündlere büyük öneme sahip olan Kinnesrîn eyaletine bağlanmış ve ordunun merkez karargahlarından birini oluşturmuştur.¹⁵ Hatta daha sonra Halife Ömer b. Abdülaziz tarafından ikinci bir merkez olarak da kullanılmıştır.¹⁶

Tarihi süreç akışında Münbiç, eski çağdan orta çağlara, Hristiyanlıktan Müslümanlığa hep önemli bir merkez olma niteliğini korumuştur. Coğrafi olarak ve konumu itibarıyla bazen bir buluşma noktası ya da bir kavşak olmuş, bazen de sınır hattında ön cephe olacak şekilde savunma ya da hücum hattı olarak kullanılmıştır.

Bu sürece bakıldığında şehir Bizans'tan alınınca, Bizans açısından önemli dini merkezlerden birisi kaybedilmiş ve İslam devleti hakimiyetine girmiştir. Bu durum karşısında Bizans'ın sessiz kalıp Müslümanlara karşı hezimetini kabullenmesi beklenemezdi. Bu yüzden Halep, Kinnesrîn ve Antakya gibi bölgeleri geri alabilmek için Abbâsiler döneminde de çabalarına devam etmiştir. Nitekim Münbiç, Abbâsiler dönemine geldiğinde Bizans saldırıları karşısında Halife Harun Reşid tarafından Kinnesrîn eyaletinden ayrılıp yeni oluşturulan Avâsım eyaletine bağlanmış ve bu eyaletin merkezini oluşturmuştur.¹⁷ Münbiç şehri Bizans İmparatorluğuyla Abbâsi devleti arasında sınır bir noktada olması nedeniyle Abbâsiler tarafından büyük önem verilmiş ve Bizans'a karşı yürüttükleri seferlerin merkezi haline gelmiştir.¹⁸

Yine o dönemde Münbiç valisi olan Abdülmelik b. Salih şehirde birçok yapı inşa etmiş ve Bizans'a karşı yürütülen seferleri buradan yönetmiştir. Bu şehir Abbâsi Devleti döneminde askeri açıdan önemli merkezi karargahlardan birisi olmuştur.¹⁹ Halife Harun Reşid, şehri bizzat ziyaret etmekten geri durmamış ve şehrin valisi olan Kureş soylularından ve Abbâsiler arasında belagatıyla ünlü Abdülmelik b. Salih, Halife Harun Reşid'e şehri gezdirmiştir.²⁰

Münbiç daha sonra Bizans'a karşı korunma bahanesiyle Ahmed b. Tolon tarafından 878 yılında Abbâsilerden alındı. 947 yılına kadar Tolonların hakimiyetinde

¹³ Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzurî, *Futûhu'l-büldân*, thk. Ömer Enis el-Tabbâ' (Beyrut: Muessesetu'l-Ma'ârif, 1987), 204; BOA, *SDAO.SVH*, No. 34, 373.

¹⁴ Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1977), 1/38.

¹⁵ Demirkent, "Menbic", 29/123.

¹⁶ BOA, *SDAO.SVH*, No. 34, 374.

¹⁷ el-Belâzurî, *Futûhu'l-büldân*, 180.

¹⁸ Demir, *Menbic ve Tarihi*, 23.

¹⁹ el-Belâzurî, *Futûhu'l-büldân*, 180.

²⁰ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 5/206.

kaldıktan sonra Hamdâniler tarafından ele geçirildi ve meşhur şair Ebu Firâs el-Hamdâni, Halep emiri Seyfûddeve tarafından Münbiç'e vali tayin edildi.²¹

Uzun süre Müslüman devletler tarafından yönetilen Münbiç, daha önce de anlatıldığı üzere Hristiyanlar ve onlardan önce putperestlerin kutsal kenti olarak görülmüştür. Onun için Bizanslılar tarafından hiç unutulmamış ve bu kenti geri alma hayalinden hiç vazgeçemedikleri gibi buraya hep saldırılar düzenlemişlerdir. Bu saldırılar sonucunda 974 yılında imparator Loannes Çimiskes şehri ele geçirmiştir. Rivayete göre İmparator Loannes şehirde saklı bulunan Hz. İsa'nın nalınlarını ve Hz. Yahya'nın kanlı saçlarını, gizlendiği yerden alarak İstanbul'a götürmüştür.²² Bu olay rivayetten ibaret olsa bile şehrin Hristiyanlar için dini önemini göstermektedir. Yalnız Bizanslıların şehre bu kadar önem vermeleri ve sürekli ele geçirme çabaları içinde olmaları, olayın doğruluk payını güçlendirmektedir.

Çok fazla devletin gelip geçtiği ve sürekli bir egemenlik kavgası sahasına dönüşen Münbiç'in tarihi serüvenine bakıldığında, Münbiç'e hakim olan devletler bunlarla sınırlı kalmamış, XI. yüzyılın başlarında merkezi Mısır'da olan Fâtîmi Şii Devletinin idaresine geçmiştir. Daha sonra Fâtîmilerden Mirdâsilerin eline geçmiş, sonra tekrardan Mirdâsilerden Fâtîmilere, sonra tekrar 1069 yılında Bizans egemenliğine geçmiştir.²³ 1071 yılında Malazgirt zaferi sonrasında ise Selçuklular ile Bizans arasında burada birkaç savaş yaşanmış ve en sonunda 1079 yılında Bizans'tan tamamen alınarak Selçuklu hakimiyetine girmiştir.²⁴ Böylece Selçuklularla birlikte Anadolu'nun yanı sıra Münbiç'te de Türk hakimiyeti başlayacak, Bizans tehlikesi ortadan kalkacak ve bu bölge artık Türk yurdu haline gelecektir.

XI. yüzyılda Suriye, Selçuklu melikliğinde Münbiç'te birçok Selçuklu emiri yönetimi devralmış ve hatta buranın idaresi için aralarında çekişmeler bile yaşanmıştır. Sultan Melikşah 1086 yılında Münbiç'in idaresini Aksungura vermiştir. 1092 yılında Melikşah'ın ölümünden sonra Suriye Selçuklu hükümdarı Tutuş, Aksunguru öldürerek şehri ele geçirmiştir.²⁵ Tutuş'un ölümünden sonra oğlu Emir Rıdvan, Münbiç'in yeni hükümdarı oldu.²⁶ Daha sonra Münbiç yaklaşık olarak 1110-1120 yılları arasında Zengi Devleti'nin yönetimine geçti. Nureddin Zengi, Haçlı Seferleri mücadelesinde Urfa Haçlı Kontluğunu ortadan kaldırmasında kendisine yardım eden Münbiç hükümdarı Hassân b. Gümüştegin öldükten sonra Münbiç'i Hassân'ın oğlu Gazi'ye verdi. Gazi de isyana kalkışınca şehri ondan alıp kardeşi Kutbettin Yınal b. Hassân'a verdi.²⁷ Daha sonra Münbiç 1182 yılında Zengilerin elinden çıkarak Eyyûbilerin eline geçti.²⁸ Şehir 1239-1240 yılında Harzemşahlar tarafından istila edildi ve yakılıp yıkıldı.²⁹ Ardından 1259 yılında Moğollar, Fırat nehrini geçerek şehri yağmaladılar. Memlûk Devleti ise Moğolların bu bölgelerde yayılma

²¹ Demirkent, "Menbic", 29/123.

²² Demirkent, "Menbic", 29/123.

²³ Demir, *Menbic ve Tarihi*, 25.

²⁴ Demir, *Menbic ve Tarihi*, 32.

²⁵ Kemâluddîn Ebu'l-Kasım 'Umer b. Aḥmed el-Ḥalebî İbnü'l-'Adîm, *Zubdetu'l-ḥaleb min tarihi Ḥaleb*, thk. Halil el-Mansur (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 222 ve 227.

²⁶ Demir, *Menbic ve Tarihi*, 32.

²⁷ İbnü'l-'Adîm, *Zubdetu'l-ḥaleb*, 349.

²⁸ Kâmil b. Hüseyin b. el-Ḥalebî el-Gazzî, *Nahru'z-zeheb fi târihi Ḥaleb* (Halep: el-Matba'atu'l-Mârûniyye, ts.), 3/9.

²⁹ İbnü'l-'Adîm, *Zubdetu'l-ḥaleb*, 504.

tehlikesini durdurmak için 1260 yılında Ayn Calut Savaşı'nda Moğollara karşı zafer elde etmiş; böylece birçok bölge gibi Münbiç de Memlûk hakimiyetine girmiştir.³⁰ Daha sonra Münbiç XV. Yüzyılın başlarında Timur'un orduları tarafından istila edilerek tahribata uğramış ve bu büyük tahribatla stratejik önemini kaybetmiştir. 1516 yılında Osmanlı idaresine geçen Münbiç, Halep'e bağlı bir kaza olarak 1921 yılında Fransızların eline geçene kadar Osmanlı toprakları olarak kaldı.³¹ Bilindiği üzere Suriye, Osmanlı çekildikten sonra Fransız mandasına geçmiş ve daha önce de bahsedildiği gibi 1947 yılında Fransızlardan bağımsızlığını ilan etmiştir.

Bu tarihi serüven ışığında bakıldığında Münbiç'in eskiden günümüze kadar gelen geçen bütün devletler için ne kadar önem arz ettiği açıkça görülür. Stratejik konumu nedeniyle bütün devletlerin diğer bölgelere hakim olma aşamalarında hareket merkezi ve kalkış noktasını oluşturmuştur. Buradan başlayarak Halep, Antakya ve Urfa gibi büyük şehirlere açılan kapı niteliğinde olmuş ve birçok bölgenin fethinde kilit rol oynamıştır. Yani bir bakımdan Suriye bölgesinde hakimiyet kurmak isteyen devletler için Münbiç, ilk önce ele geçirilmesi ve elde tutulması gereken şehir olarak görülmüştür.

Şehrin bu tarihi akışı ve gelişmeleri ele alındıktan sonra Münbiç'le ilgili diğer bazı bilgilere, özelliklere ve sahip olduğu farklı meziyetlere göz atılacaktır. Bu özelliklerin bizi şehrin ismiyle ilgili bazı ipuçlarına götürebileceği düşünülmektedir.

3. Münbiç'e Dair Diğer Bazı Özellikler

Münbiç, devletlerin ve orduların önemli saydığı ve merkez olarak gördüğü karargah olma niteliğinin yanı sıra birçok önemli şahsiyetlerin uğrak yeri olmuş hatta bunların bazıları ismini bile şehirden almıştır. Şairler şehri olarak da bilinen bu şehir birçok şair, edebiyatçı ve din âlimiyle bağdaşmıştır. Bunlardan en ünlüleri Abbasi dönemi şairlerinden el-Buhturî, Davkale el-Menbicî; Abbasilerin önde gelen belagatçılarından ve fasihliğiyle bilinen Abdülmelik b. Salih el-Hâşimî, Hamdânilerin en ünlü şairi Ebu Firas el-Hamdânî ve XX. yüzyıl modern Arap edebiyatında önemli yere sahip ünlü şair Ömer Ebû Rîşe bu şahsiyetlerin bazılarındandır.³² Günümüzde ise Suriye genelinde Münbiç'te diğer bölgelere kıyasla çok sayıda şairin bulunduğunu söylemek mümkündür.³³

Münbiç'in en ünlü şairi el-Buhturî yazdığı şiirlerinde şehri anmaktan geri durmamıştır. Buhturî Münbiç'ten başka bir bölgeye göreve gönderildiğinde Münbiç'e olan özlemine gizleyememiş ve şu sözleri sarf etmiştir: (el-Vâfir)³⁴

وما تَرَكِي لِمَنْبِجٍ وَاخْتِيَارِي لِرَأْسِ الْعَيْنِ فَعَلُّ مِنْ مَرِيدِ
وما الخابورُ لي بَدَلًا رَضِيًّا مِنَ السَّاجورِ لو فُكَّتْ فَيُودِي

Münbiç'ten ayrılmak benim seçimim değildi / Rasulayn'a gitmek benim isteğim değildi!

Sacur'u Habur'la değiştirmek ise / Bağlarım çözülsedydi buna razı olmazdım!

³⁰ Demir, *Menbic ve Tarihi*, 39.

³¹ Demirkent, "Menbic", 29/124.

³² BOA, *SDAO.SVH*, No. 34, 373.

³³ el-Marefa (*marefa.org*), "منبج", (Erişim 15 Mayıs 2022).

³⁴ el-Velid b. 'Ubeyd b. Yahya el-Tâ'î el-Buhturî, *Divânu'l-Buhturî*, thk. Hasan Kâmil el-Sayrafî (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009), 681.

Buhturî'nin bu özlemi sadece şehre yönelik olmasa gerek, nitekim bu bölgede uzun yıllar yaşayan bu şair, Alva adında Münbiçli bir kıza sevdalanmış ve şiirlerinde sevgilisini ve onun hatırına yaşadığı diyarı zikretmiştir. Sevgilisinin bulunduğu Münbiç şehriden uzak kalınca yazdığı kasidenin bir beyti şöyledir: (el-Vâfir) ³⁵

تَنَاءَتْ دَارُ عُلُوَّةٍ بَعْدَ قُرْبٍ فَهَلْ رَكْبٌ يُبَلِّغُهَا السَّلَامَا

Alva'nın evi (Münbiç'te) yakın iken uzakta kaldı / Bir kervan yok mudur ona selam götürün!

Ebû Firas el-Hamdânî esir düştüğünde Münbiç'te tek başına kalan annesini düşünerek ona hapishaneden en meşhur kasidelerinden birisi olan ve şu beyitle başlayan şiirini yazmıştır: (el-Kâmil) ³⁶

لَوْلَا الْعَجُورُ بِمَنْبِجٍ مَا خِفْتُ أَسْبَابَ الْمَيِّتِ

O ihtiyar annem Münbiç'te olmasaydı eğer / Ölüme giden yollardan hiç korkmazdım

Eskiden doğa güzellikleriyle bilinen Münbiç'i bir de Abbasi döneminde şehrin hükümdarı olan Abdülmelik b. Salih'in dilinden duymak daha iyi olacaktır. Kendisi halife Harun Reşid'e şehri gezdirirken sularıyla zengin havasıyla insana huzur veren bu şehri şu sözleriyle anlatmıştır: *"Havası güzel, hastalıkları az, geceleri ise seherdir. Bereketine bakarsak eğer kızıl buğdaylı, sarı başaklı, yemyeşil ağaçlarıyla birlikte bol geniş bahçeleri aşıl otu ve yavşan gibi şifalı ve güzel kokulu çiçekleriyle doludur"*.³⁷ Gezi sonrası Harun Reşid, Abdülmelik b. Salih'in bu sözlerini (dizilmiş incilere) benzeterek şehrin seher gecelerini beğendiğini ifade etmiştir.

Arâmiler döneminde putperestlerin tapınmak için geldiği Tanrıça Atargatis'in heykeli Münbiç'te yapılmıştır. Bundan dolayı Münbiç kutsal kent niteliğini kazanmış ve böylece Arâmi devrinde kutsal kent anlamına gelen (Hierapolis) adını almıştır.³⁸ Münbiç uzun süre kutsal kent niteliğini sürdürmüş ve buna ithafen şehrin adı asırlarca Hierapolis olarak kalmıştır. Hatta Osmanlı salnâmelerinde şehrin isminin daha önce bu şekilde olduğuna vurgu yapılmıştır.³⁹

Diğer taraftan daha önce zikredildiği üzere şehrin kuzeyinde Sacur Irmağı ve doğusunda Fırat nehrinin yanı sıra yüzlerce su kuyusunun bulunduğu kaynaklarda geçmektedir. Bu kadar bol suyun olduğu bir yerde doğal olarak verimli topraklar ve bereketli bahçeler de bulunmuştur. Burada ayrıca Roma döneminden kalma yer altından birçok su kanalı birbirine bağlı olarak bir ağ oluşturmuştur.⁴⁰ 30-40 yıl öncesine kadar bu kanallarda halen suların aktığını büyüklerimizden sürekli işitirdik. Ancak daha sonra suların çekilmesi, kentselleşme ve altyapı çalışmaları sonucu birçok kuyu ve kanal kurumuş ve kapatılmıştır. Arapçada bu kanallara (سَرَب/Sarab) denilmektedir. Dehliz ya da

³⁵ el-Buhturî, *Divânu'l-Buhturî*, 2009.

³⁶ Ebu Firâs el-Hâris b. Sa'îd el-Hamdânî, *Divânu Ebi Firâs el-Hamdânî*, thk. Halil el-Duveyhî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 355.

³⁷ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 5/206.

³⁸ Ayoub, *Syriac origins*, 322.

³⁹ BOA, *SDAO.SVH*, No. 34, 373.

⁴⁰ BOA, *SDAO.SVH*, No. 34, 373.

tünel anlamlarına gelen bu kanalların günümüzde ise halen kalıntıları yıkık dehlizler şeklinde mevcuttur.⁴¹

Bunların yanı sıra Münbiç'te eskiden ipek böcekçiliği yapılırdı ve bundan dolayı ipekli ve pamuklu ürün imalatıyla bilinen bir şehirdir. Münbiç'te, bu türden renksiz ve nakışsız bazı pamuklu ya da yünlü kalın elbiseler üretilirdi. Bu elbiselere Arapça'da (Menbicâniyye) (منبجانيّة) ortaçağlarda ise (Bombagio) adı verilirdi.⁴² Hatta rivayete göre Peygamber efendimiz Münbiç'ten getirilen bu türden bir aba giymiştir.⁴³ Münbiç'in ipek böcekçiliğiyle iştigali şöhret kazanmış, birçok diyar ve devirde dillere destan olmuştur. Münbiç halkının bu zanaatkarlığı şairlerin gözünden kaçmamış ve bu konuda şiirler yazmışlardır. Bunlardan birisi Memlûk devri şairlerinden ve Münbiç'te kadılık yapmış İbnu'l-Verdi'dir. O zamanlar Münbiç'i vuran bir deprem sonucu şehir harap olmuş, surları ve kuleleri onları bu depremden koruyamamış, evleri ise insanlara mezar olmuştur. Şair bu hadiseyi anlatırken Münbiç halkının bu özelliğini şu beyitleriyle vurgulamıştır: (el-Hafîf)⁴⁴

مَنْبِجٌ أَهْلُهَا حَكَّوْا دُوْدَ قَرٍّ عِنْدَهُمْ تُجْعَلُ الْبَيْوْتُ الْقُبُورَا
رَبِّ نَعْمَهُمْ فَقَدْ أَلْفُوا مِنْ شَجَرِ الثُّوتِ جُنَّةً وَ حَرِيرَا

Halkı ipek böceği ören Münbiçlilerin / Evleri (deprem sebebiyle) mezara dönüşüyor

Ya rabbi onlara nimetler bahşet ki / Dut ağacından korunak ve ipek yapsınlar

Bu özelliklerden bazılarını bakıldığında, şehrin almış olduğu isimlerin nedenini bilmeye katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır. Buna göre isimlendirmelerin anlaşılmasını kolaylaştıran bazı eski kalıntılar şu şekilde sıralanabilir:

- 1- Şehrin sulak özelliğiyle örtüşen, bölgede *er-Râm* adında büyük bir su gözü bulunmasından dolayı Süryânicede kaynak ya da pınar anlamına gelen *Mabbug* ismi verilmiştir.⁴⁵ Yine aynı özellik çerçevesinde olan bir diğer eski isimlendirme ise Arâmicede memba ve pınar anlamına gelen *Mabougo* ismidir.⁴⁶
- 2- İpek endüstrisiyle bilinen şehirde üretilen pamuklu giysilere *Bombagio* adı verilmesi şehrin eski çağlardaki isimleriyle büyük yakınlık göstermektedir.⁴⁷
- 3- Antik dönemlerde dini inanca bağlı olarak Süryânicede *Hierapolis* şeklinde bir isimlendirme yapılmıştır.⁴⁸

Şehirle ilgili bu özelliklere göz attıktan sonra tarih boyunca şehrin adıyla ve anlamlarıyla ilgili inceleme yapılacaktır.

⁴¹ Al-Quds Al-Arabi (alquds.co.uk), "منبج السورية مدينة النبع والأعظم في هذا الجزء من العالم", (Erişim 29 Mayıs 2022).

⁴² Demirkent, "Menbic", 123; el-Gazzî, *Nahru'z-zeheb fi târihi Haleb*, 1/509.

⁴³ Mevhûb b. Ahmed Ebu Mansûr el-Cevâlikî, *el-Mu'arrab mine'l-keâmî'l-a'cemi 'ale hurûfi'l-mu'cem*, thk. F. Abdurrahîm (Şam: Dâru'l-Kalem, 1990), 597; Ali b. Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bâri bi şerhi sahihi'l-Buḥârî*, thk. Abdulaziz b. Baz vd. (Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, ts.), 1/483.

⁴⁴ Ebu Hafs 'Umer b. Muzafer İbnu'l-Verdî, *Divân İbni'l-Verdî*, thk. Abulhamîd Hindâvi (Kahire: Dâru'l-Afâki'l-'Arabiyye, 2006), 81.

⁴⁵ Demirkent, "Menbic", 123; el-Gazzî, *Nahru'z-zeheb fi târihi Haleb*, 1/511.

⁴⁶ Ayoub, *Syriac origins*, 322.

⁴⁷ Demirkent, "Menbic", 123.

⁴⁸ Demirkent, "Menbic", 123

4. Münbiç Kelimesinin Etimolojik ve Fonolojik İncelemesi

Antik çağlardan modern döneme kadar şehrin tarihi sürecine dönüp bakıldığında, şehre hakim olan birçok devletin diğerlerinden din, dil ve ırk açısından farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu farklılıklar göz önünde bulundurulursa her bir devletin isimlendirmeyi kendi diliyle yaptığı anlaşılacaktır. Bu konuyla ilgili bazen şehrin dinî özellikleri bazen de diğer doğal özellikleri etkili olmuştur. Bu isimlendirmeleri şu şekilde sunabiliriz.

Şehrin ismiyle ilgili kaynaklar ışığında farklı medeniyetlerin kullandığı telaffuzlar incelendiğinde, bunların genelde menba, pınar ve su kaynağı anlamına geldikleri görülmektedir. Bu isimlendirmeler bölgenin su kaynakları açısından zengin olmasına ve bölgede bulunan kocaman bir su pınarı bulunmasına dayanmaktadır.⁴⁹ Bu da daha önce şehrin özellikleri bölümünde ele alındığı gibi Münbiç'in en önemli özelliklerinden birisidir. Ayrıca isimlerin birbirine telaffuz olarak benzemesi de adı geçen çoğu egemenlik sahibinin dilinin Sami dilleri ailesine mensup olması nedeniyledir.

Kaynakların ifadesine göre eski çağlarda bu şehir birçok şekilde isimlendirilmiştir. Asurlar devrine kadar *Mabog* (مابوج) olarak kullanılmış, Asurlar devrinde Akadça *Nanpigi* (نانبيجي) olarak geçmiştir.⁵⁰ Bu devirde *Nappigu* (نابيجو) olarak da adlandırılan şehirde Asur kralı Shalmaneser'in kendine bir kraliyet sarayı yaptırdığı kaynaklarda ifade edilmektedir. Aramiler döneminde ise memba ya da su kaynağı anlamına gelen *Manbiğ* (منبغ) olarak telaffuz edilmiştir.⁵¹

Sürekli evrimler geçiren bu telaffuzlar zamanla Süryanice'de *Mabug* (مابوغ) olarak telaffuz edilmiştir. Bu telaffuz Süryanicede bitmek, çıkmak ya da filizlenmek anlamına gelen *Nbag* ya da *Nbağ* (نَبغ) kökünden türemiştir.⁵² Romalılara ise kutsal olarak gördükleri bu şehre *Hierapolis* (هيرابوليس) olarak hitap etmişlerdir. Bu ifade kutsal kent anlamına gelmektedir.⁵³

Şehrin adında kök harflerinden olan "Mâ" ifadesi özellikle de Sâmi dillerine mensup dillerde ortak bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Arapçada "Manbic", Arâmicede "Manbiğ" ve Süryânicede "Mabug" olmakla birlikte kelimenin birinci hecesinde bulunan "Mâ" lafzı, aralarındaki ortak noktadır. Arapçada su anlamına gelen "Mâ" kelimesi Sâmi kökenli bir kelimedir. Ayrıca Sâmi dillerindeki diğer dillerde de su kelimesinin karşılığı Arapçadaki "Mâ"ya yakın telaffuzlardır. Bunlar şu şekildedir:

İbrânicede "May"
 Habeşçede "Mây",
 Arâmicede "Mayyâ",
 Süryânicede "Mayyâ"
 Asuricede "Mu" şeklindedir.⁵⁴

⁴⁹ el-Gazzî, *Nahru'z-zeheb*, 1/512.

⁵⁰ Irene Winter, *On art in the ancient near East volume I: of the first millennium BCE* (Leiden: Brill, 2009), 564.

⁵¹ Trevor Bryce, *The Routledge handbook of the peoples and places of ancient Western Asia: the near east from the arly Bronze Age to the fall of the Persian Empire* (London: Routledge, 2011), 497.

⁵² Ayoub, *Syriac Origins*, 321.

⁵³ Ayoub, *Syriac Origins*, 322.

⁵⁴ Hâzem Ali Kemâluddîn, *Mu'cem müfredâti'l-müştereki's-Sâmî*, (Kehire: Mektebetü'l-Âdâb, 2008), 352.

4.1. Münbiç Kelimesinin Arapça İncelemesi

Arapçada şehrin ismi *Nebece* (نَبِيح) ve *Becce* (بَيْح) olmak üzere iki farklı kökene dayandırılmaktadır.

Nebece (نَبِيح) fiilinin türevlerine bakılırsa “en-*Nebcu*” (النَّبِيح) ve (نَبِيحٌ نَبِيحًا) *gür ses*, (yaranın ya da kemiğin şişmesi) ve (kabarıklık) anlamlarına gelir. Mübalağa kalıbı olan *Nebbâc* (رَجُلٌ نَبَّاحٌ) ise *yalancı adam*,⁵⁵ *şiddetli kalın sesli adam*, *çok ve yüksek sesle konuşan* ve *sözünü tutmayan adam* anlamlarına geldiği gibi (كَلْبٌ نَبَّاحٌ) *şiddetli gür sesli köpek* anlamına da gelmektedir.⁵⁶

Ayrıca en-*Nebcu* (النَّبِيح) bir tür bitki adıdır. el-*Enbecu* (الأنْبِيح) olarak da adlandırılan bu bitki erikgillerden olup çekirdekli, badem ve armut benzeri iki türe sahip ve ağaçta yetişen şirince bir meyvedir. Bunların yanı sıra en-*Nebcetü* (النَّبِيحَةُ) *tepe*, *yerden yüksek bir yer*, *kayalık* ve *yığın* anlamına gelir. (أَنْبِيحُ الرَّجُلِ، إِذَا قَعَدَ عَلَى النَّبِيحَةِ وَالْمَوْضِعُ مَنْبِيحٌ) *tepede bulunan adam*, *yüksekte oturan demektir*. Bunun ism-i mekan çekimi de *Menbic*'dir.⁵⁷ Bu aktarım *Nebece* (نَبِيح) kökünden yola çıkarak (نَبِيحٌ - يُنْبِيحُ - مَنْبِيحٌ) *nebece – yünbicu – Amenbicun* çekiminden türetilmiş ve mekana delalet eden *Mef'il* kalıbına uygun çekilmiştir.

Becce (بَيْح) fiilinin anlamlarından ise (بَيْحُ الْجُرْحِ، أَي شَقَّه) *yarayı deşmek*, (الْبَيْحُ: الطَّعْنُ غَيْرِ) *el-Beccu: Delip geçmeyen darbe*, (الْبَيْحُ: سَعَةُ الْعَيْنِ، وَامْرَأَةٌ بَجَاءَ: وَاسِعَةُ الْعَيْنَيْنِ) *el-Bececu: Gözlerin büyük olması, İmra'atun Beccâ'a: Büyük gözlü kadın*.⁵⁸ *Becce* (بَيْح) kelimesi bazı arap lehçelerine göre (مَجَّ) *Mecce* olarak telaffuz edilir ve *becce* ile aynı anlama gelir. *Mecce'l-Mâ'a* (مَجَّ الْمَاءِ) ve *Becce'l-Mâ'a* (بَيْحَ الْمَاءِ): *ağzında topladığı suyu çıkarttı, ağzından suyu attı* anlamlarına gelir.⁵⁹ Buradan hareketle “بَيْح / becce” fiili suyun akma ve fıskırma olayıyla ilişkilendirdiğimiz zaman lafız anlam ilişkisi açısından son derece uyumlu bir eylem olduğu görülmektedir. Dolayısıyla (مَاءٌ بَيْحٌ) den (مَنْبِيحٌ) şekline zamanla evrilmiş olması diğer etkenleri de sayarsak kuvvetle muhtemeldir.

Dolayısıyla Arapçada *Mānbic* telaffuzu su anlamına gelen *Mâ* (ماء) ile birlikte geldiği zaman kaynadı ve fıskırdı anlamına olan *Becce* (بَيْح) fiilinin birleşmesinden ortaya çıkmıştır. *Māûn + Becce* (مَاءٌ + بَيْحٌ) isim ve fiilin birleşmesiyle ortaya çıkmış ve *Mā-n-bic* (م - ن - بَيْح) şeklinde telaffuz edilmiştir.

Bu şekilde ilk ve kimler tarafından telaffuz edildiği bilinmemektedir. Bu telaffuzda Arapçanın aynı dil ailesinden olan Aramice ve Süryanice telaffuzlarının etkisinin olduğu gibi (مَاءٌ بَيْحٌ) ifadesinden türetilmiş olma ihtimali de mümkün bir görüş olarak görülmektedir. Nitekim şehrin sulak olma özelliğiyle uyuşan bu biçim Arapça türetim çeşitlerinden olan “en-Naht” olgusuna da uygun düşmektedir. Naht'ın geçtiği bazı yaygın ifadelerden (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) için (بِسْمَلَةَ / besmele) denilmesi, (حَضْرَمَوْت) Hadramevt bölgesinden birisine (حَضْرَمِي / Hadramî) denilmesi ve (عَبْدُ شَمْسٍ) Abd-i Şems kabilesinden olan birisine (عَبْشَمِي / Abşemî) denilmesi gibi önümüze çıkan bu ifadelere Arapça terminolojisinde “menhût” diye geçmektedir.⁶⁰ Bu da naht çeşitlerinden “isim nahtı”

⁵⁵ Cubrân Mes'ûd, *er-Râid, mu'cem lugavî 'asrî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1992), 991.

⁵⁶ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Muhammed Ahmed Haseballah vd. (Beyrut: Dâr Sâdir, 2010), 2/371.

⁵⁷ el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 5/205.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2/209.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2/362.

⁶⁰ İbrahim Enîs, *Min esrâri'l-luga* (Kahire: Mektebetu'l-Enclö el-Mısıryye, 1971), 37.

olarak bilinmektedir. Bu çeşitte birbirini tamlayan her iki kelimedenden belli sayıda harf alınarak dördümlü bir isim oluşturulması amaçlanır.⁶¹ *Mənbic* ifadesi, verilen bu menhût ifadeler kadar yaygın olmasa da bir naht söz konusu olup hece düşmesi görülmektedir. Ayrıca (ماءٌ نَبِيحٌ) cümlesinin (منبج) evrilme aşamalarında naht'ın yanı sıra iklâb bulunmaktadır. Tenvinli "hemze" ile ardından gelen "bâ"nın yanyana gelmeleriye "bâ" sesi "mîm" sesine dönüşmüştür. Daha sonra ortaya çıkan ağırlığın giderilmesi için seslerde kolaylığa⁶² kaçılmış ve "elif ile hemze" sesleri düşürülmüştür. Bu durumda Arapçada (Menbic / مَنْبِج) şeklinde evrilmiş ama telaffuzda bir ibdâl söz konusu olduğundan (Membic / مَمْبِج) olarak seslendirilmiştir. *N* sesinin *M* ile *B* arasında gelmesi durumunda *M* sesine dönüşmesi yaygın bir olaydır.⁶³

4.2. Münbiç Kelimesinin Türkçe İncelemesi

Türkçeye Münbiç kelimesi Arapçadan girmiştir. Türkler tarih boyunca şehrin adını değiştirmemişler ve aksine olduğu gibi kendi dillerine uydurmaya çalışmışlardır. Ancak dil grubu ve yapısı olarak öncekiler gibi Sami dil grubundan farklı olan Ural-Altay dillerinden olan Türkçede telaffuzun farklı olması da doğal bir olaydır. Arapçada bu kelime köken itibarıyla *M-N-B-C* harflerinden oluşmaktadır ve doğru telaffuzu "Menbic" (مَنْبِج) şeklinde olup halk ağzıyla "Minbic" olarak da telaffuz edilmektedir. Türkçede ise telaffuzun aynı Arapçadaki gibi olduğunu söylemek pek doğru olmaz. Yazı itibarıyla Osmanlı salnâmelerinde aynı Arapçadaki gibi yazılsa da⁶⁴ telaffuz olarak aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Osmanlı Türkçesi Arap alfabesiyle yazıldığı için oradaki fonetik farkı sadece yazıdan gözetmek mümkün değildir. Kelimenin Türkçeleşmiş hali kesinlikle daha farklı olup Türkçe dil yapısına uygun olarak telaffuz edilmiştir. Türkçede, ana dilleri Türkçe olan Suriye Türkmenleri tarafından günümüzde halen güncel olarak "Bumbuç" şeklinde telaffuz edilmektedir. Bu telaffuzu bazen bölgede yaşayan Araplar da Türkmenlerin söyleyişinden etkilenerek kullanmaktadırlar. "Bumbuç" telaffuzu bölge Türkmenleri tarafından günümüzde yeni kullanılan bir telaffuz değildir. Kadim bir Türk yurdu olan Halep bölgesine asırlar önce yerleşmiş olan Türkmenler eskiden beri şehrin adını bugünkü Türkmenlerin söylediği şekilde telaffuz etmişlerdir. Nitekim Evliya Çelebi, Seyahatnâmesinde Halep eyaletinin kazalarını sayarken "Bombuc" (بومبوج) olarak ifade etmiştir. Bu da telaffuzun bu şekilde olduğunu gösteren en iyi kanıttır.⁶⁵

Bumbuç veya Bombuç, *O – U* seslerinin Arapçada tek bir karşılığı vardır o da vav (و) sesidir. Evliya Çelebi, eserini Osmanlıca yazdığı için oradaki sesin *O mu* yoksa *U mu* olduğunu seçmek zordur. Ancak günümüzde kullanım şekline de bakılırsa "Bumbuç" (بومبوج) olarak kastetmiş olması, büyük bir ihtimaldir. Ayrıca bu eseri günümüz Türkçesine çevirenin şehrin adını bölge halkının ağızından duymadığı ihtimalini de göz

⁶¹ Bekir Mehmetali, *el-Me'âni's-şarfiyye*, (İstanbul: Sonçağ Yayıncılık, 2021), 203.

⁶² Kolaylık Teorisi, insanın dilin seslerini telaffuz ederken kas performansından tasarruf etme ve zahmet çekmekten kaçınma eğiliminde olduğunu savunmaktadır. İnsan, toplumsal olguların çoğunda en kestirme yoldan emeline ulaşma çabasıdadır. Aynı şekilde insan, dilin seslerinde de kolay olana eğilim gösterir. İbrahim Enîs, *el-Esvâtü'l-lugaviyye* (Kahire: Mektebetü'l-Enclo el-Mısıriyye, 1975), 234.

⁶³ Muhammed b. Ali İbn Ya'îs, *Şerhu'l-Mufaşşal*, thk. Emil Bedî Ya'kûb (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 5/386.

⁶⁴ BOA, SDAO.SVH, No. 34, 373.

⁶⁵ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, çev. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 9/393.

önünde bulundurmamak lazımdır. Bölgenin Türkmenleri ise halen Osmanlı Türkçesini büyük oranda konuşmakta ve şehrin adını “Bumbuç” olarak kullanmaktadırlar.

Arapçada *Menbic* olarak kullanılan bu kelimenin Türkçede halk ağzıyla *Bumbuç* olarak evrilmesi harf mahreçlerinin yakınlığından kaynaklanmaktadır.

M ve *B* harfleri dudak seslerinden olup, bu iki sesin çıkış yerleri dudaklardır. Hava her ikisiyle birlikte burundan çıkmaktadır. *M* harfi, vurgu ve gevşeklik arasında orta açıklıkta bir sestir. *B* harfi ise, açık ve vurgulu (şiddetli) bir sestir.⁶⁶

N harfi de gevşeklik ve şiddet arasında orta açık bir sestir. Hava yutaktan akıp gelirken üst ön dişlerin diş etiyle buluştuğu noktaya ulaşan dilin ağız açıklığını tıkamasıyla meydana gelmektedir. Bu ses çıkarıldığı sırada burun boşluğundan geçen hava bir çeşit hişirtti oluşturur.⁶⁷

Dolayısıyla çıkış yerlerinin yakınlığı nedeniyle; söz akışında *N* sesi, iki dudak sesi olan *M* ile *B* arasında kaldığı için bir kaynaşma söz konusudur ve bu iki sesin etkisiyle *N* sesi *M* sesine dönmüştür. Böylece *N* sesi ortadan kalkarak Arapçada “*Membic*” ve Türkçede “*Bumbuç*” telaffuzları ortaya çıkmaktadır. Neticede burada ortaya çıkan bu eylem aslında birçok dilde görülen ve benzeşme adıyla bilinen bir eylemdir. Bu eylem Kur’ân-ı Kerim tecvid sisteminde ise “*iklâb*” olarak bilinmektedir.⁶⁸ *iklâb* da; tenvin veya sakın nundan sonra harekeli *be* (ب) harfi geldiğinde, *nun* (ن) harfinin, *mim* (م) harfine çevrilerek okunmasıdır.

Benzeşme (Assimilation/ المماثلة) eylemi ise genellikle dilbilim kavramları arasında yerini alır ve sesbilimin önemli eylemlerinden birisi sayılır. Doğan Aksan’ın tanımına göre benzeşme: “*Bir sesin yeri ya da biçimi açısından bir başka sese benzer ya da eş duruma getirilmesi olayıdır. Bu olay sonucunda, sesi çıkarmak için yapılması gereken harekette de bir değişme gerçekleşmiş olur*”.⁶⁹ (*Menba / Membba*) ve (*Anbar / Ambar*) kelimeleri bu eyleme dair birer örnek olarak verilebilir.

Türkçe olan “*Bumbuç*” versiyonundan yola çıkarak günümüzde ister uluslararası ilişkilerde olsun isterse diğer resmi kullanışlarda buna en yakın telaffuzun “*Münbiç*” olduğu görülür. “*Bumbuç*” versiyonunun gerçekte halk ağzında olması ve resmiyette mevcut olmamasından ilk harfi olan (*B*) sesinin (*M*) ye dönmesi sözlük ve terminoloji açısından daha doğrudur. Kelimenin diğer harflerine baktığımızda sadece kalın ve ince ünlüler arasında fark görülür, ancak “*Bumbuç*” ve “*Münbiç*” arasında ünlü geçişinin sağlanması pek de zor değildir. Kelime (*N-B-C*) kökünden türediği için de asıl kök harflerine çoğu dilde olduğu gibi uyulması ve gözetilmesi elzemdir.

Arapçada *Menbic*, *mef’il* (مَفْعِل) kalıbında ism-i mekân’dır. Türkçede ise *Münbiç*, *muf’il* (مُفْعِل) kalıbında ism-i fâil’dir. *Muf’il* kalıbının aslında şehrin özellikleriyle uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim lafız anlam ilişkisi açısından bakılırsa; su kaynakları bol ve verimli olan bu şehrin isminin ism-i fâil kalıbında “*Münbiç*” olması oldukça uygun görünmektedir. *Mâun + Becce* (ماءٌ + بَجَّ) nin birleşmesinden meydana gelen *Münbiç* (مُنْبِج), çok su veren anlamına geldiği için şehrin doğasına uygun bir kalıp

⁶⁶ Muhammet Abazoğlu, *İbrahim Enîs ve Çağdaş Arap Dilbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 106.

⁶⁷ Abazoğlu, *İbrahim Enîs*, 108.

⁶⁸ Rahim Tuğral, *Ana Hatlarıyla Kur’ân Tecvîdi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009), 48.

⁶⁹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 2/48.

olduğu görülmektedir. Bu kalıpta olan benzer örneklerden yine verimli ve bitek anlamlarındaki “Münbit/Mümbit” (مُنْبِت) ve ikram eden ve cömert anlamlarındaki “Mükrim” (مُكْرِم) kelimeleri de bu türdendir.

Dolayısıyla bu kalıplardan ve taşıdıkları anlamlardan yola çıkarak Münbiç telaffuzunun Türkçede şehrin adına en uygun kalıp olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Tarihi süreç içinde bazı şehirler pek bilinmese de, günü geldiğinde coğrafi konumu, siyasi durumu ve sosyal olguları itibarıyla tekrardan yıldızı parlamaktadır. Bu bölgelerden birisi olan Münbiç şehrinin, cumhuriyet tarihinde Türk siyasi ve medya çevrelerince pek tanınan ve bilinen bir bölge olmadığı görülmektedir. Bundan dolayı şehir, ilerleyen zamanlarda tekrardan gündeme geldiğinde Türkçe adıyla ilgili çelişkinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada şehrin adıyla ilgili yapılan etimolojik ve fonolojik incelemeden yola çıkılarak şehrin adının, lafz-anlam açısından önemli bir ilişkisinin olduğu anlaşılmıştır. Kelimenin, genel itibarıyla özellik ve nitelik açısından uyuşan anlamlar taşıdığı görülmüştür. Eski çağlardan beri her egemenlik kendi diline ve tabiatına uygun olarak farklı isimlendirmeler yapmıştır. Bazen bölgenin hakimi olan egemenliğin dini inancına mutabık olarak isimlendirme yapılırken bazen de başka egemenlikler tarafından şehrin diğer doğa özelliklerine mutabık olarak isimlendirme yapıldığı görülmüştür.

Şehrin adının Türkçeye Arapçadan girdiği anlaşılmaktadır. Nitakim Arapçada su anlamına gelem “Mâ” kelimesi ile, fıskırtı anlamına gelen “Becce” kelimesinin birleşmesiyle meydana geldiği görülmektedir. Özellikle “Mâ” kelimesinin Sâmi kökenli olmasından dolayı, Arapça ile akraba diller olan ve Münbiç bölgesinde kullanılan Arâmice ve Süryânicede şehrin adında Arapçaya yakın “Mabog ve Manbiğ” gibi telaffuzların bulunduğu anlaşılmaktadır. Böylece mademki aynı dil ailesinden olan diller arasında telaffuz farkı bulunuyor, o zaman Arapçadan farklı bir dil ailesine mensup ve sözdizimsel, biçimsel ve fonetik farklılıklara sahip olan Türkçede de telaffuz farkının meydana gelmesi pek doğal bir olaydır.

Türk basınında sürekli farklı biçimlerde gündeme gelmesi konusuna açıklık getirmeye çalışan bu çalışmada şehrin adı köken, biçim ve ses açısından incelenmiş olup doğru telaffuz sunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda bölge Türklerinin de kullanımı göz önünde bulundurularak, farklı telaffuzlar arasından Türkçenin yapısına en uygun olması gözetilmiştir. Buna göre Türkçeye uygun yerli ve milli bir ifadenin kullanılması, Dil yapısı çerçevesinde yapılan inceleme sonrası en uygun telaffuzun “Münbiç” olduğu kanaatine varılmıştır. Nasıl ki Halep şehrine Arapçada Halab, İngilizcede Aleppo ve Türkçede Halep deniyorsa; Arapçada Menbic ve İngilizcede Manbij deniyorsa, Türkçede de Münbiç şeklinde ifade edilebilir.

Kaynakça

- Abazoğlu, Muhammet. *İbrahim Enîs ve Çağdaş Arap Dilbilimi Çalışmalarındaki yeri ve Önemi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Ayoub, Barsaum. *Syriac origins of the names of cities and villages in Syria*. Halep: Dâr Mardin, 1. Basım, 2000.
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Futûhu'l-büldân*. thk. Ömer Enis el-Tabbâ'. Beyrut: Muessesetu'l-Ma'ârif, 1987.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Salnâme-i Vilâyet-i Halep, [SDAO.SVH] (1906), Def'a No. 34, 373*.
- Bryce, Trevor. *The Routledge handbook of the peoples and places of ancient Western Asia: the near east from the arly Bronze Age to the fall of the Persian Empire*. London: Routledge, 1st edition, 2011.
- Buğra Ateş, Abdülkerim. *M.Ö. 2. Bin Suriye- Filistin Bölgesinde Hitit Kökenli Buluntular*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- el-Buhturî, el-Velid b. 'Ubeyd b. Yahya el-Tâ'î. *Divânu'l-Buhturî*. thk. Hasan Kâmil el-Sayrafi. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 3. Basım, 2009.
- Demir, Enes. *Bir Misâk-ı Millî Toprağı: Menbic ve Tarihi*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017.
- Demirkent, Işın. "Menbic, Kuzey Suriye'de Tarihî Bir Şehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/123-124. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- el-'Askalânî, Ali b. Hacer. *Fethu'l-bâri bi şerhi sahihi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Baz vd. Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1. Basım, ts.
- el-Cevâlîkî, Mevhûb b. Ahmed Ebu Mansûr. *el-Mu'arrab mine'l-kelâmi'l-a'cemi 'ale hurûfi'l-mu'cem*. thk. F. Abdurrahîm. Şam: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1990.
- el-Ĥamdânî, Ebu Firâs el-Ĥâris b. Sa'îd b. Ĥamdân. *Divânu Ebi Firâs el-Ĥamdânî*. thk. Halil el-Duveyhî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1994.
- el-Ĥamevî, Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemu'l-büldân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1977.
- Enîs, İbrahim. *el-Esvâtü'l-lugaviyye*. Kahire: Mektebetu'l-Enclo el-Mısıriyye, 5. Basım, 1975.
- Enîs, İbrahim. *Min esrâri'l-luga*. Kahire: Mektebetu'l-Enclo el-Mısıriyye, 8. Basım, 1971.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. çev. Seyit Ali Kahraman. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- el-Gazzî, Kâmil b. Ĥuseyin b. el-Ĥalebî. *Nahru'z-zeheb fi târihi Ĥaleb*. 3 Cilt. Halep: el-Matba'atu'l-Marûniyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. nşr. Muhammed Ahmed Haseballah vd. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1. Basım, 2010.
- İbn Ya'îş, Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-mufaşşal*. thk. Emil Bedî Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbnu'l-'Adîm, Kemâluddîn Ebu'l-Kasım 'Umer b. Ahmed el-Ĥalebî. *Zubdetu'l-Ĥaleb min tarihi Ĥaleb*. thk. Halil el-Mansur. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- İbnu'l-Verdî, Ebu Ĥafs 'Umer b. Muzaffer. *Divân İbnu'l-Verdî*. thk. Abulhamîd Hindâvi. Kahire: Dâru'l-Afâki'l-'Arabiyye, 1. Basım, 2006.
- Kaya, Yakup - Özalp, Görkem Ozan. "Cumhuriyet Döneminde Süleyman Şah Türbesi'nin Korunması". *Turkish Studies Dergisi* 9/10 (2015), 263-302.
- Kemâluddîn, Hâzem Ali. *Mu'cem müfredâti'l-müştereki's-Sâmî*. Kehire: Mektebetü'l-Âdâb, 2008.
- Mehmetali, Bekir, *el-Me'âni's-şarfiyye*. İstanbul: Sonçağ Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Mes'ûd, Cubrân. *er-Râid, mu'cem lugavî 'asrî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 7. Basım, 1992.
- Mesut Şöhret. "Suriye'nin Siyasal Yapısı". *Uluslararası politikada Suriye Krizi*. 41. İstanbul: Beta Basım, 2016.
- Abdurrahim el-Sarraj - Taşgın, Cihan. "Arap Baharı ve Suriye İç Çatışması". *İstanbul Fikir Enstitüsü Yayınları*,(Temmuz 2015).

- Şen, Abdülkadir. *Suriye Askeri Muhalefeti*. ORSAM, Ekim 2015. https://www.academia.edu/22070016/SUR%C4%B0YE_ASKER%C4%B0_MUHALEFET%C4%B0_ORTADO%C4%9EU_STRATEJ%C4%B0K_ARA%C5%9ETIRMALAR_MERKEZ%C4%B0_CENTER_FOR_MIDDLE_EASTERN_STRATEGIC_STUDIES.pdf
- Tuğral, Rahim. *Ana Hatlarıyla Kur'an Tecvidi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009.
- Ulutaş, Ufuk - Hoca, Halid. "Suriye: Devrim mi, Bölünme mi". *SETA Araştırmaları Analiz Dergisi* 95 (Mayıs 2014).
- Winter, Irene. *On art in the ancient near East volume I: of the first millennium BCE*. Leiden: Brill, 2009. <https://brill.com/view/title/16339>
- el-Marefa (*marefa.org*), "منبيج", (Erişim 15 Mayıs 2022).. <https://www.marefa.org/%D9%85%D9%86%D8%A8%D8%AC>
- Al-Quds Al-Arabi (*alquds.co.uk*), "منبيج السورية مدينة النبع والأعظم في هذا الجزء من العالم" (Erişim 29 Mayıs 2022).
- Al Jazeera (*aljazeera.net*), "منبيج.. مدينة البحري المدمرة بأهوال الحرب". Erişim 10 Mayıs 2022. <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/citiesandregions/2016/6/5/-منبيج-مدينة-البحري-المدمة-بأهوال>

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 50, Aralık/December 2023, 19-36

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/80883>

ISSN 2791-6812

Dünya Ahiret Dengesi Bağlamında Kasas 77. Âyetin Değerlendirilmesi

An Evaluation of the 77th Verse of Sūrah Al-Qaşş Based on the Balance between the World and Hereafter

Yazar Bilgisi Author Information

Yahya ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Çankırı, Türkiye
Asst. Prof., Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences, Çankırı, Türkiye
yahyaarslan58@hotmail.com , www.orcid.org/0000-0002-0774-1755

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1231311
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
9 Ocak/January 2023	7 Aralık/December 2023

Öz

Kur'an-ı Kerim, hidayet kaynağı olup muhatapların dünya ve ahiret dengesini gözeterek doğru yola ulaşmalarını sağlamak üzere gönderilen kılavuzdur. İnsan ise vahiyle şereflenen ve vahyin mesajlarını hayata tatbik edecek olan değerli bir varlıktır.

İnsanların dünya ve ahiret huzurunu sağlamak için indirilen Kur'an'ın temel konuları tevhit, nübüvvet ve ahirettir. Kur'an-ı Kerim bu ana konuların yanında tâli konular olarak değerlendirilen birçok konuya da değinmektedir. Kur'an-ı Kerim'in çeşitli âyetlerinde vurgu yapılan bu konulardan birisi de dünya ve ahiret dengesidir.

Dünya ve ahiret, varlığı bir diğerinin varlığını değerli kılan iki önemli husustur. Bu husus, eşya zıddı ile kaimdir kaidesi gereği birinin varlığı diğerinin varlığıyla anlaşılabilir bir meseledir. Zira dünya ahiret, ahiret de dünya sayesinde bir mana ifade etmektedir. Kur'an, bir taraftan sadece dünya için çalışan, dünyayı önceleyen ve tek gayeleri dünya olan insan tiplerinden bahsederken diğer taraftan dünya hayatını önemsemeyen sadece ahiret için çalışan ruhban gibi insanların varlığından da haber vermektedir. Kur'an-ı Kerim bu iki tip insan grubundan bahsederken esasında ikisinin de yanlış bir seçim yaptıklarına dikkatleri çekerek doğru tercihin ve yaşam tarzının, birbiriyle anlam kazanan dünya ve ahiret meselesinde dengeli bir yaşam şekli olduğuna vurgu yapmaktadır.

Çoğu insanın dünya ve ahiret dengesini gözetmemelerine rağmen, Kur'an-ı Kerim'in bu dengenin gözetilmesine vurgu yapması, konunun ne denli bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda dünya ve ahiret dengesinin en veciz bir şekilde anlatıldığı âyetlerden birisi de Kasas Suresi 77. âyet olan: *"Allah'ın sana lütfettiklerinde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma. Allah'ın sana ihsanda bulunduğu gibi sen de iyilik yap ve yeryüzünde bozgunculuk arzulama. Hiç şüphesiz Allah bozguncuları sevmez."* âyetidir.

Bu çalışmanın amacı, ilgili âyetin bir tefsiri mahiyetinde olacak şekilde Kur'an'ın önemle vurguladığı dünya ve ahiret dengesini dikkatlere sunmak, bu dengeyi bozan sebepleri ve dengeyi sağlamanın yollarını ifade etmek, bunları yaparken de Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde dünya-ahiret dengesinden bahseden diğer âyetleri de dikkate alarak bütüncül bir bakış açısıyla dünya-ahiret dengesini değerlendirmektir.

Yöntem olarak yine Kasas Suresi 77. âyet merkeze konmuş, bu âyetin yanında dünya ahiret dengesine vurgu yapan diğer âyetler de dikkate alınmıştır. Bu inceleme ve değerlendirmeler yapılırken klasik ve modern tefsirlerle konu hakkındaki diğer çalışmalara müracaat etme yöntemi izlenerek konu izah edilmiştir.

Kapsam bakımından dünya ve ahiret kavramları ele alınmış, bu kavramların ne anlama geldiğine bakılarak ilgili kavramlar açıklanmıştır. Diğer yandan Kur'an'daki dünya tasvirlerine vurgu yapan âyetler ışığında dünya hayatı değerlendirilmiş ve ahiret isimlendirmeleri dile getirilmiştir. Ardından konu, dünya ve ahiret dengesinin ifade edildiği ve bu dengenin nasıl sağlanacağına ipuçlarını veren Kasas Suresi 77. âyetin birer bölümü mahiyetinde olan Allah'ın lütfettikleriyle ahiret yurdunu aramak, dünyadan payını unutmamak, iyilik yapmak, yeryüzünde bozgunculuk istememek başlıklarıyla genişletilmiştir. Bu alt başlıkların dünya ve ahiret dengesi açısından ne anlam ifade ettiği izah edilerek âyetin bütünlüğü çerçevesinde değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Dünya, Ahiret, Denge.

Abstract

The Holy Qur'ān is a source of guidance and a guide sent to ensure that man follows the right path by striking a balance between the world and the Hereafter. Man is a valuable being who is honoured with revelation and who puts into practice the messages of revelation in his daily life.

The major focus of the Qur'ān, which was revealed to ensure people's peace in this world and the Hereafter, are tawhīd, prophethood and the Hereafter. Besides these main topics, the Qur'ān also addresses many issues that are considered as secondary topics. One of these issues emphasized in various verses of the Qur'ān is the balance between the world and the Hereafter.

The world and the Hereafter are two important aspects of life that are mutually valuable. Each of them can be appreciated thanks to the existence of its opposite in line with the principle that things exist with their opposites. This is because the world makes sense thanks to the Hereafter, and the Hereafter makes sense thanks to the world. On the one hand, the Qur'ān mentions people who work only for the world and prioritize it and whose sole goal is the world, while it also informs us about the existence of people such as clerics who work only for the Hereafter, barely caring about worldly life. While describing these two types of people, the Holy Qur'ān emphasises that both groups make a wrong choice and that the right choice and lifestyle is a balanced one giving equal importance to the world and the Hereafter, which are mutually meaningful.

Although most people fail to establish a balance between the world and the Hereafter, the Qur'ān emphasis on doing this reveals the importance of this issue. In this context, one of the verses in which the balance between the world and the Hereafter is most succinctly described is 77th verse of Sūrah al-Qaṣaṣ: "Seek by means of the wealth that Allah has granted you the Abode of the Hereafter, but forget not your share in this world and do good as Allah has been good to you and do not strive to create mischief on the earth, for Allah loves not those who create mischief."

The purpose of this study is to draw attention, as an exegesis of the verse mentioned above, to the balance between the world and the Hereafter, which the Qur'ān emphasizes to pinpoint the reasons that disrupt this balance and the ways to maintain it, and to evaluate the balance of the world and the Hereafter, based on the integrity of the Qur'ān, through a holistic lens by considering other verses that address this balance.

As a methodological decision, the 77th verse of Sūrah al-Qaṣaṣ is placed at the centre, and other verses that emphasize the balance between the world and the Hereafter are also taken into consideration. While offering these analyses and evaluations, the subject is explained by referring to classical and modern tafsīrs and other studies on the subject.

In terms of scope, the concepts of the world and the Hereafter are addressed, and the related concepts are explained by discussing what these concepts mean. The worldly life is evaluated in the light of the verses emphasizing the descriptions of the world in the Qur'ān, and the names referring to the Hereafter are mentioned. Then, the subject is expanded to the issues of seeking the Hereafter with Allah's favours, not forgetting one's share in the world, doing good, and not creating mischief on the earth, which are all mentioned in Sūrah al-Qaṣaṣ, Verse 77, which highlights the balance between the world and the Hereafter and gives clues as to

achieve this balance. The meaning of these subheadings in terms of the balance between the world and the Hereafter is explained, and evaluations are made based on the integrity of the aforementioned verse.

Keywords: Tafsîr, The Qur'ân, World, Hereafter, Balance.

Giriş

İnsanlığın hidayeti için gönderilen Kur'an açısından dünya ve ahiret olmak üzere iki hayat bulunmaktadır. Bu hayatlardan dünya hayatı fâni, ahiret hayatı ise bâkidir. Dünya hayatı her ne kadar fâni olsa da ahiret hayatını anlamlandırması ve şekillendirmesi bakımından önem arz etmektedir. Aynı şekilde bâki olan ahiret hayatı da mükâfat veya ceza gibi hakikatleri ile dünya hayatını şekillendirmekte ve anlamlandırmaktadır. Yani dünya ahireti değerli kılarken ahiret de dünyaya değer katmaktadır.

Kur'an'da en fazla vurgulanan konular arasında belki de ilk sıralarda dünya ve ahiret gelmektedir. Zira yapılan her iş dünya ve ahireti ilgilendirmektedir. Çünkü dünya bu amellerin işleneceği, ahiret ise karşılığının görüleceği yerdir. İster dünya ve ahiret dengesini gözetenler isterse gözetmeyenler açısından bakılsın, hakikat olan bir şey vardır ki o da tüm işlerin dünya ve ahiretle alakalı olmasıdır.

Kur'an-ı Kerim kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde onun hem dünya hem de ahiret hayatına vurgu yaptığı görülecektir. Aynı zamanda Kur'an bu iki hayatın da aktif rol alıcısı olan insanların dünya-ahiret dengesini gözetmeleri gerektiğini ön plana çıkartmaktadır. Bununla birlikte insanların bir kısmının ahirete inanmamaları, bir kısmının ise inansa da ahireti ihmal etmek sureti ile dünya-ahiret dengesini bozduklarını zikretmektedir.

Her ne kadar asıl hayat ahiret hayatı olsa da ahiret hayatı dünya hayatında kazanıldığı için dünya hayatı da bir o kadar değerli ve değerlendirilmesi gereken bir hayattır. Birinin olmaması diğerinin anlamını yitirmesine sebep olacağından birini diğerine tercih etmek doğru bir davranış değildir.

Kur'an, dünya ahiret dengesinin gözetilmesini öğütlediği halde, vahyin muhatabı olan insanların çoğunun bu dengeyi gözetmemesi, konunun önemini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda dünya ahiret dengesinin en bariz bir şekilde zikredildiği Kasas Suresi 77. âyet ekseninde dünya ve ahiret dengesinin ne olduğu, bu dengenin nasıl sağlanacağı ve dengenin bozulmasının sebepleri gibi hususları dikkatlere sunmak amaçlanmaktadır.

Yöntem olarak Kasas Suresi 77. âyet merkeze alınmış, tefsir geleneğimizde bu âyetin yorumu bağlamında zikredilen görüşler gerek klasik gerekse günümüz tefsirleri incelenerek ortaya konulmuştur. Diğer yandan bu âyetle aynı hedefi taşıyan ve dünya ahiret dengesini vurgulayan âyetlere de müracaat edilmiştir.

Kapsam bakımından dünya ve ahiret kavramları izah edilmiş, Kur'an'daki dünya hayatının tasvirleri ve ahiret isimlendirmeleri dile getirilmiştir. Ardından konu, Allah'ın verdikleriyle ahiret yurdunu aramak, dünyadan nasibini unutmamak, iyilik yapmak, yeryüzünde bozgunculuk istememek başlıklarıyla genişletilmiş ve genel bir değerlendirmenin yapıldığı sonuç bölümüyle bitirilmiştir.

Dünya ve ahiret hususunda yapılan çalışmalara bakıldığında¹ ilgili çalışmalarda Kur'an'ın dünya ve ahirete bakışı, bu kavramların analizi ve genel manada dünya ahiret dengesine değinilirken bu makale, Kasas Suresi 77. âyet özelinde dünya ahiret dengesini değerlendirmesi ve ilgili âyetin bir tefsiri olması bakımından zikredilen çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Bu özgünlüğü ile alana katkı sağlamak umut edilmektedir.

1. Dünya Kavramı

دنيا / dünya kelimesi; zaman, mekân ve mertebe bakımından yakın, yakınlık anlamlarına gelen, bizzat ve hükmen yakınlığı da ifade eden دُنُوْ / dünüvv kelimesinden türemiş olup اَدْنَى / ednâ kelimesinin müennesidir. Diğer yandan دنيا / dünya kelimesinin çoğulu ise دُنَى / dünâ şeklinde karşımıza çıkmaktadır.² Terim olarak ise insanın ölümünden önceki hayatı, bu hayattaki diğer varlıklarla ilişkileri ve yerküre anlamlarına gelmektedir. Kur'an'da yer ve yeryüzü için coğrafi anlamda arz kelimesi kullanılırken dünya kelimesi ise daha ziyade dinî ve ahlakî bir kavram olarak yer almaktadır.³

Kur'an-ı Kerim'de farklı formatlarıyla çeşitli anlamlarda kullanılan bu kelime " ثُمَّ دَنَا / "Sonra yaklaştıkça yaklaştı." ⁴ âyetinde hükmi yakınlık anlamında kullanılmıştır. Kimi zaman ise " وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ / "Bundan daha az yahut daha çok da olsalar"⁵ âyetinde olduğu gibi *daha fazlanın* karşıtı olarak *daha az* anlamında kullanılmıştır. Bazen " آتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ / "İyi olanı düşük olanla değiştirmek mi istiyorsunuz?"⁶ âyetinde görüldüğü üzere *daha iyinin* zıttı olarak *daha kötü* manasında kullanılmıştır. " حَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ / "O ilkini de (dünyayı) kaybetmiştir, sonrakini de (ahireti)."⁷ âyetinde ise *sonun karşıtı* olarak *evvel/ilk* anlamında kullanılmıştır. Kimi zaman da " اذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى / "Siz vadinin (Medine'ye) yakın kısmındaydınız; onlar uzak kısmındaydılar."⁸ âyetinde kullanıldığı şekliyle *daha uzağın* karşıtı olarak *daha yakını* ifade etmek üzere zikredilmiştir.⁹

¹ Ahmet Coşkun, "Kur'an-ı Kerim'in Dünya ve Ahirete Bakışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 267-283; Mesut Okumuş, "Kur'an'a Göre Dünya Ahiret İlişkisi", *VIII. Kur'an Sempozyumu* (Günümüz Dünyasında Müslümanlar, Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 117-147; Yakup Yüksel, "Dünya ve Ahiret Dengesi", *Uluslararası Sempozyum* (Yanlış Algılar ve Doğru İslâm, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 675-686; Muhammed Yazıcı, "Dünya-Ahiret Kavramlarının Analizi", *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi* (İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı VII. Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu, Çorum: Çorum İlahiyat Fakültesi, 2002), 39-56; Muhammed Abdelhaleem, "Kur'an'da Ahiret-Dünya ve Dünya Hayatı", çev. Şehmus Demir, *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 321-333; Mehmet Soysaldı, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Ölüm ve Ölüm Ötesi Hayat* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020), 19-37, 84-88.

² Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Daru'l Kalem, 1991), 318-319; Süleyman Uludağ, "Dünya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/22; Komisyon, *Hayat Rehberi Kur'ân Tefsiri Konulu Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/472.

³ İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 129.

⁴ en-Necm 53/8.

⁵ el-Mücâdele 58/7.

⁶ el-Bakara 2/61.

⁷ el-Hac 22/11.

⁸ el-Enfâl 8/42.

⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 318-319.

2. Kur'an-ı Kerim'de Dünya Hayatı Tasvirleri

Allah Teâlâ, ahiret için iyi ya da kötü yönde hazırlığın yapılacağı ve ahiret hayatının şekilleneceği fani bir mekân olarak yarattığı bu dünyayı ve bu dünya hayatını Kur'an-ı Kerim'de farklı şekillerde tasvir etmektedir. Çalışmanın hacmini de göz önünde bulundurarak bu tasvirlerden bazılarını yer vermek uygun olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında dünya hayatının *aldatıcı bir meta*¹⁰ olarak tasvir edildiği görülmektedir. İnsanların dünyanın geçici, göz boyayıcı, aldatıcı geçimlikleri ve menfaatlerine bakarak aldandıkları aşikârdır. İnsanlar, dünya fâni ve ahiret karşısında, ahirete oranla değersiz olduğu halde orada ebedî kalacaklarını zannetmektedirler. Dünyanın geçimliklerini Allah'a ibadet hususunda güç-kuvvet kazanmak maksadıyla kullanması gereken insanın, mal-mülk ve evlatlarla aldandığı bir gerçektir.¹¹ Bütün dikkat ve ümidini dünya hayatına dikenler, huzur ve mutluluğun sadece bu dünyada olduğunu zannedenler dünyanın aldatıcılığı karşısında yenik düşerek hüsrana uğramaktadırlar.¹² Zira dünya fâni olduğu için dünyada elde edilen karşılık ve mükâfatlar da fâni olmaktadır.¹³

Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim, dünya hayatını *bir oyun ve eğlence*¹⁴ olarak tanıtmaktadır. Dünyanın işleri veya dünyalık işler, ahirete yönelik yapılan salih ameller karşısında bir oyun ve eğlence hükmündedir. Diğer yandan bu işlerle meşgul olanlar da ahirete yönelik işlerle meşgul olanlara nazaran oyun ve eğlence içerisindeyler. Zira oyun ve eğlencenin zevki, lezzeti geçici olduğu gibi dünyanın zevki ve lezzeti de geçicidir.¹⁵ Dünya hayatının kısıllığı, ahirete oranla kıyaslandığında bu kısa zaman dilimi içerisindeki tüm meşguliyetler, sonsuz ve sınırsız ahiret karşısında oyun ve eğlenceden ibaret kalmaktadır.¹⁶

Dünyanın üç önemli özelliği bulunmaktadır. Dünya bir yönüyle Allah Teâlâ'nın varlık ve birliğine delil, bir yönüyle ahiretin kazanıldığı yer yani ahiretin tarlası iken diğer bir yönü ile de insanın nefsanî arzularının tatmin edildiği, hayatların oyun ve eğlence ile geçirildiği mekândır.¹⁷ İşte asıl yerilen bu üçüncü kısımdır. Yoksa Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliğine delil olan ve ahiretin tarlası konumundaki dünyanın bizzat kendisi kötülenmemektedir. Kötülenen, bu dünyada oyun ve eğlenceyle geçirilen hayatlardır.¹⁸

¹⁰ Âl-i İmrân 3/185; Lokmân 31/33. Bu husustaki diğer âyetler için bk. el-En'âm 6/70, 130; el-A'râf 7/51; Fâtır 35/5; el-Câsiye 45/35; el-Hadîd 57/20.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Muessese-tü'r-Risale, 2000), 7/452-453; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 4/302; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm* (Daru Tayyibe, 1999), 2/178-179.

¹² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.), 2/463.

¹³ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/732.

¹⁴ el-En'âm 6/32.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/106-107.

¹⁶ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 3/544.

¹⁷ el-En'âm 6/32. Diğer âyetler için bk. el-En'âm 6/70; el-Ankebût 29/64; Muhammed 47/36; el-Hadîd 57/20.

¹⁸ Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 2/77.

Kur'an'da dünya, ahiretle kıyaslanarak *az, değersiz ve geçici bir mekân*¹⁹ olarak tanıtılmaktadır. Zira ahiretin nimetleri karşısında dünyanın nimetleri az ve geçici olup bu nimetlerden yararlanma imkân ve süresi de farklılık arz etmektedir. Cennet nimetleri ve onlardan faydalanmak sürekli iken dünya nimetleri ve onlardan istifade etmek geçicidir. Hayatlarını ve hedeflerini geçici dünya menfaatleri üzerine kuranlar, elde edecekleri dünyalıkların ahiretteki nimetler karşısında bir hiç mesabesinde olduğunu bilmeleri gerekmektedir.²⁰ Dolayısıyla dünyadaki kısa vadeli menfaatler için ahiretteki büyük mükâfatları terk etmek akîl bir davranış olarak görülmemektedir. Çünkü dünya lezzetleri ahirete nazaran değersiz ve fânî iken ahiretin lezzetleri ise devamlıdır.²¹

Dünya ve dünya hayatı bazı âyetlerde ise "إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا / Dünya hayatının örneği"²² ifadesi ile tasvir edilmektedir. Yağmurlarla yeşeren ve bütün güzelliklerini takınan, yeşilliklere bürünen yeryüzünün bir afetle tüm güzelliklerini kaybetmesi, sanki hiç olmamış, zinetlerini takınmamış konumuna düşmesi, esasında dünyanın da bir gün yok olacağını ifade etmektedir.²³ Yani dünya hayatı, tüm güzellikleri ile ne kadar parlak ve iç açıcı görünse de çiçeklerin, meyvelerin, yeşilliklerin vakti geldiğinde kuruyup yok olması gibi yok olacak ve son bulacaktır.²⁴

Yukarıdaki izahlardan sonra dünyanın bizzat kendisinin zemmedilmediği hakikatini de vurgulamak gerekmektedir. Dünyanın ve dünya hayatının aldatici bir meta olması, oyun ve eğlence yeri olarak tanıtılması, ahirete nazaran fani ve değersiz olarak bildirilmesi, dünyanın bizzat kendisinin kötü olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Allah Teâlâ dünyayı ve içerisindeki tüm varlıkları birer âyet olarak yaratmış ve insanın hizmetine sunmuştur. Dünyada, ahiret için gönderilecek azıklar, cennet veya cehenneme gitmeye sebep olacak ameller bulunmaktadır. Dünya, ahiretin şekillendiği mekân olarak büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla âyetlerde yerilen, dünya değil insanların bu dünyadaki hayat tarzları ve dünyanın menfaatlerini kullanmadaki amaç ve niyetleridir.²⁵ Yerilen, ahirete tercih edilmiş, ebedî görülen, Allah Teâlâ'nın rızasından daha fazla değer verilen, heva ve heveslerin, zevk ve tutkuların din haline getirildiği, dengesiz ve ölçüsüz bir dünya ve dünya yaşantısıdır.²⁶

¹⁹ et-Tevbe 9/38. Diğer âyetler için bk. er-Ra'd 13/26; el-Mü'min 40/39; eş-Şûrâ 42/36.

²⁰ Ebü'l-Ferrec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 2001), 2/259; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 2/450; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân fi tefsîr'il Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 5/2009.

²¹ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1999), 16/47.

²² Yûnus 10/24. Benzer diğer âyet için bk. el-Kehf 18/45.

²³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Daru'l Kitabî'l Arabi, 1986), 2/340-341; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Daru İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1997), 3/110; Ebü'l-Berekât Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dar İbn Katheer, 2017), 2/15-16; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-jil, 1979), 1/539-540; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 19.

²⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 3/1380.

²⁵ Coşkun, "Kur'an-ı Kerim'in Dünya ve Ahirete Bakışı", 278; Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 129.

²⁶ Mehmet Görmez vd., *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/342-343.

3. Ahiret Kavramı

Ahiret, fâni dünyanın sona ermesiyle başlayıp ebediyen sürecek olan ikinci bir merhaledir. Ahiret kelimesinin anlamına baktığımızda اخرة / âhira kelimesi, اخر / âhir kelimesinin müennesidir. اخر / âhir ise اَوَّل / evvel kelimesinin zıt anlamlısı olup son, sonuç, netice ve sonuncu manalarına gelmektedir.²⁷ Dolayısıyla dünya ilk hayat iken ahiret de son hayattır. Yani ahiret, dünya hayatından sonra gelecek olan hayat olup sûra üfürülmesi ile başlayacak ve ebedî olarak devam edecek zaman dilimidir.²⁸

4. Kur'an'da Ahiretin İsimlendirilmesi

Kur'an, ahireti çeşitli işlevleri yönünden isimlendirmekte ve tanıtmaktadır. Ahireti tanıtan isimlendirmelere baktığımızda bu isimlendirmelerin ya bizzat يوم / yevm kelimesi ile ya يوم / yevm kelimesine izafetle ya da دار / dâr kelimesine izafetle kullanıldığı görülmektedir. يوم / Yevm kelimesinin ahireti tanımlaması açısından bakıldığında bu kelimenin direkt ahiret/ahiret günü anlamında kullanıldığını ifade etmek gerekmektedir.²⁹

Ahiretin isimlendirilmesi açısından yurt anlamındaki دار / dâr kelimesinin kullanıldığı ifadeler de vardır ki bunlardan bazıları, ahiret yurdu anlamında دار الاخرة / dâru'l-âhira,³⁰ huzur, mutluluk, güven ve esenlik yurdu anlamında دار السلام / dâru's-selâm,³¹ dünya yurdunun sonucu anlamında دار عاقبة الدار / âkıbetü'd-dâr,³² helak yurdu anlamında دار البوار / dâru'l-bevâr,³³ ebedilik yurdu anlamında دار الخلد / dâru'l-huld³⁴ gibi adlandırmalarla Kur'an-ı Kerim'de zikredilmektedir.

Diğer yandan gün anlamına gelen يوم kelimesine izafetle de birçok isimlendirme mevcuttur. Bunlardan bazıları ahiret günü, hesap ve ceza günü manasına gelen يوم الدين / yevmü'd-dîn,³⁵ ahiret günü anlamında يوم الاخرة / yevmü'l-âhirah,³⁶ yeniden diriliş günü anlamında يوم يعثون / yevmü'yüb'asûn,³⁷ hesap görülecek gün anlamında يوم يقوم الحساب / yevme'yekûmü'l-hisâb,³⁸ herkesin toplanıp bir araya geleceği gün anlamında يوم مجموع / yevmü'n-mecmû' ve يوم مشهود / yevmü'n-meşhûd,³⁹ hüküm ve ayırım günü anlamında يوم الفصل / yevmü'l-fasl,⁴⁰ toplanma günü anlamında يوم التغابن / yevmü't-

²⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 68-69; Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/543.

²⁸ Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 13; Komisyon, *Hayat Rehberi Kur'an Tefsiri Konulu Tefsir*, 5/450.

²⁹ el-Bakara 2/123, 254, 281; Âl-i İmrân 3/9, 25, 30. Yevm kelimesi ahirete dair kullanımlarının dışında gün, evre anlamlarında da kullanılmaktadır. Bu kelimenin Kur'an'daki farklı kullanımları için bk. el-Bakara 2/196, 203; el-Mâide 5/3, 89; el-A'râf 7/54; el-Hadîd 57/4.

³⁰ el-Bakara 2/94; el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169; Yûsuf 12/109; en-Nahl 16/30; el-Kasas 28/77, 83.

³¹ el-En'âm 6/127; Yûnus 10/25.

³² el-En'âm 6/135; el-Kasas 28/37.

³³ İbrâhîm 14/28.

³⁴ Fussilet 41/28.

³⁵ el-Fâtîha 1/4; el-Hicr 15/35.

³⁶ el-Bakara 2/8; Âl-i İmrân 3/114.

³⁷ el-A'râf 7/14.

³⁸ İbrâhîm 14/41.

³⁹ Hûd 11/103.

⁴⁰ es-Sâffât 37/21.

tegâbün,⁴¹ va'dedilmiş gün anlamında يوم الموعود / yevmü'l-mev'ûd,⁴² kabirlerden çıkış günü anlamında يوم الخروج / yevmü'l-hurûc⁴³ şeklinde Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır.

Ahiret, yukarıda zikredilen isimlerin dışında daha birçok isimle Kur'an-ı Kerim'de zikredilmektedir.⁴⁴ Ancak çalışmanın da hacmini düşünerek bu isimlere değinmeden yukarıda ifade edilenlerle iktifa ederek dünya ahiret dengesini izah etmeye geçmek uygun olacaktır.

5. Dünya Ahiret Dengesi

Dünya ve ahiret hayatı, etle tırnak gibi ayrılmaz bir bütün olan ve Kur'an-ı Kerim'de de ikisi arasındaki dengenin gözetilmesinin önemine vurgu yapılan önemli iki hayat olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'ın indiği dönemde ahiretin inkâr edildiği, dünyevileşmenin hâkim olduğu bir toplum söz konusudur. Böyle bir ortamda dünya-ahiret dengesine vurgu yapılması çok manidardır.⁴⁵ Dünya hayatı ahiretin kazanıldığı yer, ahiret hayatı ise dünyanın anlam bulmasına sebep teşkil eden yer olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla ikisi de ihmal edilemeyecek kadar değerli görülmektedir. Kur'an'da dünya-ahiret dengesinin kısa ve etkili şekilde zikredildiği âyetlerden birisi de Kasas Suresi 77. âyettir. Öncesi ve sonrasıyla birlikte bu âyette Allah Teâlâ Mûsâ (a.s.) devrinde yaşayan Kârûn'dan bahsetmektedir. Kârûn, kendisine ilimle birlikte anahtarlarını güçlü bir topluluğun bile taşımakta zorlandığı hazineler verilen bir şahıs olarak Kur'an-ı Kerim'de anlatılmaktadır. Halkına karşı azgınlık eden Kârûn, sahip olduğu ilim ve serveti kendisinden bilmiş, kendisine bu nimetleri vereni unutmuş ve şımararak haddi aşmış, bunun neticesinde hazinesiyle birlikte yerin dibine batırılmıştır.⁴⁶ Konumuz bağlamında baktığımızda kendisine verilen mal-mülkle şımaran ve haddi aşan Kârûn dünya-ahiret dengesini bozmuş, bunun üzerine kavmi: *"Allah'ın sana lütfettiklerinde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma. Allah'ın sana ihsanda bulunduğu gibi sen de iyilik yap ve yeryüzünde bozgunculuk arzulama. Hiç şüphesiz Allah bozguncuları sevmez."*⁴⁷ şeklindeki sözlerle bu dengeyi gözetmesi gerektiği hususunda onu uyarmışlardır.

Kur'an'da dünya ve ahiret dengesinden bahseden başka âyetler de bulunmaktadır ki onlardan birisi: *"Onlardan bazıları, Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver ve bizi ateş azabından koru, derler."*⁴⁸ âyetidir. Allah Teâlâ'nın kullarına nasıl dua edeceklerini öğrettiği bu âyette dünya ve ahiret dengesinin gözetilmesine de vurgu yapılmaktadır. Aklını kullanan, ileri görüşlü ve geniş ufuklu insanların en önemli özelliği olan dünya ve ahiret dengesini gözetmek, bir taraftan ahiret yurduna yatırım yapmak iken diğer taraftan da dünyadaki payını unutmamak anlamına gelmektedir.⁴⁹ Zira dünya ve ahiret dengesini öğütleyen bu duayı yapanlar ve hayatlarını dengede tutanlar bu

⁴¹ et-Tegâbün 64/9.

⁴² el-Bürûc 85/2.

⁴³ Kâf 50/42.

⁴⁴ Ahiretin diğer bazı isimleri için bk. el-A'râf 7/59; Hûd 11/26; el-Hac 22/55; el-Mü'min 40/15, 18, 30, 32; Kâf 50/20, 34; el-Müddessir 74/9; el-İnsân 76/10, 27; en-Nebe' 78/39.

⁴⁵ Kur'an'ın indiği dönemde dünya ve ahiret algısı için bk. Ahmet Abay, *Nüzul Sürecinde Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 244-251.

⁴⁶ el-Kasas 28/76-82.

⁴⁷ el-Kasas 28/77.

⁴⁸ el-Bakara 2/201.

⁴⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 1/320.

dünyada dualarının karşılığını aldığı gibi ahirette de mükâfatlarını alacaklardır.⁵⁰ Oysa dünya ve ahiret dengesini gözetmeyen, "Ey Rabbimiz! Bize bu dünyada ver."⁵¹ şeklinde tek arzularının ve yegâne amaçlarının dünya olduğunu yaptıkları dualarla ortaya koyanlar ise ahirette elleri boş kalacaktır.⁵² Sadece dünyayı isteyenler bir manada dünyanın kulu kölesi olmuş demektir. Bunun için dünyalık şeylerin tamamı onlara güzel görünmektedir. Bunlar dünyanın peşine takıldıkları için ahirete yönelik her şeyi ihmal etmektedirler.⁵³

Kur'an açısından dünya-ahiret dengesini gözetmeyenlerin en bariz diğer bazı vasıfları ise ahireti verip dünyayı satın almak,⁵⁴ hayatı sadece bu dünya hayatından ibaret sanmak,⁵⁵ dünya hayatının dışında başka bir hayat kabul etmemek,⁵⁶ ahiret daha değerli ve sürekli olmasına rağmen dünya hayatını ahirete yeğlemektir.⁵⁷ Neticede sadece dünyayı arzulayanlar dünyadan nasiplerini almakta ancak ahiretteki nimetlerden mahrum kalmaktadır. Hem dünya hem de ahireti arzulayanlar ise dünyadan da ahiretten de nasiplerini almaktadır.⁵⁸ Başka bir ifadeyle dünya için çalışan çalışmasının karşılığını dünyada, hem dünya hem ahiret için çalışanlar ise çalışmalarının karşılığını hem dünyada hem de ahirette almaktadır.⁵⁹

5.1. Allah'ın Verdiklerinde Ahiret Yurduunu Aramak / *وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ*

Allah Teâlâ'nın emrettiği hayat sisteminin sırrı hiç şüphesiz dünya ve ahiret hayatının dengeli ve tutarlı değerlendirilmesinde yatmaktadır. Bu tutarlılığın sağlanması ise dünyaya dünya kadar, ahirete de ahiret kadar değer vermekle mümkün görünmektedir. Bunun için dünya ve dünya nimetleri emrine verilen insanın, tüm bu nimetlerden meşru bir şekilde istifade ederken asıl amaç olarak ahireti kazanmayı hedeflemesi gerekmektedir. İnsanın, dünyada halifelik vazifesini yerine getirirken hedefe ahireti koyması, dünya nimetlerinin, kendisini ahiret hayatının kazanılmasına yönelik sorumluluklarını yerine getirmesine de engel olmaması, kendisini tamamen dünyaya kaptırmadan dünyayı ahiret için değerlendirmesi ve ilahi rızaya uygun yaşaması icap etmektedir.⁶⁰ Neticede Allah Teâlâ'nın verdiği şeylerle ahiret yurduunu aramak gerekmektedir. Ahiret yurduunun nasıl aranması gerektiğini ise ayrı bir başlık altında izah etmek uygun olacaktır.

5.1.1. Ahiret Yurdu Nasıl Aranmalıdır?

İnsanların bu dünyaya gönderilmelerindeki asıl gaye Allah'ın rızasını kazanmak ve O'na kul olmaktır.⁶¹ Ahiretin şekilleneceği dünyada Allah Teâlâ insana sayısız nimetler vermiştir.⁶² Bu nimetlerden istifade eden insanın, bu nimetlerle ahiret yurduunu kazanmayı hedeflemesi gerekmektedir. Allah Teâlâ'nın verdiği nimetlerle ahiret yurduunu

⁵⁰ el-Bakara 2/202.

⁵¹ el-Bakara 2/200.

⁵² el-Bakara 2/200.

⁵³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/318-319.

⁵⁴ el-Bakara 2/86.

⁵⁵ el-Mü'minûn 23/37.

⁵⁶ el-Câsiye 45/24.

⁵⁷ el-A'lâ 87/16-17.

⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/58.

⁵⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/223.

⁶⁰ Seyyid Kutub, *Fî Zîlâli'l-Kur'an*, 8/126; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 5/2627; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/246.

⁶¹ ez-Zâriyât 51/56.

⁶² İbrâhîm 14/34.

aramak ise Kârûn gibi mal ve mülkün çokluğuyla insanlara karşı övünmek, kibirlenmek ve şırmarmak değil, dünyada o nimetleri Cenab-ı Allah'ın rızasını celp edecek işlerde, ahiretin güzelliklerini kazandıracak hayır ve hasenatta kullanmak, dünyada helal rızık talep etmek anlamına gelmektedir. Zira ahirette, bu dünyada iken gönderilen amellerin karşılığı bulunacaktır.⁶³

Dünyada iken dünya nimetleriyle ahiret yurdunu aramanın bir yolu da kalb-i selîm sahibi olmaktan geçmektedir. Zira ne malların ne de evlatların fayda sağlayacağı ahirette insanın kurtuluş vesilelerinin en önemlilerinden birisi kalb-i selîm sahibi olmaktır.⁶⁴ Kalb-i selîm ise salih amellerle kazanılacak bir mertebedir ki o da Allah Teâlâ'nın dünyalık olarak verdiği nimetleri O'nun rızasını kazanmak üzere harcamakla mümkün olmaktadır.⁶⁵

Eldeki imkânlarla ahiret yurdunu aramak Kârûn misali, Allah Teâlâ'nın ihsanını devre dışı bırakarak her şeyi kendi bilgi, beceri ve çalışmasıyla elde ettiğini iddia etmek de değildir.⁶⁶ Çünkü bu tarz bir anlayış, sahip olunan servetle ahiret yurdunu aramanın bir şekli olan ihtiyaç sahiplerine karşı sorumlulukların terk edilmesi ve hesabın unutulması neticesini doğurmaktadır. Bu da kibir ve kendi kendini yeterli görme hastalığına yakalanan inkârcı insanların özelliğidir. Oysa yapılması gereken, sahip olunan akıl, bilgi ve becerileri verenin Allah olduğu bilinciyle hareket ederek bu nimetlerle ahiret yurdunu aramaktır.⁶⁷

Diğer yandan bu nimetlerle ahiret yurdunu aramak, insanın kendisine verilen bu ihsanları ahirette yine kendisine yarar sağlayacak ve nimetin sahibine yaklaştıracak çeşitli işlerde kullanmaktır.⁶⁸ İnsanın sahip olduğu varlığın faydasını görmesi bu varlığı zekât, sadaka, infak gibi Cenab-ı Allah'ın rızasını celp edecek işlerde kullanmasıyla gerçekleşecektir.⁶⁹ Yani insanın dünyada kendisine verilen her şeyle ahireti dolayısıyla cenneti istemesi gerekmektedir. Genelde insanlara özelde Müslümanlara yakışan tavır ve davranış ise, büyüklenmek, böbürlenmek ve azgınlık etmek değil, dünyalık ne varsa onların hepsini ahireti kazanmak için tasarrufta bulunmaktır.⁷⁰ Allah'ın verdikleri ile ahiret yurdunu aramanın bir diğer yolu ise verilen bu imkânları O'nun rızası için infak etmek ve nimetin sahibine şükretmekten geçmektedir.⁷¹

Âyetleri, tefsirinde madde madde açıklamakla meşhur olan Mâverdî (ö. 450/1058) ise Allah Teâlâ'nın verdikleriyle ahiret yurdunu aramayı, kazanç hususunda helal olanı

⁶³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/524-525.

⁶⁴ eş-Şuarâ 26/87-88.

⁶⁵ Salih amel hususunda bk. Mehmet Soysaldı, *Asr Suresi Işığında İnsanlığın Kurtuluş İlkeleri* (Ankara: Manas Yayıncılık, 2019), 55-78.

⁶⁶ el-Kasas 28/78.

⁶⁷ Bu hususta detaylı bilgi için bk. Komisyon, *Hayat Rehberi Kur'an Tefsiri Konulu Tefsir*, 2/353-367.

⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 6/253.

⁶⁹ Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 5/2627; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/419.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/314; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'î Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beyrut: Daru İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1999), 3/543; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyn fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993), 4/215.

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/393; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân* (İmadetü'l Bahsi'l İlmiyye, 2009), 17/456-457; Celâleddin Mahallî - Celâleddin Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016), 394; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Elif Ofset, 1980), 702.

istemek, sadaka vermek, sılayı rahimde bulunmak şeklinde izah ettikten sonra ahirette murad edilen cenneti kazanmak için Allah'a yaklaştıracak her şeyi bu bağlamda değerlendirmiştir.⁷²

" Allah'ın sana lütfe ettiklerinde ahiret yurdunu ara."⁷³ ifadesini yorumlayan Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ise şöyle demektedir: Bu ifadenin zahirine göre Kârûn ahireti kabul etmektedir. Dolayısıyla bu ifadeden maksat Kârûn'un, sahip olduğu mal, mülk ve serveti kendisini cennete götürecektir şeylere harca yapıp tevazu yoluna girmesinin istenmesidir.⁷⁴

Kurtubî (ö. 656/1258) " Allah'ın sana lütfe ettiklerinde ahiret yurdunu ara." ifadesinin cenneti istemek anlamına geldiğini söylemektedir. Zira Allah'ın bu dünyada verdikleriyle ahiret yurdunu aramak, ahirette fayda sağlayacak şeyleri istemektir ki o da genel manada cennete talip olmaktır.⁷⁵

İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise eldeki nimetlerle ahiret yurdunu aramayı, Allah'ın verdiği bol nimetleri O'na itaat ve yaklaşma hususunda kullanarak ahirette sevap elde etmek şeklinde izah etmektedir.⁷⁶

Yukarıdaki izahlardan sonra: " Allah'ın sana lütfe ettiklerinde ahiret yurdunu ara."⁷⁷ ifadesi ile helal kazanç talep etmek, zekât ve sadaka vermek, nimeti verene şükretmek, salih ameller işlemek,⁷⁸ infak etmek gibi insanın Allah Teâlâ'ya kurbiyetini sağlayacak her türlü hayır ve güzelliğin kastedilmiş olabileceğini ifade etmek gerekmektedir. Tüm bunlar bu dünyada ahireti kazanmanın yollarıdır. Bu yollar değerlendirilerek ahirette sevap kazanmak, cennetle şereflemek ve en önemlisi de Allah Teâlâ'nın rızasını elde etmek ise ahiret yurdunu kazanmak anlamına gelmektedir.

Neticede insanların bu dünyada sahip oldukları mal, mülk ve servet kendilerine istifade etsinler, çalışsınlar, bu imkânlarını daha da geliştirsınler diye verilmektedir. Ancak bu nimetleri kullanırken asıl amaç, dünyayı da ihmal etmeden, ahireti kazanmak olması gerekmektedir. İnsanoğlu, dünyalıklarını kazanıp kullanırken diğer taraftan sorumluluklarını da ihmal etmemeli, ahireti de kazanmanın yollarını aramalı ve araştırmalıdır.⁷⁹

5.2. Dünyadan Nasibini Unutmamak / وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا

Ahiret yurdunu kazanmayı hedefleyen insanın dünyayı da ihmal etmemesi gerekmektedir. Zira insanın, kendisine verilen nimetlerin bu dünyadaki nasibi olduğunu sürekli zihninde canlı tutması iktiza etmektedir. Dünyanın ihmal edildiği bir ahiret de ahiretin ihmal edildiği bir dünya da insan için hüsrana olacağından insanın kendisine verilen hayat, sağlık, gençlik, güç, servet gibi nimetlerin kıymetini bilerek meşru

⁷² Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/267.

⁷³ el-Kasas 28/77.

⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/15.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/314.

⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/253.

⁷⁷ el-Kasas 28/77.

⁷⁸ Salih amel hakkında bk. Soysaldı, *Asr Suresi Işığında İnsanlığın Kurtuluş İlkeleri*, 55-78.

⁷⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 8/125.

ölçülerde bunlardan istifade etmesi, tüm bu nimetlerin kadrini bilmesi önem arz etmektedir.⁸⁰

Dünyadan nasibini unutmamak farklı şekillerde yorumlanmıştır. Dolayısıyla dünyadaki nasip helal dünya rızık ve meşru dünya zevki anlamına geldiği gibi bizzat dünyanın kendisi şeklinde de anlaşılabilir. Dünyadaki nasibin bizzat dünyanın kendisi olması ise dünyayı ahiretin kazanıldığı mekân gibi yaşayarak ahiret için elde edilen menfaatlerdir. Yani ahirete kalacak ve götürülecek amellerdir.⁸¹

Dünyadan nasibini unutmamak denilince ilk etapta sadece dünya nimetlerinden istifade etmek, dünyalık şeylerden mahrum kalmamak şeklinde anlaşılabilir da bu mananın ötesinde daha farklı manalar üzerinde düşünmek gerekmektedir. Bu meyanda dünyadan nasibini unutmamak denilince, dünyada ahiret için çalışmak,⁸² haram kılınanlardan sakınarak helallerle yetinmek,⁸³ Allah'ın verdiği nimetlere karşılık ibadetle O'na şükretmek,⁸⁴ salih amellerle dolu bir ömür sürmek⁸⁵ gibi ilk etapta akla gelmeyen ancak derin tefekkür neticesinde elde edilen manaların anlaşılması da mümkün görünmektedir.⁸⁶

Dünyadan nasibini unutmamayı, dünyalıklardan uygun bir şekilde istifade ederken asıl amaç olan ahireti kazanmaya çalışmak, dünyayı ahiret için değerlendirmek yani ahiret hayatına göre çok kısa olan dünya hayatı gerçeğini unutmadan, sanki dünya hayatı sonsuzmuş gibi kendisini ona kaptırmadan geçici olan dünyayı sürekli olan ahiret için değerlendirmek şeklinde anlamak da mümkündür.⁸⁷

İnsanın, dünyadaki nasibini unutmaması dünyalık şeylerden kendisine yetecek kadar ve maslahatına uygun bir şekilde alması, onlardan istifade etmesi ve dünyalıklarla ahireti kazanması anlamına da gelmektedir. Dünyadan nasibini unutmamak için kendi aleyhine kismadan, daraltmadan yemesi, içmesi ve yaşaması uygun olan mü'minin⁸⁸ dünyadaki asıl nasibi, dünya ve dünyalık nimetlerle ahireti talep etmesi ve bunun karşılığında ahirette alacağı mükâfatlarla ahireti kazanmasıdır.⁸⁹ Bununla birlikte dünyadan nasibini unutmamak bütün gayret ve zamanını dünyayı elde etmek, dünyanın nimetlerinden istifade etmek şeklinde algılanmamalıdır. Bu hususu, dünya malından meşru bir şekilde istifade etmenin bir sakıncası olmadığı bilinciyle mal, mülk ve serveti Allah Teâlâ'ya itaat yolunda sarf etmek şeklinde anlamak gerekmektedir.⁹⁰ Diğer yandan dünyadan nasibini unutmamak; yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalışması gereken insanın hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için çalışması ve bu dünyada israfa düşmeden yemesi,

⁸⁰ Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 5/2627.

⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/222.

⁸² en-Necm 53/39-41.

⁸³ el-Mâide 5/91.

⁸⁴ el-Bakara 2/172; en-Nahl 16/114.

⁸⁵ el-Bakara 2/25, 82, 277; Âl-i İmrân 3/57; en-Nisâ 4/57, 122, 173.

⁸⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/267; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/393; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/215.

⁸⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/246.

⁸⁸ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 20/179.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/431; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/185; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/657; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/543.

⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/15.

içmesi şeklinde anlaşıldığı gibi insan öldüğünde bütün varlığını bırakıp sadece kefenini yanında götüreceğinden kefen şeklinde de anlaşılmıştır.⁹¹

Neticede dengeli ve tutarlı bir hayat yaşamanın sırrını veren bu âyet servet sahibi kişilerin veya dünyalık herhangi bir şeye sahip olanların kalbini, gönlünü ahirete bağlamakta bununla birlikte onları dünyanın nimetlerinden istifade etmekten de alıkoymamaktadır. Hatta bu âyet muhataplara bazı sorumluluklar yüklemekle birlikte onları dünyanın nimetlerinden yararlanmaya da teşvik etmektedir.⁹²

5.3. İyilik Yapmak / وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ

İyilik yapmanın dünya-ahiret dengesine bakan yönü, iyiliğin mekânının dünya, karşılığının alınacağı yerin ise ahiret olmasıdır. Yani iyilik yapan kişi, kendisine iyilik yapılan kişiler ve yapılan iyiliğin bu dengede dünya kefesinde, tüm bunların karşılığında verilecek mükâfatların ise ahiret kefesinde bulunması iyilik yapmanın dünya ahiret dengesindeki rolünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla dünyada iyilik yapmak ahiret için yapılan bir yatırım olarak dünya ahiret dengesini gözetmek anlamına gelmektedir.

İyilik Allah Teâlâ'nın insanlara bir lütfudur. O'nun insanlara iyilik yapması gibi insanların da diğer insanlara ve canlılara iyilik yapması gerekmektedir.⁹³ Gerek elinde bulunan imkânların fazlasını gerekse fazlasını gözetmeden elinde bulunanı ihtiyaç sahipleriyle paylaşması, karşılığını alacağı ahiret hayatı için önem arz etmektedir. Bu şekilde dünyada verip ahirette sevap devşirmek dünya ahiret dengesini gözetmek demektir.

Kur'an-ı Kerim'de dünya ahiret dengesinin dünya tarafında duran iyilik hususunda birçok âyet bulunmaktadır. Bu açıdan baktığımızda Allah Teâlâ, iyilik yapanları sevdiğini,⁹⁴ rahmetinin iyilik yapanlara daha yakın olduğunu,⁹⁵ iyiliklerin kötülükleri giderdiğini,⁹⁶ iyiliklerle kötülüklerin bir olamayacağını,⁹⁷ beyan buyurmaktadır. Diğer yandan Allah (c.c.), dünya-ahiret dengesi açısından iyiliğin hâkim olması için yardımlaşmak gerektiğinden,⁹⁸ iyilik yapmak kadar sahibinin kurtuluşuna sebep olacak iyiliğin yayılması için iyiliğin emredilmesinden,⁹⁹ sevdiklerinden verenlerin asıl iyiliğe ulaşacağından¹⁰⁰ haber vermektedir. Asıl iyiliğin neler olduğuna¹⁰¹ dikkatleri çeken Cenab-ı Allah, dünya-ahiret denkleminde dünyada iyilik yapanların ahirette mükâfatlarını arttıracığını,¹⁰² bir iyiliğe karşılık en az on katıyla muamele¹⁰³ edeceğini de müjdelemektedir. Tüm bunlar dünya ahiret dengesinin önemini ortaya koyduğu gibi bu dengeyi gözetmenlerin de genel özelliklerini gözler önüne sermektedir.

⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 13/314.

⁹² Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 8/125.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/431; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 4/185; Neseî, *Medârikü't-tenzi'l*, 2/657.

⁹⁴ el-Bakara 2/195; Âl-i İmrân 3/134.

⁹⁵ el-A'râf 7/56.

⁹⁶ Hûd 11/114.

⁹⁷ Fussilet 41/34.

⁹⁸ el-Mâide 5/2.

⁹⁹ Âl-i İmrân 3/104.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/92.

¹⁰¹ el-Bakara 2/177.

¹⁰² el-Bakara 2/58.

¹⁰³ el-En'âm 6/160.

Neticede iyiliğin dünya ahiret dengesindeki rolüne bakıldığında, ahirette mükâfatlarla karşılaşabilmek için iyilik, bir kefesinde dünya diğer kefesinde ahiret bulunan terazinin dünya kefesini dolduracak olan ameller olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dengenin ahiret kefesinde ise dünyadaki amellerin karşılığı olan sevaplar bulunmaktadır. Bu denklemde ilginç olan bir husus da insanlar tarafından bir denge, bir adalet görünse de Allah Teâlâ'ya bakan yönüyle adaletten ziyade merhametin devreye girmesidir. Zira Allah (c.c.) karşılık vermeye bire ondan başlamakta, iyiliğin çeşidi, iyilik yapanın samimiyeti gibi çeşitli faktörlerin etkisiyle bire yüz, bire yedi yüz, hatta daha fazlasıyla lütufta bulunmaktadır.¹⁰⁴ O halde dünya ahiret dengesinin sağlanmasında Allah'ın kullarına iyilikte bulunması gibi kulların da diğer kullar ve canlılara iyilikte bulunması büyük önem arz etmektedir.

5.4. Yeryüzünde Bozgunculuk İstememek / وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ

Dünya-ahiret dengesinde bozgunculuktan sakınmak, dünya kefesinin denge, düzen ve tertip içerisinde olması anlamına gelmektedir. Dünyanın ifsat¹⁰⁵ değil de ıslah¹⁰⁶ edilmesi yönüyle bakıldığında bu özellik dünya ahiret dengesini gözetlenlerin en önemli hasletlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu dengeyi gözetmeyenler dilleri tatlı, kalpleri ise düşmanlıkla dolu olup gerek nesilleri gerekse ekinleri yok etmek suretiyle dünyada bozgunculuk yapmaktadırlar.¹⁰⁷ Onlar bu bozgunculuklarıyla dünyayı ifsat ederek dünya ahiret dengesinde dünya kefesini bozdukları gibi ifsatlarının karşılığı olarak ahirette cehenneme girmek suretiyle¹⁰⁸ de ahiret kefesini bozmaktadırlar.

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda dünya ahiret dengesinde dünya kefesini bozanların hem bozgunculuk yapıp hem de asıl bozguncular kendileri olduğu halde ıslah etmekteyiz dedikleri¹⁰⁹ görülmektedir. Bu dengeyi bozanların, iş başına geçip yönetimi ele geçirdiklerinde yapacakları icraatların başında yeryüzünün düzenini bozmak gelmektedir.¹¹⁰ Kendi elleriyle yaptıkları ifsat hareketi neticesinde karada ve denizde düzen ve tertibi bozanların¹¹¹ bu bozgunculuklarına karşılık ahiretteki nasipleri azap üstüne azap olacaktır.¹¹² Bozguncuların bu dünyada işleri rast gitmemektedir. Zira Allah (c.c.) fitne fesat çıkarıcıların bu dünya işlerini düzenlememektedir.¹¹³ Çünkü Allah (c.c.) fitne fesat çıkarıcıları sevmemektedir.¹¹⁴

Dünya ahiret dengesinin korunması büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda yeryüzünde fesat çıkarmaktan sakınmak, günahın ve Allah Teâlâ'ya isyanın her türlüşünden uzak durmak anlamlarına geldiği gibi yeryüzünün düzenini bozacak şeyleri

¹⁰⁴ Buhârî, "İmân" 31.

¹⁰⁵ Detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Fesad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

¹⁰⁶ Detaylı bilgi için bk. Alı Merad, "İslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

¹⁰⁷ el-Bakara 2/204-205.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/206.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/11-12.

¹¹⁰ Muhammed 47/22.

¹¹¹ er-Rûm 30/41.

¹¹² en-Nahl 16/88.

¹¹³ Yûnus 10/81.

¹¹⁴ el-Mâide 5/64; el-Kasas 28/77.

terk etmek manasına da gelmektedir.¹¹⁵ Çünkü Allah Teâlâ'ya asi gelmek ve günaha dalmak, yeryüzünde fesat çıkmasını arzu etmek demektir.¹¹⁶ Oysa dünya ahiret dengesini gözetken kişinin, içerisinde bulunduğu hiçbir durumda dünyada fesat çıkarmaması veya fesadın çıkması yönünde gayret sarf etmemesi gerekmektedir.¹¹⁷

Kârûn'dan bahseden bu âyetler, kendi iç bağlamında değerlendirildiğinde ekonomik fesada da işaret etmektedir. Zira Kârûn, Allah'ın kendisine verdiği nimetlerde mevcut olan ihtiyaç sahiplerinin haklarını vermeyerek ekonomiyi fesada uğratmış ve fertler arasındaki ekonomik dengeyi bozmuştur. Oysa Kur'an'ın hedefi, hak sahiplerine haklarını vermek suretiyle malların zenginler arasında dolaşan bir servet haline gelmesini önlemektir.¹¹⁸ Böylece fakirlerin zenginlerin mallarında bulunan haklarını¹¹⁹ sahiplerine iade etmek suretiyle ekonomiyi ifsat edenlerin ifsadına engel olmak mümkündür. Aksi takdirde Kârûn örneğinde görüldüğü üzere kendilerine mal ve imkân verilen kimseler, bu mal ve imkânlarda hak sahibi olanların haklarını gasp etmekte ve sahip oldukları bu imkânları güç olarak başkalarının üzerine bir baskıya ve söz sahibi olmaya dönüştürmektedirler. "Yeryüzünde bozgunculuk arzulama."¹²⁰ ifadesi genel manada fesadı engellemeyi amaçladığı gibi özelde de ekonomik fesadı önlemeyi hedeflemektedir.

Görüldüğü üzere dünya ahiret dengesinde yeryüzünde bozgunculuk çıkarmamak, ekonomiyi ve sosyal dengeyi bozmamak manasına geldiği gibi ahirette kötü muamelelerle karşı karşıya kalmamak anlamına da gelmektedir. Bu da dünya ahiret dengesinin muhafazası demektir.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim dünyayı, ahireti ve bu iki mekânda yaşanan hayatları bir bütün olarak değerlendirmektedir. Kur'an, dünya hayatının ahiret hayatını şekillendirmesine vurgu yaparken ahiretin de dünya hayatına yansımalarının olacağına dikkatleri çekmektedir. İman ve salih ameller dünya-ahiret dengesini gözetmenin alameti iken inkâr ya da imanla birlikte kötü ameller ise dünya-ahiret dengesini bozmanın göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ceza ya da mükâfat, cennet ya da cehennem insanların dünyada yapıp ettiklerine göre belirlenecektir. Dolayısıyla ahireti kazanma isteği dünya hayatını şekillendirirken dünyadan yararlanma ve dünyayı değerlendirme şekli de ahiret hayatını etkilemektedir. Bu manada dünya ve ahiret ayrılmaz bir bütündür. Ahiretin yolu dünyadan geçtiği için Kur'an-ı Kerim'de hem ahiret hem de dünya hayatı üzerinde çokça durulmuş ve ikisine de değer atfedilmiştir.

Araştırmanın neticesinde görülmüştür ki Kur'an'da dünyanın birer oyun ve eğlenceden ibaret olduğu vurgulanırken insanların dünyadan ve nimetlerinden vazgeçmeleri istenmemektedir. Aksine dünyalıklarla ahiret yurdunun aranması tavsiye

¹¹⁵ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/268; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/393; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/315; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/215.

¹¹⁶ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/544.

¹¹⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/254.

¹¹⁸ el-Haşr 59/7.

¹¹⁹ el-Meâric 70/24-25.

¹²⁰ el-Kasas 28/77.

edilerek dünyadan faydalanmanın oranının tespit edilmesi ve bu orandaki dengenin muhafaza edilmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır.

Neticede Kur'an'da dünya ve ahiret birbiriyle bağlantılı konular olarak ele alınmaktadır. Ahiret bilinciyle yaşamak dünyayı ne kadar etkiliyorsa dünyada yapılan her şey de ahireti o oranda etkilemektedir. Dünya ve ahirete hak ettikleri oranda değer atfetmek, dünya-ahiret dengesini kurma ve bu dengede bir hayat sürme hususunda püf noktayı oluşturmaktadır. O halde dünya ve ahiret dengesini gözetmek, Allah Teâlâ'nın verdiği her türlü imkânı, dünya hayatını ihmal etmeden ahiret için harcamak, iyilik yapmak ve yeryüzünde Allah Teâlâ'nın sevmediği fesattan kaçınmak demektir.

Kaynakça

- Abay, Ahmet. *Nüzul Sürecinde Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Abdelhaleem, Muhammed. "Kur'an'da Ahiret-Dünya ve Dünya Hayatı". çev. Şehmus Demir. *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 321-333.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Türesi'l-Arabi, 1999.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Türesi'l-Arabi, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Mealî Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Coşkun, Ahmet. "Kur'an-ı Kerim'in Dünya ve Ahirete Bakışı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 267-283.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Elif Ofset, 1980.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerîm Mealî ve Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.
- Görmez, Mehmet vd. *Hadislerle İslam*. VII Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*. 8 Cilt. Daru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdû'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.
- İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Daru'l Kalem, 1991.
- Karagöz, İsmail vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Komisyon. *Hayat Rehberi Kur'an Tefsiri Konulu Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Konyalı Mehmed Vehbî. *Hulâsat'ül beyân fî tefsîr'il Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kutluer, İlhan. "Fesad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/421-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Mahallî, Celâleddin - Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîrû'l-Celâleyn*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merad, Alî. "İslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/143-156. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl-ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dar İbn Katheer, 7. Basım, 2017.

- Okumuş, Mesut. "Kur'an'a Göre Dünya Ahiret İlişkisi". *VIII. Kur'an Sempozyumu*. 117-147. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-jîl, 2. Basım, 1979.
- Seyyid Kutub. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Soysaldı, Mehmet. *Asr Suresi Işığında İnsanlığın Kurtuluş İlkeleri*. Ankara: Manas Yayıncılık, 2019.
- Soysaldı, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Ölüm ve Ölüm Ötesi Hayat*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Muessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2000.
- Topaloğlu, Bekir. "Âhiret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Uludağ, Süleyman. "Dünya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/22-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*. 25 Cilt. İmadetü'l Bahsi'l İlmiyye, 2009.
- Yazıcı, Muhammed. "Dünya-Ahiret Kavramlarının Analizi". *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi*. 39-56. Çorum: Çorum İlahiyat Fakültesi, 2002.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.
- Yüksel, Yakup. "Dünya ve Âhiret Dengesi". *Uluslararası Sempozyum*. 675-686. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 3. Basım, 1986.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 50, Aralık/December 2023, 37-57

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/80883>

ISSN 2791-6812

Birr Kavramı Işığında İslam Ahlâk Öğretiminin Boyutları

Moral Education in the Qur'ân in the Light of the Concept of Birr

Yazar Bilgisi Author Information

Bülent Uğur KOCA

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Muş, Türkiye
Asst. Prof., Muş Alparslan University Faculty of Education, Muş, Türkiye
bulentugurkoca@gmail.com , www.orcid.org/0000-0001-8908-7525

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1270714
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
25 Mart/March 2023	7 Aralık/December 2023

Öz

Tarih boyunca ahlâk kavramı hem uygulamada hem de teoride insanlığın ele aldığı temel konulardan biri olmuştur. Felsefi literatürde aksiyolojinin en önemli kısımlarından biri olan 'etik' başlığı altında incelenen ahlâk konusu, İslam düşüncesinin yapı taşlarından biridir. Kur'ân, ahlâkın temel ilkelerini ve pratik yansımalarını farklı âyetlerde ve kıssalarda ortaya koymuş, Müslüman ahlâkının içeriğini detaylı bir şekilde açıklamıştır. İslam ahlâkını doğru bir şekilde anlamak, öncelikle ilgili kavramların birincil kaynaklarda doğru bir şekilde anlaşılmasıyla mümkündür. Herhangi bir ilmi disiplinde kavramların doğru bir şekilde ele alınması ve anlamlarının bütünlük içinde ortaya konulması büyük önem taşır. Anlam daralmasına uğrayan kavramlar, zamanla işlevselliğini yitirir ve kullanılmaz hale gelir. İster ilahî isterse beşerî olsun her düşünce sisteminin içerisinde yaşadığımız dünyaya, varlığa ve bu varlığın bilgisinin nasıl elde edileceğine dair temel argümanlar vardır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm de temel ilkeleri belirlemiş ve insanlara yaşadıkları dünyada belirli sorumluluklar yüklemiştir.

İyi ve kötünün çerçevesini çizen İslam, insanları iyilik ve doğruluk üzerine hareket etmeye ve kendini yetiştirmeye davet etmiş, böylece fitri bir hayat sürmelerinin ve Allah'ın rızasına ulaşmalarının önünü açmıştır. İnsanın iradeli davranışlarının hemen hemen her birine konu olan ahlâk, doğru ve tutarlı bir hayatın ilkelerini belirlemiştir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ahlâkla ilgili kavramların titizlikle incelenmesi, kapsamlarının belirlenmesi ve kavramlar arasındaki ilişkilerin doğru bir şekilde sınıflandırılması önem arz etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de müminlerin ahlâkı ile ilgili âyetler incelendiğinde "birr" kavramının önemli bir yer tuttuğu görülür. "Birr" kavramı, İslam peygamberi(s) tarafından güzel ahlâk olarak tanımlanmış olup, Kur'ân-ı Kerîm'in farklı surelerinde, değişik formlarda yer almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'deki ahlâki yapının kapsamını, içeriğini ve güzel ahlâkın İslam düşüncesindeki yerini belirlemek açısından önemli bir kavram olan "birr", bu araştırmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda "birr" kavramı çerçevesinde Kur'ân'da ahlâk kavramının kapsamının ele alınması araştırmaya değer görülmektedir. Bu çalışmanın önemi, Kur'ân'daki ahlâkî yapının bilgi, duygu ve eylem alanlarında bütüncül yaklaşımını göstermek ve öğretim uygulamalarında bu bütünlüğün korunmasına dikkat çekmek suretiyle ortaya çıkabilecek paradigma çatışmalarının önüne geçmektir. Bu araştırmanın kapsamı, Kur'ân'da "birr" kavramının geçtiği bütün âyetler oluşturmaktadır. Bu âyetler, ahlâk öğretiminde kavramın boyutlarının belirlenmesi ve içerdiği öğrenme alanlarının ortaya çıkarılması yönüyle ele alınmıştır. Bu şekilde Kur'ân'daki ahlâk anlayışının hangi boyutlarda ele alındığı açıkça ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın amacı; "birr" kavramı çerçevesinde İslamî ahlâk öğretiminin kapsamını ve öğrenme alanlarını belirlemektir. Bu araştırmada Nitel araştırma desenlerinden durum çalışması kullanılmış olup, kavram merkezli bir çalışma yürütülmüş ve elde edilen veriler doküman analizi yoluyla analiz edilmiştir. Çalışmada, güzel ahlâkın içeriğini bir bütünlük içerisinde ortaya koyan "birr" kavramının bilgi, duygu ve eylem bütünlüğü içerisinde ele alınması gereken bir kavram olduğu ve bu özelliğiyle iyilik ve doğruluğa dair bütün ahlâkî kavramları içinde barındırdığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda dengeli bir ahlâk eğitiminin ancak bu çerçevede gerçekleşebileceği vurgulanmıştır. Din ve ahlâk öğretiminde kapsam ve içerik yönüyle teorik katkılar sunacağı düşünülen bu çalışmada; kavramsal tahlillere ve temel ahlâkî ilkelerin belirlenmesine önem verilmiş, farklı yönleriyle ahlâk öğretiminin öğrenme alanlarına işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahlâk Eğitimi, Güzel Ahlâk, Birr, İyilik

Abstract

Throughout history, the notion of ethics has been a major issue that humanity has dealt with both in practice and theory. The issue of morals is addressed under the heading of 'ethics', a key component of axiology in philosophy, and it is one of the building blocks of Islamic thought. The Qur'an revealed the basic principles and practical reflections of ethics in different verses and parables and explained in detail what Islamic ethics means. A proper understanding of Islamic ethics is only possible through a proper understanding of relevant concepts in primary sources. In any scholarly discipline, it is critical that concepts be studied systematically, and their meanings be provided coherently. Concepts that go through the process of narrowing in meaning lose their functionality over time and become obsolete. In every system of thought, whether divine or human, there are basic arguments not only about the world we live in but also about existence and how to obtain a knowledge of this existence. In this context, the Qur'an also established some basic principles and imposed certain responsibilities on people in the world they live in.

Establishing the framework of the good and evil, Islam invited people to act on goodness and righteousness and to educate themselves, thereby paving the way for them to lead a natural life and achieve Allah's pleasure. Ethics, which is the subject of almost every voluntary behaviour of human beings, lays down the principles of a true and consistent life. In this context, it is important to meticulously analyse the concepts related to ethics in the Qur'an, to determine their scope and to pinpoint the relationships among these concepts accurately. When the verses related to the morality of believers in the Holy Qur'an are analysed, it is seen that the concept of "birr" holds an important place. It is defined as good morals by the Prophet of Islam and is found in different suras of the Holy Qur'an in different versions. The concept of 'birr' forms the focus of this research as it is critical in terms of identifying the scope and content of the moral structure in the Holy Qur'an and the place of good morals in Islamic thought. In this context, the scope of morality in the Qur'an based on the notion of "birr" is worth detailed investigation. This study is critical in that it not only shows the holistic approach of the moral structure in the Qur'an in terms of knowledge, emotion and action, but also prevents possible paradigm conflicts by drawing attention to the protection of this integrity in educational practices. The scope of this research is the verses in the Qur'an in which the concept of "birr" is mentioned. These verses are discussed in terms of determining the dimensions of the concept in ethics education and revealing the instructional topics it contains. In this way, this study clearly reveals the dimensions of ethics as addressed in the Qur'an.

The purpose of this study is to identify the scope and instructional topics of Islamic ethics education based on the notion of "birr". It followed a case study method, one of the qualitative research designs. A concept-centred study was carried out and the collected data were analysed using document analysis. The study revealed that the concept of "birr", which reveals the content of good morals in integrity, should be addressed based on the integrity of knowledge, emotion and action. This implies that it encompasses all moral concepts of goodness and righteousness. In conclusion, this study emphasises that a balanced moral education can only be provided within this framework. This study is thought to make theoretical contributions in terms of scope and content in the teaching of religion and ethics; it emphasises conceptual analysis and determination of basic moral principles, and it points out different aspects of the instructional topics of ethics education.

Keywords: Religious Education, Moral Education, Good Morals, Birr, Goodness

Giriş

İnsanların hayatlarını anlamlandırmaları için bahsedilmiş özelliklerden biri olan dil, düşünmenin ve anlamının en önemli unsurudur. İnsan, düşünme ve temyiz etme gücü sayesinde diğer canlılardan ayrılır. Beslenme, büyüme, üreme, şuurlu hareket etme gibi özellikleriyle diğer canlılara benzeyen insan; akletme, iyiyi ve doğruyu tercih etme noktasında belirgin farklılıklar göstermektedir. İnsanın kendisine ve etrafındakilere ilişkin farkındalığı, aynı zamanda bu farkındalığının da bilincinde olması, onun ayırıcı bir niteliğidir. Bu bağlamda dil, insana tanıma, adlandırma, öğrenme ve tanımlama kabiliyeti sunar. Dolayısıyla insan, dil vasıtasıyla hem düşünme özelliğini ortaya koyar hem de diğer canlı varlıklardan ayrılmış olur.¹ Yeryüzünde duygu, düşünce ve davranışlarını değerlendirerek iyi veya kötü şeklinde hüküm veren tek varlık insandır. Bu sebeple ahlâkın; akıl, irade, vicdan gibi yeteneklerle donanmış insanı, onun duygularını ve bunlardan doğan fazilet ve rezaletleri içerdigi söylenebilir.²

Genel mânada ahlâk, övülen huyları kazanmak ve yerilen huyları terk etmek amacıyla ortaya konulmuş huylara ilişkin bilgidir.³ O halde ahlâkın konusu huylar ve melekelerdir yahut onlarla nitelendirip nitelenmesi bakımından insanın kendisidir. Ahlâk, insanın iradeli fiillerini, kaynaklandığı melekeler veya iyi ve kötü değerlere konu olması bakımından incelemektir. Bu durumda ahlâkî araştırmaların, bir insanın yaptığı iradi fiiller aracılığıyla yetkinleşme sürecini inceleyen çalışmalar olduğu söylenebilir.⁴ İster bireysel ister siyasi ister içtimaî isterse ailevî olsun bütün fiillerin temelinde ahlâkîlik vardır.⁵ Bu çerçevede İslam ahlâkının da Allah tarafından övülen huyları kazanmak ve yerilen huyları terk etmek şeklinde ele alınması mümkündür. Allah'ın övdüğü davranışların ve kerih gördüğü davranışların neler olduğunu ve bu davranışların Müslümanların ahlâkındaki görünümünün ne şekilde olacağını, nasıl elde edileceğini, insanın felaha ulaşması için ne tür bir etkide bulunacağını araştırmak da İslam ahlâkçılarının temel görevleri arasındadır.

Nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseniyle ele alınan kavram merkezli araştırmada, İslam ahlâk anlayışında birr kavramının yeri, konumu, ahlâk eğitimi açısından belirleyiciliği ve kapsadığı öğrenme alanlarının neler olduğu sorusu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Araştırmanın amacı "birr" kavramı çerçevesinde İslami ahlâk öğretiminin kapsamını ve öğrenme alanlarını belirlemek ve bu doğrultuda yapılacak öğretim programlarına ve uygulamalarına farklı bir perspektiften katkı sunmaktır. Bu sayede ahlâk öğretiminde bir takım paradigma çatışmalarından kurtulmak ve bir kısım tutarsızlıkların önüne geçmek mümkün görünmektedir. Birr kavramı çerçevesinde ortaya konan bir ahlâk öğretisi sayesinde; bilgide, duyguda, eylemde bütünlüğün ve uyumun ahlâk eğitimi uygulamalarında ortaya çıkan birçok sorunu çözeceği düşünülmektedir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

¹ Ömer Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 25-40.

² Mehmet Zeki Aydın, *Okulda Ahlak Eğitimi ve Ahlak eğitiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008), 20.

³ Ahmet Efendi Taşköprizâde, *Ahlak ve Siyaset Risaleleri*, çev. Müstakim Arıcı (İstanbul: İslam Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 28.

⁴ Ömer Türker, *Pratik Felsefenin Yeniden İnşası Ahlâkîliğin Doğası* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 32.

⁵ Türker, *Ahlâkîliğin Doğası*, 33.

Birr kavramının lügat mânası nedir?

Ahlâk öğretimi açısından birr kavramının sunacağı avantajlar nelerdir?

Birr kavramının anlam çerçevesini bilmenin ahlâk eğitimi açısından önemi nedir?

Birr kavramı ahlâk eğitiminde hangi öğrenim alanlarına hitap eder?

Kavram çerçevesinde geliştirilmiş bir ahlâk eğitiminin avantajları nelerdir?

Çalışmada “birr” kelimesinin cahiliye dönemindeki temel mânalarına kısaca değinilmiştir. Makale semantik bir inceleme olmadığı için kavram, Kur’ân’daki anlam çerçevesiyle sınırlandırılmıştır. Araştırmada metin analizi yöntemi ve algılama biçimini vurgulayan veri setleri kullanılmıştır. Doküman analizi ise dokümanlara ulaşma, orijinalliklerini kontrol etme, dokümanların içeriğini anlama, veriyi detaylı bir şekilde analiz etme ve veriyi kullanma aşamalarına göre düzenlenmiştir. Bununla beraber araştırma ile ilgili elde edilen dokümanların, araştırmanın amacına uygunluğu belirlenmiştir. Ayrıca, dokümanların içeriğinin araştırmanın kavramsal çerçevesine uygunluğu kontrol edilmiştir. Çalışma Kur’ân bağlamında ele alındığı için âyetlerin ifadeleri ve bir kısım çıkarımlar, dipnotlar vasıtasıyla desteklenmiştir.

1. Birr Kavramının Mânası

Her düşünce sistemi temel kavramlarını inşa ederken içinde bulunduğu toplumun kullandığı kelimelerin anlam sahasını genişleterek sistemin bir parçası haline getirmiştir. Bu şekilde kelimeler farklı bir boyut kazanmış ve yeni sistemin taşıyıcı bir gücü haline dönüşmüş olur. Anlam alanının genişlemesiyle kelimelerin de zenginleşip çeşitlendiği görülmüştür. Kur’ân “*her bir peygamberi ancak kendi kavminin dili ile gönderdik ki onlara açıklasın...*”⁶ buyurmuştur. Bu sebeple İslam, temel kavramlarını içinde bulunduğu dil içerisinden seçmiş ve kelimeleri İslamî bakış açısıyla bir anlamda yeniden inşa etmiştir. İzutsu (öl.1993), cahiliye döneminde kullanılan kelimelerin, onların dünya görüşünü yansıtan bir nitelikte olduğunu ve daha çok seküler anlamlar ifade ettiğini dile getirmiştir. Ona göre İslam bu kelimelerin bazılarının anlam alanını genişletmiş, bazılarını ise daraltmıştır.⁷ Bu çerçevede anlam alanı oldukça genişleyen kelimelerden bir tanesi de daha önce Araplar arasında benzer bir mânada kullanılan “birr” kelimesidir.⁸

Kavramların birçoğunda olduğu gibi “birr” kavramı da İslam öncesi dönemde Araplar arasında bilinmekte ve cahiliye şiirlerinde karşımıza çıkmaktadır. Sahabelerin, Kur’ân’da karşılaştıkları bazı lafızların mânalarını daha iyi idrak edebilmek için cahiliye dönemi şiirlerine başvurdukları bilinmektedir.⁹ Bu dönem şairlerinden İmruülkays b. Hucr (öl. 540) divanında birr kavramını en hayırlı rızık,¹⁰ yeminine sadık olma,¹¹ ahbine

⁶ Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), İbrâhîm 14/4.

⁷ Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 109-110.

⁸ Güven Ağırkaya, “Kur’ân-ı Kerîm’de Birr (İyilik)”, *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2018), 75.

⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetu'l Vehbe, ts.), 56.

¹⁰ İmruülkays b. Hucr, *Dîvânu İmriilkays*, ed. Abdurrahman el-Musavi (Beyrut: Daru'l-Marife, Beyrut, 2004), 144.

¹¹ İmruülkays b. Hucr, *Dîvânu İmriilkays*, 157.

sadık olma iyilik sahibi, cömert olma¹² gibi mânalarda kullanmıştır. Tarafe b. Abd'ın (öl. 564) divanında ise birr kelimesi ahdine sadık kişi ve günah mânasına gelen ism kelimesinin zıddı olarak kullanılmıştır.¹³ Cahiliye dönemi şairlerinden Nâbiğa b. Zübyânî'nin (öl. 604) şiirlerinde de birr kavramına rastlanır. O, bu kavramı kimi zaman adalet, kimi zamanda iyilik ve vefa anlamında kullanmıştır.¹⁴ Züheyr b. Ebi Sülma (öl. 609) ise şiirlerinde birr kelimesini çokça yapılan hayr ve salah mânalarında kullanmıştır.¹⁵

İlk Arapça sözlüklerde birr kelimesiyle aynı kökten olan “el- berr” kelimesinin “kara parçası” mânasına geldiği bildirilmiştir. Bu kelime aynı zamanda yakınına iyilik eden kimse için de kullanılmıştır. İsim veya mastar şeklinde kullanıldığında birr veya berr şeklinde söylenebilir. B-r-r kökünden türemiş olan “el- Berriyye” kelimesi ise sahra, çöl mânasına kullanılır. Fiil olarak kullanıldığında genellikle yeminine sadık olma, itaat etme, bir şeyin gereğini yapma mânalarına gelir.¹⁶ Genel olarak sözlüklerde sıdk, taat, ahde vefa, sözünde durma, yakınlara iyilik, ihşanda genişlik, itaat, takvâ, sevap, cennet, hayr, ibadet, sıla gibi mânalara geldiği söylenen birr kelimesinin, ağırlıklı olarak ahlâkî erdemleri ihtiva ettiği söylenebilir.¹⁷ Yeryüzündeki genişlik anlamına gelen birr kelimesi göğüs genişliğini anlatmanın yanında sükûneti ve kalp mutmainliğini de ifade eden bir kavramdır. İyiliğin işlevselleştirilmesi, varlık sahasına çıkması ve yaygınlaşması dolayısıyla ortaya çıkan genişlikten mecaz yoluyla türetilmiştir. İslam âlimleri, Allah'a karşı yapılan her türlü ibadetin birr kelimesinin kapsamı içerisine girdiğini ifade etmiştir.¹⁸ Hadiste, birr kelimesinin mânası şu şekilde açıklanır: “*Birr, ruhun sükûn bulduğu ve kalbin mutmain olduğu şeydir. Günah ise, nefsinde sıkılma, içinde tereddüt meydana getiren şeydir.*”¹⁹ Dolayısıyla güzel ahlâk, kişinin kalbinin mutmain olduğu, sükûnete kavuştuğu davranışlar bütünüdür. Kötü ahlâk ise, insan fitratının kabule yanaşmadığı, bir başka deyişle insanın içinden gelen bir tepki sebebiyle tereddüt oluşturan davranışlardır. Taberî, Mücâhit'ten naklen birr kelimesinin asıl mânasının “Kalbin Allah'a taat üzere sabit kalması” olduğunu söylemiştir.²⁰ “Birr” kavramının geçtiği ayetler dikkate alındığında sıdk, ihşan, hayr ve salih amel gibi kavramlarla ilişkili olduğu hatta bunların her birini kapsadığı görülmektedir.²¹ Kavramın bütün hayırların kemali manasına kullanıldığı söylenmiştir. Elmalılı (öl. 1942) birr ile hayr arasındaki fark üzerinde durmuş, birrin hayra ulaştıran ve kastedilmiş olan fayda olduğunu söylemiştir. Hayr ise sehven

¹² İmruülkays b. Hucr, *Dîvânu İmriilkays*, 100.

¹³ Tarafe b. el-'Abd, *Dîvân Tarafe b. el-'Abd* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 12-44-60.

¹⁴ Muhammed Zeki Aşmâvî, *En-Nâbiğa ez-Zubyânî mea dirâseti'l-arabiyyeti fi'l-câhiliyye* (Lübnan-Beyrut: Dâr'uş-Şurûk, 1994), 55-62.

¹⁵ el-A'lem eş-Şentemirî, *Şîru Züheyr b. Ebû Sülma*, ed. Fahrudin Gabâve (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 1980), 61-111.

¹⁶ Halil b. Ahmed Ferâhidî, *Kitabu'l-ayn* (Müessesetü Dâru'l-Hicre, 1990), 7/259-260.

¹⁷ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs* (Beyrut: Menşûrat Dâri Mektebeti'l-Hayat, ts.), 1/152; Mecduddin Fîrûzâbâdî (Mısır: Matbaatu's-Seâde, 1913), *Kâmûsu'l-muhît*, 348; İsmail b. Hammad b. Cevherî, *Tacu'l luga ve's- şîha'u'l Arabiyye*, nşr. Abdulgavur Attar (Beyrut: Daru'l 'İlim, 1979), 2/588; Mukatil b. Süleyman, *el-Vücu' ve'n-nezair*, çev. Ali Özek (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 167.

¹⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî, *Camiu'l beyân an te'vili'l Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420).

¹⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: İhyau't-Turasi'l 'Arabi, ts.), “Birr”, 14-15.

²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî, *Camiu'l beyân an te'vili' aye'l Kur'ân* (Mekke: Daru't-Terbiyyeti ve't Turas, ts.), 3/337.

²¹ Mesut Okumuş, “Kur'ân'da 'Birr' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, *Dinî Araştırmalar* 5/14 (2002), 115.

bile olsa dinen faydalı olan her şey için kullanılır. Ayrıca hayr kelimesinin zıddı şer iken, birr kelimesinin zıddının “ukuk” ve “hıns” olduğunu belirtmiştir. Ona göre iman mebede-din iken birr gaye-i din olarak kabul edilmiştir.²²

2. Birr Kavramı Işığında İslam Ahlâk Öğretiminin Boyutları

Eğitimin amacı, insanın doğuştan getirdiği yetenekleri, bir bütün olarak ele alarak doyurmak ve geliştirmektir. Bu bağlamda insanın bilişsel, duyuşsal ve bedensel güçlerinin dengeli bir şekilde geliştirilmesi hedeflenmiştir. Ahlâkî eğitim geliştikçe, giderek, doğruluk ve güzellik kavramları da gelişir.²³ Hz. Aişe'ye Peygamber Efendimizin (s) ahlâkı sorulduğunda “Onun ahlâkı Kur’ân ahlâkı idi”²⁴ demiştir. Ayrıca Hz. Peygamberin(s) güzel ahlâkı bizzat Allah tarafından teyit edilmiş ve Kur’ân-ı Kerîm’de “*Şüphesiz sen büyük bir ahlâk üzere sin*”²⁵ buyurulmuştur. Kur’ân, Allah’ın kelâmı olması dolayısıyla ahlâkî olan şeyleri; Allah indinde iyi ve makbul olan şeyler olarak ele almıştır. Allah’ın yanında değerli ve ahlâkî olmayan düşünce, tutum ve davranışları ise ahlâk dışı kabul etmiştir. Kur’ân, insanın temel ahlâkî yapısını ortaya koyarken onun yaratan rabbine kulak vermesi ve O’ndan gelen ilme tâbi olması gerektiğini vurgulamıştır. Bütüncül bir mânada hakikatin ancak bu şekilde kavranabileceğine ve hevâ merkezli çağrılarının etkisinden yalnızca bu yolla kurtulabileceğine işaret etmiştir.²⁶ Kur’ân ahlâkını kapsamlı bir biçimde ele alan “birr” kavramı bütün hayırları içinde barındırır.²⁷ Kur’ân’da Allah birr sahiplerini övmüş ve onları müjdelemiştir.²⁸ Birr hakkında Hz. Peygamber(s), onun “güzel ahlâk” mânasına geldiğini söylemiştir.²⁹ Kavramın içeriğine baktığımızda birrin yani güzel ahlâkın üç temel unsur üzerine inşa edildiğini görmekteyiz. Birincisi doğru bir düşünce üzerine bina edilmesidir ki biz bu durumu “bilgide birr” başlığı altında ele alacağız. İkinci olarak bu doğru bilginin halis duygular üzerine bina edilmesi gerekir. İnsanın hislerinin ve arzularının da bu bilgi üzerinden harekete geçmesi ve psikolojik olarak bilgiyi davranışa dönüştürme azim ve gayreti içinde olması gerekmektedir. Birr kavramının bu yönü ise “duyguda birr” başlığı altında ele alınacaktır. Bilginin ve duyguların aynı istikamette olması kişinin davranışlarını bu yöne sevk etmesinin temel koşullarındandır. Bilgi ve duyguların görünen bir boyuta yükselmesi ise eylem ve amellerle ortaya çıkmaktadır. Bu alandaki temel davranış biçimleri de “eylemde birr” başlığı altında ele alınacaktır. Bu üç alan aynı zamanda bireyin ahlâkî öğrenme alanlarının temel üç ögesidir. Dolayısıyla ahlâk eğitiminin kazanımları dikkate alındığında vaz geçemeyeceğimiz temel unsurları içinde barındırdığı görülmektedir.

3.1. Bilgide Birr

İslam inancında bilgiye dair ne varsa Allah’a kulluk etmek için bir vesile olarak kabul edilmiştir. Bir başka deyişle bütün şer’i ilimler ve buna bağlı olan ilimler Allah’a

²² Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 2/137-138.

²³ Mehmet Zeki Aydın, *Okulda Değerler Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012), 44.

²⁴ Müslim, "Müsafirun" 139.

²⁵ el-Kalem 68/4.

²⁶ el-Bakara 2/120.

²⁷ Ebu Bekir b. Ferah el-Ensari el-Hazreci Şemseddin Kurtubi, *el-Camiu’ li’ahkâmi’l Kur’ân*, thk. Ahmet el-Beruni (Kahire: Daru’l Kitabi’l Mısriyye, 1384), 2/238.

²⁸ el-Mutaffifin 83/22; el-İnfîtâr 82/13.

²⁹ Müslim, “Birr” 14.

kulluk için bir vesiledir.³⁰ Bütün peygamberlerin gönderilmesindeki maksat ta budur.³¹ Bu sebeple sonuç itibarıyla pratik bir neticesi bulunmayan ilimler hüsnü kabul görmemektedir.³² İslam'da öğrenilmesi gereken bilgiler genellikle hayata yakınlık ilkesine göre açıklanmıştır. Ayrıca bilgili veya bilgisiz her insan tarafından kolayca anlaşılacak bir üslup kullanılmış ve çeşitli müteradif kelimeler işe koşulup hakikatler açıklık ilkesiyle beyan edilmiştir. Bu yönüme "yaklaşımcı" bir başka deyişle "takribi yöntem" ismi verilir. Yıldızın ne olduğu sorulduğunda "*şu geceleyin gökyüzünde müşahede ettiğimiz şeydir*" şeklindeki açıklamalar bu kabildendir.³³ Örneğin kibir hakkında Hz. Peygamber (s); "Kibir, hakkı kabullenmemek ve insanları hor görmektir"³⁴ diyerek kibri, insanlar tarafından idrak edilemeyecek gizemli lafızlarla değil herkesin anlayabileceği görülebilir haliyle açıklamıştır. Bu tür açıklamaların dışındaki açıklamaların ise öğrenilmesi zordur. Bu sebeple açıklamalar, daha çok duyularla algılanan veya başka yollarla açıkça anlaşılan bir mahiyette olmalıdır. Hükümlerde aslanan maksadın anlaşılmasıdır. Aklın maksada ulaşmadan önce çıkmaza girmesini gerektirecek ifadeler ise temel öğretim ilkelerine aykırıdır. Kişilerin idrakleri her zaman aynı düzeyde olmadığı için, her talepte de eşit şekilde cereyan etmez.³⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de "birr" kavramı otuz âyette tekil, çoğul, fiil, isim, ismi fail vb. şekillerde geçmektedir. Türevleri ile yedi farklı şekilde zikredilen kavram, tekrarlarıyla ve müştaklarıyla beraber toplamda otuz iki yerde zikredilmiştir.³⁶ Kur'ân'da birre, bir başka deyişle güzel ahlâka ulaşmanın ilk adımı sağlıklı bir bilgiye sahip olmaktır. Bu nedenle, ilgili ayetlerde "birr" kelimesinin içeriğinin açıklanması, öncelikli olarak sağlam ve doğru bilgi temelinde ele alınmıştır ki bu ileriki paragraflarda ele alınacaktır. Âyetlerde "*iyilik (birr) yüzlerinizi doğuya veya batıya çevirmeniz değildir...*"³⁷ "*...iyilik (birr), evlere arkalarından girmeniz değildir...*"³⁸ denilerek iyilik konusunda insanlar arasında hatalı bir bilginin, eksik veya sınırlı bakış açılarının bulunduğu dikkat çekilmiştir. Kur'ân'ın bu ikazlarından anlaşıldığı kadarıyla gerek bireysel gerekse toplumsal olarak bütüncül mânada iyiliğin bütün boyutlarıyla tespit edilemeyeceği düşünülebilir. Eğer insan iyiyi ve doğruyu sadece kendi çabasıyla bir bütün olarak kavrayabilecek olsaydı veya toplum bu konuda yeterli bir ehliyete sahip bulunsaydı, bu durumda âyetlerin iyiliğin içeriği ve kapsamı hakkında bilgi vermesi ve insanların bu konudaki eksik ve yanlış kavrayışlarından bahsetmesi yerinde olmazdı. Bu doğrultuda Allah, gerçek bilgiyi insanlara sunmuş, iyiliği detayları ile açıklamış ve iyiliğin temel ölçülerini ortaya koymuştur. Bununla beraber iyilik hakkında verilen hükümlerin, Allah'tan bir delil ve onay olmaksızın, vahiy hiçbir şekilde dikkate alınmaksızın sadece bireysel ve kültürel tecrübeler doğrultusunda belirlenmesinin de doğru bir yaklaşım olmadığını beyan etmiştir. Ahlâkî olarak hangi şeylerin iyi hangilerinin kötü olduğu, sadece iyinin ve kötünün ne olduğunu tanımlamak

³⁰ el-Hac 22/1, 11; Hûd 11/ 1-3; el-Bakara 2/2; el-En'âm 6/1; el-Mâide 5/92; ez-Zümer 39/2-3; Hûd 11/14.

³¹ İbrâhîm 14/1; Kehf 18/1-4; Enbiya 21/25.

³² İbrâhîm b. Musa b. Muhammed Şaṭıbî, *el-Muvâfâkât*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/50.

³³ Şaṭıbî, *el-Muvâfâkât*, 1/47-48.

³⁴ Müslim, "İman", 147.

³⁵ Şaṭıbî, *el-Muvâfâkât*, 1/50-51.

³⁶ Muhammed Fuat Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l- müfehres li- elfâzi'l- Kur'ân-ı Kerîm* (Kahire: Daru'l- Hadis, 2001), "B-r-r", 143-144.

³⁷ el-Bakara 2/177.

³⁸ el-Bakara 2/189.

suretiyle tespit edilebilir. Bir başka deyişle bir fiili iyi veya kötü olarak niteleyebilmemiz için o fiile iyilik değerini katan unsurun ne olduğunu belirlemek önemlidir.³⁹ Kur'ân'da fiillerin kendine nispetle iyi veya kötü kabul edildiği mutlak iyi Allah'tır. "*Muhakkak ki O, berr'dir, rahîmdir (hayırların ve iyiliğin kaynağıdır, merhamet ve ihsanı boldur).*"⁴⁰ İsfahânî (ö.502/1108), tefsirinde Kur'ân'da *birr* kelimesinin kullarına nimetler bahşetmesinden dolayı bazen Allah'a nispet edildiğini, kimi zamanda Allah'a itaatinden dolayı kullara nispet edildiğini söylemektedir.⁴¹

Ahlâkî hüküm, ahlâkî iyyinin mutlak olarak tanımlanmasıyla ortaya çıkar. İyyinin ve doğrunun arayışını insana nasip eden, iyiliğin ve güzel ahlâkın insanın zihninde, duygularında ve amellerinde nasıl ortaya çıkacağına ölçüsünü veren Allah, iyiliğin ve güzel ahlâkın da kimde olduğunun yegâne belirleyicisi olacaktır. Bu sebeple bir kişiye kendisinin veya içinde bulunduğu toplumun iyi veya güzel ahlâklı demesi yeterli olmayacak, onun ahlâkının ve iyiliğinin Allah tarafından da onayı gerekecektir. Bu durumda ahlâkî iyyinin belirlenmesinde insani hazları ve tecrübeleri esas alan düşünce ekollerinin, İslamî ahlâk anlayışında yetersiz kabul edildiği hatta kınandığı ve eleştirildiği söylenebilir. Kur'ân, hazlarının peşinde sürüklenenleri nefislerini ilah edinenler olarak nitelemiş ve onların tamamen haz merkezli davranışlarını yermiştir. "*İstek ve arzularını kendisine ilah edinen kimseyi gördün mü? Şimdi ona sen mi vekil olacaksın?*"⁴² "*Şimdi sen, kendi hevâsını ilah edinen ve Allah'ın bir ilim üzere kendisini saptırdığı, kulağı ve kalbini mühürlediği ve gözü üstüne bir perde çektiği kimseyi gördün mü? Artık Allah'tan sonra ona kim hidâyet verecektir? Yine de öğüt alıp-düşünmüyor musunuz?*"⁴³ Bir başka âyette Allah Hz. Davut'a insanlar arasında adaletle hükmetmesini ve hevâya uymamasını emretmiştir. "*...istek ve tutkulara (hevâya) uyma; sonra seni Allah'ın yolundan saptırır...*"⁴⁴ Aynı husus toplumsal kabulü esas alan ahlâk anlayışları içinde geçerlidir. Çünkü Kur'ân âyetlerinde gerek bireysel gerekse toplumsal arzuların ve tecrübelerin yola çıkararak oluşturulan ahlâk anlayışlarının, yanlış ve eksik olabileceğini açıkça ifade eden naslar bulunmaktadır. "*Sonra seni bu emirden bir şeriat üzerine kıldık; öyleyse sen ona uy ve bilmeyenlerin hevâlarına uyma.*"⁴⁵ Bu durumda İslam inancında iyiliğin ve ahlâkın bireysel ve toplumsal tecrübeler ve temellendirmeler dışında çok daha farklı bir temel üzerinden ele alındığı görülmektedir. Bu durum bireysel ve toplumsal temelli ahlâk anlayışlarının her konuda tamamen yanıldığı anlamına gelmese de eksik, yetersiz kimi zamanda tutarsız oldukları sonucuna ulaştırabilir. Belki de bu sebeple Hz. Peygamber (s), "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim"⁴⁶ buyurmuştur. Çünkü kâmil bir ahlâkın, doğru bilgi üzerinden inşa edilmesi gerekir. Bu bilgi Allah resulünden (s) gelen ve bizlere sadık haberle ulaşan hakikat bilgisidir. Bu sebeple Kur'ân'da Allah'ın bilinebileceğine vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda "*Bil ki, Allah'tan başka tanrı yoktur. Kendi günahın için,*

³⁹ Türker, *Ahlâk*, 57.

⁴⁰ et-Tûr 52/28.

⁴¹ er-Râğıb Ebu'l-Kâsım el-İsfahânî, *Tefsiri Râğıp el-İsfahânî*, thk. Adil b. Ali eş-Şeddi (Riyad: Dâru'l- Vatan, 2003), 1/174- 2/711.

⁴² el-Furkan 25/43.

⁴³ el-Câsiye 45/23.

⁴⁴ Sad 38/26.

⁴⁵ el-Câsiye 45/18.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Malik, *el-Muvaţta*, thk. Muhammed Mustafa Âzami (Müessesetü Malik b. Sultan, 2004), "Hüsnü'l Hulk", 8.

erkek kadın müminler için Allah'tan af dile. Ne yapacağınızı ve yerinizin neresi olacağını Allah bilir"⁴⁷ buyurulmaktadır. Âyette emir kipi ile geçen اَعْلَمُ "bil ki" kelimesi Allah'ın insanlar tarafından bilinebilir olduğunun açık bir delilidir. Dolayısıyla inanç ve iman bilgisizce keyfi olarak ortaya çıkan bir şey değildir. Aynı zamanda bu bilgi, bireyde ve toplumda güzel ahlâkı inşa eden bilişsel öğeleri şu şekilde ortaya koymuştur. "... Ancak iyilik(birr), Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, Kitap'a ve peygamberlere iman eden..."⁴⁸ Dolayısıyla gerçek mânada iyiliğe ulaşmanın ilk adımı Allah'a, meleklerine, kitaba ve peygamberlere iman etmektir.

Bakara Suresi'nin gerdanlığı⁴⁹ olarak ta tanımlanan 177. âyette geçen ikinci "birr" kelimesinde muzaf hazfedilmiştir. Takdiri وَلَكِنَّ ذَا أَلْبِرِّ وَيَكِنَّ أَلْبِرِّ بِرُّ مَنْ آمَنَ veya وَلَكِنَّ ذَا أَلْبِرِّ وَيَكِنَّ أَلْبِرِّ بِرُّ مَنْ آمَنَ şeklinde. Arap dilinde benzer kullanımlar İslam öncesi dönemde de görülmektedir.⁵⁰ Bununla beraber âyette geçen "مَنْ" "kimse- kimseler" kelimesi Arapçada hem birey hem de toplum için kullanılabilir. Bu sebeple İslam'da toplumsal iyiliğin ve bireysel iyiliğin temel prensipleri aynıdır. Bireyin iyiliğinde gözetilen temel esaslar ne ise toplumun iyiliğinde gözetilen temel esaslarda aynıdır. Birey, âyette belirtilen şekilde bir donanıma sahip olmadığında iyiliğe ulaşamayacağı gibi; toplumda, bu donanıma sahip olmadığı müddetçe iyiliğe ulaşamaz. Dolayısıyla İslam düşüncesinde birey ve toplum düşüncede, duyguda ve eylemde birr kavramının gerektirdiği vasıfları kuşanmadıkça Allah'ın rızasına ulaşmaları mümkün görünmemektedir. İyi ahlâk insanı ve insanları iyiliğin gerçek ve hakiki onaylayıcısı olan Allah'ın rızasına, Allah'ın rızası ise sonsuz nimetlere ulaştırır. Bu sebeple âyette نَعِيمٍ "Kuşkusuz iyiler nimet içindedirler."⁵¹ denilmiştir. Bakara suresi 177. âyette geçen "مَنْ" kelimesi aynı zamanda akıllılar için kullanılır. Akılsızlar "مَنْ" kelimesinin kapsamı içerisine girmezler. Bu sebeple birr sahipleri yani güzel ahlâk sahipleri olarak nitelendirilebilecek varlıklar akıllılardır. Ahlâk, ancak akıllılar için geçerli olduğundan her ne kadar akılsız varlıklar zaman zaman ahlâkî sayılabilecek davranışlar sergileseler de hayvanlar ve bitkiler için ahlâk söz konusu değildir.

İslam'a göre hakiki bilginin temelinde vahyin öğretileri vardır. İslam doğru ahlâklanmanın Allah'a iman ilkesi üzerinden hareket etmesi gerektiğini vurgular. Bu doğrultuda iyiliğin temeline kulluğu, ikrarı ve imanı koyar. Peygamberler tarafından iletilen hakikat bilgisi temel alınmadan, duygu ve davranışların doğru istikamette değiştirilmesi ve bu bağlamdaki diğer öğretilere itibar edilmesi mümkün görünmemektedir. Bu sebeple İslam, güzel ahlâkın başlangıç noktasını bilgide ve düşüncede doğruluk üzerine inşa etmiştir. Bu durum İslam ahlâkının; hazcılık, yararcılık, doğacılık, faydacılık vb. birçok çağdaş ahlâk anlayışının dışında farklı bir ahlâk temellendirmesinin olduğunun göstergesidir.⁵² Bütün bunların üzerine İslamî bir ahlâk

⁴⁷ Muhammed 47/19.

⁴⁸ el-Bakara 2/177.

⁴⁹ Mahmûd Şeltût, "Bakara Sûresi'nin Gerdanlığı Birr (İyilik) Âyetinin Tefsiri", çev. İdris Şengül, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 3/7 (2001), 321-335.

⁵⁰ Kurtubî, *Tefsiri Kurtubi*, 2/238; Taberî, *Camiu'l beyân*, ts., 3/339; Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur Maturudî, *Te'vilatu ehli sünne*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Daru'l Kütübî'l- 'İlmiyye, 1426), 2/3.

⁵¹ el-Mutaffifin 83/22; el-İnfitâr 82/13.

⁵² Bülent Uğur Koca, "Pragmatizmin Ahlaki Temelleri ve Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", *Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal* 19 (2022), 244-279; Bülent Uğur Koca, "Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlakının Temelleri ve Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", *İçtimaiyat* 6/1 (31 Mayıs 2022), 81-103.

öğretiminin ve bilişsel temellerinin İslam itikadını ve İslamî doğruları esas alması gerektiği söylenebilir. Hatta İslam itikadını ve doğru bilgi anlayışını öğrenmenin, İslam ahlâk öğretisinin içinde önemli bir parça olduğu görülmektedir. Bu çerçevede Müslüman bireylere İslam itikadını esas almayan düşünceler temelinde bir ahlâk öğretisinin sunulmasının da tutarsızlığa ve dengesizliğe yol açacağı düşünülmektedir.

3.2. Duyguda Birr

“İyilik (birr) yüzlerinizi doğuya veya batıya çevirmeniz değildir...”⁵³ “...İyilik(birr), evlere arkalarından girmeniz değildir...” âyetlerde insanların birr arayışlarının farklı görünüşlerinden söz edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla birr, çeşitli davranış biçimleriyle söz konusu insanlar tarafından arzulanan ve aranan bir şeydir. İnsan bir yönüyle iyiliği, ona yönelmeyi ve ona ulaşmayı ister. Onun yaratılıştan hem iyi olmaya hem de kötü olmaya kabiliyetli olduğuna dair işaret vardır. Kur’ân’da insan nefsinden bahsedilirken onun takvâya da fücra da yönelebilecek kabiliyette olduğu vurgulanır. “Nefse ve onu şekillendirene, sonra ona kötülüğe eğilimini ve takvâsını ilham edene (and olsun)”⁵⁴ Bu sebeple her insanın fitratında (doğasında) iyiyi arayan bir yön bulunduğu söylenebilir. Bu durum insanın duygusal olarak iyiyi kabullenme yetisinin olduğunu gösterir. Var olmayan, idrak edilemeyen veya hissedilemeyen bir şey bilinemez ve insan için var olmayan bir duyguya da yönelmek imkansızdır. Eğer insanın iyiyeye yönelik böyle bir yetisi olmasaydı iyilikten, ahlâktan ve ahlâk eğitiminden söz etmemiz yersiz olurdu. Çünkü her canlı ancak yaratılışından gelen eğilimleri davranışa dönüştürebilir. Köpekten uçması beklenmediği gibi sinekten de bal yapmasını beklemek abes olur. Nitekim insanı doğuştan kötü olarak kabul edenler, onun asla iyi olamayacağını iddia etmişlerdir. İnsanı özünde kötü kabul eden Freud, bu özelliği sebebiyle toplumla asla bağdaşamayacağı için, insanın toplum tarafından denetlenmesi ve baskı altında tutulması gerektiğini savunmuştur.⁵⁵ Başka bir ifadeyle Freud, iyiliğin kurucusu olma görevini bireye değil topluma yüklemiştir. Tek başına iyi olmaya kabiliyeti olmayanın, toplum halinde iken bu kabiliyeti kazanabileceği düşüncesi tartışmaya oldukça açık görülmektedir. İnsanı sadece doğal bir varlık olarak kabul eden ve özünde yalnızca arzuları ve öfkeyi barındırdığını iddia eden Hobbes, “insan insanın kurdudur” demiştir.⁵⁶ Ona göre nasıl ki doğa keskin kanunlarla işliyorsa aynı şekilde insan da karşı konulamaz içgüdülerle idare olunmaktadır. Dolayısıyla ona göre insan davranışları iradi değil zaruridir.⁵⁷ Bu düşünceye sahip olanlar bir insanın başka bir insana iyilik yapmasının, ancak elde etmeyi amaçladığı dünyevi fayda ile açıklanabileceğini söylemişlerdir.⁵⁸ İnsanı yalnızca hevâ ve hevâsten ibaret gören bu tip düşünürlerden aksi bir görüş çıkması da zaten tutarsızlık olarak kabul edilir. Daha önce ifade edildiği üzere İslam, insanda doğuştan gelen iyiliğe ve kötülüğe dair bir yetinin olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁹ Bu yetilerden iyiyi tercih ederek nefsin arındırılması ise insanın sorumluluğuna verilmiştir. İnsanın ancak nefsini arındırmak sureti ile felaha ereceği belirtilmiştir. “Nefsini arındıran elbette kurtuluşa

⁵³ el-Bakara 2/177.

⁵⁴ eş-Şems 91/8.

⁵⁵ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd* (İstanbul: Metris Yayınları, 2001).

⁵⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2008).

⁵⁷ Koca, “Faydacı Ahlakın Temelleri”, 85.

⁵⁸ Edward Osborne Wilson, *İnsan Varlığının Anlamı*, çev. Z. Sezer (İstanbul: Olvido Kitap, 2017).

⁵⁹ eş-Şems 91/7-8; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa (Yemâme: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Cenaiz”, 91(No.1319).

*ermiştir.*⁶⁰ Nefsini arındırmaktan uzak durup fücûra yönelenler ise hevâlarından kaynaklanan aşırılıkların önüne geçemedikleri için gün gelir doğruyu/hakikati yalanlamaya kadar giderler.⁶¹ İnsana ait iyilikler (hayr), sadece nefsin bedenî hazların aşırılıklarından uzaklaşmasıyla gerçekleşir. Bu uzaklaşma, onu yapana güzel ahlâk kazandırır.⁶² İslam, Allah'tan sakınıp nefsin akıl ve din tarafından yasaklanan kötü arzulara eğilimi manasına gelen hevâdan arındırılması gerektiğini vurgulamış ancak bu şekilde yapıldığı takdirde cennet nimetlerine kavuşulacağını bildirmiştir. *“Rabbimizin azametinden korkarak nefsini hevâsından engelleyen kimsenin varacağı yer cennettir.”*⁶³

Kur'ân'a göre fitri olarak iyiyi istemek duyguda birre ulaşmanın zeminini oluşturur. Bunun üzerine duyguda birre ulaşmanın ve doğru bir duygusal tercih yapmanın en önemli unsuru takvâdir. Takvâ, ahlâkî bilginin içselleştirilmesiyle ilgili bir kavramdır. Takvâ, kişinin iç denetimini sağlayan en önemli etkidir.⁶⁴ Takvâ sahipleri Allah'ın cezalandırmasından sakınan, ona isyan etmekten kaçınan, haddi aşmayan ve onun emirlerini yerine getiren kimselerdir.⁶⁵ Takvâ, insanların niyetlerindeki sıhhati düzenleyen bir unsur olarak kalbin amelidir ve duygularla ilgilidir. Bununla beraber kalplerin ilahî iradeye uygun olarak tercih yapabilmek için kuşandığı manevi bir elbisedir. Kalbin alemlerin rabbine taat üzerine sabit kalmasıdır.⁶⁶ Aynı zamanda takvâ, *“Allah ile sükûn bulan ve bu halden zevk alan bir kulun O'ndan başkasından sakınmaması”*⁶⁷ demektir. Görüldüğü üzere takvâ, iyiye yönelik arzu ve isteğin doğru bir istikamette yol almasının duygusal olarak temel şartı görülmektedir. Bu sebeple Bakara suresinin ikinci âyetinde doğruya ulaşmanın duygusal olarak ilk aşamasına vurgu yapılmış ve *“İçinde şüpheli olmayan bu kitap müttakiler için yol göstericidir”*⁶⁸ denilmiştir. Bu bağlamda takvâyâ değil de onun zıddı kabul edilen hevâyâ sarılanların birre ulaşmaları mümkün görülmemektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de takvâ sözcüğü muhtelif kalıplar içerisinde iki yüz küsur yerde geçmekte, birr kelimesinin geçtiği birçok yerde de takvâ kelimesi kullanılmaktadır.⁶⁹ Bu nedenle takvâ kelimesi, duyguda birre ulaşmanın en temel kavramı olarak görülebilir. Kur'ân'da *“O'nun dostları ancak takvâ sahipleridir.”*⁷⁰ denilerek duygusal ve manevi bir kavram olan dostluk da takvâyâ bağlanmıştır. Niyetlerin düzenlenmesi ve arındırılması da ancak takvâ ile mümkün olur. Çünkü ameller niyetlere göredir.⁷¹ Niyetler ise ancak takvâyâ uygun oldukları ölçüde değer bulur, hevâyâ göre düzenlenmiş niyetlerin ise herhangi bir kıymeti yoktur. Bir yönüyle takvânın, insanın tercihlerine nitelik kazandıran olumlu yönün adı olduğu söylenebilir. Her tür

⁶⁰ eş-Şems 91/9.

⁶¹ eş-Şems 91/11. *“Semûd, azgınlığından, taşkınlığından dolayı hakkı yalanladı.”*

⁶² Gürbüz Deniz, “İbn Sinâ'nın Ahlaka Dair Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 236.

⁶³ en-Nâziât 79/40-41.

⁶⁴ Bülent Uğur Koca, *Değerlerin Felsefi ve Kur'ânî Temelleri ve Eğitimi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018), 95.

⁶⁵ Taberî, *Camiu'l beyân*, ts., 3/356.

⁶⁶ Taberî, *Camiu'l beyân*, ts., 3/337.

⁶⁷ Ebu Bekir Muhammed b. İshak Buhârî Kelâbazî, *Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 163.

⁶⁸ el-Bakara 2/2.

⁶⁹ el-Bakara 2/177-184; el-Mâide 5/2.

⁷⁰ el-Enfâl 8/34.

⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi'u's-şâhih, thk. Mustafa Dîb el-Boğa (Yemâme: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Bedu'l-vahy”, 1 (No.1); Müslim, “İmâre”, 155.

davranışta ve eylemde takvâ ve kulluk bilincinin diri tutulması oldukça önemlidir. Takvâ üzerinden inşa edilen bir bilinçle davranışların bina edilmesi birre ulaşmanın önemli bir aşamasıdır.⁷²

Kur'ân insanın doğasının iyiliğe ve kötülüğe yönelebileceğini açıkça ortaya koyduğu için, insanın özünde ona iyiliği ve kötülüğü salık veren bir çatışmanın olması normaldir. Kur'ân'ın birr kavramını temellendirdiği duygu içimizdeki iyiyi isteme ve iyiyi arzulama duygusudur. Bu durum ahlâklanma sürecinde duygusal olarak bir gayeliliğin ve farkındalığın olduğunu ortaya koymaktadır. Ahlâklanma süreci ise iyiye ulaşmak amacıyla şeyler arasında tercih yapmakla başlar. Bu duygu, insanı gerçek iyiye ulaştırması mümkün olan bir araç gibidir. Bu araç olmadan yola çıkmak mümkün görülmemektedir. Kişi eğer yol haritasını doğru belirlerse hedefine ulaşacak aksi taktirde yolunu kaybedip oradan oraya savrulacaktır. Her ne kadar iyi istense de insan iyiye ve doğruya ulaşmada tek başına isabet edemeyebilir. İnsanın gerçek mânada iyiliği kavramasının güç olduğunu ve bu noktada yanılabilceği "iyilik...değildir"⁷³ şeklinde başlayan âyetlerden anlaşılabilir. Demek ki insan iyiliği her ne kadar arzulasa da iyiye ulaşma da yanlış yollara sapabilir. Bu durum bazen Bakara Sûresi 185. âyette "evlere arkadan girmek" şeklinde ifade edildiği gibi yöntemin eksikliğinden veya yanlışlığından kaynaklanabilir. Bazen de Bakara Sûresi 177. âyette de "yüzleri doğruya veya batıya çevirmek" şeklinde ifade edildiği gibi eksik değerlendirmeden veya kapsamin yeterince kavranamamasından olabilir.

"Sevdiğiniz şeylerden infak edinceye kadar asla iyiliğe eremezsiniz. Her ne infak ederseniz, şüphesiz Allah onu bilir."⁷⁴ Âyette öncelikle insanların birre ulaşma arzusuna "iyiliğe ulaşamazsınız /erişemezsiniz/nail olamazsınız" ifadeleriyle dikkat çekilmiştir. نال kelimesi sözlükte talep edilen şeye erişmek manasına gelmektedir.⁷⁵ Bu bağlamda ayette insanların içlerinde iyiliğe ulaşma gibi bir arzuyu barındırdıklarına işaret edildiği söylenebilir. Bu husus insanda ahlâkî eğilimin varlığının ortaya konulması açısından önemlidir. Âyetteki çoğul ifade aynı zamanda iyiye ulaşma arzusunun toplumsal bir arzu olduğunu göstermektedir. Bu şekilde birre ulaşmak için gerekli olan temel duygusal biliş düzeyi de belirlenmiştir. Âyet, iyiye ve güzel ahlâka ulaşmanın ilk adımının iyiyi istemeye yönelik bir arzu olduğunu vurgulaması açısından da dikkate şayandır. Bireyin niyet ve isteğinin olumlu yönde olması ve öğrenmeye istekli olması, diğer bütün öğrenmelerde olduğu gibi ahlâk öğreniminde de vurgulanan bir husustur. Âyette, bilgi insanların arzusu üzerine bina edilmiş ve arzulanan iyiliğe ulaşma da bireyin duygusal olarak yetkin bir seviyeye ulaşması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Dikkat edilirse âyetin muhatabı olan bireyler (müminler), infak etmenin iyi bir şey olduğunu bilgi düzeyinde bilmekte ve bunu Allah'tan istemeleri gerektiğinin farkındadır.⁷⁶ Bu sebeple asıl vurgu bilgi üzerine değil duygu üzerine yapılmıştır. Bireylerin sevdikleri şeylerden infak etmeleri eğitimlerinin duyuşsal yönü ile ilgilidir. Bir başka ifadeyle duyuşsal eğitimin en üst amaçlarındandır. Bu şekilde hevâya muhalefet en üst düzeyde kendini göstermiş, takvânın kalplere yer

⁷² Koca, *Değerlerin Felsefi ve Kur'âni Temelleri ve Eğitimi*, 94-95.

⁷³ el-Bakara 2/177-184.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/92.

⁷⁵ TDK Sözlük, "Nail olmak" (Erişim 13 Temmuz 2023).

⁷⁶ Taberî, *Camîu'l-beyân*, ts., 6/587.

etmesi amaçlanmıştır. Kişinin ebrar olarak nitelendirilebilmesi için sevdiği şeylerden infak etmesi gerekmektedir.⁷⁷

Âl-i İmrân Sûresi 92. âyette geçen ل “asla” ifadesi oldukça dikkate şayandır. Bu kelime önüne geldiği fiilin asla gerçekleşmeyeceğini ifade etmek için kullanılır. Bu ifadeyle iyiliğe ulaşmak için mücerred imanın yeterli olmadığı iman ve ilimden sonra bazı şeyleri infak etmenin gerektiği vurgulanmaktadır. Hatta gerçek iyiliğe ulaşmanın ancak sevilen şeylerden infak edebilme düzeyine gelindiğinde ulaşılabileceği vurgulanmıştır.⁷⁸ İnsanın sevdiği şeylerden feda edebilecek bir düzeye ulaşması duyuşsal bir hedef olarak belirtilmiştir. Bu düzey, duyguda birre ulaşmanın en üst seviyesidir. İnsanın sevdiği şeyleri infak edebilmesi öz denetim duygusunun gelişmesiyle alakalı bir durumdur ve duygusal bir eğitimin sonucunda ortaya çıkar. Aynı zamanda genel olarak arzuların ve hazlardan bağımsız davranabilmenin de önemli bir göstergesidir. Kişinin sevdiği şeylerden feda edebilmesi ancak arzularını dizginleyebilmesiyle oluşabilecek bir süreçtir. Bu durum iyiliğe ve güzel ahlâka ulaşabilmek için hazların, arzuların dizginlenmesi gerektiğini ortaya koyması açısından da önemlidir. Aynı şekilde Bakara Sûresi 177. âyetin bir pasajında geçen “*Mala olan sevgilerine rağmen onu verirler*” kısmında da duygusal bir yetkinlik düzeyine işaret edilmiş, infakin sevilen şeyler üzerinden yapıldığında ahlâkî bir olgunluğa vesile olacağına dikkat çekilmiştir. Âl-i İmrân Sûresi 92. âyetin son kısmında ise yapılan bu infakin ve bütün iyiliklerin değerini takdir eden merciyeye dikkat çekilerek “*...Her ne infak ederseniz, şüphesiz Allah onu bilir*” denilmektedir. Bu husus yapılan iyiliklerin ve birre ulaşmanın gayesi hakkında bilgi vermektedir. İnsan yaptığı iyiliğin bilinmesini ve takdir edilmesini ister. Fakat bu iyiliği bilen ve takdir eden mercinin doğru seçilmesi ve karşılığının da ondan beklenmesi, ahlâkî iyiliğin doğru bir şekilde konumlanması ve ahlâkî gelişimin tamamlanması açısından önemlidir. Ahlâkî gelişim amellerin karşılığını yalnızca Allah’tan beklemekle ve nihai anlamda yalnızca Allah’ın rızasını ve takdirini kazanmakla tamamlanmaktadır. Konu ile ilgili âyetler üzerinde yapılan istikra neticesinde bu sonuca ulaşmamak neredeyse mümkün görülmemektedir.⁷⁹ Güzel ahlâkı tamamlamak için gönderilen bir peygamberin (s) ve diğer tüm emin peygamberlerin en önemli özelliği Allah’tan başkasından herhangi bir ecir beklememeleridir. Bu sebeple Kur’ân’da “*Bunun için sizden bir ücret istemiyorum. Benim ecrim ancak âlemlerin Rabbine aittir.*”⁸⁰ buyurulmaktadır. İnsanların bir kısmı ahlâkî iyiliği takdir eden mercinin bireyin kendisi olmasını yeterli görmüşlerdir. Bir kısmı ise güzel ahlâkın takdir merci olarak yasal düzenlemelerin onayını veya toplumsal kabul ve övgüyü yeterli kabul etmişlerdir. Diğer inanış şekillerinden farklı olarak İslam’da yapılan iyiliklerin gerçek takdir merci Allah’tır. Bu sebeple âyette bütün iyiliklerin Allah tarafından bilindiğine vurgu yapılmıştır.⁸¹ Bu bağlamda İslami ahlâk eğitimi ve öğretiminde, ahlâkî eylemlerin yegâne takdir mercinin Allah olduğu hususunun daima göz önünde bulundurulması gereken temel bir ilke olduğu söylenebilir.

⁷⁷ Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*. (Beyrut: Dâru’l-Kitabu’l-İlmiyye, 1407), 1/384.

⁷⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/137.

⁷⁹ el-Bakara 2/62-112-262-274-277; Âl-i İmrân 3/136-199; en-Nisâ 4/40-67-74-95-100-114-146-152-173; el-Mâide 5/9; el-Enâm 6/90; Yûnus 10/72; Hûd 11/51; Yûsuf 12/104; el-Furkan 25/57; eş-Şuarâ 26/41-127-145-164-180; Sebe’ 34/47; Yasin 36/21; Sâd 38/86; eş-Şûrâ 42/40; el-Müzemmil 73/20; vd.

⁸⁰ eş-Şuarâ 26/41-127-145-164-180.

⁸¹ Âl-i İmrân 3/92.

İnsanlar bir başkasının kalbini bilemeyeceği için ahlâkın duygusal boyutu hakkında açık bir hüküm veremezler. Fakat iyiliğe ulaşmayı arzu eden bireylerin zihni ve ameli boyutlardaki düşünce ve davranışları toplumun onların iyiliği konusunda bir kaniya ulaşmaları için çoğu zaman yeterli olabilir. Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 98/706) "Eskiler nasıl amel edeceklerini öğrendikleri gibi nasıl niyet edeceklerini de öğrenirlerdi"⁸² sözü niyetin ve duyuşsal bilgini öğrenilebilir bir bilgi olduğunu ortaya koyması açısından önemlidir. Nitekim âlimlerden birisi; "amelden önce amel için niyeti öğren! Hayrı niyet ettiğin müddetçe sen hayr üzerinesin" demiştir.⁸³

3.3. Eylemde Birr

İslam'ın temel kaynaklarında ilmin ruhunun amel olduğuna, amelsiz ilmin faydasız olduğuna dair birçok delil vardır. İlim sadece amele ulaşmak için bir vesiledir. İlimin faziletine dair bütün deliller kişinin yükümlü olduğu amelleri gerçekleştirmesine bağlıdır. İlimin üstünlüğü delillerle amele götürmesi, ona vesile olması şartıyla kayıtlıdır.⁸⁴ Bu bağlamda ahlâk ilmi, "insanın kendisi de dahil tüm varlıklara karşı görevlerini yerine getirebilmesi için sahip olması gereken olumlu özelliklerin tümüdür."⁸⁵ Ahlâk, doğru bir nedene dayanarak doğru bir eylemi yapmaktır.⁸⁶ Doğru bir nedene dayanmayan, doğru bir bilgi ve duygudan hareketle ortaya konulmayan eylemler - her ne kadar ahlâkî olduğu iddia edilse dahi- Kur'ân perspektifinden bakıldığında güzel ahlâk kapsamı içerisine girmezler. Ahlâk eğitimi, ahlâkî değerlerin kazanılıp içselleştirilmesidir. Bu nedenle güzel ahlâk eğitimi almış olan kişinin doğru nedenle doğru eylemi alışkanlık haline getirmiş bir kişi olması beklenir.⁸⁷ Kur'ân'da insanların kurtuluşu, imana ve sonrasında emir ve nehiylerin gösterdiği doğrultuda eyleme geçirilen sâlih amellere bağlıdır.⁸⁸ Bu sebeple sadece doğru eylem yeterli görülmemiştir. "Doğru söz, sözün kalpte olana ve hakkında haber verilen şeye muvafık olmasıdır."⁸⁹ Doğru bilgiyi dillendirse dahi özü ile sözü bir olmayanları güzel ahlâklı olarak nitelendirmek doğru olmaz. "*Münâfıklar sana geldiklerinde: "Şahitlik ederiz ki, sen muhakkak Allah'ın peygamberisin" derler. Allah senin muhakkak kendi peygamberi olduğunu bilir. Bununla beraber Allah münâfıkların kesin yalancı olduklarına şahitlik eder.*"⁹⁰ Âyetten anlaşıldığına göre, güzel ahlâkın en önemli unsurlarından biri olan doğruluk, sadece "zahire uygun olan söz" değildir. Doğru söz veya eylemin yalnızca vakıaya uygun olması yetmez. Kişilerin sevk ettiği sözler vakıaya uygun görünse de sözlerin kimler tarafından, hangi amaçlarla sevk edildiğinin de önemi büyüktür. Bir söz veya eylem ancak bilgi, duygu ve eylem aşamalarının her birinde doğru bir ölçüte sahip olduğunda doğru ve değerli kabul edilir. Ahlâkî söz ve eylemlerde de durum aynıdır. Dolayısıyla ahlâk eğitimi ve öğretiminde de bu hususların gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Öğrenmenin amacına fayda sağlamayan bir davranışa itibar edilmediği gibi gerçek niyetlerin gizlendiği sözler doğru dahi olsa onlara itibar

⁸² Ebu Hamid Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015), 4/657.

⁸³ Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-din*, 4/657.

⁸⁴ Şatıbbî, *el-Muvâfâkât*, 1/53-56.

⁸⁵ Mehmet Zeki Aydın, "Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Remziye Ege - Recai Doğan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 139.

⁸⁶ Aydın, *Okulda Değerler Eğitimi*, 43.

⁸⁷ Aydın, *Okulda Değerler Eğitimi*, 43-44.

⁸⁸ el-Asr 103/1-2-3.

⁸⁹ Ragıp İsfahanî, *İslam'ın Ahlak İlkeleri*, çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul: Beşikçi Yayınevi, 2003), 225.

⁹⁰ Münâfikûn 63/1.

edilmez. Dolayısıyla bir öğrenme, ahlâk eğitiminin hedeflerine ve kazanımlarına bir şey kazandırmıyorsa eğitsel olarak bir değer ifade etmez. Kur'ân'ın ortaya koyduğu ahlâk anlayışında ise bütünüyle bir amaçlılık vardır. Değerlendirme, davranışın sadece sonucuna göre değil her aşamasındaki doğruluk kriterlerine göre yapılır. Herhangi bir söz veya eylemin zahire uygunluğu ne kadar önemliyse iç duygularla çelişik olmaması da bir o kadar önem arz etmektedir. Bu nedenle duyguda birre ulaşmak eylemde birre ulaşmanın bir ön koşulu olarak kabul edilebilir. Âyette münafıklar doğru bir şey söyledikleri halde “yalancılar” şeklinde vâsf edilmişlerdir.⁹¹ Çünkü “sözün doğru olması, halin kötü olduğu sonucunu değiştirmez.”⁹²

*“İyilik ve takvâda birbirinizle yardımlaşın. Günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın. Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah, cezası çok şiddetli olanıdır.”*⁹³ Eylemde birrin bilgi ve duygu üzerine inşa edilmiş bir temeli olduğunu unutmamak gereklidir. Yapılan bir amel tek başına övgüye layık görülebilir fakat sahih bir bilgi ve duygu üzerine inşa edilmemişse birr kapsamının içine dahil olmaz. Amellerin niyetlere göre olduğu hadisinin devamında bu hususa dikkat çekilmiştir.⁹⁴ Aynı zamanda Kur'ân birçok âyetinde sahih bir iman ve doğru bir duygunun sâlih amellerle desteklenmesini vurgular.⁹⁵ Ayrıca sâlih amel işleyenlerin cennete girecekleri belirtilmiştir.⁹⁶ Kur'ân'da hasene, hayr, sâlihât, ihsan, ma'ruf gibi kelimeler iyi eylemlerin değişik yönlerine vurgu yapar ve iyi şeyler yapma anlamına gelir. Buradan hareketle sâlih ameller, imanın ispatı için gerekli görülmektedir ve imanın sağlam bir sonucu olarak ortaya çıkar. İman ve sâlih amel arasındaki mantıki ve epistemolojik irtibat mükafatlandırma ile neticeye ulaşır.⁹⁷ Bu durumda sâlih ameller yapmanın, hasenat ve hayrata yönelmenin insanların Allah'a olan imanlarının ve şükranlarının ameli bir ifadesi olduğu açıkça ortaya çıkmış olur. Araştırma sürecinde incelenen meallerin birçoğunda; birr, hasene, ihsan, ma'ruf, hayr ve sâlihât gibi kavramların Türkçeye sadece “iyilik” olarak tercüme edildiği görülmüştür. Bireylerin “iyi” anlayışı farklı paradigmlar tarafından şekillendiğinde birr, sâlihât, hasene, hayrat gibi kavramlar sadece o paradigmanın ürünü olan “iyi” çerçevesinde ele alınacağı ve içerikten yoksun bir yapının hâkim olacağı düşünülebilir. Bu bağlamda özellikle hümanist, ulusalcı, pragmatik, natüralist, yararçı veya bireysel ahlâkın, ahlâk eğitimi programlarının çerçevesini oluşturduğu bazı Müslüman topluluklarda, yetişen gençliğin ahlâk anlayışlarının, ne derece İslamî ve Kur'ân ahlâk anlayışına uygun olduğu konusunda daha çok nitel ve nicel araştırmalara ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Bu eylemlerin her biri Kur'ân'daki güzel ahlâkın ameli ifadesidir ve birr kavramının kapsamı içerisinde ele alınabilir.

"Sana hilaller hakkında soruyorlar. De ki: Onlar, insanlar açısından ve hac mevsiminin belirlenmesi için zaman ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz

⁹¹ Koca, *Değerlerin Felsefi ve Kur'âni Temelleri ve Eğitimi*, 196.

⁹² Abdulkerîm b. Havâzin Kuşeyrî, *Letâifu'l İşarât -Tefsiri Kuşeyrî*, thk. İbrâhîm Besyuni (Mısır: Heyetu'l Misriyyeti'l Amme li'l-Kitap, ts.), 3/587.

⁹³ el-Mâide 5/2.

⁹⁴ Buhârî, “Bed'ul vahy”,1 (No.1).

⁹⁵ el-Bakara 2/25-44-62-82-277; Âl-i İmrân 3/57; en-Nisâ 4/57-122,173; el-Mâide 5/59-69-93; el-A'râf 7/42, Yûnus 10/4-9; Hûd 11/11-23; er-Ra'd 13/29; en-Nahl 16/97; Kehf 18/30-88-107; Meryem 19/60; Tâhâ 20/75-82; el-Furkân 25/70-71; el- Kasas 28/67-80; er-Rûm 30/44; el-Câsiye 45/15; vd.

⁹⁶ en- Nahl 16/97; el-Kehf 18/30-31-107-110; el-Fâtır 35/7; Fussilet 41/8.

⁹⁷ Wael b. Hallaq, *Hukukun Ahlaki Boyutu* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 96.

değildir. Ama iyi davranış, takvâ sahibi insanın davranışıdır. Evlere kapılarından girin! Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz."⁹⁸

Âyetin bağlamı değerlendirildiğinde insanın bilgilerini düzenli bir şekilde öğrenip kullanmasına dikkat çekilmiştir. Bununla beraber âyette bilginin, içeriğinin ve öncelik sırasının hangi yönde olması gerektiğine değinilmiştir.⁹⁹ Bilmen (öl. 1971), bu âyet hakkında şunları söylemiştir:

*"Bazı kimseler Resuli Ekreme (s) müracaat edip kamerin safhalarındaki ihtilâfın hikmetini, faydasını değil, ilmi-nucum bakımından sebebini sormuşlar. Bu ihtilâfın neden ileri geldiğini bildirmesini istemişler, hâlbuki Peygamberi Zîşan'dan bunu sormak değil, bunun hikmeti şer'iyyesini, fâidei umumiyyesini sormak muvafık olurdu. Binaenaleyh bu sualleri ile makûs bir harekette bulunmuşlar, âdetâ ikametgâhlarına kapılarını bırakıp da arka taraflarından girmek isteyenlere benzemişlerdi. Artık bunları irşat için bir darbi mesel kabilinden olarak: Evlerinize kapılarınızdan giriniz, aksine harekette bulunmayınız diye tenbih buyrulmuştur."*¹⁰⁰

Âyet, bilgide önceliğin hangi noktada olması gerektiği, insanın varlığa ve bilgiye dair bakış açısının ne şekilde olması gerektiğini göstermektedir. Birey, ilk olarak bilginin işaret ettiği yönün farkına varmalı, daha sonra diğer kısımları araştırmaya çalışmalıdır. Bu yaklaşım bilgi ve eylemlerin bütünlük içinde olması açısından oldukça önemlidir. Âyette geçen ayın değişik şekillerde görünmesi hakkında, "nasıl böyle oluyor?" demeden önce "bu durum bizim için ne ifade ediyor" sorusunun ele alınması istenmiş ve insan, kendisi için gerekli olan kazanımlara yönlendirilmiştir.¹⁰¹ Buradan anlaşıldığına göre insan davranışlarında düzenlilik esas olmalı, öncelikli olarak bir şeyin hangi yönleriyle insanın hizmetine sunulduğu araştırılmalıdır. Belli bir amaca ulaşmak için sorulan soruların istikametinin de doğru olmasının oldukça önemli olduğu görülmektedir. Tersinden sorulan soruların insanı doğru bilgiye ulaştırması ise yorucu bir çabadır. Bu bağlamda ahlâk eğitiminde de öğrenme öğretme süreçlerinde işe koşulan yöntemlerin, öğretimin amaçlarına hizmet edecek bir şekilde olması önemlidir. Strateji, yöntem ve teknikler, eğitimin genel amaçlarına ve bireylerin kazanımlarına hizmet edecek şekilde düzenlenmediği takdirde, istenilen sonuçlara gerçek mânada ulaşamayacağı düşünülmektedir.

İslâm düşüncesinin diğer beşerî(seküler) düşüncelerden ayrı olarak kendine özgü bir dokusu ve hayatın bütününe hitap eden özgün bir yöntemi bulunmaktadır. İslam'da sadece sonuç odaklı bir değerlendirme esas alınmamış, niyetin ve sürecin de doğru bir şekilde işletilmesi için belli ölçüler konulmuştur. Örneğin pragmatist anlayış sahipleri gibi hedefe ulaştıracak yol meşru görülmemiştir. Nasıl ki çağdaş ulusalcı, seküler devlet anlayışlarında iyi vatandaş olma, iyi bir insan olmayla eşdeğer kabul ediliyorsa,¹⁰² Kur'ân'da iyi bir insan, iyi bir mümin, güzel ahlâklı bir birey olmayı; iman, ihlâs ve sâlih amel bütünlüğü içerisinde iyi bir kul olmaya bağlamıştır.

⁹⁸ el-Bakara 2/189.

⁹⁹ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, Hak Dini Kur'ân Dili (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/762.

¹⁰⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Basın Yayın Organizasyon, ts.), 1/187.

¹⁰¹ Seyyid Kutub, *Fî-Zilâli el-Kur'ân* (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1972), 1/374.

¹⁰² Hasan Ali Yücel, *İyi Vatandaş İyi İnsan* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011), 7.

Soruyu, olması gereken şekilde düzenleyen Bakara Sûresi 184. âyet, onu güncel hayattan bir örnek getirerek pekiştirmiştir. Bu sayede soruyu soran kişilerin özgün bir bütün oluşturmasına ve düşünme becerilerinin geliştirilmesine vurgu yapılmıştır. Söz konusu örnek, güncel yaşantıda sıkça karşılaşılan bir olay üzerinden seçilmiştir. Gündeme getirilen sorunun neredeyse bu davranış kadar yersiz ve mânasız olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu misalle bilişsel bir konuya, davranışsal alandan bir örneklendirme yapılmış, olayı doğru anlamının yalnızca bilişsel alanla ilgili olmadığına dikkat çekilmiştir. Hatalı yaklaşımların sonuçlarının da hatalı olabileceği vurgulanmıştır. Âyette, iyiliğe ve güzel ahlâka ancak iyiye yönlendirecek şeylerin doğru bir şekilde araştırılmasıyla ulaşılabileceği vurgulanmıştır. Bundan dolayı öncelikle sorulması gereken şeyler bu temel gayeyi açıklayacak niteliğe sahip olmalıdır. Bu amacı desteklemeyen sorular, doğru ve faydalı bilgiyi hedeflemedikleri için sanki “*evlere arkalarından girmek*” gibi kabul edilmiştir. Ayrıca bu durum öğrenenin işini kolaylaştırmak yerine zorluk doğuracak, dolayısıyla olumluya yönelik olan arayışı ve gelişimi engelleyecektir. Birre ulaşmak ancak olumluya yönelik bir niyet ve doğru adımların atılmasıyla mümkün olabilir. Bundan dolayı ilgili âyetin sonunda olumluya yönelik bir duyuşsal davranış olan takvâya vurgu yapılmıştır.

İslam ahlâk eğitiminde bilgi, duygu ve eylemden oluşan bu üçlü mekanizmanın beraber işletilmesi zorunlu görülmektedir. Farklı paradigmlar üzerine inşa edilmiş ahlâk eğitimi uygulamaları -her ne kadar bir kısım eylemlerde ve uygulamalarda benzer sonuçları ortaya koysa da- bilgi ve duygu esasında farklılaştıkları için sağlam bir zemin üzerine oturmamış olurlar. Bu durum Müslümanların ahlâk eğitiminde çeşitli sorunlara yol açabilir. Örneğin güzel ahlâkı özetleyen birr kelimesinin işaret ettiği çerçevede İslam ahlâk eğitimi, bir bütün olarak rızayı ilahîye ulaşmayı hedeflerken, farklı seküler paradigmlar üzerine geliştirilmiş eğitim programlarının topluma uyum, ulusal birliktelik veya bir kısım bireysel erdemlere ulaşmadan öte bir amaçları yoktur. Eğer Müslümanlar ahlâk eğitiminde söz konusu beşerî ve seküler paradigmları esas kabul ederlerse yeni yetişen Müslüman gençliğin ahlâk anlayışları seküler bir yapı içerisinde topluma uyum veya kişisel gelişim amacının ötesine geçemeyecektir. Bu durum Kur’ân âyetlerinin zamanla yanlış yorumlanmasına ve ahlâkî kavramların içeriğinin kısırlaşmasına hatta zamanla değiştirilmesine sebep olacaktır.

Araştırma verilerinden hareketle bu kavram çerçevesinde Kur’ân’ın ahlâk anlayışının temelleri şu şekilde özetlenebilir. Kur’ân’a göre iyiliğe ve güzel ahlâka ulaşmak isteyen birey, kendi hevâ ve heveslerinin yönlendirmesiyle iyi veya doğru olarak kabul ettiği şeylere yönelmemeli,¹⁰³ Allah’ın ona bahşettiği akıl nimetini kullanarak,¹⁰⁴ Allah’tan sakınmalı,¹⁰⁵ O’ndan gelen hidâyete ve ilme tabi olmalıdır.¹⁰⁶ Aksi taktirde hakiki manada iyiliğe (birr) ulaşamadığı gibi rabbinin muttakiler için hazırladığı cennete de kavuşamaz. Hatta birr insanı cennete ulaştıracak amellerin toplamı olduğu için bir kısım âlimler birr kelimesinin mânasının cennet olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁷ Kur’ân tıpkı

¹⁰³ el-Furkan 25/43-44; el-Câsiye 45/23; es-Sâd 38/26.

¹⁰⁴ el-Furkan 25/43-44.

¹⁰⁵ en-Nâziât 40; el-Kasas 28/50.

¹⁰⁶ en-Necm 79/23; 5-el-Mâide 5/48; er-Ra’d 13/37.

¹⁰⁷ Muhammed b. Ahmet en-Nesefi, *et-Teysir fi’t-tefsir* (İstanbul: Daru’l-Lübab ve’d-Dirasat ve’t-Tahkik et-Turas, 2019), 4/146; Taberî, *Camîu’l-beyân*, ts., 6/587; Maturudi, *Te’vilat*, 2/125; Ebu Hasan Ali b.

birey gibi toplumunda hevâ ve hevesleri doğrultusunda hazları peşinde sürüklenmesinden bahseder.¹⁰⁸ Bilgisi olmadan arzularına ve hevâlarına kapılanların peşinden gidilmemesini öğütler.¹⁰⁹ Hatta haktan ve hakikatten vazgeçip onların hazları arzu ve istekleri doğrultusunda bir sosyal düzen benimsenirse yerin ve göğün fesada uğrayacağını haber verir.¹¹⁰

Sonuç

Araştırmada Hz. Peygamberin (s) güzel ahlâk olarak tanımladığı “birr” kavramı çerçevesinde ahlâk ve ahlâkın öğrenme alanları üzerinde durulmuştur. Cahiliye dönemi Araplarının da kullanmış olduğu birr kavramının, Kur’ân’ın gelmesiyle anlam alanının oldukça genişlediği ve kavramın itikadı, duyguları ve ameli kapsayan geniş bir anlam kazandığı görülmüştür. Bu şekilde kavram seküler yapısından uzaklaştırılarak Kur’ân bütünlüğü içerisindeki yerini almıştır.

Araştırmada birr kavramının ahlâklı mümin karakterlerin nefsiyle, toplumla ve Rabbi ile ilişkilerini inşa edebilmesi için gerekli temel kodları içeren bir yapıya sahip olduğu görülmüştür. Bu bağlamda İslam, insanda doğuştan gelen iyiliğe ve kötülüğe bir yönelimin olduğunu açıkça ortaya koymakta, insana iyiyi tercih ederek nefsinin arındırma sorumluluğu yüklemektedir. Çalışmada İslami iyinin ve bireysel ahlâkın üç temel boyutuna dikkat çekilmiş, İslam ahlâkının bilgi, duygu ve davranış bütünlüğü çerçevesinde ele alınması gerektiği ortaya çıkmıştır. Çalışmada ayrıca İslam ahlâk eğitiminin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal hedefleri üzerine genel başlıkların ne şekilde oluşturulabileceğine işaret edilmiştir. Elde edilen veriler ışığında Müslümanların ahlâk eğitimi programlarının hazırlanmasında amaçların ve içeriğin tutarlı bir biçimde düzenlenmesinin olası paradigma kaymalarını önlemek açısından önemli olduğu görülmüştür. Bu bağlamda hazırlanan ahlâk öğretimi programlarının içeriği belirlenirken, söz konusu hedeflerin bütüncül bir şekilde ortaya konulmasının gereği ortaya çıkmıştır. Eğer bu üç temel öge birbirinden ayrılır veya bir kısmı diğerine tercih edilirse Kur’ân’ın istediği ahlâka ulaşılamayacağı hakkında neredeyse kesinlik arz eden deliller görülmektedir.

Gençliğin seküler ahlâk anlayışlarının etkisiyle, bireysel istekler ve toplumsal kabul merkezli bir ahlâk anlayışıyla daha çok sekülerleştiği ve ateizm, deizm gibi farklı düşüncelere kapılma olasılığının daha da arttığı düşünülebilir. Din eğitimi ve İslami ahlâk eğitimi üzerine çalışan uzmanların, İslam ahlâk eğitiminin bilişsel (zihni), duyuşsal (hissi) ve davranışsal (ameli) hedef ve kazanımlarını Kur’ân kavramları çerçevesinde daha dakik bir biçimde ele almaları teorik zeminin güçlendirilmesi ve asrın idrakine sunulması açısından önemli görülmektedir. İslam ahlâkını bütüncül bir şekilde ele alan bu tür araştırmalar sonucunda toplumdaki ahlâkî yozlaşmanın görünümleri daha açık bir şekilde tespit edilebilir ve daha nitelikli önlemler alınması noktasında ciddi adımlar atılabilir. Bu bağlamda seküler paradigmanın ahlâk anlayışlarına, bir kısım âyet ve hadislerin serpiştirilmesinin, İslami ahlâk eğitime ve ahlâk eğitiminin temel esaslarına uygun

Muhammed el-Maverdî, *en-Nuket ve'l- üyun/Tefsiri Maverdî*, thk. es-Seyyid b. Abdul Maksud b. Abdurrahim (Beyrut: Daru'l Kütubu'l İlmîyye, ts.), 1/109.

¹⁰⁸ el- Kasas 28/50.

¹⁰⁹ el-Câsiye 45/18.

¹¹⁰ el Mü'minûn 23/71.

olmadığı, Kur'ân'ın ahlâk gayesinin ve mesajının çok uzağında konumlandığı ve Müslüman bireylerde istenilen faydayı sağlayamadığının çeşitli bilimsel çalışmalarla da ortaya konulabileceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Ağırkaya, Güven. "Kur'ân-ı Kerîm'de Birr (İyilik)". *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2018), 75/110.
- Aşmâvî, Muhammed Zeki. *En-Nâbiğa ez-Zubyânî mea dirâseti'l-arabiyyeti fi'l-câhiliyye*. Lübnan-Beyrut: Dâr'uş-Şurûk, 1994.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Ahlak Eğitim ve Öğretimi". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Remziye Ege - Recai Doğan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Okulda Ahlak Eğitimi ve Ahlak eğitiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Okulda Değerler Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1. Basım., 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Nesa Basın Yayın Organizasyon, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muḥammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. thk. Mustafa Dîb el-Boğa. Yemâme: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Cevheri, İsmail b. Ḥammad. *Tacu'l luga ve's- şîḥaḥu'l Arabiyye*. nşr. Abdulgavur Attar. Beyrut: Daru'l İlim, 1979.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sinâ'nın Ahlaka Dair Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 229-244.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-ayn*. Müessesetü Dâru'l-Hicre, 2. Basım, 1990.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin. Mısır: Matbaatu's-Seâde, 1913.
- Freud, Sigmund. *Haz ilkesinin ötesinde ben ve id*. İstanbul: Metris Yayınları, 2001.
- Gazâlî, Ebu Hamid. *İhyâ'u ulûmi-d-din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015.
- Hallaq, Wael b. *Hukukun Ahlaki Boyutu*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2008.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da dini ve ahlaki kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1997.
- İmam Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaḫḫa*. thk. Muhammed Mustafa Âzami. Müessesetü Malik b. Sultan, 2004.
- İmriulkays b. Hucr. *Dîvânu İmriulkays*. ed. Abdurrahman el-Musavi. Beyrut: Daru'l-Marife, Beyrut, 2004.
- İsfahânî, er-Râğîb ebu'l-Kâsim. *Tefsiri Râğîp el-İsfahani*. thk. Adil b. Ali eş-Şeddi. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2003.
- İsfahânî, Ragıp. *İslam'ın Ahlak İlkeleri*. çev. Abdi Keskinsoy. İstanbul: Beşikçi Yayınevi, 2003.
- Kelâbazî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak Buhari. *Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Koca, Bülent Uğur. *Değerlerin Felsefi ve Kur'âni Temelleri ve Eğitimi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018.
- Koca, Bülent Uğur. "Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlakının Temelleri ve Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *İctimaiyat* 6/1 (31 Mayıs 2022), 81-103. <https://doi.org/10.33709/ictimaiyat.1024582>

- Koca, Bülent Uğur. "Pragmatizmin Ahlaki Temelleri ve Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal* 19 (2022), 244-279.
- Qurṭubî, Ebu Bekir b. Ferah el-Ensari el-Hazreci Şemseddin. *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmet el-Beruni. Kahire: Daru'l Kitabi'l Mısriyye, 1384.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Havâzin. *Letâifu'l-İşârât -Tefsiri Kuşeyrî*. thk. İbrahim Besyuni. 3 Cilt. Mısır: Heyetu'l Mısriyyetü'l Amme li'l Kitap, ts.
- Kutub, Seyyid. *Fizîlâli el-Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2. Basım, 1972.
- Maturudi, Muhammed b. Mahmud ebu Mansur. *Te'vilatu ehli sünne*. thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l- 'İlmiyye, 1426.
- Maverdî, Ebu Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l- ûyun/Tefsiri Maverdî*. thk. es-Seyyid b. Abdul Maksud b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütubu'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Fuat Abdalbaki. *el-Mu'cemu'l- Müfehres li- Elfâzi'l- Kur'an-ı Kerîm*. Kahire: Daru'l-Hadis, 2001.
- Mukatil b. Süleyman. *el-Vücuḥ ve'n-Nezair*. çev. Ali Özek. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b.el-Haccâc. *Sahîḥu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: İhyau't-Turasi'l 'Ârabi, ts.
- Nesefi, Muhammed b. Ahmet. *et-Teyisir fi't-tefsir*. İstanbul: Daru'l Lübab ve'd-Dirasat ve't-Tahkik et-Turas, 2019.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an'da 'Birr' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz". *Dinî Araştırmalar* 5/14 (2002), 97-115.
- Şaṭıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfâkât*. çev. Mehmed Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Şeltût, Mahmûd. "Bakara Sûresi'nin Gerdanlığı Birr (İyilik) Âyetinin Tefsiri". çev. İdris Şengül. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/7 (2001), 321-335.
- Şentemirî, el- A'lem. *Şi'ru Züheyr b. Ebû Sülmâ*. ed. Fahrudin Gabâve. Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 1980.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l Kur'an*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l Kur'an*. Mekke: Daru't-Terbiyeti ve't Turas, ts.
- Tarafe b. el-'Abd. *Dîvân Tarafe b. el-'Abd*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 3. Basım, 2002.
- Taşköprîzâde, Ahmet Efendi. *Ahlak ve Siyaset Risaleleri*. çev. Müstakim Arıcı. İstanbul: İslam Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Türker, Ömer. *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Türker, Ömer. *Pratik Felsefenin Yeniden İnşası Ahlâkîliğin Doğası*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Wilson, Edward Osborne. *İnsan Varlığının Anlamı*. çev. Zeynep Sezer. İstanbul: Olvido Kitap, 2017.
- Yücel, Hasan Ali. *İyi Vatandaş İyi İnsan*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011.
- Zebîdî, Muhammed Murtażâ. *Tâcu'l-'Arûs*. Beyrut: Menşûrat Dâri Mektebeti'l-Hayat, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetu'l Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-İlmiyye, 1407.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 50, Aralık/December 2023, 58-82

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/80883>

ISSN 2791-6812

Tevrat ve İnciller'de Zikredilen Namazın Farzlarının Kur'an'a Göre Tahlihi

An Analysis of the Obligations of Prayer Mentioned in The Torah and The Bible
from the Perspective of The Qur'an

Yazar Bilgisi Author Information

Hasan Hüseyin İSLAM

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Gaziantep Türkiye
Dr., Presidency of Religious Affairs, Gaziantep, Türkiye
hislam@live.nl , www.orcid.org/0000-0001-9913-7055

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1257415
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
28 Şubat/February 2022	7 Aralık/December 2023

Öz

Tarih boyunca insanların daha erdemli ve ahlaki bir şekilde yaşamalarını sağlamak üzere dinler hep var olmuştur. Bu dinler semâvî ve gayri semâvî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Semâvî dinler, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’dır. Zikredilen her üç dinin kendilerine mahsus bir kutsal kitabı bulunmaktadır. Günümüzde de varlığını sürdüren bu üç semâvî dinin kitaplarından ilk ikisinin -Tevrat’ın ve İncil’in- Allah katından gönderildiği şekliyle orijinalliğini muhafaza ederek günümüze ulaşmadığı, aksine gerek Tevrat gerekse İncil’de olsun bir kısım tahrifatın meydana geldiği Kur’an ayetlerinden müşahede edilmektedir. Ayrıca bu iki kitaptan biri olan Tevrat’ın on üç nüshasının bizzat Hz. Musa tarafından yazıldığı ve ahit sandığına konulduğu ancak ahit sandığındaki bu metinlerin Hz. Musa’dan sonra Süleyman zamanında kaybolduğu ve daha sonra Ezra tarafından bulunarak bir kısım değişikliklerle yeniden yazıldığı tarihsel verilerden anlaşılmaktadır.

Nitekim İncil’in ise Hz. İsa tarafından şifahî olarak tebliğ edildiği, kendisinin göğe urucundan önceye kadar da bu kitabı yazdırmadığı, bilakis İsa’nın ref’i ile İnciller’in yazımı arasında uzunca bir zamanın geçmesi ve İnciller’in en erken bir tahminle miladi 65-70 yıllarında yazılması ve bu yazım esnasında Hz. İsa’nın tebliğ ettiği İncil’deki bilgilerin unutulması ihtimali yahut yanlış aktarılan bilgilerin bulunması ve Pavlus’un mektuplarının miladi 52-63 yılları arasında İncil’den yaklaşık olarak on yıl önce yazılması da günümüzde mevcut olan dört İncil hakkındaki güveni sarsmaktadır. Oysa Allah katından gelen İncil’in Pavlus’un mektuplarından önce yazılması gerekirdi. Aksine Pavlus’un mektuplarının İncillerden önce yazılması, İncil yazarlarını etkileme olasılığını güçlendirmektedir. Bunun yanı sıra İznik Konsili’nde farklı İncil nüshalarının imha edilerek sadece dört İncil’in kabul edilmesi de günümüzde mevcut olan İnciller’deki bilgiler hakkındaki şüpheleri artırmaktadır. Fakat bu kitaplardaki tahrifin, lafzî değil te’vilî olduğunu, mevcut olan Tevrat ve İnciller’de hâla Allah katından geldiği şekliyle doğru bilgilerin bulunabileceği de yine hem Hz. Muhammed (s.a.v.) hem de bu konuda görüş bildiren âlimler tarafından belirtilmektedir.

Söz konusu üç kutsal kitapta, diğer bütün dinlerde de olduğu gibi bir kısım ibadetler bulunmaktadır. Buna göre bu kitaplarda ortak olarak yer aldığı düşünülen ibadetlerin başında namaz gelmektedir. Bu üç kitapta zikredilen namaz ibadetinin bir takım farzları bulunmaktadır. Bu farzlara, üç kutsal kitapta farklı kavramlar altında yer verilmektedir. Verilen bu bilgilere göre Tevrat ve İnciller’de zikredilen namaz ibadetiyle Kur’an’da anlatılan namaz ibadetinin farzları arasında bir paralelliğin bulunup bulunmadığı araştırmacıların önünde cevabını bekleyen bir soru olarak durmaktadır. Bu çalışmayla kısmen de olsa buna cevap aranmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın kapsamı, üç kutsal kitap bağlamında namazın farzlarının incelenmesi şeklinde olmuştur.

Tarih boyunca üç semâvî dinin müntesipleri arasında büyük çatışmaların yaşandığı yadsınamayacak bir gerçektir. Bu çatışmaların en önemli sâiklerinden birisi, bu dinlerin mensuplarının kendi dışındakilere herhangi bir bilgiye dayanmaksızın önyargıyla yaklaşması olarak görülmektedir. Bu tür çalışmaların zikredilen önyargıları kısmen de olsa azaltması açısından önem arz ettiği düşünülmektedir. Bu makalenin de bu konuya katkı sağlayacağı öngörülmektedir.

Bu araştırmanın amacı, üç kutsal kitapta yer aldığı düşünülen namaz ibadetinin farzlarının ortak yönlerinin ve zıtlıklarının ortaya konulmasıdır. Bu çerçevede Tevrat ve İnciller’de dua, yakarış ve sunu şeklinde ifadesini bulan namaz ibadetinin şartları ve rükûnları Kur’an bağlamında irdelendi ve aralarındaki uyum ve zıtlıklar belirtildi. Buna göre önce Tevrat’ta daha sonra İnciller’de namazın farzları ve bu farzların

uygulanışı Kur'an'a arz edildi. Söz konusu arz ile her üç kitapta zikredilen namaz ibadetinin şartlarının ve rükûnlarının ortak yönleri ve uyuştukları noktalar ile zıt yönlerine temas edildi, daha sonra namaz konusunda verilen bu bilgilerin Kur'an bağlamında sağlaması yapılarak Tevrat, İnciller ve Kur'an arasındaki paralel ve zıt noktalar ortaya konuldu. Bu araştırmada, mukayese yöntemi kullanıldı. Bu doğrultuda üç semâvî dinin kitapları olan Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'de zikredilen namaz ibadetinin farzları, karşılaştırmalı bir metotla tahlil edildi. Böylece yapılan bu çalışmayla, üç kutsal kitapta zikredilen namazın farzları konusunda büyük oranda benzer bilgilerin ve bazı zıtlıkların bulunduğu tespit edildi.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tevrat, İncil, Kur'an, İbadet, Namaz

Abstract

Throughout history, religions have always existed to ensure that humans lead a more virtuous and moral life. These religions are classified into two categories: heavenly and earthly religions. Abrahamic religions are Judaism, Christianity and Islam. Each of these three religions has its own holy book. It is clear from the Quranic verses that the books of the first two among these three celestial religions, The Torah and The Bible, have not survived to the present day as they failed to preserve their original version sent by God; some distortions have occurred in both The Torah and The Bible. In addition, as understood from historical data that thirteen copies of The Torah were written by Prophet Moses himself and were placed in the Ark of the Covenant, but these texts in the Ark of the Covenant were lost during the reign of Solomon, following Prophet Moses. The lost copies were later found by Ezra and rewritten with some changes.

The perceived poor reliability of the four versions of The Bible that exist today can be attributed to various factors: A long time passed between the resurrection of Jesus and the writing of the Gospels; the Gospels were written in 65–70 AD at the earliest; the information in the Gospels that Jesus communicated was forgotten or misrepresented during this writing; Paul's letters were written in 52–63 AD, approximately ten years before the Gospels, and that the information in the Gospels which Jesus communicated might have forgotten or misrepresented during this writing. The possibility that the information in the Gospels that Jesus reported was forgotten or misquoted, and the fact that Paul's letters were written approximately ten years before the Gospels, between 52–63 AD, undermine the confidence in the four Bibles, which are available today. However, The Bible from God should have necessarily been written before Paul's letters. The fact that Paul's letters were written before the Gospels opens up and strengthens the possibility that they might have influenced the writers who wrote the Gospels. In addition, another issue that raises doubts about the information in the extant Gospels is the destruction of different copies of The Bibles at the Council of Nicaea and the acceptance of only four of them. However, both Prophet Muhammad and the scholars who addressed this issue note that the distortion in these books is not literal but interpretational, and that there may still be accurate information in the existing Torah and Bibles as they were originally revealed by God.

These three holy books, as all other religions, mention some acts of worship. Prayer is one of the leading acts of worship that are commonly addressed in these books. The prayer mentioned in these three books impose various obligations under different notions. Therefore, whether there is a parallelism between the obligations of prayer in The Torah and The Bibles and those imposed in The Qur'ân is a question that researchers should answer. This study seeks an answer this question, albeit

partially. Therefore, it examines the obligations of prayer in the context of the three holy books.

Undeniably, there have been great conflicts among the followers of the three heavenly religions throughout history. One of the principal reasons for these conflicts is that the followers of these religions often prejudge those other than themselves without any knowledge. Such studies are critical in terms of reducing prejudice, even if partially. The present study is expected to contribute to the literature to this end.

The purpose of the present study is to reveal the shared aspects and differences of the obligation of prayer worship which is apparently included in the three holy books. Therefore, adopting the lens of The Qur'ân, this study analyses the requirements and obligations of prayer, which are mentioned as prayer, supplication and offering in The Torah and The Bibles; this study also identifies the similarities and differences between them. To this end, it first compares the obligations of prayer in The Torah and then in The Bibles with those mentioned in The Qur'ân. It also discusses the common aspects of the requirements and obligations of prayer mentioned in all three books and their points of agreement and contrasting aspects, and then it reveals the similar and contrasting points between The Torah, The Bibles and The Qur'ân by verifying the information about prayer through the information from The Qur'ân. This study used comparison as its method of analysis. It comparatively analysed the obligations of prayer mentioned in the holy books of the three heavenly religions, The Torah, the Gospels and The Qur'ân. The results of the analysis revealed that there is a great deal of similar information, along with some contradictions, about the obligations of prayer mentioned in these holy books.

Keywords: Tafsîr, The Torah, The Bible, The Qur'ân, Worship, Prayer

Giriş

Bütün dinlerde inanç, ön koşul olarak kabul edilmektedir. Bu inancın pratiğe dönüşmesi ise ibadeti teşkil etmektedir. İnsanlık tarihi boyunca gerek semavî dinleri olsun gerekse ilkel kabile dinleri olsun bütün dinlerde birtakım ibadetlerin ve ritüellerin bulunduğu görülmektedir.¹ Zira ibadet, insanın fıtratında var olan aşkın bir varlığa inanma, ona sığınma, ondan yardım dileme gibi ihtiyaçlarına cevap bulduğu, Allah'a şuurlu bir itaatle yaklaşmayı ifade eden bir kavramdır.² İslam dinine göre bu ibadetlerin başlıcaları namaz, oruç, zekât ve hacdır. Bu ibadetlerin İslam dininden önceki dinlerde de bulunduğu Kur'an ayetlerinde³ ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerinde⁴ bildirilmektedir. Kur'an'da en çok zikredilen ibadet, namazdır.

Öte yandan Kur'an-ı Kerim, kendisinden önceki kitapları tasdik eden bir kitaptır. Zira *tasdik* kelimesi ve türevleri Kur'an'da yüz elli beş yerde geçmektedir.⁵ Bu bilgi, bu konuda araştırma yapan kişiyi Kur'an'la önceki kitaplar olan Tevrat ve İncil arasında bazı

¹ Bk. Mehmet Katar, "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları", *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Haziran 1998), 60.

² Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1/95-96.

³ el-Bakara 2/188.

⁴ Ebû Abdillâh Muḥammed b. İsmail Buḥârî, *el-Câmi'ü's-şâḥîh*, nşr. Muḥammed Züheyr b. Naşr (Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Salat", 8 (No. 1).

⁵ Muḥammed Fu'âd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Kahire: 1364), 404-406.

hususlarda paralellikler olduğu kanısına götürmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da birçok ayette zikredilen namaz ibadetinin Tevrat ve İnciller'de de olduğu düşünülmektedir. Eski Ahit'te duayla/namazla ilgili seksen beş pasaj geçmektedir.⁶ Nitekim günümüz Yahudiliğinde günde üç vakit sabah, öğlen ve akşam vakitleriyle Sebt Günü'nde icra edilen duaların/namazların⁷ yerine getirildiği görülmektedir. Bu bağlamda Eski Ahit'te geçen dua ve namaz kavramları arasında bir anlam yakınlığı ve irtibatın bulunduğu müşahede edilmektedir.

Hıristiyanlıkta ise ibadet olarak sakramentler önemli bir yer tutmaktadır. Fakat bu sakramentler içerisinde namaz ibadeti bulunmamaktadır. Hıristiyanlığın kutsal kitabı İnciller'de de namaz ibadetini bildiren açık bir ifade bulunmamakla birlikte dua ve namaz ibadeti arasındaki irtibata işaret eden pasajlar yer almaktadır. Bu pasajlarda; Hz. İsa'nın yüz üstü secdeye kapanarak dua ettiği,⁸ öğrencilerin (havarilerin) yüz üstü yere kapanarak secde ettikleri,⁹ bütün meleklerin Tanrı'ya secde ettikleri,¹⁰ Yuhanna'nın (ö. miladi 99) meleğin ayağına kapandığı sırada meleğin Yuhanna'ya, Tanrı'ya tapması, secde etmesi gerektiği şeklinde telkinatta bulunduğu¹¹ bilgileri verilmektedir. Bu pasajlarda verilen bilgiler, İnciller'de de namaz ibadetinin olduğunu düşündürmektedir.

Bu çalışmamız, Tevrat ve İnciller'in ilgili pasajlarında zikredilen dua/namaz ibadetinde bulunan şartlar ve rükûnlar ile Kur'an'da bildirilen namaz ibadetinin farzları, şartları ve rükûnları arasındaki mukayesesi şeklinde olacaktır. Bu çalışmada, başta Kur'an olmak üzere tefsir ve hadis kaynaklarından, Tevrat ve İncil metinlerinden, konuyla ilgili eserlerden, ilgili ansiklopedi maddelerinden, doktora ve yüksek lisans tezlerinden, makalelerden ve internet sitelerinden yararlanılmıştır.

1. Namazın Sözlük ve Terim Anlamı

Bu kâinatın yaratıcısı Yüce Allah, her şeyi yarattığı gibi insanı da yaratmış ve yarattığı kâinatı da onun emrine musahhar kılmıştır. Allah'ın (cc), kâinatı insanın emrine musahhar kılması, insana verdiği halifelik görevi, yeryüzünün imarı ve idaresi gibi nimetlerin bir şükürüdür ki bu da kulluk ve ibadettir. İbadetin en güzel ve en önemli şekli ise namazdır. Namaz, İslam'dan önceki bütün semâvî dinlerde var olduğu gibi müminlere de günün belli vakitlerinde yerine getirmeleri emredilen bir ibadettir. "Namaz, bir Müslüman'ın hayatında, imanın duaya, yakarış ve saygıya dönüşmüş şeklidir. Namaz, aslı dua olan özel bir ibadetin adıdır."¹² Namazda şekilsel olarak yapılan bazı farzlar ve rükunlar bulunmakla beraber özünde *dua* bulunduğu için namaza '*salât*'¹³ denilmiştir.

Farsça'da namaz kelimesiyle ifade edilen *salât* kavramı, Türkçe'de namaz olarak kullanılmaktadır. "Farsça'da "tâzim için eğilmek, kulluk, ibadet" anlamına gelen nemâz, sözlükte "*dua* etmek, *ibadet* etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak" mânalarındaki

⁶ Esra Gözeler, *Sâmî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, "Yüksek Lisans Tezi/ Master's Thesis", 2005), 56-57.

⁷ Katar, "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları", 70.

⁸ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Mat. 26: 36-39; Mar. 14: 32-38.

⁹ Mat. 17: 1-7.

¹⁰ Va. 7: 11-12.

¹¹ Va. 22: 6-9.

¹² Hüseyin Kerim Ece, *İslam'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 569-570.

¹³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Aḥmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1119/1707), 4/2490.

Arapça salât (الصلاة) kelimesinin (çoğulu salavât) karşılığı olarak Türkçe'ye geçmiştir.¹⁴ Rağîb el-İsfahânî (ö. 399/1008), salât kelimesinin, içerisinde rükû ve secde bulunan ibadeti tanıttığını, bütün şeriatlerde şekilsel olarak bir kısım farlılıklar olsa da bu ibadetin mutlaka bulunduğunu söylemektedir.¹⁵ İbnu'l-Esîr (ö. 555/1160), namaz ibadetinin, bazı bölümlerinin duayı kapsadığından salât kelimesi ile isimlendirildiğini belirtir.¹⁶ Kelime olarak dua ile sıkı bir anlam irtibatı bulunan ve namazı ifade eden salât (الصلاة) kelimesinin duadan farkı kendine mahsus özel şekil, hâl ve vakitlerinin bulunmasıdır.

Yukarıda nakledildiği üzere sözlüklerde salât kelimesi hakkında "Genel olarak dua, tapınma, ibadet, rahmet, istiğfar, bağışlanma dileme, ibadethane/tapınak ve namaz kılma gibi farklı anlamlar zikredilmektedir."¹⁷ İslam öncesinde yaklaşık olarak aynı manaları ifade eden salât kelimesi, İslam'ın gelmesiyle birlikte rükû, secde gibi kuralları olan Allah için müminlerin yerine getirdikleri bir ibadetin anlamı haline geldi.¹⁸ Buna göre salât, belirli vakitlerde yerine getirilmesi gerekli bir kısım şartlardan ve rükûnlardan oluşan özel bir ibadetin adıdır.¹⁹

Kur'an'a göre namaz ibadeti farz kılındığı gibi diğer semâvî kitaplardan Tevrat'ta ve İncil'de de dua/namaz ibadetine ya açıktan ya da dolaylı olarak işaret edilmekte ve bu ibadetten bahsedilmektedir.

1.1. Tevrat'ta Namaz

Yahudilikte dua, 'palel' fiilinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Buna göre dua; dilekte bulunmak, uyarmak, günah çıkarmak, derin derin düşünmek, hatırlamak, şükretmek, hamdetmek, ibadet etmek, aracı olmak²⁰ anlamlarına gelmektedir. Tevrat'ta dua/namaz, Allah'a yaklaşma vesilesi olarak kabul edilir. Duayı/namazı ifade eden tefila kelimesi, Tevrat'ta yüz elli beş defa geçmekte ve Tanrı'dan dilekte bulunma anlamında;²¹ Yakmalık Sunu,²² Tahıl Sunusu,²³ Esenlik Sunusu,²⁴ Günah Sunusu,²⁵ Suç Sunusu,²⁶ Kayın'ın Sunusu²⁷ gibi hediye takdimi şeklinde -dualar olarak- anlatılmaktadır. Bu sunular/kurbanlar ile birlikte yakarış/namaz şeklinde bir ibadetten de bahsedilmekte,²⁸ ilk

¹⁴ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/350.

¹⁵ Muḥammed Murteza el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-ķâmûs*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferâc (Küveyt: Matba'atü Hükümeti'l-Küveyt, 1385/1965), 38/437-438; Muḥammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullaḥ Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1119/1707), 4/2490.

¹⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-ķâmûs*, 38/437-438.

¹⁷ Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da "Salât" Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2004), 10.

¹⁸ Okumuş, "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da "Salât" Kavramı", 10.

¹⁹ Alâuddîn Ebû Bekr İbni Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiyu's-šanâyi fî tertîbi's-şe'âyi*, thk. Ali Muḥammed Muavvez-Ali Ahmed Abdülmevcut (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1997, 1/454.

²⁰ Gözeler, *Sâmî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelenmesi*, 56-57.

²¹ Hakan Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı Kur'an'ın Tasdik Ettiği Konular* (İstanbul: Emin Yayınları, Bayrak Matbaası, 2011), 291.

²² Lev. 1: 1-14.

²³ Lev. 2: 1-16.

²⁴ Lev. 3: 1-17.

²⁵ Lev. 4: 1-35.

²⁶ Lev. 5: 14-19.

²⁷ Yar. 4: 3-4.

²⁸ Yar. 13: 4.

meyvelerin çıkmaya başladığı ve öşür sadakalarının verilmesinden sonra kılınan bir namaz olduğu da bildirilmektedir.²⁹ Tevrat'ta dua ve namaz, aynı anlamlara gelmektedir. Tevrat'ta seksen beş dua bulunmaktadır. Musa'nın,³⁰ Hanna'nın,³¹ Süleyman'ın³² ve Hezeikel'in³³ yaptığı dualar bunlara örnek olarak verilebilir. Yahudilikte günde üç vakit; sabah, öğleden sonra ve akşam vakitlerinde dua yapılmaktadır. Bu dua, ayakta durmak,³⁴ diz çökmek,³⁵ yere kapanmak (secde etmek)³⁶ başını eğmek,³⁷ elleri göğe açmak,³⁸ başı dizlerinin arasına koymak³⁹ ve oturmak⁴⁰ şeklinde yapılmaktadır.⁴¹

1.2. İnciller'de Namaz

İnciller'de dua ve namaz ibadeti arasında çok sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Namaz ve duanın irtibatını ifade eden Matta İncili'ndeki pasajda Hz. İsa'nın öğrencileriyle birlikte Getsemani denilen yerde yüzüstü yere kapanarak dua ettiği⁴² ifade edilmektedir. Matta'da geçen bu pasajda Hz. İsa'nın yüzüstü yere kapanıp dua etmesi, İslam'daki namaz secdesi ve secdede yapılan tesbihat dualarını andırmaktadır. Hz. İsa'nın söz konusu davranışı onun namaz kıldığını düşündürmektedir. Matta'daki bu ifadelerin yanı sıra Markos'ta da yaklaşık olarak aynı bilgiler⁴³ bulunmaktadır. Ayrıca Matta'da Hz. İsa'nın, öğrencileriyle yüksek bir dağa çıktığı sırada görünümünün değişerek yüzünün güneş gibi parladığı, giysilerinin ışık gibi bembeyaz olduğu, parlak bir bulutun onları gölgelediği, o buluttan bir ses ve hitap geldiği ve bu hitabı duyan öğrencilerin yüzüstü yere kapanarak secde ettikleri⁴⁴ anlatılmaktadır. Tanrı'nın krallığının kurulmasının ardından insanların toplanarak Tanrı'nın huzurunda hesap vermesinin anlatıldığı Vahiy'de de bütün meleklerin tahtın önünde yüzüstü yere kapanarak Tanrı'ya secde ettikleri⁴⁵ belirtilmektedir. Ayrıca Vahiy'de Yuhanna'nın, kendisine gelen meleğe tapmak için ayaklarına kapandığı ancak o meleğin kendisine; "Sakin yapma!", "Ben de senin, peygamber kardeşlerin ve bu kitabın sözlere uyanlar gibi bir Tanrı kuluyum. Tanrı'ya tap!"⁴⁶ dediği anlatılarak Tanrı'ya secde etmenin gerektiği bildirilmektedir.

Günümüz Hıristiyanlık dünyasında herkesin kılmakla görevli olduğu bir namaz ibadeti bulunmamaktadır. Özelde ise bu ibadetin Ortodoks Süryâniler, Ermenî Gregoryen Kilisesi mensupları ile Ortodoks manastırlarında ruhbanlar tarafından yapıldığı; Ruslarda, Yunanlılarda, Kibtilerde, Nasturilerde, Süryanilerde, Sırp'larda, Ermenilerde, Bulgarlarda,

²⁹ Yas. 26: 5-10; 13-15.

³⁰ Say. 12: 13.

³¹ 1Sa. 2: 1-10.

³² 1Kr.8: 15-23.

³³ 2.Kr.19: 15-19.

³⁴ 1Sa.1: 26; 1Kr. 8: 22.

³⁵ Dan. 6: 11; Ezr. 9: 15.

³⁶ Yeşu 7: 6.

³⁷ Yar. 24: 26-48; Neh. 8: 6.

³⁸ 1Kr.8: 22; Mez. 28: 2.

³⁹ 1Kr.18: 42.

⁴⁰ 2.Sa.7: 18.

⁴¹ Uğur, *Tevrat'ın Kur'ân'a Arzı Kur'ân'ın Tasdik Ettiği Konular*, 291-297.

⁴² Mat. 26: 36-39.

⁴³ Mar. 14: 32-38.

⁴⁴ Mat. 17: 1-7.

⁴⁵ Va. 7: 11-12.

⁴⁶ Va. 22: 6-9.

Maronilerde, Keldanilerde manastırda kılınarak yerine getirilen bir ibadet olduğu görülmektedir.⁴⁷ Nitekim Aramice 'selota', Süryanicede 'slutho' kelimelerinin namaz kelimesinin karşılığı olarak kullanılması⁴⁸ da namaz ibadetinin Hıristiyanlık'ta aslen var olduğunu düşündürmektedir.

1.3. Kur'an'da Namaz

Kur'an'a göre namaz, Allah (cc) tarafından risaletle görevlendirilen bütün peygamberlerin ümmetlerini yapmaya davet ettikleri bir ibadettir. Genelde tüm geçmiş ümmetlere namaz ibadetinin emredildiği,⁴⁹ özelde ise namaz kılmanın İsrailoğullarına/Yahudilere ve Hıristiyanlara da farz kılındığı ancak bu ibadetin zaman içerisinde ya bütünüyle terkedildiği ya da tamamen değiştirildiği anlatılmaktadır. Kur'an'da Musa'nın (as)⁵⁰ ve kardeşi Harun'un namaz kılmakla emroldukları,⁵¹ Hz. Musa'nın (as) kavminin de namazla emredildiği⁵² belirtilmektedir. İsa'nın (as) da *وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا* "Nerede olursam olayım beni kutlu ve erdemli kıldı ve bana yaşadığım sürece namazı ve zekâtı emretti."⁵³ ifadesiyle namazı bizzat kendisinin kılmakla emrolunduğu ve görevlendirildiği toplum olan İsrailoğullarına da namaz kılmalarını emrettiği belirtilmektedir. İsa'nın (as) ümmetinden olan Ashab-ı Kefh'le ilgili olarak "Bazıları 'üzerlerine bir bina yapın' dediler. Rableri onları daha iyi bilir. Sözü geçenler de 'mutlaka onların yanlarında bir mescit edineceğiz' dediler."⁵⁴ ayetinde geçen "mescit" kelimesi de ilk Hıristiyanların namaz kıldıklarını göstermektedir. Kur'an'a göre geçmiş ümmetlere namaz kılmak emredildiği gibi her Müslüman üzerine beş vakit namazını kılmak, zorunlu bir ibadet olarak emredilmiştir.⁵⁵

Yukarıdaki veriler çerçevesinde Tevrat'ta ve İnciller'de de Kur'an'da emredildiği gibi bir namaz/dua ibadetinin bulunduğu, dolayısıyla bu bağlamda Tevrat'ta, İnciller'de ve Kur'an'da bildirilen namaz ibadetinin kurallar bakımından birbirleriyle ne kadar uyduğunu, aralarındaki paralelliğin veya zıtlıkların neler olduğunu görmek için İslam dinindeki namazın şartları baz alınarak bir karşılaştırma yapılacaktır. Bu karşılaştırma, Tevrat'ta işaret edilen namaz uygulaması ile İnciller'de geçen ve namaz ibadetini imâ eden pasajlar arasında yapılacaktır.

2. Tevrat, İnciller ve Kur'an'da Namazın Şartları ve Rükûnları

Tevrat, İnciller ve Kur'an'da, namaz öncesinde namaza hazırlığı içeren ve namaz esnasında yapılması gereken bazı kurallar ve ritüeller vardır. İslam dininde bu kurallara namazın farzları, şartları ve rükûnları denilmektedir. Zikredilen bu bilgiler çerçevesinde Tevrat'ta ve İnciller'de zikredilen namazın önce şartları daha sonra rükûnları Kur'an'a arz edilmek suretiyle bir değerlendirme yapılacaktır.

⁴⁷<http://dogrulus.com/yazi/1753/MAN-VE-ISLAM/PROF-DR-MEHMET-CELIKIN-HRISTİYANLIK-TARİHİNE-DAIR-KONFERANSI.html> (Erişim 19.05.2018).

⁴⁸ A. J. Wensinck, "Salat", *İslam Ansiklopedisi*, MEB (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 10/112.

⁴⁹ *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 2008, Âl-i İmrân 3/39; Hûd 11/87; İbrâhim 14/40; Meryem 19/55; Lokmân 31/17.

⁵⁰ Tâhâ 20/14.

⁵¹ Yûnus 10/87.

⁵² el-Mâide 5/12.

⁵³ Meryem 19/31.

⁵⁴ el-Kehf 18/21.

⁵⁵ en-Nisâ 4/103.

2.1. Namazın Şartları

Abdest: Kulun Allah'a (cc) yaklaşmak maksadıyla yaptığı ibadetlerin öncesinde Rabbinin huzuruna çıkmadan önce maddi ve manevi yönden temiz olması gerekmektedir. Bu temizlik, Yahudilik'te günde üç defa yapılması gereken dua ibadetinden;⁵⁶ sabah namazı dışında sadece ellerin yıkanması veya ellerle beraber ayakların da yıkanması (tevila) sabah namazında ise el, yüz ve ayakların yıkanması⁵⁷ şeklindedir. İbadet öncesi yapılan bu abdest benzeri temizliğin zorunlu olduğu,⁵⁸ günümüzde de mevcut olan Tevrat'ın açık hükümlerindedir. Buna göre Tevrat'ta belirtilen ve günümüz Yahudilerince de günde üç defa icra edilen dua ibadetinden önce mecburi temizlik anlamında bir abdestin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak uygulamadaki farklılıkların şeriatlerdeki farklılıklardan kaynaklandığı düşünülmektedir.

Hıristiyanlık'ta genel manada ibadetler öncesinde bir abdest olmamakla birlikte hem Yahudilik'ten ayrılma bir din olması ve Yahudilerin zikredilen Tevrat'ın hükmünü uygulamalarından etkilenmeleri hem de İsa'nın son akşam yemeğinden önce bir havlu alarak beline doladığı ve leğene su doldurarak havâriilerin ayaklarını yıkadığı ve havluyla kuruladıktan sonra da *"ben Rab ve öğretmen olduğum halde sizin ayaklarınızı yıkadığıma göre sizler de birbirinizin ayaklarını yıkayın! Size benim yaptığımın aynısını yapmanız için örnek verdim."*⁵⁹ şeklinde Yuhanna'da geçen pasajdan hareket eden Katolikler tarafından Yahudilik'tekine benzer bir şekilde temizlik yapılmaktadır.

Kur'an'a göre abdest, namazın farzlarından biridir. Namaz öncesinde abdesti olmayanın abdest alması, cünüp olanın gusletmesi buna imkânı olmayanların ise teyemmüm etmeleri farz olarak emredilmiştir.⁶⁰ Yine Hz. Peygamber (s.a.v.), namaz öncesinde abdest almış ve *"İşte bu benim ve benden önceki peygamberlerin abdestidir."*⁶¹ buyurmak suretiyle abdestin daha önceki peygamberlerin de uyguladıkları ibadet öncesi bir temizlik olduğunu bildirmiştir.

Tevrat'a göre icra edilen dua ibadetinden önce mecburi temizlik anlamında ellerin ve ayakların yıkanması ve İnciller'de İsa'nın öğrencilerinin ayaklarını yıkayarak öğrencilere de aynı şeyi yapmalarını emretmesi doğrultusunda Hıristiyan Katoliklerin İslam'daki abdest alma gibi ayaklarını yıkayarak ibadetlerine yöneldiği ve kısmen de olsa hem Tevrat'ta hem de İnciller'de Kur'an'da bildirilen abdeste -birebir karşılığı olmamakla birlikte- benzer bir uygulamanın olduğunu göstermektedir.

Gusül: Tevrat'ta guslü ifade eden kavram *Mikve'dir*. Mikve, su birikintisi anlamına geldiği gibi aynı zamanda kişinin suya dalıp çıkması şeklinde gerçekleştirdiği banyo anlamında da kullanılmaktadır.⁶² Tevrat'ta cinsî münasebette bulunan her erkek ve kadının kirli sayıldıklarından dolayı vücutlarının tümünün Mikve'de su ile yıkanmasının

⁵⁶ 1 Sa.15: 11; Mez. I. 36: 3; Mez. I. 38: 1.

⁵⁷ Sabâh Nâci Eş-Şeyhâlî, "Yahudi İbadetleri, Namaz Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılış Şekilleri", çev. Mustafa Ölmez, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (Kasım 2018), 662.

⁵⁸ Çık. 30: 17-21; Lev. 8: 6.

⁵⁹ Yu. 13: 4-16.

⁶⁰ el-Mâide 5/6.

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kâzvinî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Lâhor: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1952), "Taharet", 1 (No. 420).

⁶² Yar. 1: 10; Çık. 7: 19; Lev. 11: 36; Yşa. 22: 11.

gerektiği,⁶³ adet halinden temizlenen bir kadının ise yedi gün sonra Mikve'de gusül yaparak yıkanması emredilmektedir.⁶⁴

İnciller'de ise guslün şekil değiştirdiği vaftiz uygulaması görülmektedir. İnciller'de Hz. İsa'nın Şeria nehrinde Hz. Yahya tarafından vaftiz edildiği ve İsa'nın bu uygulamadan (vaftizden) sonra dua etmeye başladığı⁶⁵ belirtilmektedir. İnciller'de ifadesi geçen 'Asli Günah'tan' temizlenme anlamında icra edilen 'Vaftiz Müessesesi' Kur'an'daki gusül kavramına tekabül eden bir uygulama değildir.⁶⁶ Hatta Ortaçağ Hıristiyanlığında yıkanmak günah olarak kabul edilmektedir.⁶⁷ "Yahudilikteki manevi kirlilik vasıfları ve bunlardan arınma ibadeti olan yıkanma ibadeti, Hıristiyanlıkta 'vaftiz' adı altında yeni dine girişin bir ritüeli olarak bambaşka bir konuma oturarak yeni bir ibadet hâlini almıştır."⁶⁸ Vaftiz, Hıristiyan dininin oluşumu evresinde Hz. Yahya'nın vaftizi olarak uygulanmaktayken, Pavlus'tan itibaren İsa'ya iman etme ve 'ilk günah'tan arınma ibadeti şekline dönüştürülmüştür.

Kur'an'da ise âkil bâliğ olan her mükellefe cünüplük durumunda cünüplüklerinden temizlenmeleri,⁶⁹ hayız ve nifas halinde olan kadınlara temizleninceye (gusledinceye) kadar onlara yaklaşılmaması⁷⁰ gerektiği, âyetlerle ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz ve uygulamalarıyla⁷¹ farz kılınmıştır.⁷²

Necasetten Taharet: Tevrat'ta gusül anlamında kullanılan Mikve, aynı zamanda eşyaların ve elbiselerin temizlenmesi anlamında da kullanılmakta ve Yahudilikte bu anlama uygun olarak tatbik edilmektedir. Bu konu Mişna'nın Tofesta Bölümü'nde geniş bir şekilde anlatılmaktadır.⁷³

İnciller'de maddi temizlik ve görünür pislikten/necasetten temizlenmenin gerekliliği hususunda bir bilgi bulunmamaktadır.

Kur'an'da ise "Elbiseni temizle."⁷⁴ âyeti ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mescide bevleden bedevinin kirlettiği yerin temizlenmesini istemesi,⁷⁵ Cibril'in (as) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayakkabısında necaset olduğunu bildirmesi üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayakkabısını çıkarması ve bu durumda olanların da aynı şekilde

⁶³ Lev. 15: 16-18.

⁶⁴ Lev. 15: 19-28.

⁶⁵ Mat. 3: 13-17; Mar. 1: 9-11; Luk. 3: 21-22.

⁶⁶ Mehmet Şener, "Gusül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/213.

⁶⁷ Bk. Ziya Kazıcı, *Kur'an'ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık* (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1971), 44-45.

⁶⁸ Kazıcı, *Kur'an'ı Kerim ve Garp...*, 44-45.

⁶⁹ el-Mâide 5/6.

⁷⁰ el-Bakara 2/222.

⁷¹ Buḥârî, "Gusül", 5 (No. 275); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Şahîh*, thk. Muḥammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşî'l-Arabî, ty.), "Hayız", 3 (No. 310); İbn Mâce, "Tahâret", 1 (No. 420); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk e's-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Muḥammed Muhyiddîn Abdulḥamid (Beyrut: Mektebetü'l-Aşriyye, t.y.), "Tahâret", 1 (No. 237).

⁷² Şener, "Gusül", 14/213.

⁷³ Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı Kur'an'ın Tasdik Ettiği Konular*, 320.

⁷⁴ el-Müddessir 74/4.

⁷⁵ Buḥârî, "Vudû", 4 (No. 58)

davranmalarını istemesi⁷⁶ hadislerine göre necasetten taharet, fakihler tarafından farz olarak kabul edilmiştir.⁷⁷

Tevrat'ta bildirilen eşyaların ve elbiselerin yıkanması gerektiği bilgisi, Kur'an'da anlatılan necasetten taharete kısmen benzemektedir. Ancak İnciller'de bu konuda bir bilgi bulunmamaktadır.

Setri Avret (Örtünme): Tevrat'ta örtünmenin gerekliliği ile ilgili bir emir bulunmamaktadır. Ancak Yahudi adetlerine göre Allah'a karşı tevazu sayılan kipa/takke takmak gereklidir. Bu da dinî otoritelerin çoğuna göre farz değildir. Erkekler ayrıca Tevrat'ta bildirilen ve bedenin tamamını kaplayan *tallit* isimli bir şalı giymek zorundadırlar.⁷⁸ Yahudilerde on üç yaşına gelen her erkeğin ölene kadar namazlarda (özellikle sabah namazında) talliti giymesi zorunludur ve ölünce de onunla kefenlenmesi gerekmektedir. Kadınlar ise Tevrat ve Talmut çağlarında tevazu gereği saçlarını örterlerdi. Bu uygulama, Ortodoks Yahudilerinde hâlen bir gelenek olarak devam etmektedir. Bu gelenek doğrultusunda günümüz Yahudi kadınlarının çoğu havrada başlarını örten bir kıyafet giymeye devam etmektedirler.⁷⁹

İnciller'de genel manada bir baş örtmeden bahsedilmekte, ancak kadın başını açarsa, saçını kestirmesinin gerektiği, saçını kestirmesi ya da tıraş etmesi ayıpsa, başını örtmesinin⁸⁰ zorunlu olduğu bildirilmektedir. Fakat namazda örtünmeyi açık bir şekilde bildiren bir pasaj bulunmamaktadır. Günümüz Ortodoks Süryani Hıristiyanlığında ise kadınlar için namazda tesettür, İslam'da olduğu gibi farzdır. Namaz dışında dahi normal bir Hıristiyan kadının tesettürü bir rahibe tesettürü gibi olmalıdır.⁸¹

Kur'an'a göre namazda örtünmek kadın ve erkeğe farzdır. Kur'an'da tesettürle ilgili ayetlerin bir kısmında⁸² bu bilgiler verilmekte, özellikle Ahzâb ve Nûr Sûreleri'nde⁸³ ise örtünmenin farziyeti açık bir şekilde bildirilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ise "*Allah Teâlâ, erginlik çağına ulaşan kadının namazını başörtüsüz kabul etmez.*"⁸⁴ demekle kadının namaz esnasında başörtülü olması gerektiğini, "*Erkeğin avret yeri, göbeği ile diz kapağı arasındır. Diz kapağı avret yerindedir.*"⁸⁵ buyurmak suretiyle dizler ile göbek arasının erkeklerde de örtünmesinin farz olduğunu belirtmektedir.

Tevrat'ta ibadet esnasında tüm bedeni örten tallitin erkekler için farz olduğu belirtilmekte ancak kadınlar için Tevrat'ta bir örtünme emri bulunmamaktadır. Günümüz Yahudi kadınlarının örtünmesi ise örfi olarak uygulanmaktadır. Tevrat'ta bahsedilen örtünme tallit ile Kur'an'da emredilen örtünme arasında kısmî bir benzerlik

⁷⁶ Ebû Dâvûd, "Salât", 2 (No. 89).

⁷⁷ Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1398/1977), 1/123.

⁷⁸ Say. 15: 37-40.

⁷⁹ eş-Şeyhâlî, "Yahudi İbadetleri, Namaz Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılınış Şekilleri", 664.

⁸⁰ 1Kr. 11: 6.

⁸¹ <http://dogrulul.com/yazi/1753/MAN-VE-ISLAM/PROF-DR-MEHMET-CELIKINHRISTIYANLIK-TARIHINE-DAIR-KONFERANSI.html> (Erişim 19.05.2018).

⁸² el-A'râf 7/26; 7/27; 7/31.

⁸³ el-Ahzâb 33/59; Nûr 24/30-31; 24/60.

⁸⁴ Muḥammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir-Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî (Mısır: Şirketü ve Matbaatü Mustafa, 1395/1975), Salât", 2 (164, 377).

⁸⁵ Cemâluddîn Ebû Muḥammed Abdullah İbn Yûsuf Zeylâî, *Naşbu'r-râye li eḥâdisi'l-hidâye* (Cidde: Dâru'l-Ḳible, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, t.y.), 1/297

bulunmaktadır. İnciller'de genel anlamda tesettür hakkında bir bilgi bulunmamakla birlikte sadece kadınların başlarını örtmesinin gerekliliğini belirten bir bilgi verilmektedir.⁸⁶ Ortodoks Süryaniler'de namaz esnasında özellikle kadınların İslam'daki gibi örtünmesi farzdır. İnciller'de örtünmenin gerekliliği bilgisi ve namazlarda Ortodoks Süryaniler'deki örtünme ile Kur'an'daki örtünme arasında kısmen bir benzerlik bulunduğunu göstermektedir.

İstikbâl-i Kible (Kibleye Yönelme): Ahdi Atik'e göre dua ederken veya ibadet yaparken Kudüs'e veya Kutsal Mabed'e dönmek gerekmektedir.⁸⁷ Çünkü Kral Süleyman, Mabed'in açılışını yaparken duaların Kudüs yönüne doğru yapılması gerektiğini⁸⁸ belirtmiş ve Kudüs'e dönerek yapılan duaların ve yakarışların kabul edilmesi için Allah'a dua etmiştir.⁸⁹ Ayrıca Daniel Peygamber'in de Kudüs'e doğru dönerek günde üç defa Tanrı'ya dua ettiği⁹⁰ anlatılmaktadır.

Kilisede özellikle Süryani Ortodoks Kilisesi'nde, ferdî veya cemaatle kılınan namazda kible doğudur. Çünkü Hz. İsa (as), Beytlehem'de doğmuş,⁹¹ onun doğumu üzerine müneccimler doğudan gelmişler, doğumuna işaret eden yıldızları doğuda görmüşler⁹² ve Hz. İsa'nın tekrar gelişi de doğudan olacaktır.⁹³ Hıristiyanlara göre Hz. Âdem ve Havva'nın bulunduğu 'Ferdus Bahçesi' de evrenin doğusunda yer almaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla ibadet esnasında doğruya dönmek gerekmektedir.

Kur'an'da namaz kılarken Mescid-i Haram'a doğru namaz kılınması emredilmektedir. Ancak Müslümanların ilk kiblesi de doğu yani Mescidi Aksâ'dır. Müslümanlar, İslam'ın ilk dönemlerinde -hicretten on altı ay sonraya kadar- namazlarını Mescidi Aksâ'ya doğru kılmışlardı. On altı veya on yedi ay sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Beni Seleme mahallesinde kıldığı dört rekâtlı namazın; öğle veya ikindinin iki rekâtını Mescidi Aksâ'ya doğru kıldıktan sonra ka'de esnasında *"Artık yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir. Ne şekilde olursanız yine yüzlerinizi Kâbe tarafına döndürünüz."*⁹⁵ ayetindeki kiblenin Kâbe yönüne çevrilmesi emri ile kalan iki rekâtı namaz içinde tam aksi yönde bulunan Mescid-i Haram'a dönerek tamamladığı bildirilmektedir.⁹⁶

Eski Ahid'in ve Tevrat'ın ilgili pasajlarında zikredilen bilgilerde de görüldüğü üzere ibadet esnasında kibleye yönelme esası bakımından Tevrat ile Kur'an arasında bir uyum görülmektedir. Genel olarak Hıristiyanların ayinleri esnasında Kudüs'e doğru yönelmeleri, özelde ise Ortodoks Süryaniler'in namazlarında Kudüs'e yönelerek namazlarını kılmaları ile Müslümanların ibadetlerinde önce Kudüs'e daha sonra da Kâbe'ye doğru namaz kılmaları arasında bir uygunluk ve benzerlik bulunmaktadır.

⁸⁶ "Kadın başını açarsa, saçını kestirsin. Ama kadının saçını kestirmesi ya da tıraş etmesi ayıpsa, başını örtsün." Bk. 1 Kr. 11: 6.

⁸⁷ Mez. 5: 7; Mez. 28: 2.

⁸⁸ 1Kr. 8: 30; Krallar 8: 35.

⁸⁹ 1Kr.8: 48-45.

⁹⁰ Dan. 6: 10.

⁹¹ Mat. 2: 1.

⁹² Mat. 2: 1-2.

⁹³ Mat. 24: 27.

⁹⁴ <https://www.adilmedya.com/kilisede-namaz-kilan-hristiyanlar/> (Erişim 24. 01. 2023).

⁹⁵ el-Bakara 2/144.

⁹⁶ Buḥârî, "Şalât", 8 (No. 31); Müslim, "Mesâcid", 5 (No. 11-12).

Vakit: Eski Ahit'e göre yedi vakitte dua etmek gerekmektedir. Nitekim bu durum Davut Peygamber'in Mezmurlar'daki "*Senin adaletli hükümlerin için, günde yedi kere sana hamd eylerim.*"⁹⁷ pasajında görülmektedir. Ancak günümüz Yahudileri yoğunluklardan dolayı bunu sabah (Şaharit), ikindi (Minha) ve akşam (Ma'ariv) olmak üzere üç vakite indirmişlerdir. Sabah namazı *Şaharit*, beyaz ipin mavi ipten ayrıştığı andan itibaren gün ortasına kadardır. Öğle namazı Minha, güneşin zevalinden batımına kadar geçen vakit içerisinde kılınması farzdır. Akşam namazı *Ma'ariv* ise güneşin batımından Müslümanlardaki yatsı namazı vaktine mukabil olan karanlığın çökmesine, ufuktaki aydınlığın kaybolmasına kadarki zamanda kılınması gerekmektedir.⁹⁸

İnciller'de günde kaç defa ve ne zaman dua edileceği ile ilgili olarak sadece Luka İncili'nde İsa'nın geceleyin dua ettiği⁹⁹ bilgisi bulunmaktadır. Bunun dışında Elçilerin İşleri'nde Petrus'un Onbirlerle Pentikost Günü, sabahın saat dokuzunda bulunduğu ve konuştuğu¹⁰⁰ bildirilmektedir. Buna göre Hıristiyanlık'ta belirli dua zamanları tahsis edilmiş; günlük (sabah, öğle, akşam), haftalık (pazar) ve yıllık (paskalya) olarak keşişler ve rahipler gözetiminde manastırlarda dua yapılmakta ve bu dua esnasında Pater Noster (Babamız) duası tekrar edilmektedir.¹⁰¹ Katolik Kilisesi'nde günde yedi ayrı dua saati bulunmaktadır. Pazar günü ayine katılarak dua etmek ise farzdır.¹⁰² Mezmurlar'da geçen pasajdan bu vakitlerin yedi olduğu¹⁰³ hükmü çıkarılmıştır. Bunun yanı sıra Ortodoks Süryaniler'de dördü farz, üçü sünnet, yedi namaz vakti vardır.¹⁰⁴ Ancak namaz kılınanların sayısının azalması ve namaz kılmanın insanlarda alışkanlık hâline getirilebilmesi için M.S. 325 yılında Nikya'da toplanan üç yüz on sekiz üyenin kararı ile bu mecburiyet günde yedi defadan dörde indirilmiştir. Bu bilgi Patrik 1. Afram'ın 1956 yılında baskısını yenilediği "Tahfidelruhuye" adlı namaz kitabında ve Dolapönü'nün 1958 yılında basılan "Dua" kitaplarında belirtilmektedir.¹⁰⁵

Kur'an'da beş vakit namazı açık bir şekilde emreden bir ayet bulunmamaktadır. Bununla birlikte farklı ayetlerde beş vakit namazın, belirli vakitlerde farz kılındığı¹⁰⁶ belirtilerek mutlak bir bilgi verilmekte, namazın belirli vakitlerde kılınması gereken bir ibadet olduğu bildirilmektedir. Namaz vakitlerinin ayrıntılı olarak verildiği diğer ayetlerde

⁹⁷ Mez. 119: 164.

⁹⁸ eş-Şeyhâli, "Yahudi İbadetleri, Namaz Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılınış Şekilleri", 559.

⁹⁹ Luk. 6: 12.

¹⁰⁰ Elç. 2: 14.

¹⁰¹ Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık* (İstanbul: Işık Yayınları, 2014), 237.

¹⁰² Dr. Fabritz, Katoliklerde pazar günü ayine katılarak dua etmenin farz olduğunu bu duayı terkeden kimsenin günahkâr olacağını, pazar günü dışında günde yedi vakit yapılması gereken duanın terkedilmesinde ise bu yedi vakit duanın farz olmayıp gönüllülük esasına göre yapılması gerektiğinden günahkâr olmayacağını belirtmektedir. Ancak pazar günü dışında yapılması gereken yedi vakit duanın rahipler ve papazlar tarafından yapılmasının zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Peter Fabritz (Kloster Strase, 15, Oberhausen/Almanya'da Katolik Kilisesi'nde Rahip/Papaz, Yaş 52), Eğitim: Doktora, Görüşme Tarihi 02.07.2020.

¹⁰³ Mez. 119: 164.

¹⁰⁴ Günay Tümer, *Günümüzde Doğu Hıristiyanlığı* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 127.

¹⁰⁵ Hanna Dolapönü, *Süryani Kadim Kilisesi'nin Şahsi Namaz ve Ayin Kitabı* (y.y.: Numune Basım Yayın, 1986), 9.

¹⁰⁶ en-Nisâ 4/103.

ise sabah ve yatsı namazları,¹⁰⁷ öğle ve ikinci namazları¹⁰⁸ ve akşam namazının¹⁰⁹ vakitleri açıklanarak namazın belirli vakitlerde kılınmasının farziyeti tespit edilmektedir. Zikredilen bu ayetlerin dışında namazların vakitleriyle ilgili farklı ayetlerde de benzer bilgiler bulunmaktadır. İsrâ Sûresi'nde öğle, ikinci, akşam, yatsı ve sabah namazına,¹¹⁰ Hud Sûresi'nde geçen ifadelerde de yine beş vakit namaza¹¹¹ işaret edilmektedir. Beş vakit namazın dışında Cuma Sûresi'nin 9. âyetinde "Cuma günü kılınacak namazın da farz olduğu ve cemaatle kılınması gerektiği anlaşılmaktadır."¹¹²

Hz. Peygamber, (sav) Medine dönemi boyunca günde beş defa insanların önüne geçerek onlara imamlık yapması hatta son hastalığında dahi cemaate katılması ve cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece daha faziletli olduğunu belirtmesi,¹¹³ birçok sahih hadiste rivayet edilmektedir.

Dolayısıyla Tevrat'ta ve İnciller'de bildirilen ve ibadetlerin belirli vakitlerde yapılmasıyla ilgili bilgilerin Kur'an'daki namaz vakitleriyle kısmen örtüştüğü görülmektedir.

Niyet Etmek: Tevrat'ta niyet ve konsantrasyonu ifade eden *Kavana* kavramı, dua ederken duanın şartları arasında kabul edilmektedir. *Kavana* (niyet etmek), Tevrat'ın Tesniye Bölümü'nde geçen "Tanrınız Rab'bi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz."¹¹⁴ cümlesinde imâ yoluyla bildirilmektedir. Kafası karışık, konsantrasyonu tam olmayan bir kişi dua etmemelidir. *Kavana*, "Tanrı'ya dua ederken yoğunlaşarak O'na yönelme anlamı taşır. Bu, dua için bir hazırlık mahiyetindedir. *Kavana* prensibi gereğince dua ederken şahsi duaları kısa kesmeli kimin huzurunda durduğunun idrakinde olmalıdır."¹¹⁵

İnciller'de her namazın bir niyete göre icra edilmesi gerekir. Buna göre namazdan önce kabul olduğuna inanarak,¹¹⁶ yürekten¹¹⁷ ve kuvvetli bir inançla,¹¹⁸ şüphe etmeden kararlı bir şekilde,¹¹⁹ Allah'a karşı derin bir saygı ve temiz düşüncelere sahip olunması gibi kalbin saflığına¹²⁰ işaret eden şartlar bulunmaktadır.¹²¹

Kur'an'da da niyetle ilgili bilgi verilmektedir. Fakihler, Kur'an'da geçen "Dini sadece Allah'a halis kılarak ibadet etmeyi"¹²² bildiren âyeti ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Ameller

¹⁰⁷ en-Nûr 24/58; el-Kehf 18/28.

¹⁰⁸ el-İsrâ 17/78.

¹⁰⁹ er-Rûm 30/17-18.

¹¹⁰ el-İsrâ 17/78.

¹¹¹ Hûd 11/114.

¹¹² Yaşaroğlu, "Namaz", 32/351.

¹¹³ Buhârî, "Ezân", 30; Müslim, "Mesâcid", 245-250.

¹¹⁴ Yas. 6: 5.

¹¹⁵ Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı Kur'an'ın Tasdik Ettiği Konular*, 299.

¹¹⁶ Yak. 5: 13-16.

¹¹⁷ Ef. 5: 19.

¹¹⁸ Mar. 11: 23-24.

¹¹⁹ Yak. 1: 5-8.

¹²⁰ Mat. 6: 6.

¹²¹ Dolapönü, *Süryani Kadim Kilisesi'nin Şahsi Namaz ve Ayin Kitabı*, 10.

¹²² el-Beyyine 74/4.

*niyetlere göredir.*¹²³ şeklinde bildirdiği hadis-i şerifi, namazlarda niyetin farz olduğuna delil olarak kabul etmişlerdir.¹²⁴

Tevrat'ta namaz öncesi konsantrasyonu ifade eden kavana ve İnciller'de namaz/dua öncesi ile ilgili olarak zikredilen kalbin saflığı, Kur'an'daki niyet ile bir benzerlik göstermektedir.

İftitah Tekbiri: Tevrat'ta ellerin salınıp kaldırılarak namaza başlanması gerektiği hakkında yalnızca Mezmurlar'da bir pasaj bulunmaktadır.¹²⁵ Yahudiler, bu pasaja göre namaza elleri salıp daha sonra kaldırarak başlamaktadırlar.

İnciller'de İslam dinine benzer bir başlangıç tekbiri bulunmamakla birlikte Ortodoks Süryaniler, namaza başlarken sağ elin işaret parmağıyla¹²⁶ veya sağ elin üç büyük parmağının birleştirilmesiyle önce alınına, sonra göğsüne ve göğsünden sağ ve sol omuzlarına götürülmesi şeklinde (istavroz çıkararak)¹²⁷ namaza başlamaktadırlar.

Kur'an'a göre tekbir, Allah'ın her şeyden yüce ve üstün olduğu anlamına gelen 'Allahu ekber' cümlesini namazın başlangıcında söylemektir.¹²⁸ Kur'an'da "Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve uyar! Sadece rabbinin büyüklüğünü dile getir."¹²⁹ ayetinde geçen وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ "Rabbini yücelt!" emri ve diğer ayetlerde¹³⁰ geçen ifadelerde namaza tekbirle başlamanın gerekliliği belirtilmektedir. Tekbirle namaza başlamanın zorunlu olduğunu bildiren hadisler de iftitah tekbirinin farz olduğu delil olarak kabul edilmektedir.¹³¹ Buna göre Müslümanların namaza başlarken Allahu ekber diye tekbir getirmeleri farzdır.

Tevrat'ta ellerin salınıp kaldırılması ile namaza başlamayı ifade eden pasajdaki uygulamayla Kur'an'da bildirilen tekbir uygulaması, şeklen bir benzerlik göstermektedir. İnciller'de duaya/namaza tekbirle başlamayı bildiren bir pasaj olmamakla birlikte Ortodoks Süryanilerin namazlarına istavroz çıkararak başlamalarıyla Kur'an'da bildirilen tekbir arasında bir benzerlik bulunmamaktadır.

Namazda Kıyam: Tevrat'a göre kıyam *amida*; ibadet esnasında ayakta durmak, ibadetin asıl rüknüdür. Eski Ahit'te kıyam/amida ile ilgili olarak birçok pasaj bulunmaktadır. Örnek olarak: Hanna'nın, çocuğu doğurduktan bir müddet sonra çocuğu adamak üzere Şilo'daki tapınağa götürdüğü ve ayakta durarak dua ettiği,¹³² Kral Süleyman'ın Rabbin Antlaşma Sandığı'nı Siyon'dan getirmek üzere İsrail halkının ileri gelenlerini çağırdığı ve hepsinin ayakta durarak toplandıklarını¹³³ bildiren pasajlar, namazda ayakta durmanın/kıyamın gerekliliğini belirtmektedir.

¹²³ Buḥârî, "Bedü'l-Vahiy", 1 (No. 1).

¹²⁴ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Muhammed Abdulfettah el-Hulû, 15 Cilt. (Riyad: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1417/1997), 2/ 136.

¹²⁵ Mez. 28: 2.

¹²⁶ P. Samuel Akdemir, *Dini Kurallarımız* (İstanbul: Baha Matbaası, 1972), 87.

¹²⁷ Dolapönü, *Süryani Kadim Kilisesi'nin Şahsi Namaz ve Ayin Kitabı*, 10.

¹²⁸ Saffet Köse, "Tekbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/341.

¹²⁹ el-Müddessir 7/1-3.

¹³⁰ el-Bakara 2/185; el-Hac 22/37.

¹³¹ Bk. Tirmizî, "Taharet", 1 (No. 3).

¹³² 1Sa. 1: 26.

¹³³ 1Kr. 8: 2.

İnciller’de kıyama ifade eden pasajlarda bir Ferisi’nin ayakta dikilerek dua ettiği,¹³⁴ dua ederken ayakta dua edilmesi gerektiği ifadeleri bulunmaktadır.¹³⁵ Bu bağlamda Süryani Hıristiyanlarda namazda ayakta durmak namazın şartlarından kabul edilmektedir. Süryani Hıristiyanlara göre namazda ayakta durmaya ‘gıyomo/kıyam’ denilmekte ve namaz kılmaya ayakta başlanması istenmekte, ayakta duran ellerin dirseklere yakın bir yerden bağlanarak namazların kılınması gerekmektedir.¹³⁶

Kur’an’da ise “Allah’a gönülden boyun eğerek (kıyam ederek) namaza durun.”¹³⁷ ifadesi ile namaz kılarken ‘kıyam’ın emredildiği, İbrahim’e (as) “Kıyam edenler, rükua ve sücudâ varanlar için beytin temiz tutulması”,¹³⁸ emredilerek kıyam edenler için beytin hazırlanması istenmiş, “O, kıyam ettiğin zaman seni görüyor”¹³⁹ denilerek Allah’ın kıyam hâlinde olanları gördüğü, Allah için kıyam etmenin gerekliliği¹⁴⁰ bildirilmek suretiyle namazda ferdi veya toplu olarak kıyama durulması gerektiği belirtilmiştir.

Tevrat’ta ve İnciller’de dua ederken ayakta dua edilmesi gerektiği ile ilgili pasajlar, Süryani Hıristiyanların namazlarında ayakta kıyam şeklinde, elleri göğsün üzerinden bağlayarak namaz kılmalarıyla Kur’an’da emredilen kıyam arasında bir uygunluk arz etmektedir.

Namazda Kıraat: Günümüz Yahudilerine göre namazlarda okunan dualar iki kısımdan oluşmaktadır. Her iki kısım da kendi arasında bölümlere ayrılmaktadır. Birinci kısımda Tevrat’ta yer alan *şema* (dinle) duası okunur.¹⁴¹ Şema, üç bölümden oluşur. Birinci Bölüm’de tevhid (Allah’ı birleme)¹⁴² ve O’na sevgisini göstermeyi ifade eden zikir yer alır.¹⁴³ İkinci Bölüm’de Allah’ın emirlerine uyulduğu takdirde kişinin mükâfatlandırılacağı ve uzun bir hayat yaşayacağı, O’nun emirlerine isyan edildiğinde ise cezalandırılmayı anlatan kısım okunur.¹⁴⁴ Üçüncü Bölüm’de ise Ehdab’ın tavsiyelerinin anlatıldığı dua okunur.¹⁴⁵ İkinci kısım olan *Amida*’da ise *şemone esre* diye isimlendirilen ve on dokuz maddeden oluşan dua okunur. Bu on dokuz maddenin üçünde Rabbi tesbih, ta’zim, son üç maddede ise nimetlerine şükür ve barış için dua yer almaktadır. Geriye kalan maddelerde ise insanın maddi ve manevi ihtiyaçları için tevessül araçları ve ilahiler bulunmaktadır.¹⁴⁶

İnciller’de ibadet esnasında okunması istenen duaların ne olduğu konusunda bilgi verilirken “Tam bir bilgelikle birbirinize öğretin, öğüt verin, Mezmurlar, ilahiler, ruhsal

¹³⁴ Luk. 18: 11.

¹³⁵ Kol. 4: 12.

¹³⁶ “Gyomo (kıyam)”, “Slutho (salât)” kavramları, İslam’daki namaz ve kıyam kavramlarıyla çok büyük bir benzerlik göstermektedir. bk. Mehmet Sadık Gür, “Süryânice”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38//174.

¹³⁷ el-Bakara 2/238.

¹³⁸ el-Hac 22/26.

¹³⁹ eş-Şuarâ 26/218.

¹⁴⁰ Sebe’ 34/46.

¹⁴¹ Eş-Şeyhâlî, “Yahudi İbadetleri, Namaz Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılış Şekilleri”, 657-658.

¹⁴² Şema yani “dinle” kelimesi, Yas.’de geçen tevhid ayetinin ilk kelimesidir.” bk. Yas. 6: 4.

¹⁴³ Yas. 6: 4-9.

¹⁴⁴ Yas. 11: 13-21.

¹⁴⁵ Say. 15: 37-41.

¹⁴⁶ Bk. eş-Şeyhâlî, “Yahudi İbadetleri, Namaz Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılış Şekilleri”, 658.

ezgiler söyleyerek yüreklerinizde şükranla Tanrı'ya nağmeler yükseltin."¹⁴⁷ denilerek ibadet esnasında Mezmurların, ilahilerin ve ezgilerin söylenmesi istenmektedir. Buna göre namazlarda vakitlerine göre değişmekle birlikte okunan dualar genellikle Mezmurlardan olmaktadır. Bunun yanı sıra bazı azizlerin okumuş oldukları dualar da tercihen okunmaktadır. Dua esnasında özellikle "Hazreti İsa'ya mal edilen Pater Noster (Babamız) duası tekrar edilir. Buna Rabbin duası (Piére du Seigneur) da denir."¹⁴⁸ Pater Noster duası,¹⁴⁹ toplu ibadetin doruk noktasını teşkil eder.¹⁵⁰

Luka İncili'nde ise İsa, öğrencilerinden, "*Baba, adın kutsal kılınsın. Egemenliğin gelsin. Her gün bize gündelik ekmeğimizi ver. Günahlarımızı bağışla. Çünkü biz de bize karşı suç işleyen herkesi bağışlıyoruz. Ayartılmamıza izin verme.*"¹⁵¹ diye dua etmelerini istemektedir. "Bu duayı genellikle Tanrı'ya yönelik bir yüceltme (doksoloji) ve teslis ikrarı"¹⁵² ile 'âmin' tamamlar.¹⁵³ Ayrıca dua ederken ikiyüzlülerin yaptığı gibi herkes kendilerini görsün diye havralarda ve caddelerin köşe başlarında dikilip dua etmekten kaçınmaları, dua edileceği zaman iç odaya çekilip kapıyı örterek ve gizlice dua edilmesi, putperestler gibi boş sözlerin tekrarlanarak söz kalabalığı yapılmaması, 'göklerdeki Babamız, gökte olduğu gibi, yeryüzünde de egemenliğin gelsin'¹⁵⁴ şeklinde dua edilmesi gerektiği bildirilmektedir.

Kur'an'da ise namaz ibadetinin rükünlerinden olan kıraatın geçtiği ayette "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun."¹⁵⁵ emri ile (namazda) kıraatın emredilmesi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "*Kıraatsız namaz olmaz.*"¹⁵⁶ diye buyurduğu ve namazını yanlış kılan bir sahabeye, namazı tarif ederken "*Sonra, Kur'an'dan ezberinde olan, sana kolay geleni oku!*"¹⁵⁷ buyurmak suretiyle sünnetle de namazda kıraatın farziyeti tespit edilmektedir.

Yahudilerin namazlarında Tevrat'ta zikredilen dualardan özellikle Mezmurlar'dan okumaları, Müslümanların namazlarında Kur'an okumalarıyla bir uyum içermektedir. Genelde tüm Hıristiyanların, özeldense Ortodoks Süryanilerin ibadetlerinde ve ayinlerinde Mezmurlar'dan ve İncillerden okumalarıyla¹⁵⁸ Kur'an'da namazlarda okunması emredilen kıraatın benzerlik gösterdiği düşünülmektedir.

Namazda Rükû (Başı Eğme): Tevrat'ta başı eğerek ibadet etmeyi *rükû*yu ifade eden birçok pasaj bulunmaktadır. Her ne kadar başı eğmek rükû olarak kavramlaşmasa da yapılan ritüel, rükûyu andırmaktadır. Örneğin, Âdem'in eğilerek Rabbe ibadet ettiği,¹⁵⁹ Kral Hizkiya, Davut ve yanındakilerin başlarını eğerek tapındıkları,¹⁶⁰ İbrahim'in uşağının

¹⁴⁷ Kol. 3: 16.

¹⁴⁸ Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, 237.

¹⁴⁹ Mat. 6: 9-13.

¹⁵⁰ Osman Cilacı, "Dua", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/530.

¹⁵¹ Luk. 11: 2-4.

¹⁵² Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 167.

¹⁵³ Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, 237.

¹⁵⁴ Mat. 6: 5-13.

¹⁵⁵ el-Müzzemmil 73/20.

¹⁵⁶ Müslim, "Salât", 11 (No. 396).

¹⁵⁷ Müslim, "Salât", 11 (No. 397); İbn Mâce, "İkâme", 72 (No. 1060).

¹⁵⁸ Pater noster duasının her namazda mutlak okunması gerekmektedir. Bu dua tıpkı Müslümanların namazlarda okuduğu Fatıha mesabesindedir. bk. Akdemir, *Dini Kurallarımız*, 90.

¹⁵⁹ Bk. Yar. 24: 26.

¹⁶⁰ 2.Ta. 29: 30.

eğilerek Rabbe tapındığı,¹⁶¹ İsraililerin Fısh Günü eğilerek tapındıkları,¹⁶² Ezra, Yasa Kitabı’nı açtığı zaman halkın eğilerek tapındığı,¹⁶³ Musa, halkın huzurunda mucizeleri gösterince tüm halkın eğilerek secdeye kapandığı¹⁶⁴ ve Mezmurlar’da ibadet yaparken okunan ilahide başları eğerek ibadet edilmesi gerektiği¹⁶⁵ bilgileri verilmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda Tevrat’a göre başı eğmek suretiyle bir rükû ritüelinin olduğu anlaşılmaktadır.

İnciller’de genel anlamda rükûyu belirten bir pasaj bulunmamaktadır. Özelde ise Ortodoks Süryânilerin namaz ibadeti rükûsuz olarak¹⁶⁶ icra edilmektedir.

Kur’an’da müminlere hitaben *“Ey iman edenler, rükû edin, secde edin.”*¹⁶⁷ *“Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin.”*¹⁶⁸ *“Sizin asıl dostunuz Allah’tır, O’nun Resulü’dür ve namazlarını kılan zekâtlarını veren ve rükû eden müminlerdir.”*¹⁶⁹ denilmekte, İbrahim ile İsmail’e *“Beyti tavaf edenler ve ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için tertemiz tutun!”*¹⁷⁰ emri ve Meryem’e *“Rabbine divan dur ve secdeye kapan ve rükû edenlerle beraber rükû’ et”*¹⁷¹ ifadeleri, namazlarda rükû’nun farz olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir.

Yukarıda verilen bilgilere göre Tevrat’ta zikredilen başı eğme hareketi, Kur’an’da zikredilen ve farz olan rükûya benzemektedir. Ancak İnciller’de rükû bulunmamaktadır.

Secde: Eski Ahit’te secde (shachah, nofel ‘al-panav) kavramı, doksandan fazla yerde geçmektedir.¹⁷² Bunlara örnek olarak şu pasajları zikredilebilir: Kral Hizkiya’nın tapınağı onarıp ibadete hazır hale getirmesinden sonra kralla yanındakilerin yere kapanarak tapındıkları,¹⁷³ Yusuf’un kardeşleri Mısır’a ikinci defa gelişlerinde Yusuf’la karşılaşınca saygı anlamında Yusuf’a secde yaptıkları,¹⁷⁴ Davut’un yıkanarak tapınağa gittiği ve secde ettiği,¹⁷⁵ İsrail halkının düşmanlarının önünde mağlup olarak kaçmalarından dolayı Yeşu’nun üzüntüden secdeye kapandığı,¹⁷⁶ İsraililer kentlerine yerleştikten sonra Ezra, bütün halkın toplandığı alanda Musa’ya gelen Yasa Kitabı’nı okumak için açtığı sırada tüm halkın ve Ezra’nın secdeye kapandıkları,¹⁷⁷ Zekeriya oğlu Levili Yahaziel, Kral Yehoşafat ve Yahuda Halkı’nın düşmanlarından korkmamalarını onlara karşı Tanrı’nın yardımının geleceğini ve galip geleceklerini söyleyince Kral Yehoşafat’ın ve Yahuda Halkı’nın secdeye

¹⁶¹ Yar. 24: 48.

¹⁶² Çık. 12: 27.

¹⁶³ Neh. 8: 6.

¹⁶⁴ Çık. 4: 31.

¹⁶⁵ Bk. Mez. 95: 6.

¹⁶⁶ <http://www.hzisahristiyanmiydi.com/yahudi-ve-hiristiyanlikta-namaz-var-mi> (Erişim 24.05.2018).

¹⁶⁷ el-Hac 22/77.

¹⁶⁸ el-Bakara 2/43.

¹⁶⁹ el-Maide 5/55.

¹⁷⁰ el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26.

¹⁷¹ Âl-i İmrân 3/43.

¹⁷² Salime Leyla Gürkan, *Yahudi Kutsal Metinlerinde Gayb İnancı*, Kur’an ve Tefsir Araştırmaları IV (İstanbul: Ensar Yayınları, 2004), 156.

¹⁷³ 2. Ta. 29: 29.

¹⁷⁴ Yar. 43: 26-28.

¹⁷⁵ 2. Sa. 12: 20.

¹⁷⁶ Yşu. 7: 6.

¹⁷⁷ Neh. 8: 6.

kapandıkları,¹⁷⁸ Musa'nın Sina Dağı'na çıktığında Rabbinin bulutun içinde oraya inip 'Ben Rabbim' diyerek onunla birlikte durduğunu gördüğünde Musa'nın yere kapanarak secde ettiği,¹⁷⁹ İlyas'ın, Baal'ın peygamberlerini Kışon Vadisi'ne götürüp orada öldürdükten sonra secdeye kapandığı¹⁸⁰ şeklinde secdeyle ilgili pasajlar geçmektedir. Yukarıda zikredilen örnek pasajlardan sadece Yusuf'la ilgili olan pasajda yapılan secdenin o döneme ait saygıyı ifade ettiği, bunun dışındaki diğer pasajlarda ise Tanrı'ya tapınma ve secde etme anlaşılmaktadır. Ancak yapılan bu secdenin şekli, alını tam yere koyma/yapıştırma şeklinde değildir. Çünkü Allah (cc), Tûr dağına İsrailoğulları'nın üzerine kaldırıp onlardan misak aldığında¹⁸¹ onlar da dağ üzerlerine düşecek korkusuyla zorla boyun eğmiş ve Allah'ın emrettiğini korkarak secde eder hâlde kabul etmişlerdi. Secdeleri ise tek bir yöne doğru, üzerlerindeki dağı görecektir şekilde olmuştur. Bu secde biçimi, günümüz Yahudilerinin secdelerinde de devam etmektedir.¹⁸²

İnciller'de de secdeyi gösteren pasajlar bulunmaktadır. Örneğin: Secde ve duayı ifade eden Matta İncili'ndeki pasajlarda "*Öğrencilerin dehşet içinde yüzüstü yere kapandıkları*",¹⁸³ "*İsa'nın, Getsemani denen yerde yüzüstü yere kapanıp dua etmeye başladığı*"¹⁸⁴ ifade edilmektedir. Öğrencilerin/Havarilerin ve İsa'nın yüzüstü yere kapanıp dua etmeleri İslam'daki namaz secdesi ve secdede yapılan tesbihat dualarını andırmaktadır. Matta'daki bu ifadelerin yanı sıra Markos'ta da yaklaşık olarak aynı bilgileri¹⁸⁵ bulmaktayız. Yuhanna 4/24'de İsa'nın (as), "*Tanrı rûhtur, O'na tapınanlar (secde edenler) da Rûh'ta ve gerçekte tapınmalıdır.*"¹⁸⁶ sözü ile hakiki secdenin Tanrı'ya yapılması gerektiği vurgulanmaktadır. Vahiy'de ise "*Bütün meleklerin tahtın önünde yüzüstü yere kapanıp Tanrı'ya tapındıkları*"¹⁸⁷ bildirilmektedir. İnciller'de geçen söz konusu pasajlarda yapılan bu secdelerin namaz için olduğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte şeklen namaz secdesini ifade etmektedir. Nitekim bu bağlamda "İbadetleri secdeli tek Hıristiyan topluluğu olan Ortodoks Süryaniler, pazar ve bayram günleri hariç diğer günlerde ibadetlerini secdeli ve rek'atlı"¹⁸⁸ olarak yerine getirmektedirler. Bu secdenin şekli ise Matta'da İsa'nın (as) sıkıntılı anında "Yüzüstü yere kapanıp dua etmeye başladığı",¹⁸⁹ Pavlus'un da Tanrı'nın huzurunda diz çöktüğü¹⁹⁰ ifadeleri ölçü alınarak secdenin yüzüstü yere kapanma veya diz çökmek suretiyle yapılması gerektiğini göstermektedir. Secdenin günümüzdeki uygulaması ise alını yere koyularak veya yere bir karış kalana kadar yaklaştırmak suretiyle yapılmaktadır.¹⁹¹ Zikredilen İncil pasajlarında İsa'nın secde yaptığı ve Yuhanna'ya da secdenin emredildiği, Pavlus'un ise diz çöktüğü belirtilmektedir.

¹⁷⁸ 2.Ta. 20: 18.

¹⁷⁹ Çık. 34: 8.

¹⁸⁰ 1Kr. 18: 42.

¹⁸¹ el-Bakara 2/93; en-Nisâ 154; el-A'raf 7/171.

¹⁸² Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî* (Mısır: Ahbâru'l-Yevm, 1991), 2/377.

¹⁸³ Mat. 17: 6.

¹⁸⁴ Mat. 26: 36-39.

¹⁸⁵ Mar. 14: 32-38.

¹⁸⁶ Yu. 4: 24.

¹⁸⁷ Va. 7: 11.

¹⁸⁸ Tümer, *Günümüzde Doğu Hıristiyanlığı*, 128.

¹⁸⁹ Mat. 26: 39.

¹⁹⁰ Ef. 3: 14-15.

¹⁹¹ <https://www.hzisahristiyanmiydi.com/yahudi-ve-hiristiyanlikta-namaz-var-mi> (Erişim 27.01.2023)

Kur'an'da ise birçok ayette mü'minlere secde etmeleri¹⁹² emredilmektedir. Secde emri ile ilgili bu âyetlerin bir kısmında göklerdeki, yerdeki canlıların ve meleklerin büyüklük taslamadan Allah'a secde ettikleri,¹⁹³ kendilerine ilim verilen kimselere (Hakk'ın kelâmı) okununca derhal yüzüstü secdeye kapandıkları,¹⁹⁴ her şeyi bilen Allah'a secde etmenin gerektiği,¹⁹⁵ meleklerin yalnız O'na secde ettikleri,¹⁹⁶ göklerde ve yerde bulunanların gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah'a secde ettikleri,¹⁹⁷ "Ey iman edenler, rükû edin, secde edin."¹⁹⁸ buyrulurken secde edilmesi emredilmektedir. Bu ve benzeri ayetlerde secdenin emredilmesi namazlarda secdenin zorunlu/farz olduğunu göstermektedir.

Tevrat'ta secdeyle ilgili geçen ifadelerden Tevrat'a göre bir secde olduğu ve Kur'an'daki secdeye benzediği anlaşılmaktadır. Süryâni Hıristiyanların namazlarında ise İslam'dakine benzer bir secde yapılması namazın farzlarından. Buna göre secde konusunda Tevrat, İnciller ve Kur'an ayetleri arasında bir paralelliğin olduğu görülmektedir.

Namazda Ka'de: Eski Ahit'te diz çökerek ibadet etmeyi ifade eden *ka'de* (Kore'al-birkav) ile ilgili birçok pasaj bulunmaktadır. Örneğin; Daniel, Kral Darius'un yasağı içeren yasayı imzaladığını öğrenince diz üstü çökerek dua ettiği,¹⁹⁹ Ezra'nın akşam sunusu saatinde diz çökerek dua ettiği,²⁰⁰ Süleyman'ın Rab'bin sunağının önünde ellerini açarak diz üstü çökmüş bir vaziyette dua ettiği²⁰¹ ve Ahav yiyip içmek için ayrılınca İlyas'ın yere kapanarak başını dizlerinin arasına koyduğu (oturduğu)²⁰² anlatılmaktadır. Bu ifadeler Tevrat'ta da bir ka'de'nin olduğunu imâ etmektedir.

İnciller'de ibadet ederken ka'deyi (oturmaya) ifade eden sadece bir pasajda İsa'nın Zeytin Dağı'nda diz üstü çökerek dua ettiği anlatılmaktadır.²⁰³ Bunun dışında ka'deyi ifade eden pasajlar, Elçilerin İşleri'nde, Pavlus'un Efeslilere Mektubu'nda, Pavlus'un Romalılara Mektubu'nda ve Pavlus'un Filipelilere Mektubu'nda görülmektedir. Buna göre Petrus'un çökerek dua ettiği,²⁰⁴ Pavlus'un diz çökerek dua ettiği²⁰⁵ ve diz çökerek dua etmenin gerekliliğini bildirdiği²⁰⁶ belirtilmektedir. Ancak günümüzde namazlarını ikişer rekât olarak kılan Ortodoks Süryanilerin namazlarında oturma (ka'de) bulunmamaktadır.

¹⁹² Bk. el-A'râf 7/206; er-Ra'd 13/15; en-Nahl, 16/49; el-İsrâ 17/107; el-Hac 22/18-77; el-Furkân 25/60; en-Neml 27/25; es-Secde 32/15; Sâd 38/24; Fussilet 41/37-38; en-Necm,53/62; el-İnşikâk 84/21; el-Alak 96/19.

¹⁹³ en-Nahl 16/49.

¹⁹⁴ el-İsrâ 17/109; es-Secde 32/15.

¹⁹⁵ en-Neml 27/25.

¹⁹⁶ el-A'raf, 7/206.

¹⁹⁷ er-Ra'd, 13/15.

¹⁹⁸ el-Hac, 22/77.

¹⁹⁹ Dan. 6: 10.

²⁰⁰ Ezer. 9: 5.

²⁰¹ 1Kr. 8: 54.

²⁰² 1Kr. 18: 42.

²⁰³ Luk. 22: 39-42.

²⁰⁴ Elç. 9: 40.

²⁰⁵ Elç. 21: 5; Ef. 3: 14-15.

²⁰⁶ Rom. 14: 11; Flp. 2: 10.

Kur'an'da ise "Onlar otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar."²⁰⁷ denilerek ka'de emredilmekte, Resûlullah'ın (s.a.v.) İbn Mes'ûd'a (r.a.) (ö. 32/652/653) "Bunu tamamladığın zaman namazın tamamlanmış ve vazifeni yerine getirmiş olursun."²⁰⁸ demek suretiyle ka'deyi emrettiği görülmektedir.

Ka'de konusunda Tevrat, İnciller ve Kur'an arasında bir benzerlik ve uyum olduğu düşünülmektedir.

3. Namazın KılınıŞ Şekli

Tevrat'a göre kişi namaza başlamadan önce ellerini ve ayaklarını yıkamak suretiyle *tevilâ/abdest* alır.²⁰⁹ Sonra başına *kıpa/takke* takar. Özellikle sabah namazlarında *tallit* denilen uçları püsküllü bir dua atkısı/şalı giyer.²¹⁰ Daha sonra *tefilin* denilen 5 cm. çapında deriden yapılmış içerisinde Huruc ve Tesniye pasajlarının yazılı olduğu iki küçük kutunun birisini sol dirseğine diğerini ise alnına bağlar.²¹¹ Ferdî veya cemaatle kılacağı namazı kılmak için tam bir konsantrasyon içinde (niyet ederek)²¹² Kudüs'e doğru yönelir. Elleri salıp kaldırdıktan sonra göğsün üzerinde birleştirerek namaza başlar.²¹³ Sabah ve akşam namazlarında ayakta/kıyamda ayaklarını bitiştirir, üç adım geri gelerek sağa sola meyleder²¹⁴ ve önce *Şema*²¹⁵ daha sonra da *Şemone Esre'yi* (on sekiz dua) ve *Amida* dualarını okur. Bu duaların yanı sıra Tevrat'tan pasajlar okur.²¹⁶ Eğer namaz cemaatle kılınıyorsa cemaat bu duayı alçak sesle, okuyucu ise herkes adına yüksek sesle okur. Daha sonra *KaddiŞ* duası okunur ve *Alenu* (Tanrı'ya teşekkür edilerek) ile ayaktaki dua sona erer.²¹⁷ Duayı takiben başını eğer²¹⁸ daha sonra secdeye gider²¹⁹ ve dizüstü çöker halde/ka'de dua ederek²²⁰ namazını tamamlar.

İnciller'e göre namaz kılacak kişi namaza başlamadan önce ayaklarını yıkayarak (abdest alıp) doğruya doğru yönelir. Sağ elin işaret parmağıyla²²¹ veya sağ elin üç büyük parmağının birleştirilmesiyle önce alnına, sonra göğsüne ve göğsünden sağ ve sol omuzlarına götürülmesi şeklinde (istavroz çıkararak)²²² namaza başlar. Namaza başlama esnasında yüzüne haç çekerken "Bşem Abo vabro vruho kadişo had Aloho şariro. Âmin (Baba, Oğul ve Kutsal-Rûh adına, amin) diyerek haç çıkarma duasını okur ve haç işareti yapar."²²³ "Sonra düşüncesini toplayarak secde ederken Yüceltme duasını okur; 'kuddus,

²⁰⁷ Âl-i İmrân 3/191.

²⁰⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 2 (No. 957).

²⁰⁹ Çık. 30: 17-21; Lev. 8: 6; Mişna: Berekât 3: 4.

²¹⁰ Say. 15: 36-41.

²¹¹ Yas. 6: 8.

²¹² Yas. 6: 5.

²¹³ Mez. 28: 2.

²¹⁴ eş-Şeyhâlî, "Yahudi İbadetleri, Namaz Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve KılınıŞ Şekilleri", 661.

²¹⁵ Yas. 6: 4-9.

²¹⁶ Yas. 6: 4-9.

²¹⁷ Ahmet Güç, "Mâbed ve İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/210.

²¹⁸ Yar. 24: 26.

²¹⁹ Dan. 6: 10.

²²⁰ 2. Ta. 29: 29.

²²¹ Akdemir, *Dini Kurallarımız*, 87.

²²² Dolapönü, *Süryani Kadim Kilisesi'nin Şahsi Namaz ve Ayin Kitabı*, 10.

²²³ Akdemir, *Dini Kurallarımız*, 88; Hanna Dolapönü, *Türk Süryani Kadim Kilisesinin Mesihsal Öğretimi* (Mardin: Hikmet Basımevi, 1952), 10-11.

kuddus, kuvvetli Rab ki yer ve gökler onun celâliyle doludur. Rabbin adıyla gelmiş ve gelecek mübarek olsun. En yücelerde hamd' şeklinde dua eder."²²⁴ Daha sonra üç kere "Ey Tanrı Kuddus, ey kuvvetli Kuddus, ey bizim için haça çekilen, ölmeyen Kuddus, bize merhamet et."²²⁵ şeklinde 'Takdis Duası'nı okur. "Son olarak namaz kılan kişi 'Rabbâni Dua' (Pater Noster duasını)²²⁶ okuyup secde eder ve namazına son verir. Farz namazın bu bölümüne de 'Rabbani Namaz' denir."²²⁷

Kur'an'da namazın kılınış şekli ile ilgili olarak "Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın."²²⁸ denilmek suretiyle namaz için abdest alma, "Yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir."²²⁹ buyrularak kıbleye yönelme, "Allah'a gönülden boyun eğerek (kıyam ederek) namaza durun." ifadesi ile kıyam,²³⁰ "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun."²³¹ emri ile kıraat, "Onlar otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar."²³² denilerek ka'de, "Ey iman edenler! Rükû edin, secde edin."²³³ emri ile rükû ve secde edilmesi belirtilmektedir. Zikredilen bu ayetlerde namazın şartlarına ve rükünlerine ilişkin bilgiler doğrultusunda namazlar kılınmaktadır.

Yukarıda Tevrat ve İnciller'de namazın kılınışı ile ilgili zikredilen bilgilerden Tevrat'ta ve İnciller'de anlatılan namaz ibadetinin -abdest ve gusül aşamasından başlayarak namazdan çıkış aşamasına kadarki- farzlarının, Kur'an'da zikredilen namaz ibadetinin farzlarıyla uygulama açısından bir kısım benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca mezkûr benzerlikler, sonuç kısmında da muhtasar olarak belirtilmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada üç semâvî dinin kitapları olan Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de namaz ibadetinin farzları karşılaştırmalı bir metotla ele alınarak incelendi. Bu tahlil neticesinde bir kısım değişikliklere uğramasına rağmen günümüzde mevcut olan Tevrat'ta ve İnciller'de Hz. İbrahim'den tevarüs eden fakat günümüze gelinceye kadar gerek bu iki kitapta meydana gelen tahrif gerekse o dinin temsilcilerinin reform adı altında yaptıkları yeniliklerle bir kısım değişikliklere uğramasına rağmen hâlâ mevcut bir namaz ibadetinin ve farzlarının olduğu tespit edildi.

Bunun yanı sıra her iki Kutsal Kitap'ta (Tevrat ve İnciller'de) namaz, genel olarak dua ve sunu ifadeleriyle anlatılmaktadır. Kur'an'da da dua ve namaz kelimeleri arasında sıkı bir irtibat bulunmaktadır. Bu anlamda Tevrat, İnciller ve Kur'an arasında bir uyum olduğu görülmektedir. Bu pasajlarda bahsedilen namaz ibadetinin farzlarının Kur'an'da zikredilen namazın farzlarıyla uygulama ve şekil itibarıyla birçok hususta benzerlik içerdiği düşünülmektedir. Kuşkusuz bu benzerliğin en önemli nedeni, her üç kitabın da aynı

²²⁴ Dolapönü, *Türk Süryani Kadim Kilisesinin Mesihsal Öğretimi*, 11.

²²⁵ Dolapönü, *Türk Süryani Kadim Kilisesinin Mesihsal Öğretimi*, 11.

²²⁶ Bk. Mat. 6: 9-13; Luk. 11: 2-4.

²²⁷ Cüneyt Yeşil, *Süryanilerde İnanç ve İbadet Esasları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, "Yüksek Lisans Tezi/Master's Thesis", 2002), 69; ayrıca bk. Dolapönü, *Süryani Kadim Kilisesi'nin Şahsi Namaz ve Ayin Kitabı*, 35-44.

²²⁸ el-Mâide 5/6.

²²⁹ el-Bakara 2/144.

²³⁰ el-Bakara 2/238.

²³¹ el-Müzzemmil 73/20.

²³² Âl-i İmrân 3/191.

²³³ el-Hac 22/77.

kaynaktan vahiy yoluyla gelmiş olmalarıdır. Bu benzerliklerin Tevrat'ta ve İnciller'de abdest, gusül, necasetten taharet, setri avret, ibadetlerin belirlenmiş zaman dilimlerinde yerine getirilmesi, ibadet esnasında belirli bir yöne dönülmesi ve tam bir kalbî safilik/niyet halinde olunması, namaz başlangıcında ellerin salınıp kaldırılması veya göğüs üzerinde çaprazlama bağlanması, ibadet esnasında ayakta durulması, ayakta dua okunması, başın eğilmesi/rükû, secdeye kapanılması ve diz üstü çökülmesi/ka'de şeklindeki ritüellerde büyük oranda bir benzerlik olduğu şeklindedir.

Ayrıca yapılan bu araştırma doğrultusunda günümüz Yahudiliğinde Tevrat bağlamında üç vakit uygulanan bir namaz ibadetinin bir kısım farzlarına uyularak bu ibadetin yerine getirildiği görüldü. Öte yandan günümüz Hıristiyanlığında ise genel anlamda bir namaz ibadeti bulunmamakla birlikte hem İnciller'de zikredilen pasajlardan hem de Ortodoks Hıristiyanların; Ermenilerin, Kıptilerin, Nasturilerin ve Süryanilerin İnciller'de belirtilen farzlarına uyararak; şartları ve rükûnları doğrultusunda bu ibadeti yerine getirdikleri tespit edildi. Sonuç olarak Tevrat ve İnciller'de zikredilen namaz ibadetinde uygulanması istenilen bu şartların ve rükûnların Kur'an'da zikredilen şartlar ve rükûnlarla büyük oranda bir uyum içerisinde olduğunu ifade etmek mümkündür. Öte yandan bu farzların pratikte uygulanması esnasındaki şekilsel bazı farklılıkların olduğu da göz ardı edilmemelidir. Bu farklılıkların, bir taraftan şeriatlardaki farklılıklardan kaynaklanabileceği diğer taraftan da aradan geçen zaman içerisinde -öz kısmında ve giriş kısmında belirtildiği üzere- bu iki kitabın günümüze gelirken geçirmiş olduğu bir kısım tahrif ve değişikliklerden dolayı meydana geldiği de tarihsel verilerden anlaşılmaktadır.

Bu çalışma, konuyla ilgili zikredilen problemlerin ve soruların hepsinin cevabı niteliğinde olmamakla birlikte, bundan sonra bu konularda yapılacak çalışmalar için bir ivme kazandıracığı ümidi taşımaktadır. Buna göre Tevrat ve İnciller'de oruç, zekât ve hac gibi ibadet konularında da bu nevi çalışmaların yapılmasının gerektiği bir boşluk görüldü. Bu konuda çalışma yapmak isteyen araştırmacıların bunu göz önünde bulundurmaları, ilim dünyası açısından yeni kazanımlar sağlayacağı öngörülmektedir.

Kaynakça

- Akdemir, P. Samuel. *Dini Kurallarımız*. İstanbul: Baha Matbaası, 1972.
- Abdülbâkî, Muhammed Fu'âd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire: 1364/1945.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. nşr. Muhammed Züheyr b. Naşr. 8 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Cilacı, Osman. "Dua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çelik, Mehmet. "Süryâniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/175-178. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dolapönü, Hanna. *Türk Süryani Kadim Kilisesinin Mesihsal Öğretimi*. Mardin: Hikmet Basımevi, 1952.
- Dolapönü, Hanna. *Süryani Kadim Kilisesinin Şahsi Namaz ve Ayin Kitabı*. Y.y.: Numune Basım Yayın, 1986.
- Durak, Nihat. *Süryani Ortodoks Kilisesi'nde İbadet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, "Doktora Tezi/Ph.D.Dissertation", 2002.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshak e's-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Aşriyye, t.y.
- Ece, Hüseyin Kerim. *İslam'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Nesriyat, 3. Basım, 1979.

- Fabritz, Peter. (Kloster Strase, 15, Oberhausen/Almanya'da Katolik Kilisesi'nde Rahip/Papaz, Yaş 52). Eğitim: Doktora. Görüşme Tarihi: 02.07.2020.
- Okumuş, Mesut. "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da "Salât" Kavramı". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2004), 1-30.
- Gür, Mehmet Sadık. "Süryânice". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/174-175. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güç, Ahmet. "Mâbed ve İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/201-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gözeler, Esra. *Sâmî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, "Basılmamış Yüksek Lisans Tezi/ Master's Thesis", 2005.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudi Kutsal Metinlerinde Gayb İnancı*. Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.
- Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. Muhammed Abdulfettah el-Hulû. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed İbn Yezîd el-Şâzvinî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdübâkî. 2 Cilt. Lâhor: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, 1952.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119/1707.
- Köse, Saffet. "Tekbir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Matbaacılık ve Tic. İşl., 2008.
- Şâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr İbni Mes'ûd. *Bedâiyu's-şanâyi fi tertîbi's-şe'âyi*. thk. Ali Muhammed Muavvez-Ali Ahmed Abdülmevcut. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Katar, Mehmet. "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları". *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Haziran 1998), 59-75.
- Kazıcı, Ziya. *Kur'an'ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*. İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1971.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmî'u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuâd Abdübâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşî'l-'Arabî, ty.
- Sâbık, Seyyid. *Fıkhu's-sünne*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1398/1977.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsiru's-Şa'râvî*. 20 Cilt. Mısır: Aşbâru'l-Yevm, 1991.
- Şener, Mehmet. "Gusül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Şeyhâlî, Sabâh Nâci. "Yahudi İbadetleri, Namaz Çeşitleri, Vakitleri, Duaları ve Kılış Şekilleri". çev. Mustafa Ölmez. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (Kasım 2018), 651-666.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *Mecmau'l-bahreyn fi zevâidi'l-mu'cemeyn el-Mu'cemu'l-evsât ve'l-Mu'cemu's-sâgîr li't-Taberânî*. Te'lif el-Hâfiz Nûruddîn el-Heysemî. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1. Basım, 1413/1992.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd 'Abdübâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketü ve Matbaatü Mustafa, 2. Basım, 1395/1975.
- Tümer, Günay. *Günümüzde Doğu Hıristiyanlığı*. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993.
- Uğur, Hakan. *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı Kur'an'ın Tasdik Ettiği Konular*. İstanbul: Emin Yayınları, 2011.
- Wensinck, A. J., "Salat". *İslam Ansiklopedisi*. M.E.B., 15 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.

- Yeşil, Cüneyt. *Süryanilerde İnanç ve İbadet Esasları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, "Yüksek Lisans Tezi/Master's Thesis", 2002.
- Yıldırım, Suat. *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*. İstanbul: Işık Yayınları, 2014.
- Zebîdî, Muḥammed Murteza el-Ḥüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-ķâmûs*. thk. Abdüssettâr Aḥmed Ferâc. 40 Cilt. Küveyt: Matba'atü Ḥükümeti'l-Küveyt, 1385/1965.
- Zeyla î, Cemâluddîn Ebû Muḥammed Abdullah İbn Yûsuf. *Naşbu'r-râye li eḥâdisi'l-hidâye*. Cidde: Dâru'l-Ḳıble, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, t.y.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Namaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- <http://dogrulus.com/yazi/1753/MAN-VE-ISLAM/PROF-DR-MEHMET-CELIKIN> HRISTİYANLIK TARİHİNE -DAIR-KONFERANSI.html (Erişim 19.05.2018).
- <http://www.hzisahristiyanmiydi.com/yahudi-ve-hiristiyanlikta-namaz-var-mi> (Erişim 24.05.2018).
- <https://www.adilmedya.com/kilisede-namaz-kilan-hristiyanlar/> (Erişim 24.01.2023).
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Yahudilik> (Erişim 26.01.2023).
- <https://www.hzisahristiyanmiydi.com/yahudi-ve-hiristiyanlikta-namaz-var-mi> (Erişim 27.01.2023)

İsnâd ve Metin Özellikleri Bakımından "Velî Kuluma Düşmanlık Edene Savaş İlan Ederim..." Hadisi

An Evaluation of the Hadîth "Whoever Treats a Friend (Walî) of Mine with Enmity, I Declare War on Him..." in Terms of Isnâd and Textual Characteristics

Yazar Bilgisi Author Information

Serkan ÇELİKAN

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana, Türkiye
Assoc. Prof., Çukurova University Faculty of Theology, Adana, Türkiye
serkancelikan@hotmail.com , www.orcid.org/0000-0001-6469-9533

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1283115
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
14 Nisan/April 2023	14 Aralık/December 2023

Öz

Allah’a iyi bir kul olmak, İslâm dininde insanın varoluşunun temel amacı olarak belirlenmiştir. Bu bakımdan örnek Müslümanlar genel olarak bütün yaşam faaliyetlerinde ilahî emirlere tabi olmak suretiyle, özel olarak da bazı farz ve nafile ibadetleri yaparak söz konusu amacı gerçekleştirmeye çalışırlar. Gayet tabi ki insanlar bu hedefe ulaşma hususunda farklı düzeylerde dirler. Bazı kimseler dinî vecibeleri yerine getirme noktasında daha fazla çaba göstererek Allah’a yakın kullardan olurlar. Böyleleri hakkında Kur’ân-ı Kerîm’de “velî” kavramı kullanılır ki “*Dikkat edin! Allah’ın dostlarına (evliyâ) korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir* (Yûnus, 10/62).” âyeti buna örnek verilebilir. Mezkûr kavramın yer aldığı bir de kudsî hadis bulunmaktadır. Bu kudsî hadisin çeşitli metinleri içerisinde örnek olarak şu metin zikredilebilir: “Kim benim velî bir kuluma düşmanlık ederse ona savaş ilan ederim. Kulum bana, kendisine farz kıldığım ibadetlerden daha sevimli bir şeyle yaklaşmaz. Kulum bana nafile ibadetlerle de yaklaşmaya devam eder, ta ki onu severim. Onu sevdiğim zaman da işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum. Benden bir şey isterse onu kesinlikle veririm. Bana sığırsa onu mutlaka korurum. Yaptığım şeyler içerisinde mümin kulumun canını almakta tereddüt ettiğim kadar hiçbir şeyde tereddüt etmedim. O, ölümü kötü görür, ben de onun kötülenmesini kötü görürüm.”

Çalışmanın temel konusu olan mezkûr hadis, Allah ile kul arasındaki yakınlık; Allah’ın, kulunu sevdiği zaman onun bazı uzuvları olacağı ve kulunun canını alırken tereddüt edeceği gibi ilk bakışta anlaşılması zor bir içeriğe sahiptir. Bu zor içerikten kaynaklı olsa gerek Zehebî’nin ve çağdaş ilim adamlarından Ahmet Yıldırım’ın bu hadis hakkındaki ifadeleri, onların hadisin sıhhati hakkında bazı tereddütlere sahip olduklarını göstermektedir. Bu bakımdan çalışmada söz konusu hadisin detaylı bir şekilde yeniden ele alınması amaçlanmıştır. Yöntem ise rivayetlerin öncelikle isnâd ve metin özellikleri bakımından sonra da içerik yönüyle incelenmesi olarak belirlenmiştir.

Araştırmanın sonucunda bu hadisin isnâdları içerisinde Buhârî’nin naklettiği Ebû Hureyre isnâdının ve Taberânî’nin naklettiği, Hz. Âişe’den Ebû Hazre tarikiyle gelen isnâdın sıhhat şartlarını taşıdığı görülmüştür. Hz. Âişe’den Abdulvâhid b. Meymûn tarikiyle gelen isnâd ise zayıf olduğuna dair değerlendirmeler de bulunmakla birlikte hasen olarak da kabul edilebilir. Öte yandan Hasan-ı Basrî’den gelen mürsel sayılabilecek bir isnâdla Ebû Ümâme el-Bâhilî’den ve Hz. Meymûne’den gelen isnâdlar da sıhhat şartlarını tam olarak taşımamaktadırlar. Bu zayıf isnâdlardan ilki ve râvîleri hakkındaki eleştirilerin nispeten hafif olması nedeniyle ikincisi diğer isnâdları desteklemeye veya onlar tarafından desteklenmeye elverişli görülebilirler ve böylece hasen li-gayrihî düzeyinde sayılabilirler. Hz. Meymûne’den gelen isnâdın ise ciddi düzeyde zayıf veya mevzu olması nedeniyle desteğe elverişli olmadığı anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla Buhârî’nin ve Taberânî’nin sahîh isnâdları ve diğer hasen ve zayıf isnâdlar birlikte değerlendirildiğinde hadisin sıhhati hakkındaki tereddüdün isabetli bir tutum olmadığı söylenebilir. Öte yandan konumuz olan hadisin bir kısım içeriğinin ve bilhassa ilk cümlesinin bazı farklı metinlerin muhtevasında yer aldığı da görülmektedir. Farklı metinlere sahip oluşları nedeniyle ayrı bir başlık altında incelenmeyen bu rivayetlerin Enes b. Mâlik, Muâz b. Cebel ve İbn Abbâs gibi sahâbîlerden gelen isnâdlarının da zayıf olduğu görülmüştür.

Diğer taraftan hadis teşbîh/tecsîm fikrine yol açabilecek bazı ifadeler içerse de bunların doğru bir bakış açısıyla yorumlanması mümkündür. Buna göre Allah’ın, kulunun gözü, kulağı, eli ve ayağı olacağını gösteren ifadeler O’nun kulunun her

zaman yanında olacağı ve kulun rabbinin rızasına aykırı hiçbir davranışta bulunmayacağı anlamında görülebilir. Ayrıca hadisin temel kavramları olarak görünen “velî” ve “kurb”, esasen Kur’ân-ı Kerîm’de de yer alan kavramlardır. Bu bakımdan hadisin Kur’ân’ın ortaya koyduğu ilkelere aykırı bir muhteva taşımadığı söylenebilir. Hadisin, Allah’ın, kulunun canını alırken tereddüt ettiğiyle ilgili son kısmı ise hakikî manası ile değil, O’nun kuluna olan merhametinin göstergesi olduğu şeklindeki mecâzî manası ile yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Velî, Kurb, İbadet, İsnâd, Metin.

Abstract

In Islam, to be a good servant to Allah has been the primary aim of humans’ existence. Therefore, decent Muslims often try to obey the divine orders and perform their religious duties to fulfil this aim. However, they remain at different levels in reaching this aim. Some people make more effort to fulfil their religious duties and they become servants who are closer to Allah. These people are defined as “walî” in the Holy Qur’ân, and the verse “*There will certainly be no fear for the close servants of Allah, nor will they grieve.*” (Yunus, 10/62) can be an example of it. There is also a ḥadīth qudsī that introduces this concept. The following excerpt from various texts of that ḥadīth qudsī can be mentioned: Allah said, “Whoever behaves against a walî (friend) of mine with enmity, I declare war on him. There is nothing by which my servant draws close to me that is dearer to me than that which I have made obligatory upon him; and my servant does not cease to draw close to me by voluntary worship until I love him, and when I love him, I become his hearing by which he hears, his eye by which he sees, his hand by which he seizes, and his leg by which he walks. If he asks me, I give him, and if he seeks to take refuge in me, I grant it to him. There is no action of mine in which I waver more than [taking] the soul of a believer: he hates dying, and I hate doing him wrong.”

The aforementioned ḥadīth, the focus of the present study, has content that is difficult to understand at first, such as the intimacy between Allah and His servant and Allah’s becoming the organs of a servant if He loves the servant and His having hesitation in taking the life of that servant. It is probably due to the message of the ḥadīth that al-Dhahabî and contemporary scholar Ahmet Yıldırım voice their doubts about its authenticity. In this regard, the present study aimed to examine this ḥadīth in detail. The method in this study is to examine the textual characteristics of the ḥadīth and its isnâds at first and then to examine its text in terms of content.

The present study revealed that two of the isnâds of this ḥadīth have the conditions of authenticity: the isnad by Abū Hurayra, which is conveyed by al-Bukhārî, and the isnad that comes from ‘Ā’isha bint Abī Bakr through Abū Hazra, which conveyed by al-Tabarānî. Although the isnad coming from ‘Ā’isha bint Abī Bakr through ‘Abd al-Wāhid b. Maymūnah is considered weak in terms of its authenticity, it can be considered ḥasan. On the other hand, an isnād from al-Hasan al-Basrî which can be counted as a mursal and isnâds from Abū Umāma al-Bāhilî and Maymūnah do not fully meet the conditions of authenticity. Because both the first of these weak isnâds and the second, whose rāwīs were mildly criticised, can be considered appropriate for being supported by other isnâds, and therefore they can be counted as ḥasan li ghayrihi. Because the isnad comes from Maymūnah is profoundly weak and mawḍū’, it cannot be supported.

In conclusion, when the authentic isnâds of al-Bukhārî and al-Tabarānî and other ḥasan and weak isnâds are evaluated together, it seems inappropriate to have doubts about the authenticity of the ḥadīth. Some parts of the mentioned ḥadīth,

particularly its first sentence, also appear in other texts. These narratives that are not examined under different titles also have weak isnâds from Anas b. Mâlik, Mu'âdh b. Jabal and Ibn 'Abbâs.

Although the ḥadīth contains some expressions that draws the idea of analogy, they can be interpreted from the right point of view. Globally considered, the expressions in the ḥadīth show us that Allah's being His servant's eye, ears, hands and feet can be interpreted as follows: “Allah always will be by the side of his servant and the servant will never act against Allah's consent”. We should also recognize that the ḥadīth's basic concepts of “walī” and “qurb” appear in the Holy Qur'ân. Therefore, the ḥadīth doesn't conflict with the principles of the Qur'ân, and the part of the ḥadīth that mentions the hesitation of Allah while taking the life of a servant can be interpreted metaphorically.

Keywords: Ḥadīth, Walī, Qurb, Worship, Isnâd, Matn.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'e göre insanın var oluşunun temel gayesi Allah'a kulluk etmektir.¹ Kulluk esasen kalbî/zihnî bir tutum olmakla birlikte bunu fiilen ortaya koymanın yolu olarak bazı ibadetler de müminlere farz kılınmıştır. İslâm dininin temel kaynakları olan Kur'ân'da ve sünnette, ibadetlerin Allah'a kul olmanın fiilî göstergeleri olduğunu ortaya koymalarının yanında onların mümini arındırdıklarını ve Allah'a yakın oluşunu temin ettiklerini gösteren çeşitli örnekler bulunmaktadır.² Bu anlamda olmak üzere hadis kaynaklarında yer alan kudsî hadis formundaki bir rivayet dikkat çekicidir. Çeşitli metinlerini ileriki bölümlerde kaydedeceğimiz bu rivayet özetle Allah'ın, velî kullarıyla olan yakın ilişkisinden ve farz ve nafil ibadetlere devamla O'na yaklaşmanın ve onun sevgisini kazanmanın yollarından ve bu yakınlık neticesinde Allah'ın kuluyla beraber olmasından ve kulun, daima O'nun rızasına uygun davranabilmesi şeklindeki manevî kazancıdan bahsetmektedir.

Belirlenebildiği kadarıyla söz konusu hadis ile ilgili tek çalışma İngilizce olarak Michael Ebstein tarafından yapılmıştır. “The Organs of God: Ḥadīth al-Nawâfil in Classical Islamic Mysticism (Tanrının Uzuvarı: Klasik İslâmî Tasavvufta Nevâfil Hadisi)” isimli bu çalışma isminden anlaşılacağı üzere hadisi isnâd ve metin özellikleri açısından değil tasavvufî/mistik boyutuyla incelemektedir.³ Bu çalışmadaki amacımız ise söz konusu rivayeti isnâd ve metin/içerik özellikleri bakımından inceleyerek makbûl olup olmadığına dair fikir elde etmektedir. Bu amacın tespitinde Zehebi'nin (öl. 748/1348) rivayet hakkındaki değerlendirmesi etkili olmuştur ki şöyledir: “*Bu ciddi düzeyde garîb bir hadistir. Şayet el-Câmi'u's-şâhîh'in saygınlığı/otoritesi olmasaydı onu Hâlid b. Mahled'in münker hadislerinden sayardım. Bunun nedeni hadisin lafzının garîb olmasıdır. Çünkü (bu lafızla) rivayette Şerîk teferrüd etmiştir ki kendisi hâfız bir râvî değildir. Yine bu metin sadece bu isnâdla rivayet edilmiştir. Üstelik Buhârî dışındaki musannifler bu hadisi eserlerinde tahrîc etmemişlerdir. Hadisin Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde olduğunu da*

¹ Bk. Zâriyât, 51/56; Zümer, 39/11; Beyyine, 98/5.

² Örnek olarak şu âyetlere bakılabilir: Tevbe, 9/103; Hûd, 11/114; Tâhâ, 20/14; Ankebût, 29/45. Örnek hadislere ise çalışmanın ileriki bölümlerinde yer verilecektir.

³ Michael Ebstein, “The Organs of God: Ḥadīth al-Nawâfil in Classical Islamic Mysticism”, *Journal of the American Oriental Society*, 138/2 (2018), 271-289.

zannetmiyorum."⁴ Zehebî'nin bu değerlendirmesini alıntılıyan Ahmet Yıldırım da onun verdiği bu bilgiler ışığında rivayete ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini söylemiştir.⁵ Fakat aşağıda yer verileceği üzere rivayet Ahmed b. Hanbel tarafından *el-Müsned*'de tahrîc edildiği gibi⁶ farklı isnâdları da mevcuttur. Nitekim İbn Hacer de (öl. 852/1449) Zehebî'nin, hadisin başka isnâdları olmadığı yönündeki görüşünün kabul edilemez olduğunu söylemiş ve zikrettiği bazı isnâdların toplamının, hadisin bir aslı olduğuna delalet ettiğini belirtmiştir.⁷ Fakat yine o, hadisin Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde bulunmadığının kesin olduğunu söylemiştir ki⁸ yukarıda belirtildiği üzere hadis mezkûr kaynaktan yer almaktadır. Bahsedilen bu farklı yaklaşımlar nedeniyle hadis yeniden incelenmeyi kanaatimizce hak etmektedir. Fakat bunun öncesinde hadisin kudsî hadis formunda olması bakımından bu kavram hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1. Kudsî hadis

Klasik hadis usulünde kudsî hadis, Hz. Peygamber'den, onun Allah'a isnâd ettiğini gösterir surette nakledilen veya anlamı Allah'tan olmakla birlikte lafızları Hz. Peygamber'e ait olan hadis olarak tanımlanır.⁹ Hakkında yapılan bir çalışmada onun, kavram olarak hem mezkûr lafızlarla hem de aynı anlamdaki ilâhî/rabbânî hadis lafızlarıyla, ilk dört asırda hadis alanında telif edilen eserlerde yer almadığı tespit edilmiştir.¹⁰ Yine kudsî hadis ifadesinin ortaya çıkışı ve ilk olarak hangi tarihlerde kimler tarafından kullanılmaya başlandığına dair kesin bir bilginin bulunmadığı da ifade edilmektedir.¹¹ Bununla birlikte söz konusu ifadenin bir terim olarak 6. (12.) yüzyıldan itibaren ilgili mevzuda telif edilmeye başlanan derleme eserlerden sonra ortaya çıktığı ve sonraki süreçte bazı âlimler tarafından çeşitli tariflerinin yapıldığı söylenmiştir.¹² Bu tespitlere göre kudsî hadis kavramının, büyük oranda ilk dört yüzyılda oluşan erken dönem hadis usulü ıstılahları arasında bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Kudsî hadislerin naklinde diğer nebevî hadislerden farklı olarak "*Rasûlullah rabbinden rivayet ederek dedi ki*" veya "*Rasûlullah'ın kendisinden rivayet ettiğine göre Allah dedi ki*" şeklindeki sigalar kullanılır.¹³ Bu rivayet kalıplarının gösterdiği üzere kudsî hadislerin Allah'a nispet edilmiş olmaları ilk başta mutlaka sahîh oldukları yönünde bir algı uyandırmaktadır. Oysa kudsî hadisler de diğer nebevî hadisler gibi sahîh, hasen, zayıf hatta mevzû dahi olabilirler. Bu durum, kudsî hadislerde tevatür şartının aranmaması ve onların bizlere muayyen sayıda isnâdlar yoluyla nakledilmeleriyle ilgilidir. Dolayısıyla bu isnâdların

⁴ Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sinne (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995), 2/427.

⁵ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 86.

⁶ Bk. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 43/261 (No: 26193).

⁷ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buĥârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 7/561.

⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/561.

⁹ Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1439/2018), 146; Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, *Kavâ'idü't-tahdîs min fûnûni muştalaĥi'l-ĥadîs*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1425/2004), 91; Nüreddin İtr, *Menhecû'n-nakd fi 'ulûmi'l-ĥadîs* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 323.

¹⁰ Bk. İsa Akalın, "Kudsî Hadîs Mefhûmunun Serencâmı", *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD) 15/1 (2017), 7-8.

¹¹ Akalın, "Kudsî Hadîs Mefhûmunun Serencâmı", 8.

¹² Hayati Yılmaz, "Kudsî Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/318.

¹³ Kâsimî, *Kavâ'idü't-tahdîs*, 92; İtr, *Menhecû'n-nakd*, 323.

muttasıl/kopuksuz olup olmadıklarına ve râvîlerin adalet ve zabt sıfatlarını¹⁴ taşıyıp taşımadıklarına göre -şâz ve muallel olmamak şeklindeki diğer iki şartla birlikte- söz konusu hadisler sıhhat düzeyi bakımından tasnif edilirler.¹⁵ Klasik hadis usulünün isnâd merkezli bu sıhhat araştırması yöntemi, büyük oranda somut verilere dayanıyor olması bakımından öncelikli sayılmıştır ki kanaatimizce isabetli bir yaklaşımdır. Bununla birlikte yine klasik usulde gördüğümüz¹⁶ metin/içerik tenkidinin hadislerin sıhhat bakımından tasnifi hususunda büyük önem taşıdığı belirtilmelidir. Konumuz olan hadis de bu bakımlardan incelenecek ve yukarıda değinildiği üzere sıhhat düzeyi tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. “Velî Kuluma Düşmanlık Edene Savaş İlan ederim...” Hadisinin İsnâdları ve Metinleri

Bu bölümde mevzu bahis olan rivayetin çeşitli isnâdları ve bu isnâdlara ait metinler tespit edilecek ve incelenecektir. Bölümü başlıklandırmada yöntem olarak hadisin ilk râvîsi esas alınacak, bununla birlikte bulunduğu kaynağın kronolojisi de dikkate alınacaktır. Rivayetin bazı kısımlarını içermekle birlikte temelde farklı oldukları düşünülen metinler içinse ayrı bir başlık açılmayacak, sadece ortak oldukları kısımlar zikredilecek ve bunların sıhhat durumlarına değinilecektir.

2.1. Hasan-ı Basrî’den (öl. 110/728) Nakledilen Rivayet

Söz konusu hadisin bulunduğu en erken hadis kaynağı belirlenebildiği kadarıyla Ma’mer b. Râşid’in (öl. 153/770) *el-Câmi’* isimli eseridir. Rivayet bu kaynakta Hasan-ı Basrî’den gelen maktû bir isnâdla yer almıştır ki şöyledir:

Hasan-ı Basrî’den nakledildiğine göre o, Allah’ın şöyle dediğini söylemiştir: “*Kulum bana, kendisine farz kıldığım ibadetler gibi bir ibadetle yaklaşamaz. Kulum bana nafile ibadetlerle de yaklaşmaya devam eder, ta ki onu severim. (Bundan sonra) onun, gördüğü iki gözü, duyduğu iki kulağı, tuttuğu iki eli, yürüdüğü iki ayağı olurum. Bana dua ettiğinde ona icabet ederim. Benden istediğinde ona veririm. Benden bağışlanma dilerse onu bağışlarım.*”¹⁷

Bu rivayetin “Abdurrezzâk (öl. 211/826-27) → Ma’mer (b. Râşid) → Hasan (el-Basrî)” şeklindeki isnâdında yer alan Hasan, tâbiûn neslinin meşhur muhaddislerinden Ebû Saîd Hasan b. Yesâr el-Basrî olup, güvenilirliği, sâlih bir zât oluşu, ilimdeki ve ameldeki öncülüğü

¹⁴ Adâlet kısaca râvîlerin dinî/ahlâkî olgunluklarını, zabt ise hadisleri ezberleyerek veya yazarak koruyabilme yeteneklerini gösterir. Bk. Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-ğadîs*, thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1397/1977), 53; İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *‘Ulûmu’l-ğadîs*, thk. Nûruddîn İtir (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsir/Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1406/1986), 104-105.

¹⁵ İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmi’l-ğadîs*, 11-12; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nuḥbetü’l-fiker fî muştalâhi ehli’l-eşer*, thk. Abdülhamid b. Sâlih b. Kâsım (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 220-223; Süyûtî, Celalüddîn Abdurrahman, *Tedribü’r-râvî fî şerhi Takrîbi’n-Nevevî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 24.

¹⁶ Bazı çalışmalar metin tenkidinin erken dönemlerde de uygulandığını göstermektedir. Örneğin bk. Nasseruddîn Mazharî, “Cerh ve Ta’dîl Kitaplarından Metin Tenkidi Örnekleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 147-160; Muhittin Düzenli, “Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim’in İlel Adlı Eseri Özelinde”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250. Ayrıca bk. Mahmut Gurbet, *Hadiste Sağlık Nüsha Oluşturma Çalışmaları* (Ankara: Mânâ Yayınları, 2019), 75, 77.

¹⁷ Ma’mer b. Ebî Amr Râşid Ebû Urve el-Basrî, *el-Câmi’* (Abdurrezzâk es-San’ânî’nin *el-Muşannef*’iyle birlikte), thk. Habîburrahmân el-A’zamî (Pakistan: el-Meclisü’l-İlmî/Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1403/1983), 11/192 (No: 20301).

ve hadis ilmindeki büyüklüğü hususunda ittifak bulunduğu bahsedilebilir.¹⁸ İsnâdda Hasan-ı Basrî'nin talebesi konumunda yer alan meşhur musannif Ma'mer b. Râşid de yine güvenilir bir muhaddis olarak bilinmektedir. Nitekim o, İclî (öl. 261/875) tarafından sika ve sâlih bir kimse olarak değerlendirilmiştir.¹⁹ Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) ise onu bilhassa İbn Şihâb ez-Zührî'den (öl. 124/742) hadis nakletme konusunda insanların en güvenilirlerinden biri olarak kabul eder.²⁰ Ayrıca onu İbn Hibbân da (öl. 354/965) *es-Sîkât*'ında zikretmiş ve fakîh, mutkîn, hâfız ve takva sahibi olarak nitelendirmiştir.²¹ Ma'mer'in talebesi Abdurrezâk b. Hemmâm es-San'ânî de (öl. 211/826-27) sika ve hâfız olduğu belirtilen, eser sahibi, meşhur ve büyük bir muhaddistir.²²

Rivayetin erken döneme ait bir kaynaktan her ne kadar Hasan-ı Basrî'nin sözü (maktû) olarak nakledildiği ve isnâdında Hz. Peygamber'in yer almadığı görülse de, kudsî hadis formunda oluşu, Hasan-ı Basrî'nin onu bir sahâbî aracılığıyla Hz. Peygamber'den nakletmiş olduğu hususunda oldukça açıktır. Bu bakımdan hadis mürsel olarak değerlendirilebilir. Hasan-ı Basrî'nin tâbiûn nesline mensup olduğu ve bu dönemde isnâdın kurumsal olarak yeni yeni yerleşmeye başladığı ve buna bağlı olarak irsâlin normal görüldüğü şeklindeki tespit²³ dikkate alındığında mezkûr isnâdın bu yönüyle kusurlu olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim Hasan-ı Basrî'nin çokça irsâl ve tedlîs yaptığı yönündeki bilgiyle onun sika ve fâzıl oluşu arasında bir tezat görülmemiştir.²⁴ Fakat anlaşıldığı kadarıyla Ma'mer'in Hasan-ı Basrî'den hadis işittiği de sabit değildir. Nitekim bizzat kendi ifadesiyle o, çocukluk yıllarında²⁵ Hasan-ı Basrî'nin cenazesinde bulunmuş ve onun vefat ettiği yıl ilim öğrenmeye başlamıştır.²⁶ Bu bakımdan hadisin isnâdının bu kısmında da bir râvî düşmesi olduğundan bahsedilebilir.

Râvîlerinin güvenilir ve büyük muhaddisler olmalarıyla birlikte isnâdının munkatî oluşu, rivayet için bir kusur olarak görünmektedir. Fakat aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere rivayet muttasıl isnâdlarla da nakledilmiştir.

¹⁸ İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma'rifetü's-sîkât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 1/292; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fî marifeti men lehû rivâyetün fi'l-kütübî's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye/Müessesetü Ulûmî'l-Kur'ân, 1992), 1/324; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 1/388-391; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/202.

¹⁹ İclî, *Ma'rifetü's-sîkât*, 2/290.

²⁰ İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman, *Kitâbu'l-cerhî ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953), 8/257.

²¹ İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-sîkât* (Haydarâbâd: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1393/1973), 7/484. Ma'mer b. Râşid'in güvenilirlik durumu ile ilgili geniş bilgi için bk. Fikret Özçelik, "Farklı Fikhî Hükümlerin Tezahüründe Hadislerin Rolü: Gaylân b. Seleme Rivayeti Örneği", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Aralık 2019), 1121-1123.

²² İclî, *Ma'rifetü's-sîkât*, 2/93; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/651; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/599.

²³ Muammer Aksoy, *Hasan el-Basrî ve Hadis İlmindeki Yeri* (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016), 105.

²⁴ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/202.

²⁵ Ma'mer b. Râşid'in doğum yılı olan 95/714 veya 96/715 yılları dikkate alındığında onun, Hasan-ı Basrî'nin vefat yılı olan 110/728 tarihinde 14 veya 15 yaşlarında olması gerekir.

²⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Hâşim en-Nedvî ve dğr. (Haydarâbâd/Dekken: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts), 7/378; İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu'l-cerhî ve't-ta'dîl*, 8/256; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/282.

2.2. Hz. Âişe’den (öl. 58/678) Nakledilen Rivayet

Hz. Âişe’nin (r.a.) naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Allah Teâlâ’nın şöyle dediğini söylemiştir: “*Kim benim bir velî kulumu hor görürse benim onunla savaşmam helal olur. Kulum bana farz ibadetleri yapmanın benzeri bir yolla yaklaşamaz. Kul(um) bana nafîle ibadetlerle de yaklaşılmaya devam eder, ta ki onu severim. Benden isterse ona veririm, bana dua ederse ona icabet ederim. Yaptığım hiçbir şeyde onun canını alırken tereddüt ettiğim kadar tereddüt etmedim. Çünkü kulum ölümü kötü gördüğü için ben de onun kötülenmesini kötü görürüm.*”²⁷

Bu rivayetin isnâdı “Hammâd (b. Hâlid el-Hayyât) (öl. ?) ve Ebu’l-Münzir (İsmâil b. Ömer el-Vâsîfî) (öl. 200/815 sonrası) → Abdulvâhid (b. Meymûn) Mevlâ Urve (öl. ?) → Urve (öl. 94/712) → Âişe.” şeklindedir. Şuayb el-Arnaût (öl. 2016), zayıf bir râvî olan, Urve’nin azadlısı Abdulvâhid’i içermesi nedeniyle bu isnâdı zayıf saymış, hadisi ise sahîh li-gayrihî olarak değerlendirmiştir.²⁸ Esasen söz konusu râvî hakkındaki bazı bilgiler onun münkeru’l-hadis²⁹ ve zayıf olduğunu ve yine kendisiyle ihticâc edilmeyeceğini göstermektedir.³⁰ Fakat hakkında *تعرف وتنكر* değerlendirilmesi de³¹ vardır ki cerhin en hafif -ta’dîle en yakın- mertebesine delalet eder ve râvînin zabt kusurunu gösterse de adâletine zarar vermez.³² Ayrıca bu lafızla nitelenen râvînin, teferrüd ettiği rivayetlerinin delil olarak kabul edilmeyeceği fakat bu rivayetlerin i’tibâr için kullanılabileceği yönünde bir görüş de bulunmaktadır ki³³ bu çalışmada söz konusu rivayetin farklı isnâdlarla da nakledildiği ve Abdulvâhid’in teferrüd etmediği ortaya konulmuştur. Öte yandan sika bir râvî olarak kabul edilen İsmâil b. Ömer’in³⁴ kendisinden hadis nakletmesi Abdulvâhid hakkında ta’dîl gayru sarîh³⁵ olarak değerlendirilirse mezkûr isnâd en azından hasen olarak da görülebilir.

Öte yandan Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) oğlu Abdullah (öl. 290/903) babasının bu rivayeti “Ebu’l-Münzir → Urve → Âişe.” isnâdıyla ve *أذى* (hor görür) yerine *آذى* (eziyet eder) lafızıyla rivayet ettiğini de aktarmıştır.³⁶ Bu isnâd ise, özellikleri bakımından öncekinden daha sahîh görünmektedir. Nitekim edâ sigaları doğrudan işitmeye delalet eden “haddesenî (حدثني)” lafzıdır. Ayrıca isnâd, önceki isnâdda yer alan Abdulvâhid’in bulunmaması nedeniyle âlî bir isnâd sayılmalıdır. Bu bakımdan Ebu’l-Münzir’in hadisi

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/261 (No: 26193).

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/262 (No: 26193) (Muhakkikin notu).

²⁹ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 6/58; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/673.

³⁰ Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *Kitâbu’l-ğ-du’afâ’ ve’l-metrûkîn*, thk. Bûrân ed-Dannâvî, Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1405/1985), 207; İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Alî, *Kitâbu’l-ğ-du’afâ’ ve’l-metrûkîn*, thk. Ebu’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406/1986), 2/156; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *el-Muğnî fi’l-ğ-du’afâ’*, thk. Nûruddîn İtir (Katar: İdâratu İhyâ’it-Turâsî’l-İslâmî, ts.), 1/582.

³¹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-cerhi ve’t-ta’dîl*, 6/24.

³² Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 202.

³³ Geniş bilgi için bk. Fikret Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu* (İstanbul: Nida Akademi, 2020), 220. Ayrıca bk. Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân, *Fethu’l-muğîş bi-şerhi Elfıyyeti’l-hadis*, thk. Ali Hüseyin Ali (Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403), 1/374.

³⁴ Mizzî, Cemâlüddîn Ebu’l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu’l-Kemâl fi esmâ’ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1403/1983), 3/156; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1/97.

³⁵ Ta’dîl gayru sarîh, hadis râvîsinin adalet ve zabt vasıflarına sahip olduğunu, buna delalet eden özel bir takım lafızları kullanarak değil, bu râvîden hadis naklederek veya onun naklettiği hadisle amel ederek gerçekleştirilen (dolaylı) ta’dîl anlamına gelmektedir. Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 384.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/261-262 (No: 26193).

Urve'den bir defa Abdulvâhid yoluyla başka bir defa ise doğrudan naklettiği düşünülebilir. Fakat bu noktada ciddi bir problem ortaya çıkmaktadır ki bu, Ebu'l-Münzir ile Urve'nin muasır olmamalarıdır. Nitekim Urve'nin vefatı hicrî 93 veya 94 tarihi iken³⁷ Ebu'l-Münzir'in 200 yılından sonra vefat ettiği bilgisi bulunmaktadır.³⁸ Ebu'l-Münzir'in doğum tarihinin bilinmemesi bakımından uzun yıllar yaşamış olma ihtimali öne sürülebilirse de onun hocaları içerisinde Urve'nin zikredilmemiş olması da diğer önemli bir husustur.³⁹ Buna göre Ebu'l-Münzir'in Urve'den naklinde kullanılan ve onun Urve'den işittiğini gösteren "haddesenî (حدثني)" edâ sigasının bir vehm sonucu zikredildiği söylenebilir. Dolayısıyla burada bir râvî düşmesi söz konusudur. Düşen bu râvînin yine Abdulvâhid olma ihtimali varsa da bunu tayin etmek mümkün görünmediğinden rivayetin isnâdının zayıf sayılması gerekecektir ki bu, آذی (eziyet eder) şeklindeki lafız farkını da zayıf durumuna düşürür. Bu lafzın, aşağıda incelenecek olan ve ciddi düzeyde zayıf olduğu anlaşılan Hz. Meymûne rivayetinin de lafzı olması, zayıf olduğu yönündeki hükmü pekiştirmektedir. Esasen bu ibarenin bir tahriften kaynaklandığı da hissedilmektedir.

Rivayeti yine "Abdulvâhid b. Meymûn → Urve → Âişe." tarikiyle Bezzâr da (öl. 292/905) tahrîc etmiştir. Fakat buradaki metin diğer bir takım lafız farklarının yanında "Onu sevdiğim zaman gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, akleden kalbi ve konuştuğu dili olurum" şeklindeki bir ziyadeyi de içermektedir.⁴⁰ Mezkûr ziyadenin önceki rivayette yer almaması ise öncekinde ihtisar şeklinde bir râvî tasarrufu veya zabt kusuru bulunduğu fikrini vermektedir. Diğer taraftan rivayetin Taberânî'nin tahrîc ettiği ve Urve'den nakleden râvînin Ebû Hazre Yakûb b. Mücâhid (öl. 150/767) olduğunu gösteren bir isnâdı daha bulunmaktadır. Buradaki metinde ise, Bezzâr'ın naklettiği yukarıdaki ziyadeyi içermekle birlikte "akleden kalbi" ve "konuştuğu dili" yerine "yürüyen ayağı" ifadesi bulunmaktadır.⁴¹ Taberânî'nin belirttiğine göre bu rivayeti Ebû Hazre'den sadece İbrahim b. Süveyd, Urve'den de sadece Ebû Hazre ve Abdulvâhid b. Meymûn nakletmiştir.⁴² Bu râvîlerden Ebû Hazre kendisinde bir sorun bulunmadığı, sadûk ve sika bir râvî olduğu yönünde değerlendirilmiştir.⁴³ Onun talebesi İbrâhîm b. Süveyd'in⁴⁴ ve İbrâhîm'in talebesi Saîd b. Ebî Meryem'in de sika⁴⁵ oldukları bilgisine ilaveten kullanılan edâ sigalarının حدثني ve أخبرني gibi işitmeye delalet eden lafızlar olmaları neticesinde bu isnâdın sahîh olduğu söylenebilir.

2.3. Ebû Hureyre'den (öl. 58/678) Nakledilen Rivayet

Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, Allah'ın şöyle dediğini söylemiştir: "Kim benim velî kuluma düşmanlık ederse ona savaş ilan ederim. Kulum bana, kendisine farz kıldığım ibadetlerden daha sevimli bir şeyle yaklaşamaz. Kulum bana nafile

³⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/18.

³⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 3/156.

³⁹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 2/189; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 3/155.

⁴⁰ Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhâlik b. Hallâd b. Ubeydullâh el-Atekî, *Musnedu'l-Bezzâr (Baḥru'z-zehhâr)*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdulhâlik eş-Şâfiî (Medine: Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1988/2009), 18/137 (No: 99).

⁴¹ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsaṭ*, thk. Târik b. 'İvâdullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 9/139 (No: 9352).

⁴² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsaṭ*, 9/139.

⁴³ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 9/215; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/395; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 2/339.

⁴⁴ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/57.

⁴⁵ İclî, *Ma'rifetü's-sîkât*, 1/396.

ibadetlerle de yaklaşmaya devam eder, ta ki onu severim. Onu sevdim zaman da işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum. Benden bir şey isterse onu kesinlikle veririm. Bana sığınırca onu mutlaka korurum. Yaptığım şeyler içerisinde mümin kulumun canını almakta tereddüt ettiğim kadar hiçbir şeyde tereddüt etmedim. O ölümü kötü görür, ben de onun kötülenmesini kötü görürüm.”⁴⁶

Bu rivayetin “Muhammed b. Osman b. Kerâme (öl. 254/868) → Hâlid b. Mahled (öl. 213/828) → Süleyman b. Bilâl (öl. 177/ 793) → Şerîk b. Abdillâh b. Ebî Nemir (öl. 140/757 civarı) → Atâ (b. Yesâr) (öl. 103/721) → Ebû Hureyre.” şeklindeki isnâdı sika râvîlerden oluşmaktadır. Nitekim Buhârî'nin (öl. 256/870) şeyhi Muhammed b. Osman b. Kerâme, sadûk olarak da kabul edilmekle birlikte⁴⁷ İbn Hacer onu sika olarak değerlendirilmiştir.⁴⁸ Onun şeyhi Hâlid b. Mahled hakkında ise farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin Ahmed b. Hanbel münker hadisleri olduğunu söylemiş, Ebû Hâtim hadislerinin yazılabileceğini bildirmiştir.⁴⁹ Yahyâ b. Maîn'in görüşü ise kendisinde sorun bulunmadığı yönündedir.⁵⁰ Fakat Yahyâ'nın bu ifadeyi sika râvîler hakkında kullandığı da bilinmektedir.⁵¹ Nitekim İclî de Hâlid'i sika ve çok hadis bilen bir râvî olarak kabul etmiştir.⁵² Buhârî'nin bu hadisi eş-Şahîh'inde tahrîc etmiş olmasından onun da bu râvîyi sika olarak gördüğü sonucu çıkmaktadır. Hâlid b. Mahled'in şeyhi Süleyman b. Bilâl hakkında ise Ahmed b. Hanbel'in görüşü onda bir sorun bulunmadığı ve sika olduğu yönünde olup, Yahyâ b. Maîn de onu sika olarak kabul etmiştir.⁵³ Şerîk b. Abdillâh b. Ebî Nemir de Yahyâ b. Maîn tarafından kendisinde bir sorun olmadığı yönünde değerlendirilmekle⁵⁴ birlikte onun sika olduğu da söylenmiştir.⁵⁵ Tâbiûn devrinin önemli hadis ve fıkıh âlimlerinden olan Atâ b. Yesâr ise Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zûr'a tarafından sika olarak değerlendirilmiştir.⁵⁶ Buhârî'nin mezkûr isnâdıyla rivayeti Beyhakî de bazı küçük lafzı farkları yanında “*Bana savaş açmış olur*” ibaresiyle tahrîc etmiştir.⁵⁷

Söz konusu isnâdın râvîleri hakkında, her ne kadar bazılarıyla ilgili farklı görüşler olsa da sika oldukları yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. Buna ilaveten isnâdda kullanılan rivayet lafızları büyük oranda, işitmeye delalet eden حدثنا ve حدثني lafızlarıdır. Şerîk ile Atâ ve Atâ ile Ebû Hureyre arasındaki “an (عن)” rivayet lafzı ise doğrudan işitmeye delalet etmez. Fakat bu durum söz konu muhaddislerin birbirlerinden hadis işittikleri, bir başka ifadeyle hoca-talebe ilişkileri bilindiği⁵⁸ ve müdellis olduklarına dair bilgi bulunmadığı⁵⁹ için

⁴⁶ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi' u's-şahîh* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), “Rikâk”, 38 (No: 6502).

⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dil*, 8/25; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/93; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/200.

⁴⁸ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 2/112.

⁴⁹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dil*, 3/354.

⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dil*, 3/354.

⁵¹ İbnü's-Salâh, *'Ulûmi'l-ĥadîş*, 124.

⁵² İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/331.

⁵³ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dil*, 4/103.

⁵⁴ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dil*, 4/364.

⁵⁵ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/453.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dil*, 6/338.

⁵⁷ Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Ma'ârifî-n-Nizâmîyye, 1344), 3/346 (No: 6622).

⁵⁸ Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/236-237, 6/461; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dil*, 4/363.

⁵⁹ Bu noktada en azından İbnü'l-İrâkî'nin (öl. 826/1423) müdellis râvîlere dair telif etmiş olduğu eserde bu râvîlerin isimlerinin bulunmadığı ifade edilebilir. Bk. Ebû Zûr'a Ahmed b. Abdirrahîm b. el-İrâkî, *Kitâbü'l-müde'llisîn*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, Nâfiz Hüseyin Hammâd (el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1415/1995), 33-108.

ittisâl noktasında bir problem teşkil etmemektedir. Bu bilgiler ışığında Buhârî'nin bu rivayetin sahîh olduğu yönündeki hükmünün isabetli olduğu söylenebilir.

2.4. Hz. Meymûne'den (öl. 51/671) Nakledilen Rivayet

Hz. Peygamber'in eşi Meymûne'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, Allah'ın şöyle dediğini söylemiştir: *"Kim benim velî kuluma eziyet ederse kendisiyle savaşmamı hak eder. Kulum bana farz ibadetlerimi yapmanın benzeri bir yolla yaklaşamaz. O bana nafîle ibadetlerle de yaklaşılmaya devam eder, ta ki onu severim. Onu sevdiğim zaman yürüdüğü ayağı, tuttuğu eli, konuştuğu dili, aklettiği kalbi olurum. Benden isterse ona veririm, bana dua ederse ona icabet ederim. Yaptığım hiçbir şeyde onun ölümünde tereddüt ettiğim kadar tereddüt etmedim. Çünkü kulum ölümü kötü gördüğü için ben de onun kötülenmesini kötü görürüm."*⁶⁰

Bu rivayetin "el-Abbâs b. el-Velîd (öl. 238/852) → Yûsuf b. Hâlid (öl. 189/804) → Ömer b. İshâk (öl. 154/770) → Atâ b. Yesâr → Meymûne." şeklindeki isnâdı muhakkik Hüseyin Selîm Esed tarafından ciddi düzeyde zayıf olarak değerlendirilmiştir.⁶¹ Isnâd hakkındaki bu tespit, râvîlerden Yûsuf b. Hâlid'in oldukça sorunlu bir râvî olmasıyla ilgilidir. Nitekim onun hakkında Yahyâ b. Maîn yalancı⁶², zındık ve Allah düşmanı olduğu ve hadislerinin yazılmayacağı yönünde ağır bir tenkitte bulunmuş, hiçbir hayırlı insanın ondan hadis nakletmeyeceğini belirtmiştir.⁶³ Yine metrûkü'l-hadîs olduğu, hadis uydurduğu ve ondan rivayetin helal olmayacağı yönünde değerlendirmeler de bulunmaktadır.⁶⁴ Bu bilgiler çerçevesinde Hz. Meymûne rivayetinin isnâdı sadece ciddi düzeyde zayıf değil, mevzû olarak dahi kabul edilebilir.

2.5. Ebû Ümâme el-Bâhilî'den (öl. 86/705) Nakledilen Rivayet

Ebû Ümâme el-Bâhilî'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (Rabbinden naklen) şöyle demiştir: *"Kim benim bir velimi hor görürse bana düşmanlık göstermiş olur. Ey Âdemoğlu! Benim katımdaki nimetlere ancak sana farz kıldığım ibadetleri eda ederek ulaşabilirsin. Kulum nafîle ibadetleri yaparak da benim sevgimi kazanmaya devam eder, ta ki ona sevgim tam olur. Böylece onun akleden kalbi, konuştuğu dili, gördüğü gözünü olurum. Bana dua ettiğinde icabet ederim. Benden istediğinde veririm. Benden yardım dilediğinde yardım ederim. Kulumun en sevdiğim ibadeti samimiyettir."*⁶⁵

Bu rivayetin "Cafer b. Muhammed el-Firyâbî (öl. 301/913) → Hişâm b. Ammâr (öl. 245/859) → Sadaka b. Hâlid (öl. 180/796) → Osman b. Ebi'l-Âtike (öl. 155/771) → Ali b. Yezîd (öl. 113/731) → el-Kâsım (b. Ebî Abdirrahman) (öl. 112/730)." şeklindeki isnâdının râvîlerinden Ali b. Yezîd münkeru'l-hadîs ve zayıf olduğu, kavî olmadığı yönünde değerlendirilmiştir.⁶⁶ Osman b. Ebi'l-Âtike ise kendisinde bir sorun bulunmadığı ve

⁶⁰ Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Mûsulî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dîmeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984), 12/520 (No: 7087).

⁶¹ Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 12/520 (No: 7087) (Muhakkikin notu).

⁶² Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/388.

⁶³ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 9/221.

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'z-za'afâ' ve'l-metrûkîn*, 3/219; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/399.

⁶⁵ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd Selefi (Musul: Mektebetü'l-ULûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 8/221 (No: 7880).

⁶⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 6/301; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 6/209.

hadislerinin yazılabileceği şeklinde değerlendirilse de⁶⁷ zayıf olduğu⁶⁸ ve bir değer ifade etmediği de söylenmiş, bilhassa, bu isnâdda da şeyhi konumunda bulunan Ali b. Yezîd'den rivayetleri hususunda sorunlu bulunmuştur.⁶⁹ Buna göre rivayetin zayıf olduğu söylenebilir. Ayrıca metindeki, diğer rivayetlerde görülmeyen lafız farklarını da rivayetin iyi zabt edilemediği yönünde değerlendirmek mümkündür. Nitekim Taberânî yine Ali b. Yezîd'den gelen bir isnâdla rivayeti, kulun Allah'a nafile ibadetlerle yaklaşılmaya devam edeceğinden bahseden kısmından itibaren de nakletmiştir.⁷⁰

2.6. Rivayetin Çeşitli İsnâdları ve Benzer Muhtevalı Metinleri

İbn Hibbân konumuz olan rivayetin Ebû Hureyre'den gelen isnâdı dışında iki isnâdının daha olduğunu söylemiş, “Hişâm el-Kinânî → Enes.” ve “Abdulvâhid b. Meymûn → Urve → Âişe.” şeklindeki bu isnâdların sahîh olmadıklarını, sahîh olanın kendi zikrettiği Ebû Hureyre isnâdı olduğunu belirtmiştir ki⁷¹ bu aynı zamanda Buhârî'nin yukarıda kaydedilen isnâdıdır.⁷² Fakat daha önce de işaret edildiği üzere bu rivayetin -bazı eksikleri ve lafız farkları olmakla birlikte ana metinlerinin nakledildiği- Hz. Meymûne'den ve Ebû Ümâme el-Bâhilî'den gelen merfû ve Hasan-ı Basrî'den gelen maktû veya mürsel isnâdları da bulunmaktadır ki bunların İbn Hibbân'ın malumu olmadığı anlaşılmaktadır. Onun Hz. Âişe isnâdını zayıf sayması ise Abdulvâhid hakkındaki yukarıda da zikredilen olumsuz değerlendirmelerle ilgili görünmektedir. Fakat bu isnâdın Abdulvâhid hakkındaki farklı bir değerlendirmeye göre hasen olarak da kabul edilebileceğine yukarıda değinilmişti.

İbn Hibbân'ın bahsettiği Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivayeti ise Ebû Nuaym tahrîc etmiş olup konumuz olan hadisin bütün muhtevalarını taşımakla birlikte bazı lafız farklarını, takdim-tehiri ve birçok farklı konuyu içermesi⁷³ bakımından farklı bir metin olduğu düşünülebilir. Ebû Nuaym bu hadis hakkında yaptığı değerlendirmede Enes b. Mâlik hadisi olarak garîb olduğunu, ondan bu şekilde sadece Hişâm el-Kinânî'nin (öl. ?) rivayet ettiğini, Hişâm'dan da sadece Sadaka b. Abdillâh Ebû Muâviye ed-Dımaşkî'nin (öl. 166/782) rivayet ettiğini belirtmiş ve Hasen b. Yahyâ el-Huşenî'nin (öl. ?) hadiste teferrüd ettiğini de eklemiştir.⁷⁴ Bu râvîlerden Sadaka'nın ciddi düzeyde zayıf olduğu yönündeki değerlendirme⁷⁵ İbn Hibbân'ın hadisin zayıf olduğu yönündeki kanaatinin isabetli olduğunu göstermektedir. Öte yandan Enes'in bu rivayeti Taberânî tarafından da tahrîc edilmiş olup oldukça muhtasardır ve isnâdda Hz. Peygamber'in ismi ile Allah Teâlâ'nın ismi arasında Cebrâîl'in de ismi yer almaktadır.⁷⁶ Bu rivayetin isnâdına göre ise Enes'in talebesi

⁶⁷ İclî, *Ma'rifetü's-sıkkât*, 2/128; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 6/163.

⁶⁸ Nesâî, *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 174.

⁶⁹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 6/163.

⁷⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 8/206 (No: 7833).

⁷¹ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Şahîhu İbni Hibbân bitertîbi İbni Balabân*, Thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/58.

⁷² İbn Hibbân'ın, Buhârî'nin isnâdıyla naklettiği metinde Buhârî'nin metnine göre bazı küçük lafız farkları yanında “*Ona savaş açarım* (فقد آذنته بالحرب) cümlesi yerine “*Bana eziyet eder* (فقد آذاني)” cümlesi bulunmaktadır. Bk. İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 2/58 (No: 347).

⁷³ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî/Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 8/318-319.

⁷⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 8/319.

⁷⁵ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Ma'în (Rivâyetü'd-Dârimî)*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1400), 133; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/296; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 4/429; Zehebî, *el-Muğnî*, 1/307.

⁷⁶ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsâf*, 1/192 (No: 609).

Abdulkerîm el-Cezerî'den sadece Sadaka nakletmiş, ondan nakilde de Ömer b. Saîd teferriid etmiştir.⁷⁷ Sadaka nedeniyle bu isnâdın da zayıf olduğu söylenebilir.

Çalışma konumuz olan hadisin sadece ilk cümlesi “Muhakkak ki Allah'ın bir dostuna düşmanlık gösteren Allah'a savaş ilan etmiş olur” şeklindeki lafız ile Muâz b. Cebel'den de (öl. 17/638) nakledilmiştir.⁷⁸ Fakat bu rivayet isnâdındaki Abdullah b. Lehîa'nın (öl. 174/790) zayıf bir râvî olduğu ve hadisiyle ihticâc edilemeyeceđi⁷⁹ yönündeki değerdendirmeler nedeniyle zayıf görünmektedir ki İbn Hacer'in görüşü de böyledir.⁸⁰

Rivayetin bazı kısımları İbn Abbâs'tan nakledilen farklı bir metin içerisinde de yer almıştır. Bunlar, velî kuluna düşmanlık edenin Allah'a savaş açmış olacağını gösteren kısım ile Allah'ın, müminin canını alırken tereddüt ettiğinden bahseden kısımdır.⁸¹ Fakat râvîlerinden İyâz b. Saîd'in meçhul olduđu⁸², İsâ b. Müslim'in ise kavî olmadığı bilgisi⁸³ bu hadisi zayıf hale getirmektedir ki İbn Hacer de bu hadis hakkında yine zayıf olduğu değerdendirmesini yapmıştır.⁸⁴

3. “Velî Kuluma Düşmanlık Edene Savaş İlan Ederim” Hadisinin Muhteva Tenkidi

Mevzu bahis olan hadisin ortaya koyduğu ilkeler ve çeşitli kavramlar kanaatimizce Kur'ân-ı Kerîm'e, İslâm dinin genel esaslarına ve aklî kurallara aykırı değildir. Örneğın hadiste dikkat çeken ilk kavram olarak “velî (الولی)” ele alınabilir. Kısaca Allah dostu, onun sevgili kulu, eren, ermiş gibi kavramlarla⁸⁵ karşılanan velî, Allah'ın, işlerini üzerine alarak koruyup gözettiği, bir an dahi kendi nefsiyle baş başa bırakmadığı⁸⁶, Allah'ı bilen, ona itaatte devamlı/istikrarlı, yine ona ibadette ihlaslı, isyandan ve şehvetlerden kaçınan ârif kimseler hakkında kullanılmıştır.⁸⁷ Zikredilen bu anlamlarıyla velî, Kur'ân-ı Kerîm'de de yer almaktadır ki çoğul formunu içeren şu âyet örnek verilebilir:

“Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına (evliyâ) korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”⁸⁸

Gayet tabi ki Kur'ân'da yer alan velî kavramı herhangi bir sosyal/dinî sınıfı tanımlamamaktadır. Bu kavram bütün müminlerin bireysel çabalarıyla kazanabilecekleri manevî bir hali ifade etmektedir. Esasen konumuz olan hadis de bu hali elde etmenin

⁷⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evaş*, 1/192 (No: 609).

⁷⁸ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Fiten”, 16 (No: 3989).

⁷⁹ Nesâî, *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, 153; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dil*, 5/147-148.

⁸⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/561.

⁸¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 12/145 (No: 12719).

⁸² Bk. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, thk. Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmîyye-Hind (Beirut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986), 4/390.

⁸³ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dil*, 6/288.

⁸⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/561.

⁸⁵ Süleyman Uludağ, “Velî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/25; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 379; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 523; John Renard, *Historical Dictionary Of Sufism* (Maryland: Scarecrow Press, 2005), 277.

⁸⁶ Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989), 436; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü/Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, çeviren: Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 590; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2005), 580.

⁸⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 165; Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 350; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/561; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 523; Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 581.

⁸⁸ Yûnus, 10/62.

yollarını göstermektedir. Öte yandan velî, Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ’nın isimlerinden biri olarak da yer almaktadır ki buna şu âyet örnek verilebilir:

“Allah iman edenlerin velîsidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.”⁸⁹

Zikredilen bu âyetteki ve genel itibariyle Allah’ın ismi olarak velî kavramı, yukarıda da belirtildiği üzere müminlerin işlerini üzerine alan, koruyucu ve yardımcı gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁰ Allah’ın, velî kullarına karşı bu koruyucu tavrından kaynaklı olarak onlara yapılan düşmanlığı kendisine yapılmış gibi kabul ettiği ve bu kimselere savaş açtığı anlaşılmaktadır. Bu noktada şöyle bir problemden bahsedilebilir: Kul, Allah karşısında tamamen etkisiz ve aciz bir varlık iken ve Allah’a hiçbir kimsenin galip gelmesi mümkün değilken aralarında bir savaşın gerçekleşebileceği nasıl düşünülebilir? Buna cevap olarak, söz konusu ifadeyle gerçek bir harbin değil, mecazî anlamıyla, Allah’ın, kulu helak etmesinin kastedilmiş olduğu⁹¹ veya harbin gereği olarak muharip düşmana yapılacak şeyin ona da yapılacağı şeklinde bir anlamın kastedildiği söylenmiştir.⁹² Bu değerlendirmeler hadislerde edebî sanatlarla ciddi düzeyde yer verildiği gerçeği dikkate alındığında son derece makul görülmelidir.⁹³

Hadiste dikkat çeken bir başka kavram “tekarrabe (تَقَرَّبَ)” fiiliyle ifadesini bulan “kurb (القرب)” kavramıdır. Uzaklık (البعَد) kavramının zıt anlamı olarak yakınlık anlamındaki kurb⁹⁴, bir tasavvuf terimi olarak Allah’ın ibadet ve tâatine ve onun yardımına yakın olmak, Allah ile kul arasında araçların bulunmaması veya bunların az olması, kulun Allah ile arasındaki ezeli ahde vefâlı olması, kâlû belâda verdiği sözde durması gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁵ Söz konusu kelimedden türeyen çeşitli kelimeler, zikredilen anlamlarda olmak üzere Kur’ân-ı Kerîm’de de yer almaktadır. Örnek olarak şu ayet zikredilebilir:

“(İmanda ve ibadette) öne geçenler (Ahiret gününde de) öne geçenlerdir. İşte onlar (Allah’a) mukarreb/yakın kimselerdir. İşte onlar nimetlerle dolu cennetlerdedirler.”⁹⁶

Ayrıca Allah’ın isimlerinden biri olarak Kur’ân’da “kuluna yakın” anlamında “karîb (قريب)” kelimesi yer almaktadır.⁹⁷ Yine Kur’ân’da ism-i tafdil kalıbıyla yer alan “akrab (اقرب)” kelimesi de Allah’ın kuluna çok yakın olduğunu ifade eder.⁹⁸

⁸⁹ Bakara, 2/257. Örnek olarak şu âyetlere de bakılabilir: Bakara, 2/107; Âl-i İmrân, 3/68; En’âm, 6/51; A’râf, 7/196.

⁹⁰ İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, thrc. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 1/253.

⁹¹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 7/561.

⁹² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 7/561; Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *‘Umdetü’l-kârî şerhu Şahîhi’l-Buĥârî*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001), 23/137.

⁹³ Hadisleri edebî sanatlar açısından inceleyen bir çalışma için bk. Âdem Dölek, *Hadîslerde Teşbih ve Temsiller* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006).

⁹⁴ İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu’l-‘Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr. (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 5/3566.

⁹⁵ Bk. Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma’*, thk. Abdulhâfîm Mahmûd, Tâhâ Abdulbâkî Sürûr (Mısır/Bağdad: Dâru’l-Kütübü’l-Hadîs/Mektebetü’l-Müsennâ, 1380/1960), 84-85; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 165; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 452; Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 255; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 221; Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 294; Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 510-511.

⁹⁶ Vâkıa, 56/10-12. Ayrıca bk. Âl-i İmrân, 3/45; Vâkıa, 56/88-89.

⁹⁷ Bk. Bakara, 2/186; Sebe, 34/50.

⁹⁸ Kâf, 50/16.

Mevzumuz olan hadiste geçen, kulun Allah'a yakın olma halinin fizikî/maddî veya ontolojik bir yakınlık olmadığı açıktır. Nitekim Allah herhangi bir hududu, bölgesi, sonu ve miktarı olmaktan münezzehe olduğu için yaratılmış bir varlığın ona bitişmesi veya ondan ayrılması mümkün değildir. O'nun aşkın varlığı vaslı ve faslı kabulden uzaktır.⁹⁹ Dolayısıyla hadisteki yakınlığın, Allah'a manevî yakınlığı, bir başka ifadeyle ona olan güçlü ve yakînî imanı ve tasdiki anlattığından bahsedilebilir. Bilhassa hadislerde müminlerin bu halini tasvir eden birçok örnek bulunmaktadır. Mesela bir hadiste kulun rabbine en yakın olduğu halin secde hali olduğu bildirilir.¹⁰⁰ Bir kudî hadise göre ise kul Allah'a bir karış yaklaşırsa, Allah ona bir zira' yaklaşır, kul Allah'a bir zira' yaklaşır Allah ona bir kulaç yaklaşır, kul Allah'a yürüyerek giderse Allah ona koşarak gider.¹⁰¹ Bu noktada "ihsân" kavramı da dikkat çekicidir. Nitekim bir hadiste ihsan, Allah'ı görür gibi onun için amel etmek olarak tanımlanmıştır ki¹⁰² bu, kulun Allah'a yakınlığı hususunda oldukça açıktır. Allah'ın kuluna yakınlığı ise bu dünyada ona özel bir ilim/irfân bahşetmesi, ahiret gününde zâtını müşahede ile ikramda bulunması ve bu ikisi arasında kendisine çeşitli lütuflar ve nimetler vererek yardımcı olması anlamında yorumlanmıştır.¹⁰³

Hadiste geçen, Allah'ın, kulunun bazı azaları olacağı yönündeki ifadeler de yine ilk bakışta problemi gibi görünse de bunlar Allah hakkında teşbîhi/tecsîmi mümkün kıldıkları yönünde anlaşılmalıdır. Bu ifadeler kulun, hadiste zikredilen uzuvlarını, sadece Allah'ın emirlerine uygun olarak ve onun rızası için hareket ettireceği, uzuvlarının tamamının hakka uygun şekilde çalışacağı anlamına gelen mecâzî ifadeler olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁴ Aynı şekilde rivayetin, kulunun canını alırken tereddüt ettiğinden bahseden kısmı da ilk bakışta Allah hakkında mümkün olmayan bir fiile işaret etmesi bakımından sorunlu görünmektedir. Fakat bu ifadeler Allah'ın, kuluna olan merhametini, şefkatini ve lütfunu gösteren temsîlî ifadeler olarak yorumlanmıştır ki¹⁰⁵ bu bakımdan rivayetin bir anlam problemi taşımadığı söylenebilir.

Öte yandan konumuz olan hadisin ortaya koyduğu farz ve nafîle ibadetlerin değeriyle ilgili yaklaşımın Hz. Peygamber'in ve ashâbının yaşadıkları pratikle de örtüştüğü açıktır. Örneğin bazı Kur'ân âyetlerinin Müslümanların karakteristik özelliklerini tasvir

⁹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 167. Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 501.

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/274 (No: 9461); Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), "Salât", 215 (No: 482); Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1432/2011), "Salât", 152 (No: 875); Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, tsh. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), "Tatbîk", 78 (No: 1134).

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/204 (No: 9351); Müslim, "Zikr", 2 (No: 2675).

¹⁰² Bk. Rabî' b. Habîb, İbn Ömer el-Ezdî el-Basrî, *el-Câmi'u's-Şahîh* (*Müsnedü'l-İmâm er-Rabî' b. Habîb*), thk. Muhammed İdrîs, Âşûr b. Yûsuf (Beyrut/Saltanatu Ammân: Dâru'l-Hikme/Mektebetü'l-İstikâme, 1415), 1/42 (No: 56). Bu rivayet Rebî' b. Habîb'in (ö. 180/796 [?]) mezkûr eseri yanında diğer birçok hadis kaynağında da yer almıştır. Rebî'nin Hicrî 2. asırda telif edilen söz konusu eseri İbâdiyye mezhebinin en sahîh hadis kitabı olarak kabul edilmektedir. Eserdeki hadislerin yaklaşık yüzde sekseni Sünnî hadis kaynaklarında da bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Ahmet Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kitabı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 233-254.

¹⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 165-166. Ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010), 401; Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 501-503.

¹⁰⁴ Bk. İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Şahîhi'l-Buĥârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 10/212; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/562; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 23/137-138.

¹⁰⁵ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/564; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 23/138.

etme bağlamında ashâbın farz namazları koruduklarını ve bunlara müdâvim olduklarını bildirdiği görülür.¹⁰⁶ Hatta onlar savaş halinde dahi farz namazları ihmal etmemişlerdir.¹⁰⁷ Yine Kur’ân’daki, örnek Müslümanlardan bahsetmekle birlikte esasen Hz. Peygamber’in ve ashâbının tutumlarını bildirdiği anlaşılan bazı âyetler, onların geceleri namaz kılmak için yataklarından kalktıklarını¹⁰⁸, geceleri pek az uyuyup, seher vakitlerinde istiğfar ettiklerini¹⁰⁹ haber vermektedir. Hz. Peygamber’in nafil ibadetler konusundaki mezkûr tutumunu gösteren rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin Rasûlullah kimi zaman ayakları şişip çatlayıncaya kadar namaz kılmış, kendisine “*Ey Allah’ın Rasûlü! Allah senin gelmiş geçmiş bütün günahlarını bağışladığı halde mi yapıyorsun bunu?*” denildiğinde de “*Şükreden bir kul olmayayım mı?*” buyurmuştur.¹¹⁰ Yine onun gece namazını terk etmediği, hasta ve yorgun olduğu zamanlarda oturarak dahi olsa mutlaka kıldığı da rivayet edilmektedir.¹¹¹ Nafil ibadetlere devam hususunda ashâb da büyük çaba göstermiştir. Örneğin Abdullah b. Mesûd’un akşam ile yatsı arasında sürekliliği kıldığı bir namazı olduğu nakledilmektedir.¹¹² Yine Hz. Ömer’in de geceleri namaz kıldığı, gecenin sonu yaklaştığında ise ailesini de namaza kaldırdığı bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.¹¹³ Hz. Ali’nin de bazı revâtib sünnetleri hakkındaki uygulamalarından bahsedilir.¹¹⁴ Gayet tabi ki diğer birçok sahâbînin de ibadet hayatıyla ilgili bilgiler mevcuttur. Hadis kitaplarının ilgili bölümlerinde yer alan rivayetler bu hususta aydınlatıcı olacaktır.¹¹⁵ Yine tasavvuf ilminde de nafil ibadetlerin manevî gelişim (seyr-ü sülûk) açısından oldukça önemli bir konumda olduğu bilinen bir husustur.¹¹⁶ Özetle ashâbın ibadetler konusundaki mezkûr tutumu genel olarak onların Allah’a yakın kullardan olmayı yücelten Kur’ân âyetlerini ve başta konumuz olan hadis olmak üzere ilgili diğer hadisleri iyi anladıklarını ve tatbik ettiklerini göstermektedir.

Sonuç

Araştırmamız neticesinde “Velî kuluma düşmanlık edene savaş ilan ederim...” cümlesiyle başlayan ve kulun rabbiyle ilişkisine ve O’na yakın olmanın bazı yöntemlerine dair bilgiler veren hadisin çeşitli isnâdlarla nakledilen birbirine benzer lafızları, muhtasar ve mufassal metinleri bulunduğu tespit edilmiştir. Belirlenebildiği kadarıyla zikredilen isnâdlar içerisinde sıhhat şartlarını taşıyanlar Buhârî’nin tahrîc etmiş olduğu Ebû Hureyre isnâdı ve Taberânî’nin tahrîc etmiş olduğu, Hz. Âişe’den “Ebû Hazre → Urve.” tarihiyle

¹⁰⁶ Bk. Mü’minûn, 23/9; Me’âric, 70/23.

¹⁰⁷ Bk. Nisâ, 4/102.

¹⁰⁸ Secde, 32/16. Doğrudan Hz. Peygamber’le ve ashâbıyla ilgili olarak bk. Müzzemmil, 73/1-5, 20.

¹⁰⁹ Bk. Âl-i İmrân, 3/17; Zâriyât, 51/17-18.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/138 (No: 18198); Buhârî, “Tefsîr”, 48/2 (No: 4836, 4837); Müslim “Sıfâtü’l-Münâfikîn” 79, 81 (No: 2819, 2820).

¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/218 (No: 26114); Ebû Dâvûd, “Salât”, 307 (No: 1307). Konuyla ilgili kapsamlı bilgi için bk. Muhammed Yûsuf Kandehevî, *Hayâtü’s-sahâbe*, thk. Mahmûd el-Arnaût, Riyâd Abdulhamîd Murâd (Beyrut: Dâru Sâdır, 1998), 3/51-62; Seyit Avcı, “Hz. Peygamber’in İbadet Hayatı”, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 10 (2021), 13-31.

¹¹² İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru’l-Kible/Dimaşk: Müessesetü Ulûmu’l-Kur’ân, 1427/2006), 4/266 (No: 5972); Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, 9/287 (No: 9449).

¹¹³ Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta’* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Salâtü’l-Leyl”, 5.

¹¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/278 (No: 6007).

¹¹⁵ Örneğin bk. İmam Mâlik, “es-Salât fi Ramadân”, 1, 3; Buhârî, “Teheccüd”, 2 (No: 1122), 5, (No: 1129); Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 140 (No: 2479); İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 178 (No: 1346). Konuyla ilgili bazı rivayetleri bir arada görmek için bk. Kandehevî, *Hayâtü’s-sahâbe*, 3/53-59.

¹¹⁶ Nafil ibadetlerin tasavvuftaki önemine dair geniş bilgi için bk. Derviş Dokgöz, *İsmail Hakkı Bursevî’nin Rûhu’l-Beyân Tefsirindeki Usûlî Ve Fikhî Görüşleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 195-201.

nakledilen isnâddır. Hz. Âişe'den "Abdulvâhid b. Meymûn → Urve." tarihiyle gelen rivayet ise hasen sayılabilir. Hasan-ı Basrî'den, Hz. Meymûne'den ve Ebû Ümâme el-Bâhilî'den nakledilen rivayetlerin isnâdları ise sıhhat şartlarını taşımamaktadırlar. Fakat bu zayıf isnâdlar içerisinde Hz. Meymûne'den nakledilen rivayetin isnâdı diğerlerinden farklı değerlendirilmelidir. Nitekim hadis uydurduğu söylenen bir râvî içermesi bakımından bu isnâdı mevzu saymak da mümkün olur ki bu durum söz konusu isnâdın, başka isnâdlarla desteklenmeye ve kuvvet kazanmaya veya başka isnâdları desteklemeye elverişli olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla bu isnâdı hiç dikkate almamak da mümkündür. Diğer isnâdların ise birbirlerini destekledikleri ve mertebelerini yükselttikleri açıktır. Netice itibariyle çalışma konumuz olan rivayetin -en az- iki sahîh, bir hasen, üç tane de zayıf (hasen li-gayrihî) isnâdı bulunduğu görülmüştür. Buna göre rivayetin sıhhati hakkında kanaatimizde tereddüt edilmemelidir.

Müstakil başlıklar altında incelenmeyen Enes b. Mâlik, Muâz b. Cebel ve İbn Abbâs rivayetlerinin isnâdları da zayıf olmakla birlikte bunların konumuz olan hadisin bazı kısımlarını içermeleri ve farklı konulara da yer vermeleri bakımından farklı metinler olarak değerlendirilmeleri mümkündür ve bu bakımdan yukarıda verilen sayıya dâhil edilmeleri de kanaatimizde gerekmemektedir.

Çalışma konumuz olan rivayetin sahîh olduğuna kanaat getirdiğimiz metni ise önemsiz görülebilecek bazı lafız farkları dikkate alınmazsa genel olarak şu muhtevadır: "Allah ile onun velî kuluna düşmanlık edenler veya onu hor görenler arasında (mecazen) bir savaş hali bulunmaktadır. Allah'ın, kulunu kendisine yaklaştıran ibadetler içerisinde en çok sevdiği farz ibadetlerdir. Kul nafîle ibadetlerle de Allah'a yaklaşır ve neticede Allah onu sever. Kulunu sevdiği zaman işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olur. Dua ederse ona icabet eder. İsterse ona verir. Sığırsa onu mutlaka korur. Allah mümin kulunun canını almakta tereddüt etmektedir. Çünkü kulu ölümü kötü görmekte, Allah da onun kötülenmesini istememektedir." Hadisin, bunun dışındaki metinlerinde görülen eksiklik ve fazlalıkların veya farklılıkların ise ihtisar veya zabt kusuru kaynaklı râvî tasarruflarına işaret ettiği söylenebilir. Örneğin "akleden kalbi ve konuştuğu dili olurum" cümlesi böyle bir tasarrufun sonucu görünümünde olup sahîh metinlerde bulunmamaktadır.

Hadis teşbîh/tecsîm fikrini doğurabilecek ifadeler içerse de bunların doğru anlaşılması mümkündür. Buna göre Allah'ın kulunun bazı uzuvları olacağını gösteren ifadeler O'nun kulunun her zaman yanında olacağı ve kulun rabbinin rızasına aykırı hiçbir davranışta bulunmayacağı anlamında görülebilir. Allah'ın, kulunun vefatındaki tereddüdü ise ona olan şefkatiyle ilgilidir. Ayrıca hadiste geçen "velî" ve "kurb" gibi temel kavramlar esasen Kur'ân-ı Kerîm'de de yer alan kavramlardır. Bu bakımdan hadisin Kur'ân'ın ortaya koyduğu ilkelere aykırı bir muhtevaya sahip olmadığı düşünülebilir. Netice itibariyle Zehebî'nin ve onun etkisinde kalan Ahmet Yıldırım'ın, muhtemelen hadisin muhtevasını müşkil görerek takındıkları ihtiyatlı tavrın isabetli olmadığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 50 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Akalın, İsa. "Kudsî Hadîs Mefhûmunun Serencâmî". *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 15/1 (2017), 7-74.
- Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2005.

- Avcı, Seyit. "Hz. Peygamber'in İbadet Hayatı". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 10 (2021), 13-31.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhâlik b. Hallâd b. Ubeydullâh el-Atekî. *Musnedu'l-Bezzâr (Bahru'z-zehhâr)*. 18 Cilt. Thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdulhâlik eş-Şâfiî. Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1. Baskı, 1988/2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. 9 Cilt. Thk. Hâşim en-Nedvî ve dğr. Haydarâbâd/Dekken: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Baskı, 2014.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 4. Baskı, 1439/2018.
- Dokgöz, Derviş. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî Ve Fikhî Görüşleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Baskı, 2022.
- Düzenli, Muhittin. "Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim'in İlel Adlı Eseri Özelinde". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250.
- Ebstein, Michael. "The Organs of God: Hadîth al-Nawâfil in Classical Islamic Mysticism". *Journal of the American Oriental Society* 138/2 (2018), 271-289.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1432/2011.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî/Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Mûsulî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. 13 Cilt. Thk. Hüseyin Selîm Esed. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.
- Gurbet, Mahmut. *Hadiste Sağlam Nüsha Oluşturma Çalışmaları*. Ankara: Mânâ Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. Thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1397/1977.
- Itr, Nûreddîn. *Menhecu'n-naqd fî 'ulûmi'l-hadîs*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Baskı, 1418/1997.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Baskı, 1423/2003.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1953.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. 26 Cilt. Thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kible/Dimaşk: Müessesetü'l-Ülümü'l-Kur'ân, 1. Baskı, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-mîzân*. 7 Cilt. Thk. Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye-Hind. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nuḥbetü'l-fiker fî muṣṣalaḥi ehli'l-eşer*. Thk. Abdülhamid b. Sâlih b. Kâsim. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Baskı, 1427/2006.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu's-şikâat*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Şahîhu İbni Hibbân bitertîbi İbni Balabân*. 18 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.
- İbn Maîn, Yahyâ. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dârimî)*. 1 Cilt. Thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1400.

- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 6 Cilt. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-ḥadîs*. Thk. Nûruddîn İtir. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 8. Cilt. Thrc. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Kitâb'u-ẓu'afâ' ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. Thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1406/1986.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zûr'a Ahmed b. Abdirrahîm. *Kitâbü'l-müde'llisîn*. Thk. Rıfat Fevzî Abdulmuttalib, Nâfiz Hüseyin Hammâd. el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1. Baskı, 1415/1995.
- İclî, Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sikât*. 2. Cilt. Thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- Kandehlevî, Muhammed Yûsuf. *Ḥayâtu's-şahâbe*. 3 Cilt. Thk. Mahmûd el-Arnaût, Riyâd Abdulhamîd Murâd. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Baskı, 1998.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Kavâ'idü't-tahdîs min funûni muşṭalaḥi'l-ḥadîs*. Thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1. Baskı, 1425/2004.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü/Letâifü'l-a'lâm fî işârâtı ehli'l-ilhâm*. Çeviren: Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı 2015.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Abdulhalîm Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvaṭṭa'*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.
- Ma'mer b. Ebî Amr Râşid Ebû Urve el-Basrî. *el-Câmi'*. (Abdurrezâk es-San'ânî'nin *el-Muşannef* ile birlikte). 2. Cilt. Thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.
- Mazharî, Nasseruddîn. "Cerh ve Ta'dîl Kitaplarından Metin Tenkîdi Örnekleri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 147-160.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. 35 Cilt. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1403/1983.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, 2. Baskı, 1413/1992.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Tsh. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2009.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. Thk. Bûrân ed-Dannâvî, Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1. Baskı, 1405/1985.
- Özçelik, Fikret. *Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu*. İstanbul: Nida Akademi, 2020.
- Özçelik, Fikret. "Farklı Fikhî Hükümlerin Tezahüründe Hadislerin Rolü: Gaylân b. Seleme Rivayeti Örneği". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Aralık 2019), 1112-1131.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kitabı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Rabî b. Habîb, İbn Ömer el-Ezdî el-Basrî. *el-Câmi'u's-şahîḥ (Müsnedü'l-İmâm er-Rabî b. Habîb)*. Thk. Muhammed İdrîs, Âşûr b. Yusuf. Beyrut/Saltanatu Ammân: Dâru'l-Hikme/Mektebetü'l-İstikâme, 1415.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Baskı, 1431/2010.
- Renard, John. *Historical Dictionary Of Sufism*. Maryland: Scarecrow Press, 2005.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethu'l-muğîs bi-şerḥi Elfiyyeti'l-ḥadîs*. 3 Cilt. Thk. Ali Hüseyin Ali. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1403.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lüma'*. Thk. Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdalbâkî Sürûr. Mısır/Bağdad: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîs/Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.
- Süyûtî, Celalüddîn Abdurrahman. *Tedribü'r-râvî fî şerḥi Takrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 20 Cilt. Thk. Hamdî b. Abdülmecîd Selefi. Musul: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.

- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evaş. 10 Cilt. Thk. Târik b. 'İvadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.*
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.*
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.*
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2. Baskı, 2012.*
- Uludağ, Süleyman. "Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43/25-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.*
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2000.*
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fi'd-đu'afâ'. 2 Cilt. Thk. Nûruddîn İtır. Katar: İdâratu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, ts.*
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâyetün fi'l-kütübi's-sitte. Thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye/Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1992.*
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fi naqdi'r-ricâl. 8 Cilt. Thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sinne. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.*

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 50, Aralık/December 2023, 103-118

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/80883>

ISSN 2791-6812

Türkiye'deki Katılım Bankaları Açısından 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu'nun Değerlendirilmesi

An Evaluation of the Banking Law Number 5411 in terms of Participation Banks in Türkiye

Yazar Bilgisi Author Information	
Meryem ACAT (MA) Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye PhD Student, Karabük University, Karabük, Türkiye meryemacat@hotmail.com , www.orcid.org/0000-0002-0429-3694	
Naim HANK (NH) Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Karabük, Türkiye Asst. Prof., Karabük University Faculty of Islamic Sciences, Karabük, Türkiye naimhank@karabuk.edu.tr , www.orcid.org/0000-0002-3597-6308	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: MA: (%50), NH: (%50) Veri Toplanması / Data Collection: MA (%50) NH: (%50) Veri Analizi / Data Analysis: MA: (%50), NH: (%50) Makalenin Yazımı / Writing: MA: (%50), NH: (%50) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: MA: (%50), NH (%50)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1267569
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
19 Mart/March 2023	7 Aralık/December 2023

Öz

Bu araştırma katılım bankalarının faaliyetlerini düzenleyen 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu'nun, İslâm hukuk kurallarına uygunluğunu incelemeyi amaçlamaktadır. Katılım bankalarının faaliyetlerinin konvansiyonel bankalardan farklı olmasıyla birlikte, katılım bankalarının tâbi olduğu kanunun İslâm hukuku hükümlerine uygun olduğu varsayılmaktadır. Bu kapsamda Türkiye'de bankaların işleyişini düzenleyen kanun maddeleri ele alınmıştır. Ayrıca Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu'nun (BDDK) ve Türkiye Katılım Bankaları Birliği'nin (TKBB) işlevleri incelenmiştir. Türkiye'de katılım bankacılığının tarihi ve faaliyet gösteren katılım bankalarının fon kullandırma yöntemleri üzerinde de kısaca durulmuştur. Türkiye'deki faaliyet gösteren altı katılım bankası zikredilmiş ve bunların tarihçesi hakkında bilgiler verilmiştir. Yasal çerçeveyi belirlemek amacıyla ilgili kanunda katılım bankalarıyla doğrudan bağlantısı bulunan yedi madde tahlil edilmiştir.

Bu çalışmada Türkiye'de katılım bankalarının faaliyetlerini düzenleyen yasal maddelerin izini sürmek için tümevarım yaklaşımı ve ilgili yasal maddelerin, bu bankaların faaliyetlerini düzenleyen İslâm hukuku hükümlerine ne ölçüde uygun olduğunu analiz etmek için analitik bir yaklaşım kullanılmıştır. Öncelikle bu kanunun açık bir şekilde katılım bankacılığında bahsedip bahsetmediği ve konvansiyonel bankalar ile katılım bankalarını ayırıp ayırmadığı incelenmiştir. Daha sonra katılım bankalarının sisteminin 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu'na uygunluğu üzerine bir değerlendirme yapılmıştır.

Bu araştırma katılım bankalarının yönetiminde temel teşkil eden Bankacılık Kanunu'nun ele alınması sebebiyle önem arz etmektedir. Çünkü bu kanunun incelenerek konuyla ilgili maddelerinin analiz edilmesi, katılım bankalarının uygun bir şekilde faaliyet gösterip göstermediğinin saptanması noktasında yardımcı olmaktadır. Konvansiyonel bankalar ve katılım bankaları için ortak olarak kullanılan kanunun her iki banka türünün faaliyetleri için de uygun olması gerekmektedir. Ayrıca bu kanunun katılım bankalarının amacına uygun bir şekilde faaliyet gösterebilmesi için İslâm hukuk kurallarına aykırı olmaması temel şartlardan biridir. İki bankanın yönetim sistemleri arasında tek kanunla söz konusu uyumun sağlanması mümkün olmadığından katılım bankaları için müstakil bir kanunun oluşturulması ihtiyacı doğmaktadır.

Araştırmadan ulaşılan sonuçlar arasında en önemlileri şunlardır: 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu, ilgili bankaların İslâm hukuku kapsamındaki yönetimine ilişkin yeterli maddelerden yoksundur. Bu nedenle ilgili bankaların Türkiye'deki İslâm hukuku kurallarına uyumu konusunda kesin sonuçlar çıkarılamaz. Türkiye'deki konvansiyonel ve katılım bankalarının tamamı 01.01.2005 tarihinde 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu'na bağlanmıştır. BDDK finans şirketlerinin faaliyet düzenlemelerini ve denetlemelerini gerçekleştirmekte; TKBB de katılım bankalarının hak ve menfaatleri üzerine çalışmalar yapmaktadır. 5411 Sayılı Bankacılık Kanununun katılım bankaları ile ilgili düzenlemelerin olduğu yedi maddenin incelemesi sonucunda katılım bankalarının İslâm hukuk kuralları çerçevesinde yönetilmesine dair yeterli miktarda madde bulunmadığı kanaati oluşmuştur. Bu yedi maddede yeterli bulgu olmamasından dolayı da Türkiye'deki katılım bankalarının İslâm hukuk kurallarına uygunluğuna dair kesin bir sonucuna ulaşılamamaktadır. Türkiye'deki katılım bankalarının İslâmî esaslara göre sıkı bir şekilde yönetilebilmesi için mevcut kanunlardan özel bir Katılım Bankacılığı Kanunu'nun çıkarılması ve bu kanuna paralel olarak Katılım Bankalarını Denetleme ve Düzenleme Kurumu'nun kurulması gerekmektedir. Diyanet İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), BDDK ve TKBB ile işbirliği, Katılımcı Bankacılık Kanunu'nun fetvalarla desteklenmesi ve resmîyet kazanması

açısından önemlidir. Bu kanunun çıkarılması sürecinde İslâm hukukunun kaynak zenginliğinden faydalanmak gayesiyle, tek bir fikhî mezhebin görüşlerine bağlı kalınmaması önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Katılım Bankacılığı, Bankacılık Kanunu, BDDK, TKBB.

Abstract

This study aims to investigate to what extent the Banking Law No. 5411, which regulates the activities of participation banks, complies with the rules of Islamic law. As the activities of participation banks are quite different from those of traditional banks, it is assumed that the law to which participation banks are subject to complies with the provisions of Islamic law. Therefore, the present study discusses the articles of Banking Law No. 5411, which regulates the functioning of banks in Türkiye. It also discusses the functions of the Banking Regulation and Supervision Agency (BRSA) and the Participation Banks Association of Türkiye (PBAT). Furthermore, it briefly discusses the history of participation banking in Türkiye and the methods of fund application in participation banks operating in Türkiye. The study also provides information about the background of the six participation banks operating in Türkiye. It basically analyses seven articles, which are directly related to participation banks in the relevant law.

In this study, an inductive approach was used to trace the legal articles regulating the activities of participation banks in Türkiye, and an analytical approach was used to investigate the extent to which the relevant provisions comply with those of Islamic law regulating the activities of these banks. First, the study analysed whether the law in question explicitly mentions participation banking and makes a distinction between traditional banks and participation banks. Then an assessment was made to understand the extent to which the system of participation banks complies with the Banking Law No. 5411.

The present study is critical as it examines the Banking Law, which lays the foundations for the management of participation banks. This is because analysing this law and its relevant articles helps determine whether these banks function properly. The shared law, which is used not only for conventional banks but also for participation banks, should be suitable for the activities of both types of banks. Moreover, one of the basic requirements is that this law should not carry out activities that run counter to the rules of Islamic law, so that they operate in line with their purpose. As it is not possible to ensure the harmonisation between the management systems of the two banks using a shared law, there is a need to establish law that is specifically intended for participation banks.

A major finding from the study is that Banking Law No. 5411 lacks necessary articles regarding the management of the participation banks based on Islamic law. Therefore, no definite conclusions can be drawn as to the extent to which participation banks in Türkiye comply with the rules of Islamic law. All traditional and participation banks in Türkiye became subject to the Banking Law No. 5411 on January 1, 2005. As its name suggests, the Banking Regulation and Supervision Agency (BRSA) regulates and supervises the activities of financial companies, while the PBAT works to protect the rights and interests of participation banks. As a result of the examination of the seven articles of the Banking Law No. 5411, which also include provisions on participation banks, it was concluded that there are not enough articles on the management of participation banks based on Islamic rules. Due to the lack of sufficient findings in these seven articles, a definite conclusion cannot be

drawn, regarding the extent to which participation banks in Türkiye comply with the rules of Islamic law. To be able to manage participation banks in Türkiye strictly based on Islamic provisions, a special participation banking law should be made, and a supervision and regulation authority for participation banks should be established based on this law. Collaboration among the Supreme Board of Religious Affairs (SBRA), BRSA and PBAT is critical in terms of supporting the prospective participation banking law with fatwas and formalising it. In the process of enacting this law, it is recommended that the views of a single fiqh madhab should not be followed so as to benefit from the wealth of the sources in Islamic law.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Participation Banking, Banking Law, BRSA, PBAT.

Giriş

İslâm dininin iktisadi alandaki temel hedefi dinamik, sağlıklı ve büyüme temayüllü bir ekonomik model tesis etmektir. Buna yönelik olarak İslâm hukukunun esasları kapsamında hak ve hukukun muhafaza edildiği, ekonomik adaletin sağlandığı varlıklı bir toplum inşa etmek amaçlanmıştır. İktisadi alandaki adalet ise üreticiler, tüketiciler, özel sektör, devlet ve diğer çıkar grupları arasında sağlanmaktadır.¹ İslâm iktisadına yönelik yapılacak işlemlerde uyulması gereken kuralların çerçevesi Kur'an-ı Kerim'de açıkça bildirilmiştir.² Bu doğrultuda öncelikli değer emek olduğu, faizin yasaklandığı, israf ve cimrilikten kaçınarak orta yolun gözetileceği, gelir dağılımının adaletli olmasının teşvik edildiği, ticarete hile ve aldatmacanın karıştırılmaması gerektiği anlaşılmaktadır.

Katılım bankacılığı sisteminin temelleri de İslâm hukukuna dayanmaktadır. İslâm hukuku ilke olarak faydalı olanı koruma, zarardan kaçınma ve adaleti sağlama üzerine kurulu olduğu için bu sistem de aynı anlayış çerçevesinde var olmaktadır.³ Dolayısıyla katılım bankacılığında faiz ve tefecilik yasaktır, işlemler ve sözleşmeler faizsiz yapılmaktadır. Bu sistem etik ilkeler ve sosyal taahhütler ile karakterize olduğu için; toplumsal problemlere sebep olan ve verimliliği olmayan alkol, uyuşturucu, kumar, domuz ürünleri, tütün vb. sahalarda yatırım yapılması onaylanmamaktadır. Her türlü sözleşmede, taraflar arasında dengesizliğe yol açacak ölçüdeki aşırı belirsizlikler giderilmekte ve riskler paylaşılmaktadır. Yapılan faaliyetlerde verimlilik esas alınmaktadır ve adil sözleşmelerin önemine vurgu yapılmaktadır. Bu ilkelere aykırı olarak iktisadi alanda uygulanacak faizin, emeksiz ve fahiş miktarda kazanç sağlayan insanların doğması, üretimin olumsuz etkilenmesi, sermayenin belirli kişilerde toplanması, gelir dağılımında adaletin bozulması, tekel gücünün yaygınlaşması vb. problemlere⁴ yol açması sebebiyle yasaklandığı söylenebilir. İslam iktisadi iman, ahlak, manevi değerler ve helal-haram muhakemesiyle irtibatlı olduğu için, bu sınırlar içerisinde yürütülmektedir. Dolayısıyla bu sistemde kâr-fayda maksimizasyonu yerine, etik değerler ve ahlaki tutumlar ön plana çıkmaktadır.⁵ Günümüzdeki faizsiz bankacılık sistemi, para vakıfları, beytül-mâl, eytam ve esnaf

¹ Ekrem Erdem, "Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri ve İslâm Piyasa Geleneği", *İslâm İktisadi ve Piyasa*, ed. Taha Eğri (İstanbul: İGİAD Yayınları, 2015), 18.

² en-Necm 53/39-41; el-İsrâ 17/26 vb.

³ Emrah Koçak, "İslâmî Finans ve Ekonomik Büyüme: Türkiye Üzerine Ekonometrik Bir Uygulama", *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 51 (2018), 70.

⁴ Ömer Faruk Habergitiren, "Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihi'l-Gayb İsimli Tefsirinde Ribâ (Faiz) Yasağını Konu Alan Ayetlere Getirmiş Olduğu Yorumlar", *Ekonomi İşletme ve Yönetim Dergisi* 2/2 (2018), 115-117.

⁵ Wahida Ahmad - David Prentice, "How Large Are Productivity Differences between Islamic and Conventional Banks?", *The Singapore Economic Review*, (2019), 5.

sandıkları, avarız vakıfları vb. kurumların faaliyetlerinin bir araya getirildiği ve birtakım modern finansal faaliyetlerin ilave edildiği bir kurum olarak çalışmaktadır.⁶

İslâm hukuk kurallarına dayalı olarak yürütülecek ekonominin hangi ilkelere sahip olması gerektiği Kur'an ve Sünnette açıkça belirtilmesine rağmen, günümüzdeki ekonomi modellerinin İslâm ile tam olarak uyuşmaması sebebiyle pek çok fikir ayrılığı ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda ortak bir görüş oluşturmak amacıyla İslâm iktisatçıları birtakım çalışmalar yapmış ve 1950'li yıllarda Hindistan'da "İslâm Ekonomisi" söylemleri geliştirilmiştir.⁷ Söz konusu söylemler neticesinde İslâmî ölçütlere uygun bir sistemin nasıl olması gerektiği tartışmaları üç ayrı görüşün gelişmesine yol açmıştır. Birinci grup İslâm'ın kuralları ile sosyalist düşüncenin adil gelir dağılımı ve yardımlaşma noktasında paralel olduğunu savunurken, ikinci grup İslâm'ın şahsına münhasır oluşundan hareketle mevcut sistemlerin reddedilmesini ve yeni bir model oluşturulmasını savunmaktadır. Üçüncü grup ise, İslâm ekonomisinin serbest piyasaya uygun olduğunu iddia etmiştir.⁸

İslâmî ekonomi hakkındaki tartışmalara paralel olarak atılan ilk adımlar 1962 yılında Malezya'da Hacı Fonlarının ve 1963'te Mısır'da Mit Ghamr Tasarruf Bankası isimli faizsiz bankacılık müessesesinin kurulmasıdır.⁹ 1970'lerden sonra Orta Doğu'ya hızla akan petrol gelirleri faizsiz finans sisteminin gelişim hızını artırmış ve ilerleyen süreçte her ülke kendi sistemini oluşturmaya çalışmıştır.¹⁰ Günümüzde ABD, Almanya, İngiltere vb. ülkelerde dahi faizsiz finans sistemi ile çalışan bankaların bulunması da bu ilerlemeye delil teşkil etmektedir. Bir sistemin kanunlaştırılması, o sistemin gelişmişlik düzeyini göstermekte ve alt başlıklarını düzenlemektedir. Yapılan kanunlaştırma çalışması çalışanlar arasında istikrar ve adaleti sağlamaktadır.

İslâm dünyasında bankalar için üç bankacılık hukuk sistemi bulunmaktadır.¹¹ Bunlardan birincisi "Yüzde Yüz İslâmî Bankacılık Hukuk Sistemi"dir. 1979 yılından beri Pakistan'da mevcut olan bu sistemde bankacılık hukuku, şirketler hukuku ve vergi hukuku olmak üzere üç alanda İslâm hukukuna uygun olacak şekilde düzenleme yapılmıştır. Bu düzenlemedeki hedef İslâmî katılım bankalarının faaliyetleri için daha uygun bir ortam sağlamaktır. İkincisi "Faiz ve İslâmî Bankaları Birleştiren Hukuk Sistemi"dir. Bu sistem kapsamında 1983 yılında Malezya'da İslâmî bankaları kurmak, düzenlemek ve konvansiyonel bankaları düzenleyen kanundan ayrı bir kanun oluşturmak için Malezya Bankacılık Yasası ortaya çıkmıştır. Üçüncüsü ise katılım bankaları için özel kararların oluşturulmasıdır. Bazı ülkelerde yasama organı tarafından her banka için müstakil olarak o bankanın faaliyetlerini düzenleyen bir karar çıkarılmaktadır. 1978 yılında Ürdün'de 13

⁶ Necmettin Kızılkaya, "Modern Dönemde Faizsiz Bankacılık ve Fikhî İşleyişi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 138.

⁷ Eskicioğlu, *İslâm ve Ekonomi*, 14-15.

⁸ Yunus Kutval, "İslâm İktisadî Düşünce, Ticaret ve Finansman Yöntemlerinin Tarihsel Gelişimi", *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 1/2 (2017), 158.

⁹ Monzer Kahf, "İslâmî Bankacılık ve Kalkınma: Alternatif Bir Bankacılık Mı?", çev. Mustafa Acar, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/4 (2003), 555-556; Abitter Özulucan - Fevzi Serkan Özdemir, *Katılım Bankacılığı: Muhasebe Organizasyonu, Uygulamalar, Finansal Tablolar ve Bağımsız Denetim* (İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2010), 16.

¹⁰ Raif Parlakkaya - Suna Akten Çürük, "Finansal Rasyoların Katılım Bankaları ve Geleneksel Bankalar Arasında Bir Tasnif Aracı Olarak Kullanımı: Türkiye Örneği", *Ege Akademik Bakış Dergisi* 11/3 (2011), 399.

¹¹ Cemâleddin Atıyye, *el-Bünûkû'l-İslâmiyye beyne'l-hurriyye ve't-tanzîm* (Cezayir: el-Müessesetü'l-Câmi'iyetü lî'd-Dirâsât, 1993), 26-51.

sayılı özel kanun ile kurulan İslâm Bankası ve 1981 yılında Mısır'da 48 sayılı özel kanun ile kurulan Faisal Bankası buna örnek teşkil etmektedir.

Bu çalışmada Türkiye'de hizmet veren katılım bankalarının hangi derecede İslâm hukuk kurallarına uygun olarak çalıştığını tespit etmek ve yürürlükte olan 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu'nun konuya ilişkin maddelerinin yeterliğini incelemek amaçlanmıştır. Katılım bankalarının işletim sistemiyle doğrudan bağlantısı bulunan BDDK ile TKBB'nin tebliğleri de çalışmaya dahil edilmiştir. Bu doğrultuda katılım bankacılığı ile ilgili gerekli açıklamalar yapıldıktan sonra Türkiye'de katılım bankacılığının tarihçesi, faaliyet gösteren katılım bankaları ve fon kullandırma metotları hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Daha sonra katılım bankacılığının yasal çerçevesi üzerinde durularak bu konudaki kanunlar ve tebliğlerin ilgili bölümleri aktarılmıştır. Bu bilgiler çerçevesinde Türkiye'deki 5411 Sayılı Bankacılık Kanununun katılım bankalarının İslâm hukuk kuralları çerçevesinde yönetilmesindeki yeterliğine yönelik tespitlerde bulunulmuş ve sistemin iyileştirilmesi için birtakım öneriler sunulmuştur.

1. Katılım Bankacılığı Kavramı ve Türkiye'de Katılım Bankacılığı

1.1. Katılım Bankacılığı Kavramı

Katılım bankaları, var olan sermayesine ilaveten yurt içi ve yurt dışından özel cari hesaplar ve kâr-zararda ortaklık üzerine kurulu hesaplar vasıtasıyla fon toplayarak, bu fonları mevzuatta yer alan esaslara uygun olarak ticari faaliyet ve hizmetlerin finansmanı, müşterek yatırımlar, ithalat-ihracat finansmanı ve yatırımlara dair ekipmanların temin edilerek taksitle satımı ya da kiralanması vb. işlemlerde kullandırıan mali kuruluşlardır.¹²

Katılım bankacılığı, İslâmî esaslara göre faaliyet gösteren bir finans kurumudur. İslâm'da bankacılık faaliyetleri faizli krediden bahsedilmeksizin emek-sermaye ortaklığı, sermaye ortaklığı, alım-satım, kiralama, komisyonculuk, döviz işlemleri vb. işlemleri kapsamaktadır.¹³ Bu kapsamda ödemesi sonradan yapılmak şartıyla makine, ekipman vb. üretim-tüketim mallarının temin edilmesi noktasında finansman sağlamaktadır. Ayrıca projelerde üretici sermayesi olarak ödeme aracı fonksiyonunu üstlenmektedir.¹⁴ İslâm'da faiz kesin bir şekilde yasaklandığı için katılım bankacılığı, dinin onaylamadığı sahalarda faaliyette bulunmamak ve faize bulaşmamak kaydıyla, sistemlerinde fon fazlası bulunan kişilerden toplanan fonların sanayi ve ticari işlemlerde kullanıldığı ve elde edilen kâr-zararın tasarruf sahipleriyle paylaşıldığı bir sistem geliştirmiştir.¹⁵

Katılım bankacılığında geliştirilen sisteminin temelinde adalet kavramı yer almaktadır. Bu doğrultuda risk yükü tek bir tarafta bırakılmayıp, her iki tarafın da paylaşımı esasına dayanmaktadır. İslâmî finans kapsamında mal sahibi mülkiyet hakkını elinde bulundururken, tüketici de bu malın büyüerek çoğalması için gayret göstermektedir. Yani mülkiyet finansmanı arz eden tarafta kalırken, iş finansmanı talep eden tarafça yapılmaktadır. Dolayısıyla bu sistemdeki taraflardan her biri yapılan bu faaliyetin reel sonucunu paylaşmayı hak etmektedir. Katılım bankalarının konvansiyonel bankalardan en

¹² Aslan Eren, *Türkiye Ekonomisi* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2017), 283; Naim Hank, "خصائص في منتجات التمويل بالمشاركة تجعلها حلاً ناجحاً للأزمات الاقتصادية العالمية", *İslam Medeniyeti Dergisi* 8/49 (2022), 57-58.

¹³ Hamdi Döndüren, *Ticaret İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2021), 494.

¹⁴ Kahf, "İslâmî Bankacılık ve Kalkınma: Alternatif Bir Bankacılık Mı?", 551.

¹⁵ Gökhan Sümer - Fatih Onan, "Dünyada Faizsiz Bankacılığın Doğuşu, Türkiye'deki Katılım Bankacılığının Gelişme Süreci ve Konvansiyonel Bankacılıktan Farkları", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/3 (2015), 298; Alpaslan Alkış, "İslâm Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama ve Kullandırma Yöntemleri", *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2018), 121.

belirgin farkı fon toplama, bu fonları kullandırma ve bankacılık hizmetleri alanlarında müşteriye “faizsizlik” ilkesi gereğince finansal hizmetler vermeleridir.¹⁶

1.2. Türkiye’de Katılım Bankacılığının Tarihi Gelişimi

Türkiye’de katılım bankacılığı alanındaki ilk fikirler 1970’li yıllarda İslâm Kalkınma Bankası’nın kuruluşuna paralel olarak ortaya çıkmıştır. 1973’te gerçekleştirilen İslâm Ülkeleri Maliye Bakanları Toplantısı’nda, İslâm Kalkınma Bankası’nın kurulmasına karar verilmiş, 1975’te ise Türkiye’nin de dahil olduğu yirmi dokuz ülkenin iştirakiyle uluslararası ilk faizsiz banka olarak teşekkül etmiştir.¹⁷ İslâm Kalkınma Bankası’nın ihtiyaçları karşılama yetersiz kalması neticesinde 1981 yılında Cenevre’de İslâm ülkelerinin devlet başkanlarının ve üst düzey yetkililerinin bir araya gelmesiyle Dâru’l-mâlî el-İslâmî kuruluşu faaliyete geçmiştir. Bu kuruluş yatırım, bankacılık, İslâmî tekâfül ve işletme olmak üzere dört grupta faaliyet göstermektedir.¹⁸

Türkiye’de bu gelişmeler doğrultusunda 1975 yılında çıkarılan kanun hükmündeki kararname ile faizsiz ve kâr ortaklığına dayalı olarak çalışacak olan DESİYAB (Devlet Sanayi ve İşçi Yatırım Bankası A.Ş.) kurulmuşsa da bu banka 1978 yılı itibariyle faizli sisteme geçiş yapmıştır.¹⁹ Türkiye’de faizsiz bankacılık noktasında yapılan ilk tanzim çalışması, Aralık 1983’te çıkarılan Bakanlar Kurulu Kararnamesi ile Özel Finans Kurumları’nın tesis edilmesine olanak sağlanmasıdır. Bu süreçte 1985 yılında Albaraka Türk ve Faisal Finans Kurumu, 1989 yılında Kuveyt Türk Evkaf Finans Kurumu ve 1991 yılında da Anadolu Finans Kurumu faaliyete geçmiştir.²⁰

Özel Finans Kurumları 1999’da çıkarılan 4389 sayılı Bankalar Kanunu’nda yerini almıştır. 2001’de bu kurumların problemlerini incelemek, çözüme kavuşturmak, sektörü gözlemek, mevzuat ve düzenlemeler geliştirmek vb. maksatlarla ÖFKBİR (Özel Finans Kurumları Birliği) kurulmuştur. 2005’te 5411 sayılı Bankacılık Kanunu’nun çıkarılmasıyla da bu finans kurumları Katılım Bankası adını almıştır. Bu doğrultuda ÖFKBİR de TKBB (Türkiye Katılım Bankaları Birliği) olarak değiştirilmiştir. Sonuç olarak Özel Finans Kurumları’nda bulunan Güvence Fonu, TMSF (Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu) ile birleştirilmiştir.²¹

Türkiye’de katılım bankacılığı alanında 2023 yılı itibariyle altı banka faaliyet göstermektedir. Bunlar:

a. Albaraka Türk Katılım Bankası

¹⁶ Temel Hazıroğlu, “Türkiye’de Katılım Bankacılığı Fikrinin Doğuşu ve Kavramsal Önemi”, *İslâm Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 2/1 (2016), 130.

¹⁷ Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation* (Leiden: Brill Academic Publishers, 1996), 9-14; Muhammed ez-Zerkâ - Muhammed Abdülaziz en-Neccâr, *İslâm Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*, çev. Hayrettin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002); Servet Bayındır, *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 15.

¹⁸ Sümer - Onan, “Dünyada Faizsiz Bankacılığın Doğuşu, Türkiye’deki Katılım Bankacılığının Gelişme Süreci ve Konvansiyonel Bankacılıktan Farkları”, 298; Döndüren, *Ticaret İlmihali*, 495.

¹⁹ Mikail Altan, “Faizsiz Bankacılığın Temelleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 135; Halil İbrahim Bulut - Bünyamin Er, *Katılım Finansmanı: Katılım Bankacılığı ve Girişim Sermayesi* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2012), 24-25.

²⁰ Atila Yanpar, *İslâmî Finans İlkeler, Araçlar ve Kurumlar* (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2014), 125; Sümer - Onan, “Dünyada Faizsiz Bankacılığın Doğuşu, Türkiye’deki Katılım Bankacılığının Gelişme Süreci ve Konvansiyonel Bankacılıktan Farkları”, 299-300; Alkış, “İslâm Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama ve Kullandırma Yöntemleri”, 121.

²¹ Hazıroğlu, “Türkiye’de Katılım Bankacılığı Fikrinin Doğuşu ve Kavramsal Önemi”, 123-125.

- b. Kuveyt Türk Katılım Bankası
- c. Türkiye Finans Katılım Bankası
- d. Ziraat Katılım Bankası
- e. Vakıf Katılım Bankası
- f. Türkiye Emlak Katılım Bankası

Katılım bankacılığının Türkiye'deki tarihsel gelişimine bakıldığında uzak bir geçmişe dayanmadığı görülmektedir. Bu alanda ilk adımlar, dünya tarihindeki çalışmalara paralel olarak 20. yüzyılın sonlarında atılmış ve 21. yüzyılda mevcut şeklini almıştır. Bu süreçte alınan ivme göz önüne alınırsa, ilerleyen zaman içerisinde daha büyük atılımlar neticesinde katılım bankacılığı sisteminin asıl olgunluğu yakalayarak topluma sunulmasının mümkün olduğu söylenebilir.

1.3. Türkiye'de Katılım Bankalarının Fon Kullandırma Yöntemleri

Katılım bankalarının fon kullandırma yöntemleri, Kasım 2016'da Resmi Gazetede yayımlanan "Bankaların Kredi İşlemlerine İlişkin Yönetmelik" çerçevesinde belirlenmiştir. Söz konusu yönetmeliğin 19. maddesine dayanarak bu yöntemler kurumsal-bireysel finansman desteği, finansal kiralama, kâr ve zarar ortaklığı, bedel karşılığında vesikaların finansmanı ve müşterek yatırımları kapsamaktadır.²² Ocak 2019'da yayımlanan "Bankaların Kredi İşlemlerine İlişkin Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik" kapsamında ise murâbaha orijinal adıyla ifade edilmiştir. Söz konusu yönetmelikler incelendiğinde katılım bankalarındaki fon kullandırma yöntemlerinin temelde ortaklık, satış ve kiralama üzerine kurulduğu söylenebilir. Bu yöntemler murabaha, mudarebe, müşareke, selem, istisna, leasing, faktöring, sukûk vb. pek çok uygulamayı içinde barındırmaktadır. Burada ayrıntıya değinmeden genel çerçeve vermekle yetinilecektir.

a. Ortaklık Yöntemleri

Katılım bankaları genel yapısı itibarıyla kâr-zarar ortaklığı üzerine kurulmuştur. Bu yapıya göre borçlu elde edilen kâr ve zararı banka ile paylaşırken, banka da bu kâr ve zararı mudilerle paylaşarak mal varlığı ve sorumlulukları dengelemektedir. Dolayısıyla katılım bankaları borç yerine varlığa dayalı finansman ürünlerini ön plana çıkarmaktadır.²³ Ortaklık yöntemlerinde, katılım bankaları kazançta pay sahibi olmak için çeşitli projelere finansman sağlamaktadır. Projenin kâr ya da zarar etmesi durumunda sermayedar ve finansman sağlayanlar, katkıları oranında sonuçtan payını almaktadır. Banka topladığı fonları gerçek ve tüzel kişilere, "Kâr ve Zarara Katılma Yatırım Akdi" kapsamında kullandırmaktadır.²⁴ Katılım bankaları aracılığıyla uygulanan mudârebe, müşâreke, yatırım ortaklığı, mülkiyet ortaklığı ve zirai ortaklık işlemleri bu kapsamdadır.

b. Satış Yöntemleri

Satış yoluyla fon kullandırma yönteminde finansman sağlamak amacıyla banka bir malı (gayri menkul, ham veya yarı mamul madde, teçhizat, makine vb.) işletmeler için bedelini gelecekte ödemesi üzere üçüncü şahıslardan peşin olarak satın almaktadır. Bu

²² Hakan Çambel, "Katılım Bankaları Tarafından Uygulanan Fon Toplama ve Fon Kullandırma Yöntemleri", *Katılım Bankacılığı*, ed. Ferudun Kaya (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2017), 141.

²³ Mustafa Dışlı vd., "İslâmî Bankalar Mevduat Disiplinine Tabi Midir?", *İslâm İktisadi ve Piyasa*, ed. Taha Eğri (İstanbul: İGİAD Yayınları, 2015), 78.

²⁴ Döndüren, *Ticaret İlmihali*, 497.

durumda banka ile müşteri arasında “Alım-Satım Akdi” yapılmaktadır.²⁵ Katılım bankaları aracılığıyla yapılan murâbaha (finansal satış), tevliye (maliyete satış), müsâveme (pazarlık üzerine satış), selem (peşin ödemeli satış), istisna’ (eser sözleşmesi), teverruk (kâr beyanı ile emtia satımı) ve isticrar (açık hesaplı satım) işlemleri bu kapsamdadır.

c. Kiralama Yöntemleri

Türkiye’deki katılım bankalarında kiralama yöntemleri, Bankacılık Kanunu’nun 57/3. maddesi²⁶ gereğince tanınan faaliyet iznine binaen, 6361 Sayılı Finansal Kiralama, Faktoring ve Finansman Şirketleri Kanunu kapsamında uygulanmaktadır. Katılım bankalarında kiralama kasanın kiralanması ve finansal kiralama (leasing) olmak üzere iki şekilde yürütülmektedir. Leasing, mal ve hizmet üretiminde yararlanılacak donanımın, mülkiyeti kurumlarında kalması koşuluyla, akit serbestliğine dayalı olarak işletmelere kiralanması şeklinde faaliyet göstermektedir.²⁷

Müşteri için gerekli olan menkul/gayrimenkul, banka tarafından satın alındıktan sonra kira süresinin sonuna kadar müşteriye kiralanmakta ve süre bitiminde de müşteri malın sahibi olmaktadır.²⁸ Bu işlemde yatırımcı, leasing şirketi ve üreticinin oluşturduğu üç taraf bulunmaktadır. Yatırımcı gerekli olan malı belirleyerek satın alması için leasing şirketiyle kira sözleşmesi imzalamaktadır.²⁹ Ayrıca maddi olmayan patent, lisans, marka vb. unsurlar; hava ve karada taşımacılıkta kullanılan uçak, otobüs, kepçe vb. araçlar, büro malzemeleri, bilgisayar vb. elektronik cihazlar, tıbbi teçhizat da kiralamaya konu olabilmektedir.³⁰

Katılım bankalarında uygulanan bu üç temel yöntem dışında vekâlet, kefâlet, vaat, garanti, cuâle, karz-ı hasen vb. işlemlerin yapıldığı bilinmektedir.

2. Türkiye’de Katılım Bankacılığının Yasal Çerçevesi

Türkiye’de hizmet veren katılım bankalarının yasal çerçevesi süreç içerisinde birtakım düzenlemelere uğramıştır. İlk zamanlarda Özel Finans Kurumları adı altında kurulan bankalar, Aralık 1983’te yayımlanan 83/7506 sayılı Kararname ve Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı ve TC. Merkez Bankası Tebliğlerine bağlı olarak yürütülmüştür. 1999 yılında Kanun’da yapılan bir değişiklik sonucu 4389 sayılı Bankalar Kanunu’na tabi olmuştur. 2005 yılında 5411 sayılı Bankacılık Kanunu’nun çıkarılmasıyla Türkiye’deki konvansiyonel ve katılım bankalarının tamamı bu kanuna bağlanmıştır. Bu kanuna ilaveten katılım bankalarına münhasır olarak düzenlenmiş “Katılım Bankalarının Uygulanacak Tek Düzen Hesap Planı ve İzahnamesi Hakkında Tebliğ” bulunmaktadır.³¹

²⁵ Kahf, “İslâmî Bankacılık ve Kalkınma: Alternatif Bir Bankacılık Mı?”, 555; Döndüren, *Ticaret İlmihali*, 497.

²⁶ Bankacılık Kanunu (BK), *Resmî Gazete* 25983 (19 Ekim 2005), Kanun No. 5411, md. 57/3.

²⁷ İshak Emin Aktepe, *Sorularla Katılım Bankacılığı* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2014), 49.

²⁸ Osman Nihat Yılmaz, *Faizsiz Bankacılık İlkeleri ve Katılım Bankacılığı* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2010), 14; Erdem Bafra, *Katılım Bankacılığı Uygulamasında İslâmî Bankacılık Sözleşmesinin Temelleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2015), 96.

²⁹ Döndüren, *Ticaret İlmihali*, 497; Alkış, “İslâm Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama ve Kullandırma Yöntemleri”, 129-131.

³⁰ Ali Bakkal, “Katılım Bankalarında Murâbaha Dışı Gelir Kaynaklarının Arttırılması”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/36 (2016), 18-19.

³¹ Yılmaz, *Faizsiz Bankacılık İlkeleri ve Katılım Bankacılığı*, 33.

Katılım bankalarının denetlenmesi ise Kanun'da yer alan hükümler ekseninde ve Türk Ticaret Kanunu'nun (TTK) 397. maddesi gereğince yapılmaktadır. Bu bankaların gerçekleştirdiği faaliyetler, adı geçen Kanunlar dışında Sermaye Piyasa Kurumu ve Gümrük ve Ticaret Bakanlığı tarafından da denetlenmektedir.³² Türkiye'de katılım bankalarının doğrudan bağlı olduğu Kanun ve kurumlar aşağıda belirtildiği şekildedir:

2.1. 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu

2005 yılında yürürlüğe giren Bankacılık Kanunu'nun amacı finansal alanda itimat ve kararlılığın temin edilmesine, kredi sisteminin aktif bir biçimde yürütülmesine, tasarruf sahiplerinin hak ve menfaatlerinin muhafazasına yönelik yöntem ve ilkeleri tanzim etmektir. Bu Kanun Türkiye'de hizmet veren bütün bankaları kapsamakla birlikte, doğrudan katılım bankaları ile ilgili düzenlemelerin olduğu özel hükümleri içermektedir:

Madde 4'te, bankaların faaliyet konuları 21 başlık altında toplanırken (a) bendinde belirtilen mevduat kabulünün katılım bankaları tarafından gerçekleştirilemeyeceği bildirilmektedir.

Madde 45'te, sermaye yeterliliği kavramı açıklandıktan sonra, katılım hesaplarının risk ağırlıklarının belirlenmesinde kurulun yetkili olduğu ifade edilmektedir.

Madde 48'de, kredi kabul edilen uygulamalar belirtildikten sonra, ikinci fıkrada katılım bankalarının kendi usullerine uygun finansman yöntemlerinin kredi kapsamına dahil edildiği söylenmektedir.

Madde 57'de, üçüncü fıkrada yer alan katılım bankalarının çeşitli sebeplerle gayrimenkul ve emtia üzerine yaptıkları işlemlerin maddenin başında yer alan yasaklı ve sınırlı faaliyetler çerçevesine dahil edilmediği hususundaki ibare 10.02.2020 tarih ve 7222/18 sayılı karar ile kaldırılmıştır.

Madde 77'de, katılım bankalarının faizsiz yöntemlerle yaptığı işlemlere yönelik usul ve esasları belirlemede Kurul'un yetkili olduğu, bu bankaların faizsiz finansman sağlamak için katıldıkları ortaklıkların 49. maddenin 2. fıkrasına dahil edilemeyeceği; ayrıca katılım bankalarının söz konusu yöntemlerle sağladıkları ortaklık paylarının, bu bankalar tarafından kabul edilen katılım fonlarının yarısından fazla olamayacağı bildirilmektedir.

Madde 79'da, katılım bankalarının faaliyet izni verilen tarihten başlayarak bir ay içinde TKBB'ye üye olmalarının zorunluluğuna dikkat çekmektedir.

Madde 144'te, faiz oranları ve diğer menfaatler başlığı altında kâr-zarara katılma oranları konusunda merkez bankasının kısmen veya tümüyle katılım bankalarını serbest bırakmaya yetkili bulunduğu ifade edilmektedir.

Kanun'da katılım bankacılığına dair yer alan maddelere bakarak, sadece genel bir çerçevenin çizildiği ve konvansiyonel bankalarla tam bir ayırımın sağlanmadığı söylenebilir. Madde 144'te de belirtildiği üzere merkez bankasıyla olan irtibatı da bu hususta delil niteliğindedir. Çünkü katılım bankacılığının faizsizlik ilkesine karşılık merkez bankasının Bankacılık Kanunu kapsamında bütün bankalara zorunlu karşılık verdiği bilinmektedir. Ayrıca kâr-zararın sürece yayılmadan başta belirlenmesi de bunu şarta taalluk eden bir hak konumuna getirmektedir ki faiz ihtimali barındırdığı için katılım bankacılığının sistemine aykırıdır. Bu sebeplerle katılım bankalarının merkez bankasından ayrıştırılmaması faizsizlik ilkesine açıkça zarar vermektedir.

³² Şakir Görmüş vd. (ed.), *Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2021), 204.

2.2. Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK)

Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu, 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu kapsamında merkezi İstanbul olmak üzere kamu tüzel kişisi vasfıyla kurulmuştur. Bu kurum Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurulu ve Başkanlık Teşkilatı'ndan meydana gelmektedir. BDDK Türkiye'de faaliyette olan ve Türkiye'de temsilcilikleri bulunan yabancı bankaların, finansal kiralama şirketlerinin, finansal holding şirketlerinin, finansman şirketlerinin ve varlık yönetim şirketlerinin kurulma ve faaliyet izinlerinin düzenleme ve denetimiyle mükelleftir. Bunlara ilaveten bankalara ve finansal holding şirketleri için çalışan bağımsız denetim, değerlendirme ve derecelendirme kuruluşlarının görevlendirilmesi de bu kurum tarafından icra edilmektedir.³³

Türkiye'deki katılım bankalarının kurulması ve faaliyete geçmesi BDDK'nin izni doğrultusunda gerçekleşmektedir. BDDK adına 2019 yılında Resmi Gazetede yayımlanan tebliğin birinci maddesinde de belirtildiği üzere, katılım bankalarının faizsiz bankacılık ölçüt ve standartlarına uygun olarak hizmet vermek için tesis edecekleri sistem ve süreçlere dair usûl ve esasları düzenlemektedir. Bu tebliğin 4 ve 5. maddeleri uyarınca faizsiz bankacılık ilkelerine bağlı olarak kurulacak katılım bankalarının kendi bünyelerinde bir danışma komitesi oluşturmaları ve bu komite üyelerinin en az üçte ikisinin İlahiyat fakültesi yahut dengi bir alanda en az lisans mezunu ya da faizsiz finans bölümünde yüksek lisans-doktora diplomasına sahip olmakla birlikte, bu alanda en az üç sene mesleki tecrübe edinmiş olması gerekmektedir.³⁴ Aynı tebliğin 14. maddesinin 1. fıkrasının (f) bölümünde söz konusu ilke ve standartlara ya da danışma komitesinin kararlarına yönelik bir uyumsuzluğun belirlenmesi durumunda katılım bankasının bünyesinde bulunan yönetim kurulunun yetkileri;

- a. Uyumsuzluğa sebep olan iş/işlemlerin durdurulması
- b. Uyumsuzluk hakkında danışma komitesine bilgi verilmesi
- c. Uyumsuzluğun izale edilmesi için planların düzenlenmesi şeklinde açıklanmaktadır.

2.3. Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB)

Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 4389 sayılı Bankalar Kanunu ile 2001 tarihli Birlik Statüsü uyarınca Özel Finans Kurumları Birliği adı altında kurulmuştur. 5411 sayılı Bankacılık Kanunu ile 2006 tarihli Birlik Statüsü kapsamında Türkiye Katılım Bankaları Birliği adını almıştır. TKBB tam rekabet ve serbest piyasa ekonomisi esasları ekseninde bankacılık düzenlemeleri ve hükümleri çerçevesinde katılım bankalarının hak ve menfaatlerini korumayı, bankacılık sisteminin gelişmesini, rekabet gücünün büyütülmesini, haksız rekabetin engellenmesi için gereken kararların alınmasını talep etmeyi amaçlamaktadır.³⁵ Daha önce de belirtildiği üzere, Türkiye'deki katılım bankalarının kuruluşundan itibaren bir ay içerisinde TKBB'ye üye olması gerekmektedir.

³³ T.C. Cumhurbaşkanlığı Finans Ofisi (CBFO), "Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu" (Erişim 12 Ocak 2023).

³⁴ Faizsiz Bankacılık İlke ve Standartlarına Uyuma İlişkin Tebliğ (FBİSU), *Resmî Gazete* 30888 (14 Eylül 2019), md. 3-4.

³⁵ T.C. Cumhurbaşkanlığı Finans Ofisi (CBFO), "Türkiye Katılım Bankaları Birliği" (Erişim 12 Ocak 2023).

3. Türkiye'deki Bankacılık Kanununun Katılım Bankalarının İslâm Hukuk Kuralları Çerçevesinde Yönetilmesindeki Uygunluğu

Katılım bankaları kuruluş misyonları itibariyle, İslâm hukuk kurallarına uygun faizsiz bankacılık faaliyetleri yürütmeyi, sermayenin toplumda adil şekilde paylaşılmasını, ahlaki ilkelere uyarak ticareti teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışmayı sürdürmeleri ve edindikleri ilkelere bağlı kalmaları için birtakım kurumlar tarafından denetlenmeleri gerekmektedir. Türkiye'deki katılım bankalarının 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu kapsamında BDDK ve TKBB'ye bağlı olarak yürütüldüğünü daha önce ifade etmiştik. Bu bankaların İslâm hukuk kurallarına uygunluğunu değerlendirmek için de adı geçen iki kurumun yönetim sistemini incelemek gerekmektedir. Ancak Katılım Bankalarının İslâm hukukuna uygun şekilde yürütülüp yürütülmediği noktasında tespitlerde bulunmak gayesiyle bu kurumların yönetmeliklerinde yer alan maddelerin varlığı yeterli olmamakta, aynı zamanda bu maddelerin uygulamada hangi ölçüde etkili olduğunun da ele alınması gerekmektedir.

BDDK'nin ve TKBB'nin yönetmelikleri teorik olarak incelendiğinde, Katılım bankalarının İslâm hukukunun ölçüleri doğrultusunda işletilmesi için gerekli kuralları içerdiği görülmektedir. Ancak bu kuralların pratikteki yansımalarına bakıldığında birtakım problemler göze çarpmaktadır. Örneğin, Resmi Gazetede yayımlanan Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankasının 2013 tarih ve 15 sayılı Zorunlu Karşılıklar Hakkında Tebliğinin 2022 tarih ve 17 sayılı değişikliği kapsamında yer alan 10/b maddesinin birinci fıkrası³⁶ faizsiz bankacılık temelleri üzerine kurulu olan katılım bankalarının Merkez Bankasından zorunlu karşılık aldığını göstermektedir ki bu da bir faiz gelirinin varlığının kanıtıdır. Bu konuda Hayrettin Karaman alınan zorunlu karşılığın enflasyon oranında kalması halinde bir problem oluşturmayacağını, enflasyon oranını aşması durumunda da bu fazlalığın TMSF'ye prim ödemesi için sarf edilebileceğini yönünde fetva vermiştir.³⁷ Bu fetvanın aksine zorunlu karşılığın net bir faiz olduğunu ileri sürenler de olmuştur.³⁸

Türkiye'deki katılım bankaları üzerinde yapılan bazı araştırmalarda, faizsiz bankacılık ilkelerine uyum denetlemelerinin aktif olarak uygulanmadığını ve danışma komitelerinin faal şekilde çalışmadığına yönelik sonuçlara ulaşılmıştır.³⁹ Bunun sebebinin, katılım bankalarının tümünü kapsayan genel bir danışma kurulunun yokluğunun olması muhtemeldir. Öte yandan Türkiye'deki katılım bankalarında personel açısından ciddi anlamda donanım ve tecrübe eksikliği görülmektedir. Bu bankalarda çalışan kimselerin İslâmî finans kapsamında uygulanan fon toplama ve bu fonları kullandırma yöntemlerine dair yeterli bilgi birikimine sahip olmadıklarını ve müşteriye aktarım konusunda da yetersiz kaldıklarına işaret eden çalışmalar bulunmaktadır.⁴⁰

Geçmişten günümüzde katılım bankacılığı sisteminin geliştirilmesi ve nitelikli personel yetiştirmek amacıyla birçok çalışma yapılmıştır. İslâm hukuk kurallarına uyumlu bir sistemin geliştirilebilmesi için öncelikle bu sistemin tanınması gerektiğinden, belirli

³⁶ Zorunlu Karşılıklar Hakkında Tebliğde Değişiklik Yapılmasına Dair Tebliğ (ZKHT), *Resmî Gazete* 31818 (23 Nisan 2022).

³⁷ Yeni Şafak, "Munzam Karşılık Faizi" (Erişim 13 Ocak 2023).

³⁸ Yunus Kutval, *Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 109.

³⁹ Recep Tekçam, *Faizsiz Bankacılıkta Denetim: Türkiye İçin Model Önerisi* (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi Finans Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 128.

⁴⁰ Hüseyin Tunç, *Katılım Bankacılığı (Felsefesi, Teorisi ve Türkiye Uygulaması)* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2010), 115.

üniversitelerde “İslâmî Finans” eğitimi veren programlar açılmıştır. 2012 yılında Sabahattin Zaim Üniversitesi bünyesinde kurulan Uluslararası Finans Ve Katılım Bankacılığı Yüksek Lisans Programı ve 2013 yılında Sakarya Üniversitesi bünyesinde kurulan İslâm Ekonomisi ve Finansı Tezsiz Yüksek Lisans Programı, İslâmî finans alanında mevcut sistemin geliştirilmesi ve değişen düzene uyum sağlanması yönünde çalışmalar yaparak bu çabanın ilk örneklerini oluşturmuştur. Ayrıca 2019 yılında kurulan Marmara Üniversitesi İslâm Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü, bu alandaki araştırmalarıyla İslâm ekonomisinin temel prensiplerine uygun bir sistemin oluşturulması ve geliştirilmesi noktasında gerekli olan nitelikli insan kaynağını sağlamada katkıda bulunmaktadır.

Türkiye’de faaliyet gösteren katılım bankalarının sadece teorikte değil aynı zamanda pratikte de İslâmî prensiplere uygun bir şekilde yürütülebilmesi için, konvansiyonel bankalar ile ortak kullanılan mevcut kanunlardan bağımsız bir “Katılım Bankacılığı Kanunu” geliştirilmesi gerekmektedir. Söz konusu kanunun yürürlük kazanmasıyla birlikte, katılım bankalarının Merkez Bankası’ndan aldığı zorunlu karşılık problemi de çözüme kavuşacaktır. Her ne kadar alınan zorunlu karşılığın enflasyon oranında olduğu takdirde sorun oluşturmayacağına yönelik fetvalar olsa da İslam hukukunda faiz şüphesi barındıran her türlü etkenden uzak durmak temel ilkedir. Buna ilaveten, oluşturulacak kanun ekseninde Türkiye’deki bütün katılım bankalarını kapsayacak “Katılım Bankalarını Denetleme ve Düzenleme Kurumu”nun kurulması elzemdir. Çünkü sistemleri ve kanunları birbirinden farklı olan konvansiyonel bankalar ile katılım bankalarının aynı denetime tabi tutulması çelişki oluşturacaktır. Aynı zamanda bu düzenin içerisinde Diyanet İşleri Yüksek Kurulu (DİYK) etkin rol oynamalı, BDDK ve TKBB ile işbirliği içerisinde olmalıdır. Her ne kadar 2018 yılında BDDK tarafından Katılım Bankaları Birliği’ne bağlı ve DİYK’den iki temsilcinin bulunduğu bir danışma kurulu oluşturulmuşsa da alınan kararların herhangi bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Bu sebeple ortak bir denetim mekanizmasının oluşturulması Türkiye’de faaliyet gösteren katılım bankalarının işletim sistemine yönelik verilen fetvalarda ittifak edilmesini, fetvaların resmileştirilmesini ve sistemin şeffaf bir şekilde topluma aktarılmasını kolaylaştıracaktır. Türkiye’de katılım bankacılığı alanında bahsedilen gelişmelerin yaşanması halinde toplumun sisteme güveni artacak ve katılım bankalarına pozitif doğrultuda bir yönelim gerçekleşecektir.

Sonuç

İslâm iktisadı Kur’ân ve Sünnet çizgisinde mutedil, helal kazanç temelinde işleyen bir sistemdir. Bu açıdan iktisadın, İslâm dininin bünyesinde tabii olarak vücut bulan bir parça olduğu açıkça görülmektedir. İslâm iktisadının esas amacı Allah’ın rızasını kazanmak ve toplum yararını gözetmek olduğu için hem dünyevi hem de uhrevi iki yönü bulunmaktadır. Bu sistemde karma mülkiyet düşüncesi temele alınmakta; gelir dağılımı ve sosyal adalet ilkesine ehemmiyet verilmektedir. Katılım bankacılığı anlayışı da bu sistem üzerine inşa edilmiş ve geliştirilmiştir. Türkiye’de katılım bankacılığı adı altında faaliyette olan kurumlar, konvansiyonel bankaların aksine İslâm iktisadının özünü koruma amacı gütmektedir. Bu amaçla tamamen faizden arındırılmış, banka-müşteri arasındaki dengenin korunduğu, riskin paylaşımına dayanan fon toplama ve bu fonları kullandırma yöntemleri geliştirilmiştir.

Türkiye’de 2023 yılı itibariyle faaliyet gösteren altı adet katılım bankası mevcuttur. Bu bankalar İslâm hukukuna uygun bir şekilde hizmet vermeye çalışmaktadır. Bir bankanın İslâm hukukuna uygunluğu için bu hizmetlerde birkaç esas bulunması gerekmektedir. Bu

esasların en önemlisi katılım bankalarının tabi olduğu kanunların İslâm hukuku ile örtüşmesidir. Bu araştırmada ilgili kanunların söz konusu esasları ne ölçüde taşıdığını tespit etmek amaçlanmıştır. Araştırma kapsamında elde edilen bulgular şu şekildedir:

1. Türkiye'de katılım bankacılığı alanında özel bir kanun bulunmamaktadır.
2. 01.01.2005 tarihinde Türkiye'deki konvansiyonel ve katılım bankalarının tamamı 5411 sayılı Bankacılık Kanunu'na bağlanmıştır.
3. Finans üzerine kurulan şirketlerin kuruluş ve faaliyet düzenlemelerini ve denetlemelerini BDDK gerçekleştirmektedir. Ayrıca TKBB de katılım bankalarının hak ve menfaatlerini korumayı ve gelişmelerini sağlamayı hedeflemektedir.
4. 5411 Sayılı Bankacılık Kanununun katılım bankaları ile ilgili düzenlemelerin olduğu toplamda yedi adet maddesi bulunmaktadır. Bu maddeler katılım bankalarının yürütülmesi ve denetlenmesi noktasında doğrudan bir bilgi içermemektedir.
5. Türkiye'deki Bankacılık Kanununun katılım bankalarının İslâm hukuk kuralları çerçevesinde yönetilmesine dair yeterli miktarda madde bulunmamaktadır.

Bu bulgular doğrultusunda Türkiye'deki katılım bankalarının yönetim sisteminin İslâm hukuk kurallarına uygunluğuna dair kesin bir sonuca ulaşmanın zor olduğu görülmektedir. Türkiye'deki katılım bankalarının kesin bir şekilde İslâmî prensiplere uygun olarak yürütülebilmesi için mevcut kanunların yanı sıra özel bir "Katılım Bankacılığı Kanunu" geliştirilmesi gerekmektedir. Ayrıca alanında uzman, donanımlı ve katılım bankacılığı ilkelerine bağlı olarak çalışacak banka personellerinin istihdam edilmesi ve bu personellerin aktif bir denetim altında tutulması, sistemin İslâm hukuk kuralları çerçevesinde yürütülmesi için önem arz etmektedir. Dolayısıyla müstakil olarak geliştirilecek Katılım Bankacılığı Kanunu'nun bankalarda ne ölçüde uygulandığını tespit etmek için Katılım Bankalarını Denetleme ve Düzenleme Kurumu'nun kurulması ve bu kurumda banka personellerinin uyması gereken mesleki kurallara dair bir yönergenin bulunması denetimin pasifleşmesini engelleyecektir. Bu gelişmelere ilaveten Diyanet İşleri Yüksek Kurulu'nun (DİYYK), BDDK ve TKBB ile işbirliği içerisinde olması, Katılım Bankacılığı Kanunu'nun verilen fetvalarla desteklenmesi ve resmileşmesi için önemlidir.

Ayrıca gerekli kanunlaştırma yapılırken nelere uyulması gerektiği konusunda birkaç koşul belirlemek mümkündür:

- Kanun, fıkıh ilminin derin zenginliğinden faydalanması ve tek bir görüşe taassup olmaması için sadece bir fikhî mezhebi takip etmemelidir.
- İslam hukukuna yönelik hükümlerinin seçimi, şeriatın amaçlarına ve insanların menfaatlerine uygun olup İslâmî finans işlemlerinde bulunan mahcubiyet ve sıkıntıları gidermelidir.
- Kanunun devamlı değerlendirilmesi, gündelik hayatın gereklerine ve insanların çıkarlarına uygun olması açısından önemlidir.
- Katılım bankaları, faize dayalı bir ortamda ortaya çıktıklarından, bu ortamda çalışmaları faizsiz bankacılık gerçeğini yansıtmamaktadır. Daha geniş anlamda bu ortam, katılımcı bankacılık uygulamasındaki temel ilkeleri içermemektedir.

- Katılım bankaları için bir kanun taslağı hazırlanması, ülkedeki ticari işletmeleri yöneten devlet hukukuna veya ticaret kanununa aykırı değildir. Bu alanda bir kanun çıkarılmasındaki amaç, devlet hukuku ve ticari hukukunda bulunan kanunlara aykırı bir kanun çıkarmak için değil, bu bankaların kendi faaliyetlerine uygun olan kanunları kullanmalarına yardımcı olmak içindir.

Bu araştırma 5411 sayılı Bankacılık Kanunu'nun katılım bankaları için yeterli düzeyi incelenmesiyle sınırlı tutulmuştur. Ancak İslâm hukuk kurallarına uygun bir bankacılık sisteminin varlığından söz edebilmek için yalnızca kanunun denetlenmesi yeterli değildir. Aynı zamanda bu kanuna bağlı BDDK ve TKBB'ye ait yönetmeliklerin, bankaların müstakil olarak sundukları usul ve esasların incelenmesi ve aktif sistemdeki karşılıklarının belirlenmesi gerekmektedir. Katılım bankacılığının unsurlarıyla bir bütün olarak ele alınıp, yeni bir sistemin inşa edilmesi ihtiyaçtan ziyade zorunluluktur.

Kaynakça

- Ahmad, Wahida - Prentice, David. "How Large Are Productivity Differences between Islamic and Conventional Banks?" *The Singapore Economic Review*, 1-20.
- Aktepe, İshak Emin. *Sorularla Katılım Bankacılığı*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2014.
- Alkış, Alpaslan. "İslâm Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama ve Kullandırma Yöntemleri". *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2018), 120-133.
- Altan, Mikail. "Faizsiz Bankacılığın Temelleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 125-140.
- Atıyye, Cemaleddin. *el-Bünûkü'l-İslâmiyye beyne'l-hurriyye ve't-tanzîm*. Cezayir: el-Müessesetü'l-Câmi'iyyetü li'd-Dirâsât, 1993.
- Bafra, Erdem. *Katılım Bankacılığı Uygulamasında İslâmî Bankacılık Sözleşmesinin Temelleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2015.
- Bakkal, Ali. "Katılım Bankalarında Murâbaha Dışı Gelir Kaynaklarının Arttırılması". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/36 (2016), 7-29.
- Bayındır, Servet. *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- BK, Bankacılık Kanunu (Kanun No. 5411). *Resmî Gazete* 25983 (19 Ekim 2005). Erişim 13 Kasım 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/11/20051101M1-1.htm>
- Bulut, Halil İbrahim - Er, Bünyamin. *Katılım Finansmanı: Katılım Bankacılığı ve Girişim Sermayesi*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2012.
- Caporale, Guglielmo Maria - Helmi, Mohamad Husam. "Islamic Banking, Credit and Economic Growth: Some Empirical Evidence". *International Journal of Finance & Economics* 23/4 (2018), 456-477.
- CBFO, T.C. Cumhurbaşkanlığı Finans Ofisi. "Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu". Erişim 12 Ocak 2023. <https://www.cbfo.gov.tr/katilim-finans-sektoru/bankacilik-duzenleme-ve-denetleme-kurumu>
- CBFO, T.C. Cumhurbaşkanlığı Finans Ofisi. "Türkiye Katılım Bankaları Birliği". Erişim 12 Ocak 2023. <https://www.cbfo.gov.tr/katilim-finans-sektoru/turkiye-katilim-bankalar-birligi>
- Çambel, Hakan. "Katılım Bankaları Tarafından Uygulanan Fon Toplama ve Fon Kullandırma Yöntemleri". *Katılım Bankacılığı*. ed. Ferudun Kaya. İstanbul: Beta Basım Yayın, 2017.
- Çolak, Abdullah. "İslâm'ın İktisâdî Prensipleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 29-49.
- Dişli, Mustafa vd. "İslâmî Bankalar Mevduat Disiplinine Tabi Midir?" *İslâm İktisadı ve Piyasa*. ed. Taha Eğri. 77-102. İstanbul: İGİAD Yayınları, 2015.
- Döndüren, Hamdi. *Ticaret İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2021.
- Erdem, Ekrem. "Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri ve İslâm Piyasa Geleneği". *İslâm İktisadı ve Piyasa*. ed. Taha Eğri. 11-38. İstanbul: İGİAD Yayınları, 2015.

- Eren, Aslan. *Türkiye Ekonomisi*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2017.
- Eskicioğlu, Osman. *İslâm ve Ekonomi*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1999.
- FBİSU, Faizsiz Bankacılık İlke ve Standartlarına Uyuma İlişkin Tebliğ. *Resmî Gazete* 30888 (14 Eylül 2019). Erişim 7 Aralık 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/09/20190914-4.htm>
- Görmüş, Şakir vd. (ed.). *Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2021.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihi'l-Gayb İsimli Tefsirinde Ribâ (Faiz) Yasağını Konu Alan Ayetlere Getirmiş Olduğu Yorumlar". *Ekonomi İşletme ve Yönetim Dergisi* 2/2 (2018), 108-136.
- Hank, Naim. "خصائص في منتجات التمويل بالمشاركات تجعلها حلا ناجعا للأزمات الاقتصادية العالمية". *İslam Medeniyeti Dergisi* 8/49 (2022), 55-67.
- Hazıroğlu, Temel. "Türkiye'de Katılım Bankacılığı Fikrinin Doğuşu ve Kavramsal Önemi". *İslâm Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 2/1 (2016), 119-132.
- Kahf, Monzer. "İslâmî Bankacılık ve Kalkınma: Alternatif Bir Bankacılık Mı?" çev. Mustafa Acar. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/4 (2003), 547-562.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. *İslâm İktisadına Giriş*. çev. Abdullah Kahraman. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Kızılkaya, Necmettin. "Modern Dönemde Faizsiz Bankacılık ve Fikhî İşleyişi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 135-150.
- Koçak, Emrah. "İslâmî Finans ve Ekonomik Büyüme: Türkiye Üzerine Ekonometrik Bir Uygulama". *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 51 (2018), 67-91.
- Kutval, Yunus. "İslâm İktisadı Düşünce, Ticaret ve Finansman Yöntemlerinin Tarihsel Gelişimi". *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 1/2 (2017), 149-162.
- Kutval, Yunus. *Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Özulucan, Abitter - Özdemir, Fevzi Serkan. *Katılım Bankacılığı: Muhasebe Organizasyonu, Uygulamalar, Finansal Tablolar ve Bağımsız Denetim*. İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2010.
- Parlakkaya, Raif - Çürük, Suna Akten. "Finansal Rasyoların Katılım Bankaları ve Geleneksel Bankalar Arasında Bir Tasnif Aracı Olarak Kullanımı: Türkiye Örneği". *Ege Akademik Bakış Dergisi* 11/3 (2011), 397-397.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1996.
- Sümer, Gökhan - Onan, Fatih. "Dünyada Faizsiz Bankacılığın Doğuşu, Türkiye'deki Katılım Bankacılığının Gelişme Süreci ve Konvansiyonel Bankacılıktan Farkları". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/3 (2015), 296-308.
- Tabakoğlu, Ahmet. *İslâm İktisadına Giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Tekçam, Recep. *Faizsiz Bankacılıkta Denetim: Türkiye İçin Model Önerisi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi Finans Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Tunç, Hüseyin. *Katılım Bankacılığı (Felsefesi, Teorisi ve Türkiye Uygulaması)*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2010.
- Yeni Şafak. "Munzam Karşılık Faizi". Erişim 13 Ocak 2023. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/munzam-karilik-faizi-23870>
- Yılmaz, Osman Nihat. *Faizsiz Bankacılık İlkeleri ve Katılım Bankacılığı*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2010.
- Zerkâ, Muhammed ez- - Neccâr, Muhammed Abdülaziz en-. *İslâm Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*. çev. Hayrettin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- ZKHT, Zorunlu Karşılıklar Hakkında Tebliğde Değişiklik Yapılmasına Dair Tebliğ. *Resmî Gazete* 31818 (23 Nisan 2022). Erişim 11 Aralık 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2022/04/20220423-10.htm>

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 50, Aralık/December 2023, 119-140

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/80883>

ISSN 2791-6812

Yüksek Din Öğretiminin Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Üzerine Etkisi: Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği

The Effect of Higher Religious Education on Spiritual Health and Orientation
to Life: The Case of Iğdır University Faculty of Theology

Yazar Bilgisi Author Information

Yasin YİĞİT

Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Iğdır, Türkiye
Assoc. Prof., Iğdır University Faculty of Theology, Iğdır, Türkiye
yasnyigit@gmail.com , www.orcid.org/0000-0002-3254-5350

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1325238
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
10 Temmuz/July 2023	14 Aralık/December 2023

Öz

Bu araştırmada Türkiye’de yüksek din öğretimi yapılan bir kurum olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri ele alınmıştır. Bu kapsamda çalışmada maneviyat, manevi sağlık ve hayata yönelimle ilgili literatür taranmış ve katılımcılardan veriler toplanarak değerlendirilmiştir.

Maneviyat literatürde (i) Bireylerin kutsalı, aşkın olanı tecrübesi, (ii) kendi kutsal kökenlerinin farkında olması, (iii) kendi özü, diğer insanlar ve varlıklarla bütünlük olma hissi, (iv) ahlâkî ve manevî/dinî prensipleri içselleştirmeye çalışma gibi anlamlarda kullanılır. Manevi sağlık ise Fisher’e göre zihinsel, fiziksel, ruhsal, duygusal, meslekî ve sosyal açılardan sağlığın bütün boyutlarıyla ilgili olan, inanç ya da kutsal zemininde şekillenen tam bir iyilik halini ifade eder. Maneviyat, manevi sağlığı teminat altına alan bir olgu ve önemli bir ihtiyaçtır. Çünkü bireyler, manevi ihtiyaçlarını karşılamak üzere benimsedikleri yönelimlere göre hayatı anlamlandırır. Hayata yüklenen anlam tutum ve davranışları belirlemede etkin bir rol oynar. Ayrıca maneviyatın kişiye moral, motivasyon ve güç kazandırma işlevi bulunur.

Maneviyatın bir ihtiyaç olması ve hayata etkisi dolayısıyla bireylerin bütün yönleriyle gelişimine yardımcı olmayı hedefleyen eğitim kurumlarında manevi boyutun göz ardı edilmemesinin büyük bir önemi bulunur. Manevi potansiyellerin işlenmesi açısından Türkiye’de ilahiyat ve İslâmî ilimler fakültelerinin ayrı bir yeri bulunur. Çünkü bu fakülteler lisans düzeyinde din ve maneviyat eğitiminin en yoğun yapıldığı kurumlardır. Ayrıca Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı kapsamında yürütülen din öğretimi faaliyetleri, söz konusu fakülte mezunları tarafından yürütülmektedir. Dolayısıyla ilahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimlerinin araştırılması gerekmektedir. Çalışma, söz konusu hususta literatürde var olan boşluğu doldurmaya katkı sağladığı için önemlidir.

Çalışmanın amacı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimlerinin belirlenmesidir. Bu bağlamda araştırmada öğrencilerin farklı boyutlardan meseleyle ilgili algılarını ve tutumlarını tespit etmek, öğrenim gördükleri fakültenin söz konusu husustaki katkısı hakkındaki düşüncelerini saptamak amaçlanmıştır. Ayrıca çalışmada katılımcıların, manevi sağlık ve hayata yönelimlerinin bağımsız değişkenlerin etkisine bağlı olarak farklılık gösterip göstermediğini ortaya koymak hedeflenmiştir.

Çalışma nicel desenlerden biri olan tarama modeline göre yapılmıştır. Araştırmanın örneklemini 2021-2022 eğitim öğretim yılında Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 508 öğrenciden oluşmaktadır. Katılımcılar gönüllülük esasına göre öğrenciler arasından rastgele seçilmiştir. Öğrencilere Baltacı ve Coşkun tarafından Türkçeye uyarlanan *Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeği* uygulanmıştır. Elde edilen veriler SPSS 23 paket programıyla analiz edilmiştir. Analiz sürecinde öğrencilerin ölçekten aldıkları ortalama puanlar hesaplanmış, bu ortalamaların çeşitli değişkenlerin etkisine göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

Analiz sonucunda öğrencilerin manevi sağlık ve hayata yönelimleri, toplumsal ($\bar{X}=4.38$), çevresel ($\bar{X}=4.39$), aşkın ($\bar{X}=4.59$), kişisel ($\bar{X}=4.67$) alt boyutlar açısından çok yüksek düzeyde bulunmuştur. Ancak genel ortalamalara göre öğrencilerin ölçekte yer alan ifadelerle manevi sağlık için verdikleri önem ($\bar{X}=4.67$) ve bunlarla ilgili kendi hissettikleri ($\bar{X}=4.41$) çok yüksek bulunmuş, buna karşın öğrencilerin ifadelerle ilgili olarak okulun katkısını ($\bar{X}=3.74$) daha düşük düzeyde değerlendirmeleri dikkat çekmiştir. Bağımsız değişkenlerin etkisine bakıldığında öğrencilerin manevi sağlık ve hayata yönelimleri cinsiyet, sınıf düzeyi, öğrenim durumu, akademik başarı

durumu ve öğrenim şekli değişkenlerine göre anlamlı olarak farklılaşmamış, sosyoekonomik durum değişkenine göre anlamlı fark göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Maneviyat, İlahiyat Fakültesi, Manevi Sağlık, Hayata Yönelim.

Abstract

This study discusses the spiritual health and life orientation of the students of the faculty of theology, an institution where higher religious education is provided in Turkey. In this context, the literature on spirituality, spiritual health and life orientation was reviewed, and the data were collected from the participants and were evaluated.

In the literature, spirituality is used in meanings such as (i) individuals' experience of the sacred and the transcendent, (ii) an awareness of their own sacred origins, (iii) the sense of being integrated with one's own essence, along with other people and beings, and (iv) trying to internalize moral and spiritual/religious principles. Spiritual health, on the other hand, according to Fisher, refers to a state of complete well-being, which is related to all aspects of health in terms of mental, physical, spiritual, emotional, occupational and social, and is shaped based on what one believes or considers sacred. Spirituality is a phenomenon that ensures spiritual health and is an important need. This is because individuals make sense of life according to the orientations they adopt to meet their spiritual needs. The meaning attributed to life plays an active role in determining attitudes and behaviors. In addition, spirituality has the function of improving the morale, motivation and strength of a person.

Due to the fact that spirituality is a need and it impacts life, it is of great importance that the spiritual dimension should not be ignored in educational institutions that aim to help individuals develop in various aspects. The faculties of theology and Islamic sciences hold a special place in Turkey in terms of processing spiritual potentials as they are institutions where the most intensive religious and spiritual education is offered at the undergraduate level. In addition, religious education activities carried out within the body of the Ministry of National Education and the Presidency of Religious Affairs are carried out by the graduates of these faculties. Therefore, it is necessary to investigate the spiritual health and life orientation of the students of these faculties. This study is important as it contributes to fill the gap in the literature on this issue.

The aim of this study is to investigate the spiritual health and life orientation of students at the faculty of theology. In this context, the study aimed to investigate the perceptions and attitudes of the students about the issue from different dimensions, and to determine their thoughts about the contribution of the faculty in question. The study also aimed to reveal whether the spiritual health and life orientation of the participants differ depending on the effect of the independent variables.

The study was carried out using a survey model, which is one of the quantitative designs. The sample of the research was composed of 508 students studying at Iğdır University, Faculty of Theology in the 2021-2022 academic year. The participants were randomly selected from among students, and participated in the study on a voluntary basis. *The Spiritual Health and Life Orientation Scale*, which was adapted into Turkish by Baltacı and Coşkun, was administered to the students. The data were analyzed using SPSS 23. During the analysis process, the mean scores of the students

from the scale were calculated, and whether these mean scores differed significantly according to the effect of various variables was tested.

As a result of the analysis, the students' spiritual health and orientation to life were found to be very high in terms of social ($\bar{X}=4.38$), environmental ($\bar{X}=4.39$), transcendental ($\bar{X}=4.59$) and personal ($\bar{X}=4.67$) sub-dimensions. However, according to the overall means, the importance that the students gave to the expressions in the scale for spiritual health ($\bar{X}=4.67$) and their feelings about them ($\bar{X}=4.41$) were found to be very high. However, it was remarkable that the students evaluated the school's contribution ($\bar{X}=3.74$) at a lower level regarding the expressions. Considering the effect of independent variables, students' spiritual health and orientation to life did not differ significantly across genders, grade levels, educational backgrounds, academic achievement, and education type, but showed a significant difference with respect to the students' socioeconomic status.

Keywords: Religious Education, Spirituality, Faculty of Theology, Spiritual Health, Life Orientation.

Giriş

Manevi kelimesinin çoğulu olarak ifade edilen maneviyat kelimesinin ne anlama geldiğini analiz etmek için etimolojik olarak kökenine ve günlük dilde epistemolojik olarak insanlar tarafından ne manada kullanıldığına bakmak gerekir. Bunun için de öncelikle mâna ve manevi kelimelerinin anlamlarına değinmek gerektir. Mâna kelimesi *demek istemek, kastetmek* anlamına gelen a-n-y (inayet) kökünden türeyen ve sözlükte *denilmek istenen, kastedilen şey* olarak ifade edilen bir kavramdır. Bu anlamdan hareketle mantık disiplinine göre mâna “Vaz’ yoluyla lafızdan zihne yansıyan tasavvur.” olarak tanımlanır.¹ Manevi kelimesiyse “Dilin kendisinde payı olmayıp kalple bilinen manadan ibaret olan.” her şeyi ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.² Başka bir ifadeyle bu kavram duyu organlarından ziyade kalp (gönül) yoluyla tecrübe edilene ait olan, maddi olmayan, ruhani, mücerret (soyut), inançla ya da maneviyatla ilgili olan gibi anlamlarda kullanılır. Modern dilde ise kavrama daha ziyade harekete geçiren, tatmin eden, değerli, önemli gibi manalar yüklenir.³

Arapçada manevi kelimesinin çoğulu olarak telaffuz edilen ve maneviyat şeklinde ifade edilen kavram, geçmişte din ve dindarlıkla büyük oranda eş anlamı olarak kullanılmaktayken halihazırda maneviyatın neliğiyle ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Nitekim yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra insanlar kavrama dindarlıktan farklı bir anlam yüklemeye başlamıştır. Bu hususta yapılan alan araştırmalarına göre insanlar maneviyat ve dine birbirine yakın, ancak farklı bir anlam yüklemektedir. Maneviyatın anlamının ele alındığı literatüre bakıldığında din ve maneviyatı birbirine zıt olarak

¹ Sedat Şensoy, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Aralık 2022), “Mâna”.

² Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't Ta'rîfât Arapça - Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 307.

³ Peter C. Hill vd., “Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları”, çev. Nurten Kimter, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Haziran 2015), 102; Ali Seyyar, “Manevî Sosyal Hizmetlerin İslâmî Çerçevesi”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş - Mustafa Köylü (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 139.

anlamlandırılardan birbirinden ayrı düşünülemediğini savunanlara kadar oldukça farklı görüşlerin ortaya konulduğu görülmektedir.⁴

Din ve maneviyat ilişkisine yüklenen anlamların farklılaşmasında toplumsal yapının da önemli bir etkisinin bulunduğu söylenebilir. Bilhassa mensuplarına bilimle çelişen birtakım dogmaları benimsemeyi teşvik eden Hıristiyanlığın yaygın olduğu Batı toplumlarında dinden bağımsız bir maneviyatın yaşanabileceği fikri önemli bir kesim tarafından kabul görülmektedir. Nitekim Amerika Birleşik Devletleri'nde Batı'da dindarlığın otoriter, nesnel, statik, özsel, kurumsal ve inanç temelli *kötü* bir olguyu ifade etmek, maneviyatın ise esnek, öznel, dinamik, işlevsel, kişisel ve tecrübe temelli *iyi* bir yapıyı ifade etmek için kullanılmaya doğru evrildiği bilinmektedir.⁵ Buna rağmen Batı da dahil olmak üzere araştırmacıların meseleyle ilgili farklı görüşler ortaya koyduğu görülmektedir. Bu görüşlerden en yaygın olarak bilinenlerin (i) din ve maneviyat aynıdır, (ii) din ve maneviyat birbirinden bağımsızdır, (iii) din maneviyatı kapsar, (iv) maneviyat dini kapsar olmak üzere dört farklı şekilde ele alındığı görülse de maneviyatın dinden daha kapsamlı olduğu görüşünün en çok kabul gördüğü anlaşılmaktadır.⁶

Maneviyatın dinden daha kapsamlı olduğunu ileri sürenler, bu tezlerini herhangi bir dine mensup olmayan insanların da manevî değerlere sahip olabildiği düşüncesiyle temellendirmiştir. Buna göre maneviyat, din ve inanç birbirini kapsayan olgular olarak görülmüştür. Dinin inancı kapsadığı, ancak ibadet, ahlak esasları gibi farklı boyutlarının da bulunduğu, maneviyatın da dini ihtiva ettiği, bunun yanı sıra dinle büyük ölçüde örtüşmekle birlikte kurumsallaşmış bir dinin aracılığı olmadan da yaşanabileceği ifade edilmiştir. Buna göre herhangi bir tanrıyı kabul etmeyen ateistlerin de mistik eğilimlere ve manevî duygulara sahip olabileceği için manevî olmasına rağmen dinî olmayan hislerin var olduğu dile getirilmiştir.⁷

Meseleye İslâmî nazardan bakıldığında Kur'an-ı Kerim'e ve onun mübelliğinin hayatına göre Batı'nın aksine İslam'da din ve maneviyatın birbirinin hasmı gibi görülmediği anlaşılmaktadır. İslam'a göre maneviyat, özünü dinden alan ve dindarlığın tamamlayıcısı, ayrılmaz bir parçasıdır. Başka bir ifadeyle din formu maneviyat özüdür. Dolayısıyla maneviyatsız bir din bireylerin kalben mutmain olmasında yetersiz kalabileceği gibi dinsiz

⁴ Sevde Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 15.

⁵ Peter C. Hill - Kenneth I. Pargament, "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research.", *American Psychologist* 58/1 (2003), 64.

⁶ Yasin Yiğit, *Maneviyat Eğitimi & Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevî, Tasavvufî, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 65-69; Hıdır Apak - Ali Rıza Abay, "Sosyal Hizmet ve Manevîyat: Sosyal Çalışmacılar Üzerine Bir Alan Araştırması", *Toplum ve Sosyal Hizmet* 30/1 (Ocak 2019), 57-58.

⁷ W. Martin Wagler, "Listening to Our Stillness: Giving Voice to Our Spirituality (Spirituality And Clinical Practice)", *Spirituality and Social Work: Selected Canadian Readings*, ed. John Coates vd. (Toronto: Canadian Scholars' Press Inc., 2007), 136; Edward R. Canda vd., *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping* (New York: Oxford University Press, 2010), 77; John M. Hull, "Manevî Gelişim: Yorular ve Uygulamalar", çev. İbrahim Kapaklıkaya, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/2 (Nisan 2003), 111; Ümit Horozcu, "Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Manevîyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), 211; Ayfer Summermatter - Çınar Kaya, "An Overview of Spiritually Oriented Cognitive Behavioral Therapy", *Spiritual Psychology and Counseling* 2/1 (Şubat 2017), 33; Brendan T. McMahon - Herbert C. Biggs, "Examining Spirituality and Intrinsic Religious Orientation as a Means of Coping With Exam Anxiety", *Journal Vulnerable Groups&Inclusion* 3/1 (2012), 4.

bir maneviyatta mümkün olsa bile derinleşemez, sığ kalır. Dinden, yani me'hazın kutsiyetini gösteren, manevi yaptırım gücü bulunan bir kaynaktan yoksun bir maneviyatın sağlam temeller üzerine oturduğunu söylemek güçtür.⁸ Bilim ve akılla çalışmayan sahih bir din tarafından desteklenen bir maneviyatın samimi mü'minlerin tutum ve davranışlarında daha kalıcı ve yapıcı bir etkisinin bulunabileceğini ifade etmek mümkündür. Aynı şekilde ibadetlerin adete dönüşmesiyle bilinçsizce sadece şeklen yaşanan, kalben tam olarak hissedilmeyen bir dinin de mensuplarının ruhsal sağlıklarına yeterince olumlu katkıda bulunması oldukça zor olsa gerektir.

Din ve maneviyatın bireyin tutum ve davranışlarına bir ölçü ve seviye kazandırmasındaki işlevselliği, ruhsal sağlığı ve dolaylı olarak da bedensel sağlığı olumlu anlamda etkileyebilmektedir. Çünkü bu olgular kesin karar, anlamlı ve amaçlı bir hayata kapı açan kalbî ve akli tefekkür, müsbet inanç, samimi muhabbet gibi bireylerin iç dünyasını besleyen; insanlara moral, motivasyon, cesaret ve azim yükleyen manevi bir güç rolü oynayabilir. Bu güç sayesinde bireyler karşılaştığı zorluklara karşı daha dirençli ve mücadeleci olabilir. Ruh sağlığını koruyan ve geliştiren bu etki, bir bütünün (ruh ve beden) parçalarından birinde meydana gelen farklılaşmaların yapının tamamını etkileyeceği için bedeninin de sağlıklı bir yapıya kavuşmasına katkıda bulunabilir.⁹ Bu kazanımlar bireylerin denge üzere yaşamayı öğrenerek maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılarken ölçülü davranmalarına katkı sağlayabilirken, elde edemediklerine yönelik olarak da aşırı bir hırs gösterip mutsuzluğa sürüklenmelerini engelleyebilir. Yine söz konusu kazanımlar, maddiyatçı bir bakış açısıyla manevi ihtiyaçların göz ardı edilmesinin önüne set çekebilir.

Din ve maneviyat insanın fitrî, ruhsal bir ihtiyacıdır. İnsanoğlu fitraten sadece gözle görünen, elle tutulanlarla yetinmeyip bunların ötesindeki derin manaları merak eden, idrak etmek isteyen manevi bir potansiyelle dünyaya gelir. Bu potansiyelin işlenmesinin olay ve olgularla ilgili olarak bireylerde daha derin bir merak duygusu uyandırarak, madde ve mana bütünlüğünü gözetme yetisi kazandırmak suretiyle gerçekliğin keşfedilmesine önemli bir katkıda bulunduğu söylenebilir.¹⁰ Dolayısıyla insanların maneviyata dair en derin bir tecrübesi ya da maneviyatın en gelişmiş hali şeklinde düşünülebilecek olan dinin¹¹ ve manevi yönelimlerin gerçekliğin idrak edilmesine katkısı sayesinde bireylere doğru bilgi, doğru duygu, doğru düşünce ve doğru davranış kazandırmada önemli bir payının olduğu ifade edilebilir. Nitekim hayatın anlamının doğru bir şekilde keşfedilmemesinin günlük yaşamda deneyimlenen olayları yanlış değerlendirme, onlar karşısında isabetli davranışlarda bulunamama gibi birçok olumsuzluğa kapı açabileceği kuvvetle muhtemeldir.

Din ve maneviyatın yukarıda ifade edilen söz konusu pozitif etkileri, kişisel gelişimlerini beklenen bir şekilde sürdürerek ruhsal ve bedensel yönden sağlıklı, anlamlı ve amaçlı olarak hayata yönelen bireylerin yetiştirilmesi için önem arz etmektedir. Bu

⁸ İsmail Albayrak, "İslam Dini Açısından 'Din-Maneviyat' İlişkisi", *Değerler ve Eğitimi-II Sempozyum Bildiriler Kitabı*, ed. Recep Kaymakcan vd. (Ankara: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015), 113-114.

⁹ Seyyar, "Manevî Sosyal Hizmetlerin İslâmî Çerçevesi", 139; Harold G. Koenig, "Din, Maneviyat ve Tıp: Klinik Uygulama İçin Araştırma Bulguları ve Öneriler", çev. Nurten Kimter, *Bilimname* 25/2 (Haziran 2013), 219-220; Hill - Pargament, "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality", 64.

¹⁰ Hasan Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut (İnsanın Manevi Potansiyeli, Maneviyatçılık ve Din Eğitimi)* (İstanbul: DEM Yayın, 2015), 60.

¹¹ Hull, "Manevî Gelişim", 41.

nedenle birey ve toplumun ilgi ve ihtiyaçlarından hareket etmeyi, kuru bilgilerin zihinde depolanmasından ziyade bunların bilince dönüştürülerek içselleştirilmesini, öğrenilenlerin günlük hayata aktarılmasını ve gençlere yaşam becerilerini kazandırmayı hedefleyen günümüz eğitim anlayışında din ve maneviyatın yapıcı etkisi göz ardı edilmemelidir. Eğitim aracılığıyla bireylerin fitratında bulunan bu manevi potansiyelin işlenmesi ve günümüz gençlerinin manevi yoksunluğun yol açtığı¹² alkol, sigara, uyuşturucu gibi maddelerin esiri olmaktan kurtarılması hayati bir önem taşımaktadır. Nitekim gençlerin manen güçlü bir yapıya sahip olmalarının bireysel gelişim ve toplumsal kalkınma için ne denli önemli olduğu aşikârdır.

Gençlerin manen güçlü bir yapıya kavuşturulması amacıyla yapılan manevi gelişim temelli eğitimler profesyonellik gerektirmektedir. Bu nedenle manevi gelişimin bireyin kendisine ve ailesine bırakılmasından ziyade planlı ve programlı olarak örgün eğitim kurumlarınca sürdürülmesi elzemdir. Manevi gelişimin desteklenmesinde örgün eğitim içerisinde ilahiyat ve İslâmî ilimler fakültelerinin ayrı ve önemli bir yeri bulunmaktadır. Çünkü yüksek din öğretiminin yapıldığı bu kurumlar hem din ve maneviyata yönelik olarak verilen birçok ders aracılığıyla manevi sağlık ve hayata yönelimi etkileyerek bireylerde kalıcı öğrenmeler sağlama, hem de Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) ve Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesinde söz konusu eğitimleri sürdürecektir personelleri yetiştirme işlevi görmektedir. Dolayısıyla ilahiyat ve İslâmî ilimler fakültelerinde verilen eğitimin niteliği örgün ve yaygın din öğretimi kapsamındaki tüm süreci etkilemektedir.

İlahiyat ve İslâmî ilimler fakültelerinin manevi sağlık ve hayata yönelim hususundaki rolü, bu fakültelerde ne düzeyde etkili ve nitelikli bir eğitimin yürütüldüğünün tespitine yönelik bir araştırmanın yapılması ihtiyacını doğurmaktadır. Ancak yapılan literatür taramasında meseleyle ilgili yeterli sayıda ve nitelikte müstakil çalışmaların yapılmadığı görülmüştür. Alan yazına bakıldığında “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)” başlıklı çalışmada Ali Ulvi Mehmedoğlu tarafından ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin değer yönelimleriyle dindarlıkları arasındaki ilişki araştırılmıştır.¹³ “Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi” başlıklı çalışmada Ahmet Canan Karakaş tarafından ilahiyat, fen edebiyat ve mühendislik fakülteleri öğrencilerinden toplanan veriler aracılığıyla manevi zekânın iç yönelimli dindarlığa, affetme esnekliğine ve öznel iyi oluş düzeyine etkisi ve bunlar arsındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır.¹⁴ “Öğretmen Adayı Üniversite Öğrencilerinin İnsani Değerleri Üzerinde Bir İnceleme (Bayburt Örneği)” başlıklı çalışmada Gökhan İzgar ve arkadaşları tarafından ilahiyat ve eğitim fakültelerinde öğrenim gören öğretmen adaylarının sahip olduğu insanî değerler karşılaştırılarak incelenmiştir.¹⁵ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleriyle ilgili ise müstakil bir çalışmayla karşılaşılmamıştır.

¹² Marisa Crawford - Graham Rossiter, *Reasons for Living (Education and Young People’s Search for Meaning, Identity and Spirituality)* (Australia: ACER Press, 2006), 8.

¹³ Ali Ulvi Mehmedoğlu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 133-167.

¹⁴ Ahmet Canan Karakaş, “Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Kasım 2017), 53-63.

¹⁵ Gökhan İzgar vd., “Öğretmen Adayı Üniversite Öğrencilerinin İnsani Değerleri Üzerinde Bir İnceleme (Bayburt Örneği)”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (2018), 535-545.

Bu araştırmada yüksek din öğretiminin yapıldığı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimlerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın problemi ilahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimlerinin nasıl olduğudur. Bu temel problem çerçevesinde araştırmanın alt problemleri şunlardır:

- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri toplumsal, çevresel, aşkın ve kişisel açılardan hangi düzeydedir?

- İlahiyat fakültesi öğrencileri manevi sağlık ve hayata yönelim ifadelerini ne düzeyde önemsemektedir ve bu hususlarla ilgili olarak kendi hissettikleri ve fakültenin katkısı nasıldır?

- Yukarıda ifade edilen durumlar cinsiyet, sınıf düzeyi, öğrenim durumu, akademik başarı düzeyi, ekonomik durum ve öğrenim şekli değişkenlerine göre farklılaşmakta mıdır?

1. Yöntem

1. 1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma nicel araştırma desenine göre tasarlanmıştır. Nicel araştırmalarda bir meseleyle ilgili olarak halihazırdaki durumu betimsel bakımdan saptamak için yapılan araştırmalar *betimsel tarama modeli*; değişkenler arasında birlikte farklılaşma olup olmadığını ya da farklılaşma olduğu durumlarda değişimin düzeyini tespit etmek amacıyla yürütülen çalışmalara *karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeli* denir.¹⁶ Çalışma, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimlerinin betimlenmesi amaçlandığı için *betimsel tarama modeline*, öğrencilere uygulanan manevi sağlık ve hayata yönelim ölçeğinden alınan ortalama puanların cinsiyet, sınıf, ekonomik durum, öğrenim şekli gibi değişkenlerin etkisine bağlı olarak farklılaşma durumlarının karşılaştırılmasından dolayı da karşılaştırmalı *ilişkisel tarama modeline* uygundur.

1. 2. Araştırmanın Evreni ve Örnekleme

Araştırmanın evrenini 2021-2022 eğitim-öğretim yılında İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin farklı sınıf düzeylerinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Fakülteden edinilen bilgilere göre öğrenci sayısının 1500 civarında olduğu tespit edilmiştir. Araştırma kapsamında bu öğrencilerin %35'ine karşılık gelen 526 kişiye ulaşılmış, fakat 18 kişinin eksik ya da özensiz yanıtlanmasından ötürü 508 katılımcı (%34) örnekleme dahil edilmiştir. Bu katılımcılar gönüllülük esasına dayalı olarak fakültede öğrenim gören öğrenciler arasından rastgele seçilmiştir.

Örnekleme grubuna ait demografik bilgiler şu şekildedir:

Öğrencilerin %64.2'sinin kadın, %35.8'inin erkek olduğu; %90.7'sinin lisans, %9.3'ünün lisansüstü öğrencisi olduğu; %6'sının akademik başarı ortalamasının çok kötü, %1.4'ünün kötü, %33.5'inin orta, %55.7'sinin iyi, %8.9'unun çok iyi olduğu; %6.1'inin hazırlık sınıfında, %4.9'unun 1. sınıfta, %21.9'unun 2. sınıfta, %31.1'inin 3. sınıfta, %23.4'ünün 4. sınıfta öğrenim gördüğü; %2.6'sının mezun durumda, %10'unun da lisansüstü düzeyde öğrenim gördüğü; %62.8'inin örgün 1. öğretim, %29.9'unun örgün 2. öğretim, %6.7'sinin ise İLİTAM öğrencisi olduğu tespit edilmiştir.

¹⁶ W. Paul Vogt, *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields* (Columbus: Allyn & Bacon, 2006), 41; Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 107-119.

1. 3. Araştırmanın Hipotezleri

Çalışmanın hipotezleri şu şekildedir:

- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri toplumsal, çevresel ve kişisel açıdan yüksek, aşkın bakımdan çok yüksek düzeydedir.

- İlahiyat fakültesi öğrencileri, manevi sağlık ve hayata yönelim ifadelerini yüksek düzeyde önemsemektedir ve bu hususlarla ilgili olarak kendi hissettikleriyle fakültenin katkısını yüksek düzeyde algılamaktadır.

- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri cinsiyet, sınıf düzeyi, öğrenim durumu, akademik başarı durumu, ekonomik durum ve öğrenim şekli değişkenlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır.

1. 4. Veri Toplama Araçları

Araştırma sürecinde öncelikle verilerin toplanabilmesi için Iğdır Üniversitesi Etik Kurulundan 23.09.2021 tarih ve 2021/26 sayılı etik kurul izni, bunun akabinde 15.10.2021 tarih ve E-41334840-000-47537 sayılı araştırma izni alınmıştır. Çalışma kapsamında katılımcılara *Kişisel Bilgi Formu* ile çalışmacılardan mail izin alınarak *Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeği* uygulanmıştır. Ölçek uygulanmadan önce öğrencilere yönlendirme içermeyen bilgiler verilmiş doğru cevaplar vermelerinin önemi vurgulanmış ve gönüllü katılımcılardan veriler toplanmıştır.

1. 4. 1. Kişisel Bilgi Formu

Çalışmada katılımcılara demografik özelliklerini tespit etmek ve araştırmanın hipotezlerini test edebilmek amacıyla kişisel bilgi formu uygulanmıştır. Bu kişisel bilgi formunda katılımcılara cinsiyet, sınıf düzeyi, öğrenim düzeyi, akademik başarı durumu, hangi sosyoekonomik gelir grubunda oldukları ve öğrenim şekilleriyle ilgili sorular sorulmuştur.

1. 4. 2. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeği

Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeği, John Fisher'in üniversite öğrencileri de dahil olmak üzere farklı gruplardan toplanan veriler aracılığıyla İngilizce dilinde geliştirdiği SHALOM'un Ali Baltacı ile Mehmet Kamil Coşkun tarafından Türkçeye uyarlama çalışmaları yapılması sonucunda ortaya konulmuştur. 20 madde ve kişisel, çevresel, toplumsal, aşkın şeklinde isimlendirilen 4 alt boyuttan oluşan ölçek toplam varyansın %68'ini açıklamaktadır. Açıklayıcı faktör analizi sonuçlarına göre ölçeğin faktör yüklerinin .51 ile .87 değerleri arasında değiştiği görülmüştür. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda ortaya konulan ölçeğin uyum indekslerinin $\chi^2=1073.67$, $sd=622$, $\chi^2/sd=1.72$ $p<.001$; NNFI=.96, GFI=.97, CFI=.95, AGFI=.94, IFI=.96, NFI=.93, RMSEA=.04, SRMR=.04 şeklinde olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirliğini tespit etmek amacıyla hesaplanan Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısının ölçeğin bütünü için .85, alt boyutlar içinse .81'le .88 arasında değiştiği görülmüştür.¹⁷ Bu araştırma için bakıldığında ölçeğin Cronbach's Alpha kat sayısının .90 olduğu görülmüştür. Ayrıca katılımcılardan toplanan verilerin KMO değeri .903 ve Barlett testi χ^2 değeri 4919,985 ($p= .000$) olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar kullanılan

¹⁷ John W. Fisher, "Development and Application of a Spiritual Well-Being Questionnaire Called SHALOM", *Religions* 1 (Aralık 2010), 105; Ali Baltacı - Mehmet Kamil Coşkun, "Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 416-435.

ölçeğin öğrencilerin manevi sağlık ve haya yönelimlerini belirlemek için geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olarak kabul edilebileceğini kanıtlamaktadır.

1. 4. Verilerin Analizi

Araştırmada katılımcılardan elde edilen verilerin analizleri SPSS 23 istatistik paket programı aracılığıyla yapılmıştır. Bu bağlamda çalışma kapsamında öğrencilere uygulanan ölçekten alınan puan ortalamalarıyla (\bar{X}) standart sapma (ss) değerleri hesaplanmış ve yorumlanmıştır. Bu yorumlar yapılırken katılımcıların manevi sağlık ve hayata yönelimleriyle ilgili ölçekten aldıkları ortalamaların düzeyi 2.59 ve altında bulunduğu düşük (D), 2.60-3.39 aralığındaysa orta (O), 3.40-4.19 aralığındaysa yüksek (Y), 4.20 ve üzerindeyse çok yüksek (ÇY) olarak değerlendirilmiştir.¹⁸

Çalışmanın sonraki sürecinde yapılacak olan analizlerde parametrik testlerden mi yoksa nonparametrik testlerden mi yararlanılacağına karar verebilmek için elde edilen verilerin normalliği araştırılmıştır. Bilimsel araştırmalarda verilerin normal dağılımını tespit etmek için Kolmogorov Smirnov normallik testine başvurulur ($p>0.05$), ayrıca sosyal bilimlerde skewness (çarpıklık) ve kurtosis (basıklık) kat sayılarının -1'le +1 arasında bulunduğu durumlarda verilerin normal dağılım gösterdiği kabul edilir.¹⁹ Çalışmada kullanılan verilerin çarpıklık değerleri -.996'le .118, basıklık değerleri .644'le .235 arasında bulunmuş, bu nedenle verilerin normal dağılım gösterdiği kabul edilerek parametrik testlerden yararlanılmasına karar verilmiştir. Bundan ötürü demografik değişkenlerin etkisine bağlı olarak ölçekten alınan puanların anlamlı olarak farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için kategori sayısına göre Bağımsız Gruplar t Testine ya da Tek Yönlü Varyans Analizine (ANOVA) başvurulmuştur. ANOVA sonucuna göre anlamlı farklılaşma olduğu durumlardaysa hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğine başvurulacağına karar verebilmek için Levene's testi yapılmıştır. Levene's testi sonucunda grup dağılımlarının homojen olduğu durumlarda LSD, homojen olmadığı durumlarda Tamhane's T2 testleri incelenerek farklılaşmanın hangi kategoriler arasında ve ne yönde olduğu saptanmıştır. Yapılan analizlerde anlamlılık düzeyi olarak 0.05 değeri ölçü alınmış, analiz sonuçları daha önce yapılan benzer araştırma bulgularıyla karşılaştırılmıştır.

¹⁸ Kazım Özdamar, *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2003), 32.

¹⁹ Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012), 40.

2. Bulgular

2. 1. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Manevi Sağlık ve Hayata Yönelimlerine İlişkin Betimsel Bulgular

Araştırmaya katılan öğrencilerin *Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeği*'nden aldıkları puanlarla ilgili betimsel bilgiler aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 1. Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeği²⁰ ve Alt Boyutları ile İlgili Betimsel Bulgular

Ölçek Maddeleri	\bar{x}				Düzye
	1. Manevi sağlık için önemi	2. Siz nasıl hissediyorsunuz?	3. Okuldan alınan yardım	ss	
İnsanlara duyulan sevgi - İnsanları sevme	4.64	4.32	3.65	1-.62, 2-.90, 3-1.3	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
İnsanlara karşı affedicici olma	4.39	4.27	3.73	1-.81, 2-.94, 3-1.3	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Bireyler arasındaki güven	4.69	4.17	3.47	1-.71, 2-1.2, 3-1.5	1-ÇY, 2-Y, 3-Y
İnsanlara duyulan saygı	4.78	4.56	3.79	1-.49, 2-.74, 3-1.4	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Diğer insanlara iyi davranmak	4.73	4.59	3.80	1-.52, 2-.65, 3-1.3	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Birinci boyut genel ortalaması:	4.64	4.38	3.68	1-.63, 2-.88, 3-1.3	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Toplumsal					
Doğa ile kurulan ilişki	4.63	4.44	3.57	1-.62, 2-.81, 3-1.4	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Nefes kesen manzaraya duyulan hayranlık	4.29	4.37	3.45	1-.92, 2-.93, 3-1.5	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Doğa ile bir olma – Doğanın parçası olma	4.45	4.32	3.53	1-.77, 2-.90, 3-1.4	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Çevre ile uyumlu, barışık olma	4.60	4.44	3.70	1-.62, 2-.79, 3-1.4	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Doğadaki büyüleyici bir duygu	4.46	4.42	3.59	1-.75, 2-.85, 3-1.5	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
İkinci boyut genel ortalaması:	4.48	4.39	3.56	1-.73, 2-.85, 3-1.4	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Çevresel					
Allah'la olan şahsi ilişki	4.94	4.56	4.07	1-.23, 2-.71, 3-1.1	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Allah'a ibadet etme	4.87	4.46	4.08	1-.38, 2-.75, 3-1.1	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Allah'la beraber olma, Allah'ta yok olma	4.83	4.55	3.96	1-.42, 2-.75, 3-1.3	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Allah'ta huzur bulma – Allah'ta selamet bulma	4.94	4.78	4.09	1-.23, 2-.53, 3-1.2	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Dua dolu hayat – Dua ile yaşamak	4.69	4.64	3.99	1-.32, 2-.74, 3-1.3	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Üçüncü boyut genel ortalaması:	4.85	4.59	4.03	1-.31, 2-.69, 3-1.2	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Aşkın					
Kimlik duygusu	4.60	4.38	3.78	1-.81, 2-.94, 3-1.3	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Kendini tanıma – Kendinin farkında olma	4.81	4.47	3.81	1-.45, 2-.80, 3-1.3	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Yaşama sevinci	4.65	4.11	3.51	1-.69, 2-1.2, 3-1.5	1-ÇY, 2-Y, 3-Y
İç huzuru	4.86	4.23	3.59	1-.41, 2-1.0, 3-1.3	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Yaşamın anlamı – Anlamli yaşama	4.80	4.39	3.79	1-.43, 2-.93, 3-1.4	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Dördüncü boyut genel ortalaması:	4.74	4.31	3.69	1-.55, 2-.97, 3-1.3	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y
Kişisel					
Ölçeğin bütünü genel ortalaması	4.67	4.41	3.74	1-.55, 2-.84, 3-1.3	1-ÇY, 2-ÇY, 3-Y

Tabloda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin “Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeği”nden aldıkları ortalama puanlar bulunmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu ortalamalar 3.40 ile 4.19 aralığındaysa yüksek (Y), 4.20 ve üzerindeyse çok yüksek (ÇY) şeklinde değerlendirilmiştir. Tabloya bakıldığında öğrencilerin maddelerin manevi sağlık için önemi açısından ölçekten aldıkları ortalama puanın çok yüksek (\bar{X} = 4.67), aynı şekilde

²⁰ Baltacı - Coşkun, “Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması”, 439.

toplumsal ($\bar{X}=4.64$), çevresel ($\bar{X}=4.48$), aşkın ($\bar{X}=4.85$), kişisel ($\bar{X}=4.74$) alt boyutların ortalamalarının da çok yüksek düzeyde olduğu görülmektedir. Öğrencilerin maddelerdeki ifadelerle ilgili olarak kendilerinin nasıl hissettiği açısından ölçekten aldıkları ortalama puanın çok yüksek ($\bar{X}=4.41$), aynı şekilde toplumsal ($\bar{X}=4.38$), çevresel ($\bar{X}=4.39$), aşkın ($\bar{X}=4.59$), kişisel ($\bar{X}=4.31$) alt boyutların ortalamalarının da çok yüksek düzeyde olduğu görülmektedir. Öğrencilerin maddelerdeki ifadelerle ilgili olarak öğrenim gördükleri fakültenin kendilerine sağladığı katkı açısından ölçekten aldıkları ortalama puanın yüksek ($\bar{X}=3.74$), aynı şekilde toplumsal ($\bar{X}=3.68$), çevresel ($\bar{X}=3.56$), aşkın ($\bar{X}=4.03$), kişisel ($\bar{X}=3.69$) alt boyutların ortalamalarının da yüksek düzeyde olduğu görülmektedir. Bu bulgulardan anlaşılacağı üzere “İlahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri toplumsal, çevresel ve kişisel açıdan yüksek, aşkın bakımdan çok yüksek düzeydedir?” ile “İlahiyat fakültesi öğrencileri, manevi sağlık ve hayata yönelim ifadelerini yüksek düzeyde önemsemektedir ve bu hususlarla ilgili olarak kendi hissettikleriyle fakültenin katkısını yüksek düzeyde algılamaktadır.” şeklinde ifade edilen hipotezler kısmen doğrulanmıştır. Ayrıca öğrencilerin ölçekten aldıkları puanların manevi sağlık için önemi kategorisinde en yüksek ($\bar{X}=4.67$) çıkması ve kendi hissettiklerinin biraz daha düşük düzeyde bulunması ($\bar{X}=4.41$), en düşük ortalamasının ise bu husustaki ilahiyat fakültesinin katkısı ($\bar{X}=3.74$) kategorisi için hesaplanmış olması dikkat çekmektedir. Bu durumun nedeni ilahiyat fakültelerinde duyuşsal boyuttan ziyade bilişsel boyuta yönelik derslerin bulunması olabilir. Başka bir ifadeyle fakültelerde kalbe hitap eden derslerden ziyade çeşitli disiplinleri tanıtan; hadis usulü, fıkıh usulü gibi yöntemsel açıdan İslam bilimlerini konu edinen temalar üzerinde durulması, öğrencilerde manevi gelişimlerine okuldan çok aile gibi okul dışı yaşantılarının yön verdiği algısını ortaya çıkarmış olabilir.

2. 2. Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

Tablo 2. Ölçekten Alınan Puanların Cinsiyete Göre t Testi Sonuçları

Kategori	Cinsiyet	\bar{X}	ss	t-testi			
				t	sd	F	P
Manevi sağlık için algılanan önem	Kız	4.70	.26	.808	426	3.164	.419
	Erkek	4.68	.30				
Kendi nasıl hissettikleri	Kız	4.44	.50	.808	218.221	6.139	.420
	Erkek	4.39	.64				
Okulun etkisi	Kız	3.69	1.21	-1.350	426	1.749	.178
	Erkek	3.86	1.15				

Tabloda görülen t-testi sonuçlarına göre kız ve erkek öğrencilerin ölçekten aldıkları ortalama puanlar arasındaki fark ($t=.808$, $sd=426$, $p=0.419>0.05$), ifadelerin manevi sağlık için önemi açısından $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır. Öğrencilerin ortalama puanları arasındaki fark ($t=.808$, $sd=218.221$, $p=0.420>0.05$), ifadelerle ilgili olarak öğrencilerin kendi hissettikleri açısından $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır. Yine öğrencilerin ortalama puanları arasındaki fark ($t=-1.350$, $sd=426$, $p=0.178>0.05$), ifadelerle ilgili olarak algılanan öğrenim gördükleri fakültenin katkısı açısından $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır. Bu bulgular “İlahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri cinsiyet değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığını göstermektedir.

Tablo 3. Ölçekten Alınan Puanların Sınıf Değişkenine Göre ANOVA Testi Sonuçları

Kategori	f, \bar{X} ve ss Değerleri			ANOVA Sonuçları						
	Sınıf	\bar{X}	Ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	P	LSD
Manevi sağlık için algılanan önem	1-Hazırlık	4.70	.25	G. Arası G. İçi Toplam	.863	6	.144	1.905	.079	Yok
	2-1. Sınıf	4.80	.19		31.798	421	.076			
	3-2. Sınıf	4.63	.30		32.662	427				
	4-3. Sınıf	4.71	.25							
	5-4. Sınıf	4.69	.27							
	6- Mezun	4.84	.22							
	7- Lisansüstü	4.69	.31							
Kendi nasıl hissettikleri	1-Hazırlık	4.60	.39	G. Arası G. İçi Toplam	1.646	6	.274	.902	.493	Yok
	2-1. Sınıf	4.52	.52		128.050	421	.304			
	3-2. Sınıf	4.47	.47		129.695	427				
	4-3. Sınıf	4.37	.60							
	5-4. Sınıf	4.39	.55							
	6- Mezun	4.50	.85							
	7- Lisansüstü	4.40	.48							
Okulun etkisi	1-Hazırlık	4.15	.90	G. Arası G. İçi Toplam	12.789	6	2.132	1.501	.176	Yok
	2-1. Sınıf	4.14	1.1		597.847	421	1.420			
	3-2. Sınıf	3.80	1.1		610.637	427				
	4-3. Sınıf	3.60	1.2							
	5-4. Sınıf	3.69	1.2							
	6- Mezun	4.16	1.1							
	7-Lisansüstü	3.71	1.2							

Yukarıda görülen ANOVA sonuçlarından anlaşıldığı üzere manevi sağlık ve hayata yönelim ölçeğinden alınan ortalama puanlar, sınıf değişkenine göre ifadelerin manevi sağlık için önemi açısından $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır ($F=1.905$; $p=0.079 > 0.05$). Alınan ortalama puanlar, ifadelerle ilgili olarak öğrencilerin kendi hissettikleri açısından $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır ($F=.902$; $p=0.493 > 0.05$). Alınan ortalama puanlar, ifadelerle ilgili olarak algılanan öğrenim gördükleri fakültenin katkısı açısından $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır ($F=1.501$; $p=0.176 > 0.05$). Bunun nedeni sınıf seviyesine göre fakültede farklı isimlerde dersler bulunsa da derslerin genel olarak duyuşsal davranış kazandırmaktan ziyade büyük oranda bilişsel alan davranışı kazandırmaya yönelik bir yaklaşımla işlenmesi olabilir.

Analiz sonucunda ulaşılan bulgular “İlahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri sınıf değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığını göstermektedir.

Tablo 4. Ölçekten Alınan Puanların Öğrenim Durumuna Göre t Testi Sonuçları

Kategori	Öğrenim Durumu	\bar{X}	ss	t-testi			
				T	sd	F	P
Manevi sağlık için algılanan önem	Lisans	4.69	.27				
	Lisansüstü	4.73	.29	-.796	50.167	0.22	.430
Kendi nasıl hissettikleri	Lisans	4.42	.55	-.577	426	0.109	.564
	Lisansüstü	4.47	.49				
Okulun etkisi	Lisans	3.74	1.19	-.564	50.793	0.22	.575
	Lisansüstü	3.85	1.25				

Tabloda görülen t-testi sonuçlarına göre lisans ve lisansüstü düzeyde öğrenim gören öğrencilerin ölçekten aldıkları ortalama puanlar arasındaki fark ($t=-.796$, $sd=50.167$, $p=0.430>0.05$), ifadelerin manevi sağlık için önemi açısından $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır. Öğrencilerin ortalama puanları arasındaki fark ($t=-.577$, $sd=426$, $p=0.109>0.05$), ifadelerle ilgili olarak öğrencilerin kendi hissettikleri açısından $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır. Yine öğrencilerin ortalama puanları arasındaki fark ($t=-.564$, $sd=50.793$, $p=0.575>0.05$), ifadelerle ilgili olarak algılanan öğrenim gördükleri fakültenin katkısı açısından $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır. Bu bulgular “İlahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri öğrenim durumu değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığını göstermektedir.

Tablo 5. Ölçekten Alınan Puanların Öğrenim Şekline Göre ANOVA Testi Sonuçları

Kategori	f, \bar{X} ve ss Değerleri	ANOVA Sonuçları								
		Öğrenim Şekli	\bar{X}	ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	P
Manevi sağlık için algılanan önem	1-1. Öğretim	4.70	.26	G. Arası	.090	2	.045	.586	.557	
	2-2. Öğretim	4.70	.29	G. İçi	32.506	422	.077			Yok
	3-İLİTAM	4.64	.33	Toplam	32.597	424				
Kendi nasıl hissettikleri	1-1. Öğretim	4.43	.51	G. Arası	.190	2	.095	.310	.733	
	2-2. Öğretim	4.44	.62	G. İçi	129.478	422	.307			Yok
	3-İLİTAM	4.35	.53	Toplam	129.668	424				
Okulun etkisi	1-1. Öğretim	3.79	1.1	G. Arası	3.074	2	1.537	1.102	.333	
	2-2. Öğretim	3.65	1.3	G. İçi	588.708	422	1.395			Yok
	3-İLİTAM	4.98	1.1	Toplam	591.782	424				

Yukarıda görülen ANOVA sonuçlarından anlaşıldığı üzere manevi sağlık ve hayata yönelim ölçeğinden alınan ortalama puanlar, öğrenim şekli değişkenine göre ifadelerin manevi sağlık için önemi açısından $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır ($F= .586$; $p=0.557>0.05$). Alınan ortalama puanlar, ifadelerle ilgili olarak öğrencilerin kendi hissettikleri açısından $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır ($F= .310$; $p=0.733>0.05$). Alınan ortalama puanlar, ifadelerle ilgili olarak algılanan öğrenim gördükleri fakültenin katkısı açısından $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır ($F= 1.102$; $p=0.333>0.05$). Bunun nedeni muhtemelen öğrenim şeklinin

değişmesine karşın öğrencilerin büyük oranda aynı derslere benzer yaklaşımlarla muhatap olmasındır.

Analiz sonucunda ulaşılan bulgular “İlahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri öğrenim şekli değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığını göstermektedir.

Tablo 6. Ölçekten Alınan Puanların Başarı Durumuna Göre ANOVA Testi Sonuçları

Kategori	f, \bar{X} ve ss Değerleri			ANOVA Sonuçları						
	Akademik Başarı	\bar{X}	ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	P	LSD
Manevi sağlık için algılanan önem	1-Çok kötü	4.92	.10	G. Arası	.314	4	.079	.027	.393	Yok
	2-Kötü	4.68	.11	G. İçi	32.348	423	.076			
	3-Orta	4.67	.29	Toplam	32.662	427				
	4-İyi	4.70	.27							
	5-Çok iyi	4.75	.23							
Kendi nasıl hissettikleri	1-Çok kötü	4.60	.07	G. Arası	1.484	4	.371	1.224	.300	Yok
	2-Kötü	4.13	.99	G. İçi	128.211	423	.303			
	3-Orta	4.36	.62	Toplam	129.695	427				
	4-İyi	4.43	.52							
	5-Çok iyi	4.55	.37							
Okulun etkisi	1-Çok kötü	3.77	.31	G. Arası	3.869	4	.967	.674	.610	Yok
	2-Kötü	3.15	1.6	G. İçi	606.767	423	1.434			
	3-Orta	3.64	1.2	Toplam	610.637	427				
	4-İyi	3.79	1.1							
	5-Çok iyi	3.89	1.2							

Yukarıda görülen ANOVA sonuçlarından anlaşıldığı üzere manevi sağlık ve hayata yönelim ölçeğinden alınan ortalama puanlar, akademik başarı durumu değişkenine göre ifadelerin manevi sağlık için önemi açısından $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır ($F = .027$; $p = 0.393 > 0.05$). Alınan ortalama puanlar, ifadelerle ilgili olarak öğrencilerin kendi hissettikleri açısından $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır ($F = 1.224$; $p = 0.300 > 0.05$). Alınan ortalama puanlar, ifadelerle ilgili olarak algılanan öğrenim gördükleri fakültenin katkısı açısından $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır ($F = .674$; $p = 0.610 > 0.05$). Akademik başarının yükselmesiyle doğru orantılı olarak manevi sağlık ve hayata yönelim ölçeğinden alınan ortalama puanlarda kısmi bir artış görünse de beklenen anlamlı farklılığın gerçekleşmemesi fakültede vize ve final sınavı puanlarının bilişsel öğrenmeleri ölçecek şekilde hazırlanmasından kaynaklı olabilir. Ayrıca bu durumun nedeni, yine derslerde işlenen konuların yeterince kalbe hitap etmemesi olabilir.

Analiz sonucunda ulaşılan bulgular “İlahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri akademik başarı durumu değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığını göstermektedir.

Tablo 7. Ölçekten Alınan Puanların Sosyoekonomik Durumuna Göre ANOVA Testi Sonuçları

Kategori	f, \bar{X} ve ss Değerleri			ANOVA Sonuçları						
	Ekonomik Durum	\bar{X}	ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	P	T. T2 LSD
Manevi sağlık için algılanan önem	1-Alt	4.67	.27	G. Arası G. İçi Toplam	.84	2	.042	.548	.578	Yok
	2-Orta	4.70	.27		32.578	425	.077			
	3-Üst	4.74	.28		32.662	427				
Kendi nasıl hissettikleri	1-Alt	4.25	.69	G. Arası G. İçi Toplam	5.294	2	2.647	9.044	.000	2>1
	2-Orta	4.47	.47		124.401	425	.293			3>1
	3-Üst	4.74	.45		129.695	427				
Okulun etkisi	1-Alt	3.47	1.2	G. Arası G. İçi Toplam	15.170	2	7.585	5.414	.005	2>1
	2-Orta	3.82	1.1		595.466	425	1.401			3>1
	3-Üst	4.40	1.0		610.637	427				

Yukarıda görülen ANOVA sonuçlarından anlaşıldığı üzere manevi sağlık ve hayata yönelim ölçeğinden alınan ortalama puanlar, sosyoekonomik durum değişkenine göre ifadelerin manevi sağlık için önemi açısından $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmamıştır ($F = .548$; $p = 0.578 > 0.05$).

Alınan ortalama puanlar, ifadelerle ilgili olarak öğrencilerin kendi hissettikleri açısından $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmuştur ($F = 9.044$; $p = 0.000 < 0.05$). Bu bulgu üzerine belirlenen anlamlı farklılığın ne yönde olduğunu saptamak amacıyla tamamlayıcı post-hoc analizine başvurulmuştur. Bu süreçte hangi post-hoc çoklu karşılaştırma yolundan yararlanılacağına karar vermek için ilk olarak Levene's testi yapılmıştır. Levene's testi sonucunda grup dağılımlarının varyanslarının homojen olmadığından ($LF = 10.676$; $p = 0.000 < 0.05$) saptanmasından dolayı Tamhane's T2 adlı post-hoc tekniğinden yararlanmaya karar verilmiştir. Yapılan Tamhane's T2 testi sonucunda ise orta ve alt grup arasında orta grubun lehine, üst ve alt grup arasında üst grubun lehine bir farklılaşmanın bulunduğu ($p < 0.05$) tespit edilmiştir.

Alınan ortalama puanlar, ifadelerle ilgili olarak algılanan öğrenim gördükleri fakültenin katkısı açısından $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmuştur ($F = 5.414$; $p = 0.005 < 0.05$). Bu bulgu üzerine belirlenen anlamlı farklılığın ne yönde olduğunu saptamak amacıyla tamamlayıcı post-hoc analizine başvurulmuştur. Bu süreçte hangi post-hoc çoklu karşılaştırma yolundan yararlanılacağına karar vermek için ilk olarak Levene's testi yapılmıştır. Levene's testi sonucunda grup dağılımlarının varyanslarının homojen olduğunun ($LF = 1.575$; $p = 0.208 > 0.05$) saptanmasından dolayı LSD adlı post-hoc tekniğinden yararlanmaya karar verilmiştir. Yapılan LSD testi sonucunda ise orta ve alt grup arasında orta grubun lehine, üst ve alt grup arasında üst grubun lehine bir farklılaşmanın bulunduğu ($p < 0.05$) tespit edilmiştir. Araştırma sonucunda önceki hiçbir değişkene göre anlamlı bir farklılık bulunmamışken ekonomik durumun anlamlı farklılaşmaya neden olması manidardır. Ekonomik bakımdan alt grupta yer alan öğrencilerin ortalamalarının diğerlerinden düşük olmasının nedeni, gösteri ve imaja çok fazla vurgu yapılan günümüz şartlarında yaşanan maddi yoksunluğun, depresif eğilimi artırarak manevi sağlık ve hayata yönelimi de negatif yönde etkilemesi olabilir.

Analiz sonucunda ulaşılan bulgular “İlahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri ekonomik durum değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin manevi sağlık için algılanan önem açısından doğrulanmadığını, ancak öğrencilerin kendi nasıl hissettikleri ve fakültenin bu husustaki katkısı açısından doğrulandığını göstermektedir.

Sonuç ve Tartışma

Maneviyat, sağlıklı bir kişiliğin teminatıdır. Bu nedenle erken yaşlardan itibaren bireylerin manevi yönelimlere teşvik edilmesinin kişisel gelişim ve toplumsal refah için önemli bir gereklilik olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla ailelerin okul öncesi dönemden itibaren çocuklarının manevi ve kültürel değerleri içselleştirmelerini sağlamaya gereken önemi vermesi elzemdir. Ancak aileler meseleye gereken önemi verse dahi her ailenin bu zor ve meşakkatli sorumluluğu kendi imkanlarıyla yerine getirebilmesi oldukça zordur. Çünkü manevi gelişim duyuşsal alanın en üst basamağı olan kişilik haline getirme düzeyinde öğrenmeler gerektirir. Bu da bireylerin profesyonel olarak desteklenmesi ihtiyacını ortaya çıkarır.

Okullar eğitimin planlı ve programlı olarak profesyonel bir şekilde sürdürüldüğü öğrenme ve öğretme ortamlarıdır. Okullarda öğrencilerin manevi gelişimine en çok katkı sağlaması beklenen alan din öğretimidir. Okullar arasında din öğretiminin en yoğun olarak yapıldığı kurumlarsa ilahiyat ve İslâmî ilimler fakülteleridir. Bu fakültelerde manevi gelişimin gereken ölçüde desteklenmesi, öğrenim gören öğrencilerin manevi sağlık ve hayata yönelimlerini olumlu yönde etkileyecektir. Ayrıca bu öğrenciler ilerde DİB ya da MEB bünyesinde görev alacakları için örgün ve yaygın din öğretiminde günlük hayatın karmaşık problemleriyle maneviyattan alınan güçle mücadele edebilen bireylerin yetiştirilmesi hususunda donanımlı birer uzman olacaklardır. Bundan dolayı bu çalışmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri ele alınmıştır.

Çalışma kapsamında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri farklı değişkenler açısından karşılaştırılarak ele alınmıştır. Çalışma sonucunda “İlahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri toplumsal, çevresel ve kişisel açıdan yüksek, aşkın bakımdan çok yüksek düzeydedir.” şeklindeki hipotez tüm boyut düzeylerinin çok yüksek seviyede bulunmasından dolayı sadece aşkın açıdan doğrulanmıştır. Çalışmanın “İlahiyat Fakültesi öğrencileri, manevi sağlık ve hayata yönelim ifadelerini yüksek düzeyde önemsemektedir ve bu hususlarla ilgili olarak kendi hissettikleriyle fakültenin katkısını yüksek düzeyde algılamaktadır.” şeklindeki hipotezi sadece fakültenin katkısı açısından doğrulanmış ve diğer hususlarda öğrencilerin algılarının çok yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgu, öğrencilerin manevi sağlık ve hayata yönelimle ilgili maddelere fakültenin katkısını daha düşük olarak düşünceleri açısından manidardır. Çalışmanın “İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimleri cinsiyet, sınıf düzeyi, öğrenim durumu, akademik başarı durumu, ekonomik durum ve öğrenim şekli değişkenlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezi ise sadece sosyoekonomik durum değişkenine göre manevi sağlık için algılanan önem açısından doğrulanmasa da öğrencilerin kendi nasıl hissettikleri ve fakültenin bu husustaki katkısı açısından doğrulanmış, diğer değişkenler açısından önemli bir farklılık bulunmamıştır.

Çalışma sonucunda ulaşılan bulgularla ilgili olarak alan yazına bakıldığında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin manevi sağlık ve hayata yönelimlerinin araştırıldığı müstakil bir

araştırmayla karşılaşılma, ancak meseleyle ilgili benzer çalışmaların bulunduğu görülmüştür. Bu bağlamda Park ve arkadaşları tarafından yapılan bir araştırmada istatistiksel olarak anlamlı olmasa da Hristiyan bağlılığı olan lisansüstü okullarında öğrenim gören öğrencilerin manevi ve dinî yeterlik puanlarının bir dinî bağlantısı olmayan psikoloji ve sosyal hizmet öğrencilerinden daha yüksek olduğu saptanmıştır.²¹ Bu durum din eğitiminin manevi gelişimi sağlamadaki etkisini İslam dışı dinler açısından da göstermektedir. Ancak diğer okullarla farkın anlamlı bulunacak kadar yüksek çıkmaması Hristiyanlığın akıl ve bilimle çelişen dogmalarının bulunmasıyla ya da Batı'daki kurumsal dinlere yönelik olarak olumsuz algının giderek yaygınlaşmasıyla açıklanabilir.

Çalışmada kullanılan ölçeğin alt boyutlarından alınan puanlar benzer araştırmalarla karşılaştırılmıştır. Pong tarafından aynı ölçekle Çinli ortaokul öğretmenlerinden toplanan verilerle yapılan analizlerin sonucunda katılımcıların kişisel ve toplumsal alt boyut ortalamasının 3.21 (orta düzey), çevresel alt boyut ortalamasının 2.22 (düşük düzey), aşkın alt boyut ortalamasının 2.98 (orta düzey) olduğu görülmüştür.²² Yine aynı ölçekten faydalanılarak Fisher tarafından Katolikler üzerinde yapılan bir araştırmaya göre katılımcıların ölçeğin kişisel alt boyut ortalamasının 3.79 (yüksek düzey), toplumsal alt boyut ortalamasının 3.88 (yüksek düzey), çevresel alt boyut ortalamasının 3.31 (orta düzey), aşkın alt boyut ortalamasının 2.98 (orta düzey) olduğu görülmüştür.²³ Bu çalışmada boyut ortalamalarının en az yüksek düzeyde olması dolayısıyla söz konusu çalışmalara göre manevi sağlık ve hayata yönelimin ilahiyat öğrencilerinde daha olumlu çıktığı anlaşılmaktadır.

Çalışma sonuçları cinsiyet değişkeni açısından benzer araştırmalarla karşılaştırılmıştır. Pong,²⁴ Söylev,²⁵ Köktürk Dalcalı,²⁶ Karataş ve Selçuk²⁷ tarafından yapılan araştırmalarda maneviyatla ilişkili analizlerin bu çalışmayla örtüşen şekilde kadınlarla erkekler arasında anlamlı bulunmadığı; Baynal,²⁸ Karakaş,²⁹ Mehmedoğlu,³⁰ Karslı³¹ ve Tosyalıoğlu'nun³² çalışmalarındaysa sonuçların kadınların lehine anlamlı bulunduğu saptanmış, yani bu çalışmayla uyumlu bulunmadığı görülmüştür. Bu durum,

²¹ Jennifer S. Park vd., "Comparing Behavioral Health Graduate Students in Spiritual and Religious Competence", *Spiritual Psychology and Counseling* 3/2 (2018), 211, 217.

²² Hok-Ko Pong, "The Correlation between Spiritual Well-Being and Burnout of Teachers", *Religions* 13/8 (Ağustos 2022), 767.

²³ John Fisher, "Assessing Spiritual Well-Being: Relating with God Explains Greatest Variance in Spiritual Well-Being among Australian Youth", *International Journal of Children's Spirituality* 18/4 (Kasım 2013), 310.

²⁴ Pong, "The Correlation between Spiritual Well-Being and Burnout of Teachers", 767.

²⁵ Ömer Faruk Söylev, "Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Empati ve Maneviyat: İlahiyat Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 475.

²⁶ Berna Köktürk Dalcalı, "Üniversite Öğrencilerinin Manevi Yönelimleri ve Sağlık Algıları", *Journal of Contemporary Medicine* 10/4 (Mayıs 2020), 593.

²⁷ Zeki Karataş - Ozan Selçuk, "Üniversite Öğrencilerinin Manevi İyi Oluşlarının Açıklanmasında Psikolojik Esneklik ve Çeşitli Demografik Değişkenlerin Rolü", *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Mart 2023), 41.

²⁸ Fatma Baynal, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 213.

²⁹ Karakaş, "Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi", 59.

³⁰ Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", 152.

³¹ Necmi Karslı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Haziran 2021), 179.

³² Mustafa Burak Tosyalıoğlu, *Üniversite Öğrencilerinde Maneviyat ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 55.

araştırmalarda katılımcıların farklı sosyokültürel ortamlarda bulunmalarından kaynaklanmış olabilir.

Çalışma sonuçları sınıf değişkeni açısından benzer araştırmalarla karşılaştırılmıştır. Söylev tarafından ortaöğretim öğrencileri üzerinde yapılan araştırma³³ ile Karataş ve Selçuk tarafından PDR, sosyal hizmet, ilahiyat öğrencileri üzerinde yapılan araştırma³⁴ sonuçlarının bu çalışmayla örtüştüğü görülmüştür. Mehmedoğlu,³⁵ Karslı³⁶ ve Tosyalıoğlu'nun³⁷ çalışmalarındaysa sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık bulunduğu için sonuçlar bu araştırmayla örtüşmemiştir. Bu farklılaşmanın her üç araştırmada da küçük sınıfların lehine olması manidardır. Bu durum fakültelerde öğretim yapılan derslerde kalpten ziyade zihne hitap edilmesiyle, yani derslerde İslam diniyle ilgili farklı branşların usul bilgisinin verilmesi, manevi değerlerin içselleştirilmesine yeterince odaklanılmamasıyla ilişkilendirilebilir. Bunun yanı sıra gençlik döneminde ailenin kontrolünden uzaklaşması sonucunda öğrenciler, zamanla değerlere aykırı davranmaya başlamış olabilir.

Çalışma sonuçları öğrenim durumu değişkeni açısından benzer araştırmalarla karşılaştırılmıştır. Pong tarafından bu çalışmayla aynı ölçeğin kullanıldığı araştırmada lisans ortalamasının 3.27, yüksek lisans ortalamasının 3.01 olduğu görülmüştür.³⁸ Aynı şekilde yetişkinlerin öğrenim durumuna göre dindarlık düzeyinin araştırıldığı başka bir çalışmada da öğrenim düzeyi arttıkça ölçekten alınan ortalamanın düştüğü saptanmıştır.³⁹ Bu çalışmada lisansüstü öğrencilerin ortalaması lisans öğrencilerinden fazla olmasından ötürü söz konusu sonuçlar bu araştırmayla örtüşmemiştir. Bunun nedeni, çalışmada lisansüstü katılımcı sayısının sınırlı olması ve bunların önemli bir bölümünün de din eğitimi, din psikolojisi gibi alanlarda öğrenim görmesi olabilir.

Çalışma sonuçları öğrenim şekli değişkeni açısından ele alındığında karşılaştırma yapılabilecek farklı bir araştırmaya ulaşılamamıştır. Akademik başarı durumu değişkeni açısından ise sadece bir çalışmaya ulaşılmıştır. PDR, sosyal hizmet ve ilahiyat öğrencileri üzerinde yapılan bu çalışmaya göre orta düzeyde başarılı olanlarla düşük düzeyli olanlar arasındaki manevi iyi oluş farkının orta başarı seviyesinde olanlar lehine anlamlı bulunduğu saptanmıştır.⁴⁰ Çalışma sonuçları bu araştırmayı desteklememektedir. Bunun nedeni, söz konusu çalışmada PDR ve sosyal hizmet öğrencilerinden de veri toplanması olabilir. Çünkü bu alanlarda öğrencilerin aldıkları dersler arasında psikolojinin önemli ağırlığı vardır.

³³ Söylev, "Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Empati ve Maneviyat", 477.

³⁴ Karataş - Selçuk, "Üniversite Öğrencilerinin Manevi İyi Oluşlarının Açıklanmasında Psikolojik Esneklik ve Çeşitli Demografik Değişkenlerin Rolü", 41.

³⁵ Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", 155.

³⁶ Karslı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık", 180.

³⁷ Tosyalıoğlu, *Üniversite Öğrencilerinde Maneviyat ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 78.

³⁸ Pong, "The Correlation between Spiritual Well-Being and Burnout of Teachers", 767.

³⁹ Baynal, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", 216.

⁴⁰ Karataş - Selçuk, "Üniversite Öğrencilerinin Manevi İyi Oluşlarının Açıklanmasında Psikolojik Esneklik ve Çeşitli Demografik Değişkenlerin Rolü", 41.

Çalışma sonuçları sosyoekonomik durum değişkeni açısından benzer araştırmalarla karşılaştırılmıştır. Söylev,⁴¹ Karataş ve Selçuk,⁴² Tosyalıoğlu,⁴³ Baynal⁴⁴ tarafından yapılan araştırmalarda bu çalışmanın aksine ekonomik duruma göre anlamlı bir farklılık oluşmamıştır. Mehmetoğlu⁴⁵ ve Karanlı⁴⁶ tarafından yapılan çalışmalarda bu araştırmayı destekler nitelikte fark oluşmuştur. Ancak bu çalışmada ve Mehmedoğlu'nun çalışmasında farklılık orta ve üst gruplar lehine oluşmuşken Karanlı'nın çalışmasında içsel dinî motivasyon düzeyi alt gelir grubunun lehine anlamlı bulunmuştur.

Araştırma sonuçları ilgili literatür çerçevesinde değerlendirildiğinde alan yazınla kısmen örtüştüğü anlaşılmaktadır. Bu sonuçlardan hareketle şu önerilerin dikkate alınmasının faydalı olabileceği söylenebilir:

- Başlangıçta Türkiye genelinde yapılması planlanan çalışma araştırma izni sürecinde yaşanan aksaklıklardan dolayı Iğdır iliyle sınırlandırılmıştır. Bundan sonra yapılacak araştırmalarda bu sorun aşılabılırsa farklı illerde bulunan fakülteler arası fark karşılaştırılabilir. Ayrıca çalışmada yararlanılan ölçeğin farklı bir kültürden uyarlanarak ortaya konulması nedeniyle Türk İslam kültürünü daha iyi yansıtan bir ölçme aracı geliştirilerek farklı örneklem grupları üzerinde araştırma yapılabilir. Araştırmalarda gözlem ve görüşme yöntemlerinden de yararlanılarak manevi sağlık ve hayata yönelim hususunda tespit edilen sonuçların doğruluğu teyit edilebilir.

- İlahiyat ve İslâmî ilimler fakültelerinin programları ya da mevcut ders içerikleri günün insanının ihtiyacına cevap verecek nitelikte güncellenebilir. Nitekim mezunlara DİB bünyesinde manevi danışmanlık görevi de verilmesine rağmen programlarda bu alanla ilgili kayda değer nitelikte ve nicelikte derslerin bulunmadığı görülmektedir. Mevcut derslerinse kalpten ziyade zihne hitap eden bir üslupla işlendiği görülmekte, bu durum İslam dinine dayalı manevi değerlerin bilinmesine, fakat istenen oranda içselleştirilmemesine sebep olabilmektedir. Bundan dolayı olsa gerek ki araştırmaya katılan öğrencilerin manevi sağlık ve hayata yönelim ölçeğinden aldıkları puanlar manevi sağlık için önem ve kendi nasıl hissettikleri açısından çok yüksek seviyedeysen okulun ölçeğin maddeleriyle ilgili hususlarda katkısı bakımından belirgin bir şekilde düşmüştür.

Kaynakça

- Albayrak, İsmail. "İslam Dini Açısından 'Din-Maneviyat' İlişkisi". *Değerler ve Eğitimi-II Sempozyum Bildiriler Kitabı*. ed. Recep Kaymakcan vd. 107-116. Ankara: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015.
- Apak, Hıdır - Abay, Ali Rıza. "Sosyal Hizmet ve Maneviyat: Sosyal Çalışmacılar Üzerine Bir Alan Araştırması". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 30/1 (Ocak 2019), 56-87. <https://doi.org/10.33417/tsh.516686>
- Baltacı, Ali - Coşkun, Mehmet Kamil. "Manevi Sağlık ve Hayata Yönelim Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 415-439. <https://doi.org/10.18505/cuid.535663>

⁴¹ Söylev, "Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Empati ve Maneviyat", 477.

⁴² Karataş - Selçuk, "Üniversite Öğrencilerinin Manevi İyi Oluşlarının Açıklanmasında Psikolojik Esneklik ve Çeşitli Demografik Değişkenlerin Rolü", 41.

⁴³ Tosyalıoğlu, *Üniversite Öğrencilerinde Maneviyat ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 60.

⁴⁴ Baynal, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", 217.

⁴⁵ Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", 153.

⁴⁶ Karanlı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık", 180.

- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012.
- Canda, Edward R. vd. *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*. New York: Oxford University Press, 2nd ed., 2010.
- Crawford, Marisa - Rossiter, Graham. *Reasons for Living (Education and Young People's Search for Meaning, Identity and Spirituality)*. Australia: ACER Press, 2006.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't Ta'rîfât Arapça - Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Düzgüner, Sevde. *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışi Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Fisher, John. "Assessing Spiritual Well-Being: Relating with God Explains Greatest Variance in Spiritual Well-Being among Australian Youth". *International Journal of Children's Spirituality* 18/4 (Kasım 2013), 306-317. <https://doi.org/10.1080/1364436X.2013.844106>
- Fisher, John W. "Development and Application of a Spiritual Well-Being Questionnaire Called SHALOM". *Religions* 1 (Aralık 2010), 105-121. <https://doi.org/10.3390/rel1010105>
- Hill, Peter C. vd. "Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları". çev. Nurten Kimter. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Haziran 2015), 85-118.
- Hill, Peter C. - Pargament, Kenneth I. "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research." *American Psychologist* 58/1 (2003), 64-74.
- Horozcu, Ümit. "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki". *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), 209-240.
- Hull, John M. "Manevî Gelişim: Yorumlar ve Uygulamalar". çev. İbrahim Kapaklıkaya. *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/2 (Nisan 2003), 109-124.
- Izgar, Gökhan vd. "Öğretmen Adayı Üniversite Öğrencilerinin İnsani Değerleri Üzerinde Bir İnceleme (Bayburt Örneği)". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (2018), 535-545.
- Karakaş, Ahmet Canan. "Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Kasım 2017), 53-63. <https://doi.org/10.32711/tiad.350504>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 32. Basım., 2017.
- Karataş, Zeki - Selçuk, Ozan. "Üniversite Öğrencilerinin Manevi İyi Oluşlarının Açıklanmasında Psikolojik Esneklik ve Çeşitli Demografik Değişkenlerin Rolü". *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Mart 2023), 37-46. <https://doi.org/10.32329/uad.1112809>
- Karslı, Necmi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Haziran 2021), 165-194. <https://doi.org/doi.org/10.21054/deuifd.895059>
- Koenig, Harold G. "Din, Maneviyat ve Tıp: Klinik Uygulama İçin Araştırma Bulguları ve Öneriler". çev. Nurten Kimter. *Bilimname* 25/2 (Haziran 2013), 215-230.
- Köktürk Dalcalı, Berna. "Üniversite Öğrencilerinin Manevi Yönelimleri ve Sağlık Algıları". *Journal of Contemporary Medicine* 10/4 (Mayıs 2020), 591-595. <https://doi.org/10.16899/jcm.630184>
- McMahon, Brendan T. - Biggs, Herbert C. "Examining Spirituality and Intrinsic Religious Orientation as a Means of Coping With Exam Anxiety". *Journal Vulnerable Groups&Inclusion* 3/1 (2012), 1-21.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 133-167.

- Meydan, Hasan. *Din Eğitiminde Manevi Boyut (İnsanın Manevi Potansiyeli, Maneviyatçılık ve Din Eğitimi)*. İstanbul: DEM Yayın, 1. Baskı., 2015.
- Özdamar, Kazım. *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2003.
- Park, Jennifer S. vd. "Comparing Behavioral Health Graduate Students in Spiritual and Religious Competence". *Spiritual Psychology and Counseling* 3/2 (2018), 197-221. <https://doi.org/10.37898/spc.2018.3.2.0050>
- Pong, Hok-Ko. "The Correlation between Spiritual Well-Being and Burnout of Teachers". *Religions* 13/8 (Ağustos 2022), 760-774. <https://doi.org/10.3390/rel13080760>
- Seyyar, Ali. "Manevî Sosyal Hizmetlerin İslâmî Çerçevesi". *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. ed. Nurullah Altaş - Mustafa Köylü. 139-186. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Söylev, Ömer Faruk. "Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Empati ve Maneviyat: İlahiyat Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 463-488. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1126504>
- Summermatter, Ayfer - Kaya, Çınar. "An Overview of Spiritually Oriented Cognitive Behavioral Therapy". *Spiritual Psychology and Counseling* 2/1 (Şubat 2017), 31-53.
- Şensoy, Sedat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mana--belagat>
- Tosyalıoğlu, Mustafa Burak. *Üniversite Öğrencilerinde Maneviyat ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Vogt, W. Paul. *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields*. Columbus: Allyn & Bacon, 2006.
- Wagler, W. Martin. "Listening to Our Stillness: Giving Voice to Our Spirituality (Spirituality And Clinical Practice)". *Spirituality and Social Work: Selected Canadian Readings*. ed. John Coates vd. 135-142. Toronto: Canadian Scholars' Press Inc., 2007.
- Yiğit, Yasin. *Maneviyat Eğitimi & Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Baskı., 2022.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 50, Aralık/December 2023, 141-160

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/80883>

ISSN 2791-6812

Nesâî'nin Mezheplere Bağlı Kaldığı İddiaları Üzerine Bazı Değerlendirmeler*

Some Thoughts on the Claims about al-Nasāî's Adherence to Madhabs*

Yazar Bilgisi Author Information	
Veli TATAR (VT) Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şırnak, Türkiye Asst. Prof., Şırnak University Faculty of Theology, Şırnak, Türkiye veli.tatar@sirnak.edu.tr , www.orcid.org/0000-0003-3692-8786	
Nurullah AGİTOĞLU (NA) Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şırnak, Türkiye Assoc. Prof., Şırnak University Faculty of Theology, Şırnak, Türkiye nurullahagitoglu@gmail.com , www.orcid.org/0000-0002-4507-5300	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: VT: (%50), NA: (%50) Veri Toplanması / Data Collection: VT (%60) NA: (%40) Veri Analizi / Data Analysis: VT: (%50), NA: (%50) Makalenin Yazımı / Writing: VT: (%60), NA: (%40) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: VT: (%50), NA: (%50)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1288857
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
27 Nisan/April 2023	14 Aralık/December 2023

* Bu çalışma, "Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin Sünen'i Örneği)" adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* This article was prepared based on the doctoral dissertation titled "Socio-Cultural Factors in the Formation of Hadith Literature in the Classification Period (The Case of al-Nasāî's al-Sunan)"

Öz

İnsan, içinde yaşadığı toplumun siyasi, sosyal ve kültürel yapısından etkilendiği gibi fikrî ve mezhebi yapısından da etkilenir ve bunu hayatına ya tamamen ya da kısmen yansıtır. Bu etkilenme siyasiler için ideolojik görüşlerinde, halk için davranışlarında kitap müellifleri için de eserlerinde kendini gösterir. Herhangi bir alanda kitap telif eden müelliflerin eserlerinde, içinde yaşadığı toplumun veya kendisinin mensubu olduğu mezhebin doktrinlerinin izlerine rastlamak mümkündür. İslam âlimlerinin bir kısmının da mensubu olduğu mezhep ve ideolojik fikirlerin doktrinlerini telif ettikleri eserlerinde doğrudan ya da dolaylı olarak yansıtıkları anlaşılmaktadır.

İslam tarihinde bazı âlimlerin birtakım meseleler hakkındaki görüşleri doğrultusunda hem siyasî/itikadî hem de fıkhi gruplaşmalar oluşmuştur. İlk dönemde Hz. Ali ile Muaviye arasında meydana gelen bölünme sonrası itikadî olarak Sünnilik, Şîîlik ve Haricîlik şeklinde ilk mezhepsel ayrışmalar ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu mezhepleri Mürcie, Cebriye, Kaderiye ve Mutezile gibi mezhepler takip etmiş ve zamanla her biri belli bir kitleye ulaşmıştır. Aynı şekilde Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey olarak teşekkül eden ekoller Hicrî III. asrın başlarından itibaren sistematik hale gelmiş ve bu mezheplerin müntesipleri giderek çoğalmıştır. Hemen ardından bu ekoller yerini Şâfiîlik ve Hanefîliğe bırakmıştır. Rey ağırlıklı bölgelerde Hanefî mezhebi, nassa ağırlık veren bölgelerde de Şafii mezhebi yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla Hanefi mezhebinin ağırlıkta olduğu bir toplum içerisinde doğan ve büyüyen bir birey ailesinin ve toplumunun Hanefi olması sebebiyle kendisini bu mezhebe bağlı hissetmiştir. Aynı husus Şafii ve diğer mezhepler için de geçerli olmaktadır. İnsanın içinde yaşadığı toplumun benimsemiş olduğu ekol veya mezhebe olan aidiyet duygusu, kişinin hayatında yer verdiği her olguya ister istemez sirayet etmiştir.

itikadî ve fikhî mezheplere mensup olduğu iddia edilen âlimler arasında muhaddisler de yer almaktadır. Bu muhaddislerden birisi de *Sünen*'i ile beraber ilim dünyasına birçok değerli eser kazandıran İmam Nesâî'dir. Nesâî de her birey gibi içinde yaşadığı toplumun fikrî ve sosyo-kültürel yapısından etkilenmiştir. Dolayısıyla telif ettiği eserlerine yaşadığı çevrenin ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel yapısını kısmen yansıtmıştır. Gerek Nesâî'nin siyasî ve ideolojik olarak yoğun ve çalkantılı bir dönemde yaşamış olması gerekse de telif etmiş oldukları eserlerin muhtevaları itikadî ve fikhî olarak bazı mezheplere mensup olmakla itham edilmesine sebep olmuştur. Kaynaklarda Nesâî'nin siyasî/itikadî olarak Şîîliğe fikhî olarak da Şâfiî mezhebine mensup olduğu iddia edilmişse de bunlar sağlam delillere dayanmamaktadır. Özellikle telif ettiği *Sünen*'i bu ithamların doğru olmadığını gösterir mahiyettedir. Bu çalışmada amaç, Nesâî'nin itikadî olarak Şîa'ya fikhî olarak da Şafii mezhebine bağlı olduğu yönünde kaynaklarda geçen iddiaların geçerlilik durumunu incelemektir. Yöntem olarak da söz konusu iddiaların dayandırıldığı bilgiler Nesâî'nin *Sünen*'indeki hadisler ile mukayese edilecektir. Böylece *Sünen*'indeki hadisler bağlamında Nesâî'nin bu mezheplere mensup olduğu hususunun doğruluk derecesi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünen, Şîîlik, Şâfiîlik, Nesâî.

Abstract

Human beings are influenced by the political, social and cultural structure of the society in which they live, as well as its madhab and intellectual structure. Moreover, they directly or indirectly reflect such influence in their lives. That is, this influence manifests itself in the ideological views of politicians, behaviour of people, and works of authors. One could possibly find the traces of the doctrines of the society or those of the madhab to which they belong in the works of authors who write books in a

particular field. Apparently, Islamic scholars directly or indirectly reflect, in their works, the doctrines of the madhabs they belong to and ideological ideas they hold.

In Islamic history, both political/theological and jurisprudential factions were formed in line with the views of scholars on certain issues. Following the division between 'Alī and Mu'āwiya in the earlier period, the first madhab divisions emerged (i.e., Sunnism, Shī'ism and Khārijism). Later, these madhabs were followed by others, such as al-Murjī'a, Jabriya, Qadariya and Mu'tazila, and each of them gathered masses of followers over time. Likewise, the schools of Ahl al-Ḥadīth and Ahl al-Ra'y became systematised as of the early third century, and their followers gradually increased. However, these schools were soon replaced by Shāfi'ism and Ḥanafism. The Ḥanafī madhab became widespread in the regions where ra'y was predominant, and the Shāfi'ī madhab became famous in the regions where nass (the Qu'ān and ḥadīths) was predominant. Therefore, an individual who was born and grew up in a society where the Ḥanafī madhab was predominant felt attached to this madhab because his family and society were affiliated with it. The same was true for Shāfi'ī madhab as well as others. This is because the sense of belonging to a school or madhab adopted by the society inevitably permeates every phenomenon in life.

Among the scholars who are claimed to have belonged to theological and jurisprudential madhabs are also scholars called muḥaddith. One particular muḥaddith is Imām al-Nasā'ī, who brought many valuable works to the world of science with his Sunan. Al-Nasā'ī was typically influenced by the intellectual and socio-cultural structure of the society he lived in. Therefore, he partially reflected the scholarly, intellectual and socio-cultural structure of his environment in his works. Al-Nasā'ī lived in a politically and ideologically intense and turbulent period in which the content of his works caused him to be accused of being a member some madhabs in terms of theology and jurisprudence. Although it is claimed that al-Nasā'ī politically/theologically belonged to Shī'ism and jurisprudentially to Shāfi'ism, these claims are not based on solid evidence. Especially the Sunan he compiled shows that these accusations are not true. The purpose of the present study is to examine the validity of the claims that al-Nasā'ī belonged to Shī'a theologically and Shafi'ism jurisprudentially. The roots of this claim are compared with information from the ḥadīths in al-Nasā'ī's *al-Sunan*. Thus, based on the ḥadīths in his Sunan, the present study elaborates on the degree of accuracy of the claim that al-Nasā'ī belonged to these madhabs.

Keywords: Ḥadīth, Sunan, Shī'ism, Shāfi'ism, al-Nasā'ī.

Giriş

Tarih boyunca birçok mezhep mensubu kendi fikirlerine yakın gördükleri âlimlere itibar etmiş ve onları takip etmiştir. Bunlar arasında hadis âlimlerinin de varlığından söz edilebilir. Bazı görüş ve söylemlerinden ötürü bir mezhebe mensup olduğu iddia edilen hadisçilerden birisi de Nesâî olmuştur. Kaynaklarda Nesâî hakkında fikhî olarak Şafîî mezhebine itikadî olarak da Şîa'ya mensup olduğu yönünde bir takım iddialar geçmektedir. Bu çalışmamızda Nesâî hakkındaki bu ithamların doğru olmadığını özellikle *Sünen*'inden hareketle ortaya koymaya çalışacağız. Nesâî'nin ilmî ve fikrî yönlerine değindikten sonra itikadî olarak Şîî, fikhî olarak da Şafîî olduğuna yönelik iddialara ve bunların doğruluk derecelerine delillerle cevap bulmaya çalışacağız.

1. Nesâî'nin İlmî ve Fikrî Hayatı

Nesâî siyasî, ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel alanlarda zirve bir dönem olan hicri III. asırda yaşamış bir hadis âlimidir.¹ Özellikle ilmî ve fikrî münakaşaların yoğun olduğu böyle bir dönemde yaşayan Nesâî'nin ailesi hakkında klasik tarih ve ricâl kaynaklarında neredeyse hiç bilgi yoktur. Onun ailesi hakkında bilginin olmaması, onların siyasî ve ilmî alanlarda yetkinliği olmayan kişiler oldukları ihtimalini güçlendirmektedir. Nesâî'nin tercemesi ve Nesâî şehrinin sosyal yapısı göz önüne alındığında, ailesinin toplumun öne çıkmamış, ekonomik yönden zayıf ve fakir bir aile olduğu söylenebilir.²

Nesâî doğduğu Nesâ beldesinde belli bir ilmi olgunluğa geldikten sonra 15 yaşında iken ilk rihlesini Belh yakınlarındaki Bağlan köyünde meskûn olan Kuteybe b. Saîd'e (ö. 240/855) yapmıştır. Kuteybe b. Saîd'in (ö. 240/855) yanına ne zaman gittiğini ve yanında ne kadar kaldığını bizatihi şöyle açıklamaktadır: *Hicri 230 yılında Kuteybe b. Saîd'e rihle için gittim. Yanında bir yıl iki ay kaldım.*³ Nesâî'nin Kuteybe b. Saîd'den aktardığı rivayetlerin isnadının diğer rivayetlerin isnadına göre daha kısa olması, onun küçük yaşta ilme başladığı bilgisini pekiştirmektedir.

Nesâî'nin, yaşadığı dönemde “bir âlimin kendi beldesindeki âlimlerden ilim öğrenmeden başka bir yere gitmesine izin verilmezdi”, şeklinde Horasan'da yerleşik kültür haline gelen geleneğe uymadığı nakledilmiştir. Nitekim bu gelenek, o dönemin muhaddislerine göre rihlenin âdaplarından sayılırdı.⁴ Dolayısıyla Nesâî, kendi beldesinde zaruri ilimleri öğrenip hadis alabilecek seviyeye gelince rihle yapmaya başlamıştır. O rihlelere kendini vakf etmiş, ömrünün sonuna kadar rihle halinde kalmıştır. En sonunda Şam'da vücuduna aldığı darbelerle ayağa kalkamayacak hale gelmiş, hasta halinde bile kendisinin Mekke'ye götürülmesini istemiş ve orada vefat etmiştir.⁵

Nesâî ilk rihlesi hakkında bilgi verdiği halde bu husus bazı ihtilafların önünü kesememiştir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) Nesâî'nin ilk hadis yolculuğunu Nisâbü'r'a yaptığını, orada İshak b. Râhûye (ö. 238/853) gibi bazı önde gelen muhaddislerden hadis

¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbu'l-heyevân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/43.

² Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru's-Sadr, 1994), 1/29; Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleymân b. Felah el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, trs.), 2/240; Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbuddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986) 11/123; İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'arifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1951), 1/56.

³ Mecdüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-resûl*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût-Beşîr Uyûn (Dimaşk: Mektebetu Dâru'l-Beyan, 1969), 1/115; İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmîl fi't-târîh*, thk. Ömer Abdulselam Tedmîrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l Arabî, 1997), 6/152; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 14/125; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1980), 1/23; Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Hasâisü emîru'l-mü'minîn Ali ibn Ebî Tâlib*, thk. Ahmed Mîrin el-Belûşî (Kuveyt: Mektebetu'l-Muallâ, 1986), 6.

⁴ Hâdî b. Muhammed Rûşû, *el-İmâmu'n-Nesâî ve menhecuhû fi's-Sünen* (Tûnus: Dâru Sahnûn, 2016), 48.

⁵ Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Gurâme (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 71/176; Zehebî, *Siyer*, 14/132; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-'İber fi haberî men ğaber*, thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trs.), 1/445.

aldığını, sonrasında ise Bağlân'a gittiğini bildirmiştir.⁶ Ancak Nesâî'nin ilk rihlesini Bağlân'da Kuteybe b. Saîd'e yaptığını gösteren ifadesi bu iddianın asılsız olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Nesâî, Bağlân'da 14 ay kalmış, ondan sonra Nîsâbur ve Merv'e gitmiş, orada Ali b. Hucr (ö. 244/858-59) ile Ali b. Haşrem el-Mervezî (ö. 257/871) gibi devrin önde gelen muhaddislerinden hadis almıştır.⁷ Merv, diğer beldelere göre Nesâ'ya en yakın bölge olduğu halde Nesâî'nin oradan daha uzak olan Belh'e gitmesi, dönemin ilk tabakasından biri olan Kuteybe b. Saîd vefat etmeden ondan hadis almak ve âlî isnadı elde etmek istemesine bağlanabilir. Nitekim Nesâî'nin *Sünen*'ine aldığı âlî isnadlı hadislerin ravileri arasında Kuteybe b. Saîd bulunmaktadır.

Nesâî daha sonra Basra, Bağdat, Hicaz, Cezire, Kudüs, Dımaşk ve Haleb'e yolculuk yapmış, oralarda önemli muhaddislerden hadis aldıktan sonra Mısır'a yerleşmiştir.⁸ Temel kaynaklarda Nesâî'nin kendilerinden ilim öğrendiği ve hadis rivayet ettiği hocalarının sayısının çok olduğu nakledilmiştir. Bu hususa değinen İbn Asâkir (ö. 571/1176), müelliflerin hocalarına dair bilgiler toplayarak telif ettiği *el-Mu'cemü'l-müştemil*⁹ eserinde Nesâî'nin 444 hocasının ismini zikretmiştir. Abdulfettah Ebû Gudde (1917-1997), İbn Asâkir'in yer vermediği üç hocasının ismini yaptığı düzeltmede eklemiştir. Bu bilgiler bağlamında Nesâî'nin *Sünenu's-Suğrâ*'da 335, *Sünenü'l-Kübrâ* eserinde ise *Suğrâ*'da yer almayan 112 hocası bulunmaktadır. Böylece Nesâî'nin toplamda 447 hocası olduğu tespit edilmiştir.¹⁰

Nesâî'nin yetişmiş olduğu Horasan bölgesinde fikrî ve felsefî akımlar vardı. Bunların İslam dünyasına mihne ve Yunan Felsefesi gibi menfi etkileri olmuştur.¹¹ Nesâî bu bölgede muhtelif firkalara karşı Ehl-i Hadis çizgisinde yer alan Kuteybe b. Saîd, İshak b. Râhuye, Ebû Dâvûd gibi âlimlerin yanında yetişmiş ve aynı çizgide durmuştur. Hocalarının çoğu Horasan, Şam ve Mısır'da ikamet edenlerdir. Özellikle bu bölgeler, onun ilmî ve fikrî gelişiminde etkin rol oynamıştır.

Nesâî'nin gittiği Hicaz, Irak, Cezîre, Şam ve Kudüs gibi bölgeler, tasnif döneminde Buhârî ve Müslim gibi Ehl-i Hadis'e mensup âlimlerin de rihle yaptıkları ilim merkezleriydi. Bunlardan Hicaz, hadis ve sünnet eksenli bir geleneğe sahip iken; Irak Şîa, Mutezile, Hariciler, Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie gibi birçok fikri akımın doğduğu ve yayıldığı bir bölge konumunda idi. Şam bölgesi ise bilhassa Emevî taraftarlığının devam ettiği bir coğrafya konumunda olduğu için Hz. Ali'ye karşı Muaviye taraftarlığının da kısmen devam ettiği bir fikri yapıya sahip olmuştur.¹²

⁶ Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 13/155.

⁷ Nesâî, *Hasâisu Ali*, 6.

⁸ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 6/131.

⁹ Mustafa Sabri Küçükaşçı-Cengiz Tomar, "İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 19 (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 324.

¹⁰ Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenu'n-Nesâî*, Mukaddime, thk. Yâsir Hasan- İmâdu't-Tiyâr -İzzeddin Dalî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2017), 33.

¹¹ Ali Sami Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/33.

¹² Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 2/74-75; Marsall G. S. Hodgson, *İslamın Serüveni*, çev. Komisyon (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1/214.

Nesâî'nin önem arz eden bir özelliği de içinde bulunduğu toplumun yanlış gördüğü görüşlerine karşı çıkması ve bu doğrultuda reddiyeler yazmasıdır. Bunun en açık örneği Dimaşk'ta Muaviye yanlılarına karşı *Hasâisu Alî* kitabını telif etmesidir. O, Dimaşk'ta Muaviye sempatanlarının Hz. Ali'ye karşı menfi tavır takındıklarını görünce Hz. Ali'nin faziletlerine dair hadisleri topladığı *Hasâisu Alî* kitabını telif etti. Bu da kendisinin dövülmesine ve akabinde vefat etmesine sebep olmuştur. Nesâî'nin yanlış olduğunu düşündüğü görüşlere karşı çıkmasına bir örnek de Müslümanları esir olarak tutan Bizanslılarla cihad etmek için Mısır emirini uyarması ve ona karşı çıkmasıdır. Böylece Mısır emiri onun dediğine uymuş ve onu rehberlik etmesi için orduda görevlendirmiştir.¹³ Nesâî'nin yanlış gördüğü bu davranışlara karşı çıkışı ve çözüm arayışlarına başvurması, onun sosyal hayattan ve toplumsal hareketlerden uzak olmadığını, toplumu sağlam itikada yönlendirmek için bizzat mücadele ettiğini göstermektedir.

Nesâî gerek ilmi yönü gerekse de toplumdaki konumu ile yaşadığı dönemin rol modeli idi. O, hem ilmi hem de fikrî olarak görüşlerine katılmadığı âlimlere cevap vermiş, kendi görüşlerini çekinmeden açıklama yoluna gitmiştir. Yer yer kendi hocalarına da katılmadığı durumlar olmuştur. Nesâî'nin kendisi ile fikir uyuşmazlığı içerisinde olduğu isimlerden birisi de hocası Hâris b. Miskîn'dir.¹⁴ Hâris b. Miskîn ile Nesâî arasında anlaşmazlık vuku bulmuştur. Bu anlaşmazlığın fikir uyuşmazlığından kaynaklandığı nakledilmektedir. Aralarındaki bu anlaşmazlığın iki sebebinin olabileceğine değinen Sehâvî (ö. 902/1497), birinci sebep olarak Hâris'in, Nesâî'nin onun yerine geçmesinden korkmasını, ikincisi olarak da Nesâî'nin onu halifeye şikâyet eden bir casus olmasını zikretmektedir.¹⁵ Ancak genel itibarıyla ikinci sebebin, Hâris ile Nesâî'nin arasını açtığı görüşü hakimdir. Kaynaklardan edinilen bilgilere göre, Nesâî'nin sürekli güzel ve şık giyinen bir âlim olması Haris'in onun halife tarafından görevlendirilen bir casus olduğu zannına kapırmıştı. Bu sebeple Nesâî'yi ilim meclisine kabul etmemişti. Nesâî ise ilim meclisinden kovulmasına rağmen Hâris'in olduğu meclise gelip kapının arkasında oturmuş ve onun talebelerine aktardığı rivayetlerini alıp kaydetmiştir. Bu sebeple eserlerinde Hâris b. Miskîn'den rivayet ettiği hadisler için "Haddesenâ" ve "Ahberenâ" sigaları yerine "Kıraaten Aleyhi ve ene esme'u minhu" lafızlarını kullanmıştır.¹⁶

Nesâî ilmî ve fikrî tartışmaların doruğa çıktığı bir dönemde yaşadığı için görüşlerinin oluşmasında, yaşadığı dönemin ilmî ve fikrî cereyanların izlerini görmek mümkündür. Bu izler *Sünen'*ine de yansımıştır. Nesâî kendi döneminde yaşadığı bölgelerin ilmî meselelerine müdahil olduğu için hem siyâsî hem de fikhî bir mezhebe bağlı olduğu ithamına maruz kalmıştır. Bu ithamların arka planını öğrenmek için Nesâî'nin kendi dönemindeki ideolojik fikirlere yaklaşımını bilmek önem arz etmektedir.

2. Nesâî'nin İdeolojik Fikirlere Yaklaşımı

Tasnif döneminde hadis âlimlerinin görüşlerinin belirginleşmesinde, içinde yaşadıkları çevrenin ve sosyo-kültürel yapının da etkisinin olduğu söylenebilir. İçinde

¹³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 71/174-175; Zehebî, *Siyer*, 14/131-132.

¹⁴ Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, 2/75; Ebü'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Tancî- Muhammed b. Şerîfe-Saîd-Abdulkadir es-Sahrâvî(Mağrib: Matbaâtu Fudâle, 1983), 4/168.

¹⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Buğyetü'r-râğîbi'l-mütemennî fi hatmi'n-Nesâî*, thk. Abdulazîz b. Muhammed b. İbrahim (Riyad: Mektebetu'l-Abîkân, 1993), 113.

¹⁶ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/196-197.

bulunduğu toplumun ilmî, fikrî, ideolojik ve sosyo-kültürel yapısından etkilenen muhaddislerden birisi de Nesâî'dir. O, siyasî, sosyo-kültürel ve ideolojik çalkantıların yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla telif ettiği eserlerine, içinde yaşadığı çevrenin yapısını ve bu çalkantıları da yansıtmıştır. Böylece çevresindeki sosyo-kültürel hareketler, onun görüşlerinin şekillenmesinde ve belirginleşmesinde etkin rol almıştır.

Nesâî, ulemâya Halku'l-Kur'ân görüşünün zorla dayatılmaya çalışıldığı mihne sürecinin en çalkantılı dönemlerinde muhtemelen 15-17 yaşlarında idi. Bu süreç onun ilk rihlesini yaptığı hocası Kuteybe b. Saîd'in yanında olduğu döneme denk gelmektedir. Nesâî, yaşadığı ortamın ilmî, fikrî, siyasî ve toplumsal meselelerine müdahil olmuş bir âlimdir. Özellikle yaşadığı dönemin önemli münazara konularından olan Allah'ın sıfatları ile Halku'l-Kur'ân meselelerinde görüş belirtmiştir. O, Abdullah b. Mübârek'in "*Şüphesiz ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur, bana kulluk et*"¹⁷ ayetinin mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir olduğuna dair sözüne katıldığını ifade etmiştir. Ona göre Allah'a hiçbir şekilde cisim ve şekil izafe edilemez. Akl-ı selim de bunu kabul etmez. Nesâî'nin yaşadığı dönemde itikadî ve fikhî mezheplerin müessesese haline geldiği görülmektedir. Mezkûr dönemde Mutezile siyasî olarak bir süre daha etkin hale gelmiş, ancak daha sonra bu etkinliği kırılarak mihne süreci sonlanmış ve Ehl-i Hadis eksenli yaklaşım yaygınlaşmıştır.¹⁸

Nesâî'nin yaşadığı dönemde, muhtelif itikadî ve siyasî mezheplerin teşekkül etmiş bir kısmı da çok fazla taraftar toplayarak geniş yerlere yayılmaya başlamıştır. Bu dönemde Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) temellerini attığı Zâhirîlik düşüncesi yayılmaya başlamıştır.¹⁹ Eşariyye mezhebinin kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eşârî de (ö. 324/936) Nesâî ile aynı dönemde yaşamıştır. Nesâî'nin yaşadığı dönemde İslam düşüncesi temel kaynaklarıyla ortaya çıkmış ve geniş bir alana yayılmaya başlamıştır. Mezkûr dönemde fikhî mezheplerin yanı sıra itikadî mezheplerin de kısmen yayıldığı görülmektedir. Hadis ile beraber diğer ilimlerin de tedvin ve tasnifi yapılmış ve bu uygulama yayılmaya başlamıştır. Nesâî yaptığı hadis yolculuklarında birçok mezhep mensubu ile karşılaşmış, yanlış gördüğü fikirlere karşı kitap telif etmeye başlamıştır.²⁰

Herhangi bir mezhebe mensup olduğu iddialarına geçmeden önce Nesâî'nin bidat ehli mezheplere yaklaşımı ve bu mezheplere bağlı ravilerden hadis alıp almamak gerektiğine dair görüşlerine yer vermek önem arz etmektedir. Nitekim bu konuda bazı tartışmalar söz konusudur. Klasik kaynaklara göre bazı âlimlerin bidat ehli ravilerin rivayetlerini mutlak bir şekilde reddettikleri, kimilerinin kabul ettikleri, öte yandan bazılarının da birtakım şartlar doğrultusunda kabul ettikleri görülmektedir. Mesela kendi mezhepleri lehine hadis uydurma ihtimalinden dolayı Muhammed b. Sirîn (ö. 110/729), İmam Malik, Ebûbekir b. Ayyâş (ö. 110/728), İbn Uyeyne (ö. 198/814) ve Humeydî (ö. 219/834) gibi bazı hadis âlimleri bidat ehli ravilerden hadis alınmayacağını ifade etmişlerdir. Süfyânü's-Sevrî (ö.161/777), Yahya b. Said el-Kattân (198/813), İmam Şafiî (ö.204/819) ve Ali İbnü'l-Medînî (ö. 234/848) gibi muhaddis ve âlimler de de kendi mezhepleri lehinde hadis uydurmadığı sürece bidat ehli ravilerden hadis alınabileceğini belirtmişlerdir. Yaygın kanaate göre kendi mezhebinin veya düşüncesinin propagandasını

¹⁷ Tâhâ, 20/14.

¹⁸ Zehebî, *Siyer*, 14/127.

¹⁹ Nûreddin İtr, "Dâvûd ez-Zâhiri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 9 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 49.

²⁰ İbn Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, 71/173; Zehebî, *Siyer*, 11/81; Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, 1/338; Veli Aba, "Nesâî'nin Şiilikle İthamı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1, (2018), 173.

yapmadığı ve mensubu olduğu mezhebe çağırmadığı sürece bidat ehli ravilerden hadis rivayet edilebilir.²¹ Bunların dışında her durumda bidat ehlinen hadis alınabileceği görüşünü savunanlar mevcut olsa da hadisçilerin genelinen bu görüş katılmadığı söylenebilir.

Nesâî'nin bidatçı ravilere yaklaşımı ise diğer âlimlerden daha farklıdır. Nesâî'nin *Sünen*'inden hareketle onun da “mezhebine çağırmadığı sürece ehl-i bidat ravilerden hadis alınabilir” görüşüne sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Nesâî'nin Müşebbihe ve Mücessime gibi bidatçı ravilerden değil Harici, Şîa, Kaderiyye, Mürcie mezheplerine mensup olan bidat ehli ravilerden hadis aldığı görülmektedir. Nitekim onun, Mürcî ravilerden 19, Kaderî ravilerden 32, Hâricî ravilerden 4, Nasıbî ravilerden 10, Şîilerden 18, Rafızilerden de 3 raviden hadis rivayet ettiği ifade edilmektedir.²² Bu tür mezheplere mensup ravilerden hadis aldığına bir örnek verecek olursak o, Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738) için “sikadır ancak mürcîdir” değerlendirmesinde bulunmuştur.²³

Bidat ehli mezheplere mensup ravilerden hadis alan muhaddislerden olan Buhârî, Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel gibi Hâricîlerden olup bidatine davet ettiği halde İmran b. Hittân, Zebyân es-Sedûsî'den (ö. 84/703)²⁴ hadis rivayet etmiştir.²⁵ Hatta İbn Hacer İmran b. Hittân'ın Hz. Ali'yi şehid eden İbn Mülcem'i bazı beyitlerle övdüğünü söylemiştir.²⁶ Nesâî'nin Buhârî, Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel gibi harici olup bidatına çağırıldığı İmran b. Hittân Zebyân es-Sedûsî (ö. 84/703) gibi bidatçı ravilerden hadis aldığı görülmektedir. O, *Sünen*'inde yer verdiği “Ziyet” Bölümünün 91. bâbında İmran b. Hittân'ın ravi olarak yer aldığı bir hadis rivayet etmiştir.²⁷ Nesâî *Sünen*'inde İmrân b. Hittân'ın dışında Hâricîlerin İbâdiyye koluna mensup olduğu belirtilen Velîd b. Kesîr el-Mahzûmî'den de (ö. 151/768) sekiz yerde hadis rivayet ettiği görülmektedir.²⁸

²¹ Hüseyin Kahraman, *Hadis İliminde İrca ve Mürcii Raviler* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 1-208; Mehmet Şakar, “Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İçtihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdürraûf el-Münâvî ve Ebû'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2, (2021), 331-359; Ataulah Şahyar, “Bid'at Ehlinen Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24, (Ocak 2013), 29-57.

²² Hâdî, *İmâmu'n-Nesâî*, 253-260.

²³ Muhammed Abdurraûf b. Tâcil'ârifin b. Nüreddîn Alî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr* (Mısır: Mektebetu Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1937), 4/208.

²⁴ Hâricîler'in önemli şairlerinden birisi olan ve kılıçtan ziyade fikri alanda münakaşa eden bir şair olan İmran b. Hittân, Hz. Ali'yi şehit eden Abdurrahman b. Amr b. Mülcem için mersiye yazmıştır. Ebu Musa el-Eş'arî, Hz. Âişe ve İbn Abbas'tan hadis rivayet etmiştir. Dârekutnî onun için İmran b. Hittân için “İmran, inancının kötülüğü, fikrinin bozukluğu sebebiyle metruk bir ravidir” değerlendirmesinde bulunarak onu cerh etmiştir. Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *İlzâmat ale's-sahîhayn*, thk. Mukbil b. Hâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 118; Mehmed Said Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 100-101.

²⁵ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli 'an adli 'an Rasûlillahi sallallahu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, ts.), “Libas”, 8; Nesâî, “Ziyet”, 91; Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu Kutubi'l-Arabiyye, ts.), “Libas”, 16.

²⁶ Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1959), 1/432.

²⁷ Nesâî, “Ziyet”, 91. İclî onun sika (güvenilir) bir tabii olduğunu belirtmiştir. Ebû Dâvûd onun harici olduğu halde hadislerinin sıhhat bakımından sahih olduğunu, Osman el-Bettî (ö. 143/760) onun Ehl-i Sünnetten biri olduğunu ifade etmiştir. Ebû Zekeriyya el-Mûsûlî de onun daha sonra Haricilikten rücu ettiğini aktarmıştır. İbn Hibban da (ö. 354/965) Sikat adlı eserinde ona yer vermiştir. Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-müctebâ* (Riyad: Dâru'l-Meâric, 1996), 39/38.

²⁸ Rivayetler için bkz. Nesâî, “Taharet”, 45; “Sular”, 1; 64; “Zekât”, 18; “Buyû”, 35; “Biat”, 4; “Eşribe”, 25.

Nesâî zamanla hem siyasî bir mezhebin mensubu olmakla itham edilmiş hem de fikhî mezheplerin kurucularını taklid ettiği belirtilmiştir. Ancak durum böyle değildir. Şimdi Nesâî'nin Şiilikle itham edilmesi hususuna biraz daha açıklık getirmeye çalışalım.

2.1. Nesâî'nin Şîî Olduğu İddiası

Tasnif döneminde Ehl-i Hadis'e mensup bazı hadis âlimleri Şiilikle itham edilmişlerdir. Ravilerin bu şekilde itham edilmelerinin sebebinin sadece mezhepsel olmadığı aynı zamanda efdaliyet yani Hz. Ali'yi Hz. Osman ve Muaviye gibi diğer sahabilerden daha üstün görme düşüncesinden kaynaklandığı belirtilmektedir. Bu açıdan bakıldığında Şîa kavramının zaman içerisinde anlam alanının değişikliğe uğradığı görülmektedir. Tasnif çağının ilk dönemlerinde sadece Hz. Ali'ye sempati duyup onu diğer sahabilerden üstün tuttuğu halde Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in Hz. Ali'den daha faziletli olduğuna inananlara Şîî denirken sonraki dönemlerde bu durum, siyasi bir ideolojiye dönüştürülmüştür. Zamanla Hz. Ali'ye ilahlık vasfı veren sapık fırkalara da Şîî denilmeye başlanmıştır. Başka bir ifadeyle başlarda Şiilik Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dışındaki diğer sahabilerden daha faziletli görülmesi iken ideolojik bir dönüşümle daha sonra Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'e sövme şekline dönüştürülmüştür.²⁹

Tasnif döneminde Şîî olduğu iddia edilen muhaddislerden birisi de İmam Nesâî'dir. İbn Hallikân (ö. 681/1282) Nesâî'nin Şiiliğe eğilimi olduğunu ifade etmiştir.³⁰ Nesâî'nin ideolojik anlamda Şîî olmadığını ancak efdaliyet hususunda Hz. Ali'ye ayrı bir sevgi beslediği için kendisinde biraz Şiiliğin olduğuna dikkat çeken Zehebî şöyle demiştir: “Onda biraz Şiilik vardır. O Muaviye ve Amr b. Âs gibi Hz. Ali'ye husumet duyanlara karşı rahatsız olmuştur.”³¹ Öte taraftan İbn Kesîr de “Onda biraz Şiilik vardır” şeklinde bir açıklama yaparak Nesâî'nin Şiiliğe meyilli biri olduğunun altını çizmektedir.³² Bu görüşte olan âlimler arasında İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve İbn Teymiyye de bulunmaktadır.³³ Keza İbn Ta'zî (ö. 874/1470) de “onda Şiiliğin güzel olanı vardır”³⁴ diyerek Nesâî'nin Şîî olduğunu, ancak sınırı aşan aşırı fikirli Şiilerden olmadığını dikkat çekmiştir.

Bütün bu rivayetlerden hareketle Ehl-i Sünnete mensup tarih ve rical müellifleri de az da olsa Nesâî'nin Şîî olduğunu belirtmişlerdir. Sünni kaynakların dışında Şîa kaynakları da taranarak Nesâî'nin Şiilikle itham edilmesine dair bir bilginin olup olmadığını incelemenin, Şiilerin ona bakışının nasıl olduğu konusunda bize yardımcı olacağı açıktır. Nitekim Ehl-i Sünnete mensup münekitlerin ravi değerlendirme yöntemi ile Şiilerin kendilerine mahsus oluşturdukları ravi değerlendirme metodu, müellifin adı, doğumu, ölüm tarihi, eserleri vb. gibi hususlarda birbirine benzemektedir.³⁵ Ancak Şii rical edebiyatı

²⁹ İbn Hacer, *Tehzib*, 1/94; Abdullah Karahan, *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 151.

³⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/77; Ayrıca Nesâî hakkında Şiilikle ilgili kullanılan farklı kullanımlar için bk. Muhammed Enes Topgöl, “Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 42, 47-76, 68.

³¹ Zehebî, *Siyer*, 14/133.

³² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/124.

³³ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 13/156; Hamîd Seyyîd Hasan Ali, *İtticâhu'l-fikhî li'l-imâmu'n-Nesâî min hilâli Sünenihi fi dav'i'l-mezâhib* (Kahire: Dâru'l-Kelime li'n-Neşr, 2014), 43.

³⁴ Yûsuf b. Ta'zî b. Berdî b. Abdullah ez-Zâhirî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki'l-Mısır ve'l-Kahire* (Mısır: Dâru'l-Kutub, Mısır ts.), 3/188.

³⁵ Veli Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin Sünen'i Örneği)* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 260.

Ehl-i Sünnetin rical edebiyatına nazaran daha geç dönemde ortaya çıktığı için Şii usulcülerin Ehl-i Sünnetin şartlarına uymayan birtakım kurallar koydukları ifade edilmiştir.³⁶

Şii rical literatüründe, Nesâî'nin tercemesine bakıldığında kayda değer bir bilginin olmadığı görülmektedir. Son dönem Şii müelliflerinden Muhammed Bâkır el-Hansârî (ö. 1313/1895), *Ravzâtü'l-cennât* eserinde, Suriye'ye mensup son dönem Şii müctehidlerinden tarihçi Muhsin el-Emîn de (ö. 1867-1952) *A'yânu's-Şia* kitabında Nesâî'nin Şîî olduğunu ifade etmişlerdir.³⁷ Ancak söz konusu eserlerde özellikle Sünnî ricâl eserlerindeki bilgilerle örtüşmeyen bazı rivayetler aktarılmıştır. Örneğin Hansârî *Ravzâtü'l-Cennât* eserinde Nesâî'nin Şii olduğunu gösteren durumun, onun *Fedâilu Ehl-i Beyt* eserini telif etmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Aynı şekilde Hansârî'ye göre Dimaşk ehli Nesâî'den *Fedâilu Aşhab* isminde sahabenin faziletlerini belirten bir kitap telif etmesini isteyince o bunu reddetmiştir.³⁸ Halbuki Dimaşk ehlinin karşı çıktıkları eser onun *Hasâisu Ali* eseri olup kaynaklarda *Fedâilu Ehl-i Beyt* adında bir eserine rastlanılmamıştır. Keza sahabenin fazileti ile ilgili *Fedâilu's-Sahabe* isminde bir eseri zaten mevcuttur. Dolayısıyla Nesâî hakkında bu iddiaları ortaya atan Şîî ricâl müellifi Muhammed Bâkır'ın söz konusu ifadelerinin Sünnî âlimler ve onların telif ettikleri kaynaklarca bir geçerliliğinin olmadığı görülmektedir.

Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şia* eserinde Nesâî'nin tercemesinde ondan bahsederken "Teşeyyu'uhû" (Şiiliğe Meyli) ismiyle bir başlık açmıştır. O da sünnî münekkitler gibi Nesâî'nin Hz. Ali'yi Muaviye'ye tercih ettiğini ve bu sebeple Dimaşk Mescidinde darbeye maruz kalıp şehit olduğunu belirtmiştir.³⁹ Dolayısıyla Muhsin el-Emîn'in, Hansârî'den ayrı olarak Eh-li Sünnet âlimlerinin sözlerini kaynak gösterdiği görülmektedir.

Sünnî kaynaklarda Nesâî'nin Şîilikle itham edilmesinde iki sebep öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi Hz. Ali'nin faziletlerine dair hadisleri topladığı *Hasâisu Ali* eserini yazması, ikincisi ise Muaviye'nin faziletleri hakkında eser telif etmesini isteyenlerin bu tekliflerini geri çevirmesidir. Birinci sebebi ele alacak olursak, Nesâî Mısır'dan Dimaşk'a geldiğinde halkın ve âlimlerin Hz. Ali'ye menfi tavır takındıklarını ve ileri geri konuştuklarını duymuştur. Buna toplumun Emevî soyundan gelmeleri sebep olarak gösterilmiştir. Nesâî insanların bu tavrını sezince Hz. Ali'nin faziletleri ile ilgili 195 hadisi içeren *Hasâisu Ali* adlı eserini kaleme almıştır. Nesâî'nin Şiilikle itham edilmesine en çok bu hususun sebep olduğu ifade edilmiştir. Kendisine Hz. Ali gibi Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in faziletlerine dair rivayetleri niçin toplamadığı sorulunca o, "Şam'a gittiğimde insanları doğru yola yönlendirmesini umduğum için bu eseri (Hasâisu Ali) yazdım" diyerek *Hasâisu Ali* eserinin telif amacını belirtmiştir.⁴⁰

³⁶ Şii rical kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Necmettin Oğur, *Şia'da Ricâl İlminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 1-148; Abdullah Karahan "Şia'nın Dört Muteber Rical Kitabı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2008), 309-329.

³⁷ Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ' ve's-sâdât* (t.y.: Mektebetu İsmâiliyyân, 2018), 1/209; Muhsin b. Abdülkerim b. Ali el-Emîn el-Âmilî, *A'yânu's-Şia*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1983), 2/602.

³⁸ Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 1/209-210.

³⁹ el-Âmilî, *A'yânu's-Şia*, 2/602.

⁴⁰ İbn Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, 71/173; Mizzi, *Tehzibu'l-kemâl*, 1/338; Zehebî, *Siyer*, 11/81; Aba, "Nesâî'nin Şiilikle İthamı", 173.

Nesâî'nin Şiilikle itham edilmesinin ikinci sebebi ise Şam'a gittiğinde Dimaşk halkının Muaviye'nin faziletleri ile ilgili hadisleri içeren *Fedâilu Muaviye* ismi ile bir eser yazma taleplerini geri çevirmesidir.⁴¹ Nitekim Dimaşk ehli Nesâî'den böyle bir eser telif etmesini isteyince Nesâî, "Bizim gibi biri olan bir kimse hakkında ne rivayet edeyim, Muaviye kendi başını kurtarsın yeter. 'Allah onun karnını doyurmasın' hadisinden başka bir rivayet bilmiyorum" demiştir.⁴² Bu sözü üzerine halk Nesâî'ye ayaklarıyla vurarak, onu mescitten çıkarmışlardır. Nesâî bu dayağın etkisiyle vefat etmiştir.⁴³ Hz. Peygamber'in Muaviye ile ilgili zikretmiş olduğu 'Allah onun karnını doyurmasın' sözü, halk tarafından yanlış anlaşılabilir. Bazı âlimler bu hususa açıklık getirmek için yorumlarda bulunmuş bu ifadenin aslında Muaviye'nin ahirette aç kalmaması için yapılmış bir dua olduğunu, beddua olmadığını belirtmişlerdir.⁴⁴ Hz. Peygamber'in hem beddua hem de öğüt vermek için bazen aynı sözleri kullandığına dair rivayetler de mevcuttur.⁴⁵

Muaviye hakkında Rasûlullah'ın yaptığı bu bedduanın asıl itibarıyla dua olduğunu ifade eden âlimler şu hadiseyi delil olarak göstermişlerdir. Hz. Peygamber bir gün Muaviye'yi çağırarak üzere henüz çocuk olan İbn Abbâs'ı gönderince İbn Abbâs yanına gitmiş ve onu yemek yerken görmüştür. Dönüp Hz. Peygamber'e "yemek yiyor" deyince Rasûlullah onu ikinci ve üçüncü sefer tekrar göndermiş, İbn Abbas her dönüşünde Muaviye'nin yemek yediğini belirtmiştir. Bunun üzerine Rasûlullah "Allah onun karnını doyurmasın" buyurmuştur.⁴⁶ Abdullah b. Câfer b. Fâris, Yunus b. Habib'den (ö. 182/798) bu hadisin açıklamasını yaparken gerekçesini şöyle belirtmiştir: Hz. Peygamber'den "Dünyada çok tok olan kıyamet gününde çok aç kalacaktır" haberini daha önce duymuştuk. Dolayısıyla bu söz, beddua değil ahirette aç kalmaması için yapılmış bir duadır. Zira dünyada tok olsa ahirette aç kalacaktı.⁴⁷ Müslim, bu hadise "*Peygamber Bir Kimseye Hak Etmediği Halde Lanet Eder, Söver veya Beddua Ederse, Bu O Kimse İçin Zekât, Ecir ve Rahmet Olacaktır Bâbı*" başlığında yer vermiştir.

Nesâî *Hasâisu Ali* eserini telif edince kendi dönemindeki ve ondan sonra gelen âlimlerin Şiilik ithamına maruz kalmıştır. Muhtemelen Nesâî de bu intibayı bertaraf etmek adına sahabenin faziletleri ile ilgili hadisleri topladığı *Fedâilu's-Sahabe* eserini telif etmiştir.⁴⁸ Nesâî'nin bu eserine baktığımızda Muaviye ile ilgili hiçbir hadis rivayet etmediğini görmekteyiz. Kanaatimizce Şiilikle itham edilmesinin mühim gerekçelerinden birisi de budur. Kendisi de Muaviye hakkında 'Allah onun karnını doyurmasın'⁴⁹ hadisinden başka bir rivayet bilmediğini, dolayısıyla bilmediği hadisler ile ilgili bir kitap

⁴¹ Hâdî, *İmâmu'n-Nesâî*, 51; Abbasiler döneminde özellikle ilk üç asırda Şam'da devam eden bir Emevî sempaticanlığı vardı. Bilhassa III. asır ve sonrasında Muaviye ve nesline gösterilen ilgi ve bağlılığın Şam ile sınırlı kaldığı, Şam'ın dışındaki bölgelere sirayet etmediği görülmektedir. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Habîb Zeyyat, çev. Muhammed Mücahid Dündar, "Abbasiler Döneminde Muâviye Taraftarlığı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 175-182.

⁴² Zehebî, *Siyer*, 14/129; Zehebî, *Tezkire*, 2/194; Mizzi, *Tehzîb*, 1/338; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/33; Safedî, *el-Vâfi*, 2/364.

⁴³ Zehebî, *Tezkire*, 2/243; Kandemir, "Nesâî", *DİA*, 32/563.

⁴⁴ Hasan Arslan, *Hadis Literatüründe Fedâilü's-Sahâbe Türü Kaynaklar ve Nesâî'nin "Fedâilü's-Sahâbe"si*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 83.

⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Nurullah Agitoğlu, "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/23 (2019), 24-25.

⁴⁶ Müslim, "Birr", 96; İbn Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, 71/173; Mizzi, *Tehzîb*, 1/338; Zehebî, *Siyer*, 14/129.

⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, 14/130.

⁴⁸ Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Fedâilü's-sahabe*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 3-87.

⁴⁹ Müslim, "Birr", 96.

yazamayacağını bildirmiştir. Böylece halk, onun Muaviye'ye kin besleyen ve Hz. Ali'yi savunan biri olduğu yaygarasını yaymışlardır. Bu da Nesâî'nin Şiilikle itham edilmesinin önünü açan etkenlerden biri olmuştur.

Nesâî'den önceki muhaddislerin Muaviye'nin fazileti ile ilgili hadisler yer verip vermediğine bakmak, Nesâî'nin bu hususta hadis bilmediği veya Muaviye'nin faziletine dair hadis olup olmadığını gösterecektir. Örneğin Buhârî *Sahîh*'inin "Kitâbu Fedâili Ashabi'n-Nebî" bölümünde Muaviye'ye has olarak "Muâviye b. Ebî Sufyân'ın Zikri Bâbı" adı ile bir bâb başlığı açmış ve altında üç hadis nakletmiştir. Ancak bunların sahabe tarafından ifade edilen mevkûf hadisler olduğu görülmektedir.⁵⁰ Sadece Buhârî'nin *Sahîh*'i göz önünde bulundurulduğu zaman bu husus Hz. Peygamber'in Muaviye'nin fazileti hakkında herhangi bir ifadesinin olmadığı veya olsa bile sonraki nesillere ulaşmadığı ihtimalini güçlendirmektedir. Temel kaynakların dışında bazı tarih kaynaklarında muhtemelen ideolojik taraflılık bağlamında Muaviye'nin lehinde ve aleyhinde uydurulan bazı hadisler mevcuttur. Netice olarak Nesâî'nin Muaviye'nin faziletlerine dair hadisleri, hem müstakil olarak telif etmemesinin hem de *Fedâilü's-Sahabe* eserinde bunlara yer vermemesinin sebebini, bu konuda Hz. Peygamber'den aktarılan merfu hadis olmayışına bağlayabiliriz. Keza İbn Hacer de Muaviye'nin fazileti ile ilgili sahih isnatlarla gelmeyen birçok hadis olduğunu, İbn Râhûye ve Nesâî'nin bu hadisler arasından sahih olanları ayıkladığını belirtmiştir.⁵¹

Tarih kaynaklarının yanı sıra temel hadis eserlerine bakıldığında Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili birçok hadisin mevcut olduğu görülecektir. Hz. Ali'nin ilk Müslümanlar arasında olup Aşere-i Mübeşşerenin içerisinde yer alması, savaşlarda birçok başarı elde etmesi, Rasûlullah'ın hem damadı hem de amcasının oğlu olması hasebiyle fazileti hakkındaki hadisler birçok sahabinin fazileti ile ilgili hadisler nazaran daha çoktur. Bu da normal karşılanmalıdır. Hz. Ali'ye kıyasla çok sonradan Müslüman olan Muaviye'nin faziletleri ile ilgili hadis olmaması da normal bir durumdur. Kaldı ki Muaviye gibi birçok sahabinin fazileti ile ilgili hadis bulunmamaktadır.

Muaviye hakkında olumlu düşünen Nesâî'ye Muaviye hakkında ne düşündüğü sorulduğunda o, "İslâm, kapısı bulunan bir ev gibidir. İslâm'ın kapısı ise sahabedir. Bir eve girmek için kapıyı çalan kimse gibi her kim sahabeye eziyet etmek isterse bilsin ki bununla İslâm'a eziyet etmek istemiştir. Her kim Muâviye'yi eleştirirse bununla sahabeyi eleştirmek istemiştir"⁵² diyerek Muaviye'yi sövenleri eleştirmiştir. Nesâî, Muaviye hakkında olumlu tavır takındığı halde, Hz. Ali'ye menfi yaklaşan halkın ısrarla Muaviye'nin fedâilini yazma talepleri karşısında muhtemelen karşı refleksiyle "Allah onun karnını doyurmasın" hadisini zikretmiştir. Kaldı ki yukarıda belirttiğimiz gibi bu hadisin aslında bedduadan ziyade dua olma ihtimali daha güçlü görünmektedir.

Nesâî'nin *Sünen*'inden hareketle onun Şii olmadığına yönelik birtakım deliller öne sürülebilir. Öncelikle *Sünen*'inde rivayetlerine yer verdiği bazı raviler, Nesâî'nin Şii olmadığı, düşünce olarak Ehl-i Sünnet mensubu olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Nesâî'nin ravi değerlendirmelerinde titiz davrandığı, ravinin adalet ve zabtı konusunda katı kurallar koyduğu malumdur. Bilhassa ehl-i bidat ve siyasî mezheplere mensup uç fikirli

⁵⁰Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mahmud Muhammed Nassâr (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), "Fedâilu Ashab", 31.

⁵¹İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/104.

⁵²İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 71/175-176; Mizzi, *Tehzîb*, 1/339.

ravilerden hadis almadığı görülmektedir. Nitekim Nesâî'nin *Sünen*'inde yer verdiği bazı râvilerin Hz. Ali ve Ehl-i Beytine menfi tavır takındıkları bilinmektedir. Ayrıca Nesâî, *Sünen*'inde Muaviye'den birçok rivayet nakletmiştir. Öte taraftan o, *Sünen*'inin bazı nüshalarında Muaviye ismini zikrederken رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (Allah ondan razı olsun) duasını yapmıştır.⁵³ Muaviye'nin yanı sıra Hz. Ebûbekir ve Hz. Aişe gibi önde gelen sahabeler için de bu duayı yaptığı görülmektedir. Nitekim temel kaynaklarda Şiiilerin, kendi düşüncelerine göre Hz. Ali'nin hilafet hakkını elinden aldığı için Hz. Ebubekir'e olumsuz tavır takınıp kin besledikleri malumdur. Keza Cemel vakasında Hz. Ali'nin karşısında durduğu için Hz. Aişe'ye kin besleyip menfi bir tutum içerisine girdikleri malumdur.⁵⁴ Aynı şekilde Nesâî, *Sünen*'inde Siffin savaşında Muaviye'nin tarafında olan Talhâ b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm adlarına yer verirken رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِم (Allah onlara rahmet etsin) demiştir.⁵⁵ Ayrıca Nesâî, *Sünen*'i başta olmak üzere birçok eserinde Şiiilerin tel'în etmiş oldukları Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in faziletlerini bildiren birçok hadis nakletmiştir. Yine eserinde bazı ravileri de Şii olmaları sebebiyle tenkit etmiştir. Mesela Aclâ' b. Abdullah el-Kûfî hakkında "o kavî değildir, Şiilikte müsrif birisidir" diyerek Şiiliğe meyletmede aşırı olduğu için sika olmadığını söylemiş ve eleştirmiştir. Keza Ali b. Münzîr (ö. 256/870) hakkında "o apaçık bir Şiidir"⁵⁶ diyerek cerh etmiştir.

Nesâî *Sünen*'inde, Şiiilerin yer yer tekfir ettikleri Hz. Osman'ı savunup Hz. Ali aleyhtarı olduğu belirtilen Ebû İshâk el-Cûzcânî (ö. 259/873)⁵⁷ gibi bazı ravilerden de hadis rivayet etmiştir.⁵⁸ Aynı şekilde Kербela'da Hz. Hüseyin'i ve ailesini şehit eden ordunun komutanı Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas'tan (ö. 67/686) hadis rivayeti mevcuttur.⁵⁹ Nesâî hakkındaki Şiilik iddiaları isabetli olsaydı bu ravilerden hadis nakletmemesi gerekirdi, dememiz mümkündür.

Nesâî'nin Şii olmadığı *Sünen*'indeki hadislerin senedlerinden ve senedlerdeki ravilerden kısmen anlaşılabilir. Ayrıca *Sünen*'indeki bazı hadis metinlerinin muhtevası da onun Şii olmadığına işaret etmektedir. Mesela Şiiiler, Kırtas hâdisinde Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi vâsî ilan ettiğine ve bizzat onu kendisinden sonra Müslümanlara halife olarak belirlediğine dair hadisi ittifakla sahih kabul etmişlerdir. Ancak Nesâî, vâsî olayını doğru bulmadığına *Sünen*'inde yer verdiği şu hadisle dikkat çekmiştir: "Kays b. Ubâde'den aktarıldığına göre o şöyle demiştir: Eşter ile beraber Ali'nin yanına gidip

⁵³ Nesâî, "Ezan", 35; "Âdâbu'l-Kudât", 37.

⁵⁴ Adem Eryiğit, "Şii-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Aişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)" *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (2020), 71-86; Vehbi Ünal, "Cemel Vakasının Din Sosyolojisi Açısından Değerlendirilmesi", *Mü'minlerin Annesi Hz. Aişe Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (2017), 147-164.

⁵⁵ Nesâî, "Ahbâs", 3.

⁵⁶ Zehebi, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/157.

⁵⁷ Hadis hafızı ile cerh ve ta'dil âlimi olan Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî el-Cûzcânî'den (ö. 259/873) Tirmizî, Ebû Dâvûd,, Nesâî, Ebû Zûr'a, İbn Huzeyme, Ebû Hâtim ve Taberî rivayette bulunmuşlardır. Nesâî onun sika olduğunu söylerken Dârekutnî sika hadis hâfızlarından biri olduğunu ifade etmiştir. (İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/158). Aynı şekilde İbn Hibbân, Hz. Ali aleyhtarı olduğu iddia edilen sika muhaddis ve tâbiî Harîz b. Osman'ın düşüncelerini benimsediği için ona nisbetle kendisine Harîzî dendiğini, ancak mezhep propagandası gibi faaliyetlerde bulunmadığı ve takvası ile tanındığını söylemektedir. İbn Hibbân, *Sikât*, 8/81; İ. Lütfi Çakan, "Cûzcânî, Ebû İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 8 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 97-98.

⁵⁸ Nesâî, "Tahâret", 133, "Siyâm", 3.

⁵⁹ Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs, babası Sa'd b. Ebî Vakkas yoluyla Hz. Peygamber'den "Müslüman ile savaşmak küfürdür, Müslüman'a sövmek ise günah ve Allah'ın yolundan ayrılmaktır" hadisini nakletmiştir. Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 27.

kendisine 'Hz. Peygamber'in başkalarına söylemeyip sadece sana söylediği bir şey var mı?' dedik. Kılıcının kınından yazdığı şeyi çıkararak 'Hayır! sadece yazdığım şu şey var' dedi ve orada şunlar yazılıydı 'Mü'minlerin kanları kısas ve diyetle eşit hale gelir. Onlar düşmanlarına karşı tek vücut halinde olup kuvvetlidirler, onlardan en aşağı derecede olanı bile düşmana eman verebilir. Dikkat edin! Kâfire karşı Mü'min öldürülmez. Kâfirler arasında zimmî ve müste'men gibi Müslümanlarla anlaşma halinde olan kimseler de öldürülmez. Her kim bid'at çıkarırsa o kendisine döner, kim de bir bid'at çıkarana himaye ederse Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların laneti onun üzerine olsun.'⁶⁰

H. Âişe'den nakledilen başka bir rivayette de o şöyle demiştir: "Rasûlullah (sas) Ali'ye vasiyet etti derler. Hâlbuki (Hz. Peygamber) vefatından kısa bir süre önce idrarını yapmak için bir kap istemişti ve o sırada tüm vücudunu bırakıvermişti, benim göğsüme dayanmış bir vaziyette olduğu halde ben bile vefat ettiğini anlayamadım, şu hâlde kime nasıl vasiyet edebilir?"⁶¹ Nesâî mezkûr rivayetleri *Sünen'*ine alarak Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi vasî tayin etmediğine dikkat çekmiştir. Hâlbuki Şîî olan ve Şîîliğe meyilli olanların çoğu Hz. Ali'nin vâsî tayin edildiğine inanmaktadır. Netice olarak *Sünen'*inden hareketle Nesâî'nin Şîî olmadığı, Ehl-i Sünnet çizgisinde durduğu anlaşılmaktadır.

3. Nesâî'nin Bir Fıkhi Mezhebe Bağlı Olduğu İddiaları

Nesâî hadis ilmi gibi fıkıh ilminin de hareketli olduğu ve fikhî mezheplerin tamamen teşekkül ettiği dönemde yaşamıştır. Mezkûr dönemde belirgin hale gelen fikhî mezheplerin mensupları arasında hem ilmi/fikrî hem de fikhî ihtilaflar vukû' bulmuştur. Aynı şekilde her mezhebin mensubu, müntesibi olduğu mezhebin lehinde kendi görüşünü öne sürerek delillendirmeye çalışmış ve kendisine rakip olarak gördükleri diğer mezheplerin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Bütün bu ihtilafların ve tartışmaların yaşandığı ilk üç asırda mezhep imamlarının yetiştirmiş oldukları talebeleri kendi hocalarının görüşlerini ve Müslümanların pratik ihtiyaçlarına yönelik yapılan içtihatlarını tedvin ederek kendi literatürlerini oluşturmuşlardır.⁶²

Nesâî, kalamî mezheplerin yanı sıra fikhî mezheplerin de ilmi ve fikri alanda çatışma halinde olduğu bazı görüş ve söylemlere şahit olmuştur. Mesela önce Şafiî mezhebine mensup iken sonrasında Malikî olan hocası Muhammed b. Abdullah el-Mısırî (ö. 268/882), mezhebini değiştirdikten sonra Şafiî mezhebi aleyhinde konuşmuş kendince yanlış gördüğü İmam Şafiî'nin düşüncelerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Öyle ki bu konuda *Kitâbu'r-redd ale's-Şâfiyy* adı ile bir kitap dahi telif etmiştir.⁶³

Bu tür fikhî tartışmaların yaşandığı bir ortamda yaşayan Nesâî'nin bazı görüşlerinin fikhî mezheplerden bazılarının düşünceleri ile benzerlik göstermesi onu mezhep mukallidi

⁶⁰ Nesâî, "Kasâme", 9; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, ts.), "Diyat", 10; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1975), "Diyat", 16.

⁶¹ Buhârî, "Vesaya", 1; Ebû Dâvûd, "Vesaya", 1; Nesâî, "Vasiyyet", 2.

⁶² Yusuf Musa, *Târîhu fikhî'l-İslâmî* (Kahire: Dirâsâtu'l-Kânûniyye, 1954), 148-155; Muhammed Accac el-Hatîb, *Sünne kable't-tedvin* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2009), 372; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 283.

⁶³ Abdullah b. Muhammed b. Ebu'l-Kâsım Ferhûn el-Ya'merî, *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (Beyrut: Dâru't-Turâs, 2011), 1/127; İbn Ta'zî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, 1/280.

ithamına maruz bırakmıştır. Şimdi Nesâî'nin bir fikhî mezhebe mensup olduğu iddialarını, ardından buna reddiye mukabilinde yapılan değerlendirmeleri ele almaya çalışalım.

3.1. Sünen'inden Hareketle Nesâî'nin Fikhî Bir Mezhebe Mensup Olduğu İddialarına Reddiye

Nesâî içinde yaşadığı devrin fıkıh hareketlerini yakından takip etmiştir. O, hadis ilmiyle olduğu gibi fıkıh ile de meşgul olmuştur. Onun fıkıh alanında Şafiî mezhebini takip ettiği ifade edilmiştir. Bu ifadelerin sahiplerinden birisi olan İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) onun hakkında, “*Nesâî Şafiî olup onun Şafiî mezhebine göre yazdığı ‘Menâsik’ kitabı vardır.*”⁶⁴ diyerek onun Şafiî mezhebini benimsediğine dikkat çekmiştir. Tâceddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) ile İsnevî de (ö. 772/1370) onun Şafiî mezhebine bağlı olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁵ Zehebî de Nesâî'nin Şafiî olduğunu söylemiştir.⁶⁶ Bunlar dışında tarih ve ricâl kaynaklarında Nesâî'nin Şafiî olduğuna işaret eden bir bilgiye rastlanmamıştır.

Yukarıda zikredildiği gibi Sübkî, İbnü'l-Esîr, İsnevî ve İbn Kâdî (ö. 851/1448), Nesâî'nin Şafiî mezhebine mensup olduğunu belirtmişlerdir. Öte taraftan onun Hanbeli olduğunu belirtenler de olmuştur.⁶⁷ Nesâî'nin Şafiî olduğunu iddia edenler bu görüşlerini onun telif ettiği *Menâsik* adlı eserine dayandırmışlardır. Onlara göre Nesâî, *Menâsik* eserini tamamen Şafiî mezhebine göre yazmıştır. Bu da onun Şafiî olduğunu göstermektedir.⁶⁸ Diğer taraftan Mizzî (ö. 742/1341 ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi ricâl âlimlerinin eserlerine bakıldığında, Nesâî'nin Şafiî olduğunu gösteren herhangi bir emareye rastlanılmamıştır. Üstelik onların birer ricâl âlimi olmaları ve biyografilerini telif ettikleri kişilerin ilmî ve fikrî durumlarını en iyi bilenler olmaları, Nesâî hakkında daha çok bilgiye sahip olmalarını gerektirir. Nesâî herhangi bir mezhebe bağlı olsaydı muhtemelen bu tür ricâl kaynaklarında ele alınırdı.

Nesâî'nin Şafiî olduğu yönündeki bu ifadeler olsa da onun telif ettiği *Sünen*'inde yer alan bazı hadisler bu iddiaların doğru olmadığını göstermektedir. Örneğin Şafiî mezhebine göre nikâh akdinin şartlarından birisi, evlenecek kızın velisinin izninin olmasıdır. Akıllı, baliğ ve bakire kızın bekâr olması durumunda onu evlendirme izni velisine aittir.⁶⁹ Bu hususta Malikiiler ve Şafiîler aynı görüşü benimsemektedir. Ancak Hanefî mezhebine göre nikâh izni tamamen kadına ait olup velisinin izni şart değildir. Bu konuda Nesâî'nin Şafiî mezhebinin benimsediği bu görüşü paylaşmadığı görülmektedir. O, Nikâh bölümünde yer verdiği 36. bâb başlığını “Kız istemediği halde babasının onu evlendirmesi bâbı” şeklinde adlandırmış ve altında iki hadis nakletmiştir. Bu hadislerden birincisi Hz. Aişe'den şöyle nakledilmiştir: “Genç bir kız Aişe'nin yanına gelerek ‘Babam beni yeğeniyle sadece itibarı için nikâhladı. Oysa ben istemiyordum’ dedi. Aişe de ona ‘Peygamber gelinceye kadar

⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 1/116.

⁶⁵ Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdulkâfi, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Ahmed Ömer Haşim (Beirut: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 1993), 2/83-84; İsnevî, *Tabâkâtu's-Şâfiyye*, 2/480-481.

⁶⁶ Zehebî, *Siyer*, 14/130.

⁶⁷ Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr Âlim (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/58.

⁶⁸ Sübkî, *Tabâkâtu's-Şâfiyye*, 2/83-84; Zehebî, *Siyer*, 14/130; İsnevî, *Tabâkâtu's-Şâfiyye*, 2/480-481.

⁶⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 14/165; Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *Muğni* (Kahire: Mektebetu'l-Kâhire, 1968), 5/217; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/55.

otur' dedi. Nihayet Hz. Peygamber geldi, durumu haber verdi. Rasûlullah kızın babasına haber vererek onu yanına çağırttı ve bu hususta kızının fikrini alıp almadığını sordu. Kız 'Ey Allah'ın Rasûlü! Babamın bu davranışına karşı değilim, fakat evlenme işinde kadınların da söz hakkı var mı? onu öğrenmek istemişim' dedi."⁷⁰

Bir diğer hadis de Ebû Hureyre'den şöyle rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber buyurdu ki: "Kız evlendirilirken fikri sorulur, eğer susarsa izin vermiş kabul edilir. Eğer istemez ise evlendirmek caiz olmaz."⁷¹ Ayrıca Nesâî'nin, "Baba bakire kızını evlendirmek için izin alır" bâb başlığının altında ise İbn Abbas tarikiyle Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Dul kadın evlenme konusunda kendisi söz sahibidir, bakire kızdan da babası izin almalıdır onun izni susmasıdır"⁷² hadisine de yer vermiş olması, onun bakire kızın izinsiz evlendirilemeyeceği görüşünde olduğuna işaret eder. Nitekim 'velisiz nikâh olmaz' hadisine *Sünen*'inde yer vermemiştir.

Başka bir örnek şudur: Nesâî, "Taharet" bölümünde Hz. Âişe'den naklen "Râsulullah bazı zevcelerini öper, sonra da abdest almadan namaz kılar"⁷³ rivayetine yer vermiş rivayetin altında da "mürsel/munkatı bile olsa bu bâb başlığında bu hadisten daha iyi/uygun bir hadis bulunmamaktadır" demiştir. Onun bu hadise yer vererek böyle bir değerlendirmede bulunması Şafîî mezhebini taklid etmediğini göstermektedir. Nitekim Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Atâ, Tâvûs b. Keysân, Ebû Hanîfe ve müntesipleri bu hadise dayanarak dokunma ile abdestin bozulmayacağını savunmuşlardır.⁷⁴ Nesâî de muhtemelen aynı görüşü benimsemiştir.

Nesâî İmam Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şafîî ve İmam Ahmed b. Hanbel'in kendi görüşlerine delil olarak aldıkları hadislerin çoğunu *Sünen*'inde rivayet etmiştir. *Sünen*'in muhtevası, Nesâî'nin herhangi bir mezhebi taklid etmeden bizzat ictihadda bulunduğu işaret etmektedir. Tekrar örnek verecek olursak Nesâî'nin "Salat" bölümünde naklettiği şu hadis dikkat çekicidir: "İbn Muhayriz'den nakledildiğine göre, Kinâne oğullarından Muhdecî isimli bir adam, Şam'da Ebû Muhammed künyeli birinin 'Vitr namazı vaciptir' dediğini işitince bu durumu Ubâde b. Sâmit mescide giderken ona aktarmıştır. Bunun üzerine Ubâde, 'Ebû Muhammed yalan söylüyor' diyerek Hz. Peygamber'den bu konu ile ilgili şu hadisi işittiğini nakletmiştir: 'Allah kullarına beş vakit namazı farz kıldı. Kim bunları hafife almadan ve hiç terk etmeden gereği gibi kılsa, Allah o kimseyi cennetine koyacağına söz vermiştir. Kim de beş vakit namazı kılmazsa Allah'ın o kimselere verilmiş bir sözü yoktur, dilerse onlara azap eder, dilerse de affederek cennetine koyar.'⁷⁵ Nesâî'nin bu bölümün mezkûr bâb başlığında sadece bir hadis ile iktifa etmiş olması, onun vitir namazının vacip olmadığına inandığını göstermektedir.⁷⁶ Bu hususta da Şafîî ile aynı görüşe sahip olduğu görülmektedir.

Nesâî, birçok muhaddis gibi *Sünen*'inin metodunu oluştururken yaşadığı dönemin ihtiyaç duyulan fıkhi konularını göz önünde bulundurmıştır. Eserine bakıldığı zaman fakihlerin kendi görüşlerini delillendirmek üzere münazaralarda bulunduğu bir dönemde

⁷⁰ Nesâî, "Nikâh", 36.

⁷¹ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 26; Nesâî, "Nikâh", 36; İbn Mâce, "Nikâh", 14.

⁷² Müslim, "Nikâh", 9; Nesâî, "Nikâh", 32; İbn Mâce, "Nikâh", 11.

⁷³ Nesâî, "Taharet", 121.

⁷⁴ Vellevî, *Zahiretü'l-ukbâ*, 4/28.

⁷⁵ Nesâî, "Salât", 6; İbn Mâce, "İkametü's Salat", 194; Dârimi, "Salât", 208.

⁷⁶ Tatar, *Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkiler*, 307.

neredeyse bütün fakihlerin dayanmış oldukları hadisleri topladığı görülmektedir. Bazen tartışmalı fikhî bir konuda muhalif iki hükmün de geçerli olduğuna dikkat çekmek üzere sahih kabul ettiği muhtelif hadisleri de eserine aldığı olmuştur. Mesela Hanefî ve Şafiîlerin ihtilaf ettikleri bir konu olan İsfâr ve Tağlîs, besmelenin açıktan okunması ve okunmaması ile ilgili hadisler buna örnek olarak verilebilir. Bilindiği üzere Şafiîler sabah namazında tağlisi uygularken Hanefiler isfarı uygulamıştır.

Nesâî bu konu ile ilgili Ebû Hanîfe ve İmam Şafiî'nin delil aldıkları hadisleri *Sünen*'ine almıştır. O, "Kitâbu'l Mevâkît" bölümünün 25. bâb başlığını "tağlîs fi'l-hadr", 26. Bâb başlığını da "Tağlîs fi's-sefer" şeklinde isimlendirirken 27. Bâbı "el-İsfâr" şeklinde adlandırmıştır. Mezkûr bâb başlıklarında da tağlîs ve isfâr vakitlerine yönelik hadisleri rivayet etmiştir. Nitekim tağlis bâbında Hz. Aişe'den nakledilen şu hadisi rivayet getirmiştir: "Kadınlar dış örtüleriyle birlikte Hz. Peygamber'in arkasında sabah namazını kılarlardı. Dönüşlerinde karanlıktan dolayı kimse onları tanımazdı."⁷⁷ İsfâr bâbında ise Râfi b. Hadîc (ö. 73/692) kanalıyla Hz. Peygamber'in "Sabah namazını ortalık ağarınca kılın"⁷⁸ hadisini zikretmiştir. Nesâî'nin sıhhatleri konusunda herhangi bir değerlendirmede bulunmadan *Sünen*'ine aldığı bu hadisler onun herhangi bir mezhebi taklit etmediğine işaret eden başka örneklerdir.

Nesâî'nin hocalarına da bakıldığında onun herhangi bir mezhebi taklid etmediği söylenebilir. Zira eğitim aldığı hocalarının genel itibarıyla mukallid olmayan âlimler olduğu görülmektedir. Hocaları arasında mezhep müntesibi olan az sayıda âlim vardır. Nitekim kâdılık yapmadan önce İbn Râhûye gibi fikhî bir mezhebe bağlı az sayıda âlimden ilim almıştır. Eserini sünen şeklinde telif etmesi Nesâî'nin hadis yanında fıkıh ilmiyle de meşgul olduğunu gösterse de bu onun, herhangi bir mezhebi taklid ettiğini göstermez. O, kendi metodolojisini oluşturarak hadis ile fikhî aynı potada birleştirmeye çalışmıştır.

Nesâî'nin Hanefî ve Şafiî mezhebinin dışında Hanbeli mezhebine mensup olduğunu ileri sürenler olmuşsa da bu bir iddiadan öteye gitmemiştir. Bu hususta Keşmirî (1875-1933), İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328) Nesâî'nin Hanbeli olduğuna yönelik bir nakilde bulunmuştur.⁷⁹ Ancak İbn Teymiyye'nin böyle bir iddiada bulunmadığı kanaatindeyiz. Zira Keşmirî'nin iddia ettiği gibi İbn Teymiyye'nin böyle bir sözüne kendisinin telif ettiği herhangi bir eserde rastlamıyoruz. Hâlbuki İbn Teymiyye'nin *Mecmû'u fetâvâ'sında* bu iddia ile muhtelif şöyle bir ifade yer almaktadır: "*Müslim, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Ebû Ya'lâ, İbn Huzeyme, Bezzâr ve benzeri âlimlere gelince onlar Ehl-i Hadis mezhebine bağlı idiler. Herhangi bir âlimin taklitçileri değillerdi.*"⁸⁰ Bu husus bize İbn Teymiyye'nin böyle bir düşünceye sahip olmadığı ihtimalini güçlendirmektedir.

Nesâî'nin *Sünen*'inden örnek olarak gösterilen hadislerle bakıldığında, onun bazen Şafiî ile aynı görüşü benimserken, bazen de Ebû Hanîfe, Malik veya Ahmed b. Hanbel ile aynı fikri benimsediği görülmektedir. Bu husus da Nesâî'nin ictihadda bulunduğunu ve herhangi bir mezhebi taklit etmeden bizzat kendi rey ile hareket ettiğini göstermektedir.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, "Salat", 8; Nesâî, "Mevâkît", 25.

⁷⁸ Tirmizî, "Salat", 117; Nesâî, "Mevâkît", 27; İbn Mâce, "Salat", 2.

⁷⁹ Keşmirî, *Faydu'l-bârî*, 1/58; Hâdî, *İmâmu'n-Nesâî*, 55.

⁸⁰ Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine 2004), 20/40.

Sonuç

Tarih boyunca muhaddislerin görüşlerinin belirginleşmesinde, içinde yaşamış oldukları sosyo-kültürel yapının etkisinin olduğu söylenebilir. İçinde yaşadıkları toplumun ideolojik ve sosyo-kültürel yapısından etkilenen hadis âlimlerinden birisi de Nesâî'dir. Onun herhangi bir mezhebi taklid edip etmediği hususu tartışılan konular arasında yer almıştır.

Nesâî'nin itikadî olarak Şîa'ya fikhî olarak da Şafîî mezhebine bağlı olduğu yönünde kaynaklarda birtakım iddialar yer almaktadır. Ancak Nesâî'nin *Sünen*'inde yer verdiği hadisler, bu iddiaların yersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim onun *Sünen*'de herhangi bir mezhebe bağlı kaldığı tespit edilememiştir. Herhangi bir mezhebin mukallidi olsaydı, kitabında mensubu olduğu mezhebin delil aldığı hadislerle yer vermekle yetinirdi. Rivayet ettiği hadisler, onun hem itikadî hem de fikhî olarak herhangi bir mezhebi taklid etmediğine işaret etmektedir.

Nesâî kendi fikhî görüşlerine de *Sünen*'inde yer vermiştir. Bunun yanı sıra kendi görüşüne uygun olan hadislerle beraber görüşüne uymayan hadisleri de rivayet etmiştir. Muhtelif görüşlere uyan hadisleri alırken, bunlardan bazılarını tercih edip bazılarını da tercih etmemiştir. Tercih etmediği görüşlerin sebeplerini de açıklamıştır.

Sünen'inde naklettiği hadislerden bazılarını kendi şartlarına uyduğu için sahih sayarken bazılarının da zayıf olduğunu belirtmiştir. Neticede Nesâî'nin *Sünen*'inde yer verdiği rivayetler, onun fikhî görüşlerinin eserine yansıttığını göstermektedir. Bu durum, onun itikadî olarak Şîa'ya, fikhî olarak da herhangi bir mezhebe mensup olmadığını göstermektedir.

Kaynakça

- Aba, Veli. "Nesâî'nin Şîilikle İthamı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1, (2018).
- Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleymân b. Felah el-Yâfiî. *Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yakzân Fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, trs.
- Agitoğlu, Nurullah. "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi". *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/23, (2019), 17-28.
- Âmilî, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Emîn el-Hüseynî el-Âmilî. *A'yânu's-Şîa*. thk. Hasan el-Emîn, Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1403/1983.
- Arslan, Hasan. *Hadis Literatüründe Fedâilü's-Sahâbe Türü Kaynaklar ve Nesâî'nin "Fedâilü's-Sahâbe"si*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mahmud Muhammed Nassâr, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *Kitâbu'l-Heyevân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî. *İlzâmat ale's-sahîhayn*. thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *Müsnedü Ebî 'Avâne*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1998.
- Ebubekr Ömer İmân. *İmamu'n-Nesâî ve kitâbuhu'l-Müctebâ*. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, trs.
- Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986. İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî. *Hediyetü'l-'Arifîn Esmâ'ü'l-Mü'ellifîn ve Asârü'l-Musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1951.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.

- Eryiğit, Adem. “Şiî-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)”. *Turkish Journal of Shiite Studies*, 2/1 (2020).
- Hâdî b. Muhammed Rûşû. *el-İmâmu'n-Nesâî ve Menhecuhû fi's-Sünen*. Tûnus: Dâru Sahnûn, 2016.
- Hansârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî el-Hânsârî. *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâlî'l-'ulemâ' ve's-sâdât*. t.y.: Mektebetu İsmâîliyyân, 2018.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hadis Tedkikleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Hatîb, Muhammed Accac. *Sünne kable't-tedvin*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2009.
- Hodgson, Marsall G. S. *İslamın Serüveni – Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. çev. Komisyon, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Asâkîr, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Gurâme, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trs.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmi'u'l-Usûl Li-Ehâdisi'r-Resûl*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût-Beşîr Uyûn, Dımaşk: Mektebetu Dâru'l-Beyan, 1969.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmîl Fî't-Târîh*. thk. Ömer Abdulselam Tedmîrî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l Arabî, 1997.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Bi-Şerhi Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1379.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân Ve Enbâ'ü Ebnâ'iz-Zamân Mimmâ Sebete Bi'n-Nakl Evi's-Semâ' Ev Esbetehü'l-'Ayân*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Daru's-Sadr, 1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Beyrut: Dâru İhyâu Kutubi'l-Arabiyye, trs.
- İbn Ta'zî, Yûsuf b. Ta'zî Berdî b. Abdullah ez-Zâhirî el-Hanefî. *en-Nucûmu'z-Zâhire fî mulûki'l-Mısır ve'l-Kahire*. Mısır: Dâru'l-Kutub, Mısır trs.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine 2004.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. et-Tancî-Abdulkadir es-Sahrâvî-Muhammed b. Şerîfe-Saîd Ahmed A'râb, Mağrib: Matbaâtu Fudâle, 1983.
- Kahraman, Hüseyin. *Hadis İlminde İrca ve Mürcii Raviler*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Karahan, Abdullah. *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik- Tespiti, İmkânı Hadisin Sihhatine Etkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Karahan, Abdullah. “Şia'nın Dört Muteber Rical Kitabı”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2008).
- Keşmirî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmirî. *Feyzü'l-Bârî 'Alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Bedr Âlim, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-Kemâl Fî Esmâ'i'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Mustafa Sabri Küçükaşçı-Cengiz Tomar, “İbn Asâkîr, Ebü'l-Kâsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 19, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Müslîm b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar Bi Nakli'l-Adli 'an Adli 'an Rasûlillahi Sallallahu Aleyhi Ve Sellem*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.

- Mûsa, Yusuf. *Târîhu Fıkhi'l-İslâmî*. Kahire: Dirâsâtu'l-Kânûniyye, 1954.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî. *Feyzû'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'î's-Sağîr*. Mısır: Mektebetu Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1937.
- Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *Muğnî*. Kahire: Mektebetu'l-Kâhire, 1968.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Sünenu'n-Nesâî*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Haleb: Mektebetu'l-Matbûât, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Hasâisü Emîru'l-Mü'minîn Ali ibn Ebî Tâlib*. thk. Ahmed Mîrin el-Belûşî, Kuveyt: Mektebetu'l-Muallâ, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenu'n-Nesâî*. Mukaddime, thk. İmâdu't-Tiyâr-Yâsir Hasan-İzzeddin Dalî, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2017.
- Neşşâr, Ali Samî. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Fedâilü's-Sahabe*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs.
- Oğur, Necmettin. *Şâ'da Ricâl İlminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî. *Buğyetü'r-râğibi'l-mütemennî fi hatmi'n-Nesâî*. thk. Abdulazîz b. Muhammed b. İbrahim, Riyad: Mektebetu'l-Abikân, 1993.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 1993.
- Şahyar, Ataullah. "Bid'at Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İçtihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdürraûf el-Münâvî ve Ebû'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/24 (2013).
- Şakar, Mehmet. "Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İçtihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdürraûf el-Münâvî ve Ebû'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/2 (2021).
- Tatar, Veli. *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin Sünen'i Örneği)* Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 202.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1975.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemu's-Sağîr*. thk. Muhammed Şakûr Mahmûd el-Hâc, Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1985.
- Topgül, Muhammed Enes. "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/42 (2012).
- Ünal, Vehbi. "Cemel Vakasının Din Sosyolojisi Açısından Değerlendirilmesi". *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, (2017).
- Vellvî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellvî. *Zahîretü'l-Ukbâ Fî Şerhi'l-Müctebâ*. Riyad: Dâru'l-Meâric, 1996.
- Ya'merî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Abdullah b. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım Ferhûn el-Ya'merî. *ed-Dibâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Beyrut: Dâru't-Turâs, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber Fî Haberi Men Ğaber*. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trs.
- Zeyyat, Habîb. çev. Muhammed Mücahid Düandar. "Abbasiler Döneminde Muâviye Taraftarlığı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013).

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 50, Aralık/December 2023, 161-182

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/80883>

ISSN 2791-6812

توجيهات الصَّفَاقِسِيِّ النَّحْوِيَّةِ للقراءات القرآنية في سورة البقرة

Sefâkusî'nin Bakara Sûresindeki Kur'ân Kıraatlerini Nahvî Açıdan Değerlendirmesi*

Al-Safâqusî's Syntactic Evaluation of the Quranic Readings in Sûrah al-Baqarah*

Yazar Bilgisi Author Information	
Abdulrahman ALNAKA (AA) Doktora Öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu, Türkiye PhD Student, Kastamonu University Faculty of Theology, Kastamonu, Türkiye aalnaka@kastamonu.edu.tr , www.orcid.org/0000-0002-5516-4155	
Moneer GOMAA (MG) Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu, Türkiye Asst. Prof., Kastamonu University Faculty of Theology, Kastamonu, Türkiye mmoneer@kastamonu.edu.tr , www.orcid.org/0009-0002-0701-431X	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: AA: (%30), MG: (%70) Veri Toplanması / Data Collection: AA (%85) MG: (%15) Veri Analizi / Data Analysis: AA: (%80), MG: (%20) Makalenin Yazımı / Writing: AA: (%90), MG: (%10) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: AA: (%100), MG (%0)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1318873
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
23 Haziran/June 2023	14 Aralık/December 2023

* Bu çalışma, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Moneer GOMAA'nın danışmanlığında devam etmekte olan "Sefâkusî'nin el-Mücîd fî l'râbi'l-Kur'ân'l-Mecîd Adlı Eserinde Kur'an Kıraatlerine İlişkin Nahiv ve Sarf Merkezli Yaklaşımları -Fâtiha Sûresiyle Bakara Sûresi'nin İlk Cüzü Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma-" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* This article is based on doctoral dissertation entitled "Al-Safâqusî's Grammatical Choices of Quranic Readings in his book named al-Mujîd fî i'râb al-Qur'ân al-Majîd (an Applied Study on the First Juz' of the Sûra al-Baqara)" which is currently being supervised by Moneer GOMAA at Kastamonu University, Graduate School of Social Sciences..

Öz

Arap dilbilimcilerin Kur'ân kıraatlerini nahvî açıdan değerlendirmeye büyük ilgi gösterdiği bilinmektedir. Yaptıkları çalışmalarda kıraatlerin tevcihi, aktarılması ve onlarla ilgili delillerin sunulmasına ağırlık vermişlerdir. Sahih Mütevâtir kıraatlerin tevcihiyle ilgili birçok kitap yazılmış olduğu gibi, Şaz ve mütevâtir olmayan kıraatlerle ilgili kitaplar da kaleme alınmıştır. Bu değerli bilginlerden biri de Burhaneddin İbrâhîm es-Sefâküsî'dir. O, dil bilim alanında büyük bir bilge ve uzmandır. Sahih ve şaz kıraatlerin tevcihi konusunda kitaplar yazmıştır. Bu çalışmaları sayesinde akademik alandaki kariyeri ilerletmiş ve bu alanda ün kazanmıştır. Bu çalışmada, önemli nahiv meseleleri ve kıraatlerin farklı yönlerini içeren es-Sefâküsî'nin "el-Mücîd fi i'râbi'l-Şur'âni'l-mecîd" adlı kitabından, özellikle Bakara Sûresi'nin ilk kısmında bulunan Kur'ân kıraatlerinin nahvi yönelimleri incelenecektir. Ayrıca es-Sefâküsî'nin kişiliği, konumu ve dilbilimsel yönlendirmelerdeki çabaları üzerinde de durulacaktır. Ayrıca bu çalışma, kıraatlerin tanıtılması, kıraatlerdeki farklılıkların dilbilimsel ve nahvî açıdan delillendirilmesi noktasında kaynak oluşturmaktadır. Zira kıraat farklılıklarının delillendirilmesi, eski ve modern dilbilimlerinde büyük bir öneme sahip olmakla birlikte araştırmacılara ciddi katkı sunmaktadır.

Bu makale, Kur'an kıraatlerinin dilbilimsel kurullarla ne kadar uyumlu olduğunu göstermeyi ve kıraatlerin dilbilimsel açıdan incelenmesine yönelik bir çalışmayı amaçlamaktadır. Hakeza bu çalışma, Sefâküsî'nin Kur'an kıraatlerini nasıl ele aldığına ve dilbilimsel tevchileri nasıl gerçekleştirdiğine dair bir inceleme sunmakta, sahih ve şaz kıraatleri tespit edip tahlillerini ortaya koymaktadır. Ayrıca, dilbilimcilerin bu kıraatler hakkındaki görüşlerini ve tercihlerini açığa çıkarmaktadır. Ayrıca bu çalışma, dilbilimsel açıdan kıraatlerin incelenmesinin önemine ve etkisine işaret ederek araştırmacıya katkı sağlamaktadır. Sefâküsî'nin "el-Mücîd fi i'râbi'l-Şur'âni'l-mecîd" adlı kitabında Kur'ân kıraatlerinin nahvî tevchileri" konusunu ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle Bakara Sûresinin ilk bölümünde uygulamalı çalışma yapılarak Sefâküsî'nin dilbilimsel ve nahvî tevchilerine dayalı bu çalışmayı gerçekleştirilmiştir.

Bu makalede Sefâküsî'nin "el-Mücîd fi i'râbi'l-Şur'âni'l-mecîd" kitabında görülen nahvî direktif örneklerine yer verilmekte ve bunlar hakkındaki görüşlerini tanımlama ve analiz etme yöntemi kullanılmaktadır. Yapılan çalışma, Sefâküsî'nin söz konusu kitabındaki nahvî direktiflerini inceleyerek, bir Arap dili âliminin kişiliğini ortaya çıkarmayı ve Bakara Sûresinde yer alan kıraatlerin en önemli nahvi direktiflerini incelemeyi ve buna dair pratik örnekler sunmayı amaçlamaktadır.

Makalenin başlangıç bölümünde Kur'an kıraatlerinin nahvî dilbilimsel yönlendirmelerinin tanımına, dilbilimcilerin bu terimi kullanırken kullandıkları önemli eşanlamalara ve ortaya çıkardıkları buluşlara değinilmiştir. Ardından, Sefâküsî'nin Bakara Sûresi'nin ilk kısmında atıfta bulunduğu bazı Kur'ân kıraatleri ve onların dilbilimsel yönlendirmeleri ele alınmıştır.

﴿فلا﴾ âyetindeki ilk üç kelimenin raf' ve nasb ile okunması, ﴿صُمَّ بِكُمْ عَمِّي﴾ âyetindeki خوف kelimesinin farklı üç şekilde okunması ya da ﴿ولا تلبسوا الحقَّ بالباطل وتكتموا الحقَّ وأنتم تعلمون﴾ âyetindeki "تكتموا" kelimesindeki nûn'un sabit bırakılması veya düşürülmesi buna örnek gösterilebilir.

Makalenin son bölümünde Arap dilbilimcilerin, anlambilimcilerin ve tefsircilerin görüşlerine ve açıklamalarına yer verilecektir. Üç bölümden oluşan bu çalışmada, Kur'an, dilbilim, sözlükler, anlambilimi ve tefsir eserleri gibi kaynaklardan yararlanılmıştır.

Araştırmada, dilbilgisel yönlendirmenin temelini, i'rab durumlarının (raf', nasb, cezm ve cer) farklılığına, özelliklerine ve bunları etkileyen istidlâl, itiraz ve tefsir gibi faktörlere dayandığı sonucuna varılmıştır. Hakeza, "el-Mücîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd" diğer kitabının, kıraat kitaplarından, dilbilimcilerden, nahiv ve tefsir âlimlerinden alıntılar yaptığı görülmüştür. Birçok dilbilimsel ve nahvî konuyu içermesi bakımından anlam, , irab ve kıraatler noktasında büyük öneme sahip olmuştur. Ayrıca bu çalışma da, Sefâkusî'nin nahvi direktiflerine ilişkin selefleri olan dilbilimci ve nahiv âlimlerinin görüşlerine de yer verdiği, nahvî direktifler açısından kıraatleri inceleyerek tercihler yaptığı, çoğu zaman doğru kıraatleri savunduğu ve bunların tercih nedenlerini açıkladığı sonucuna varılmıştır.

Araştırmanın konusu, hedefleri ve sonuçları göz önüne alındığında, nahiv ve sarf alanlarının daha derinlemesine incelenmesi ve Kur'ân kıraatlerinin ardındaki bilimsel sırların açığa çıkarılması için özel bir çaba gösterilmesi gerektiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Kur'ân Kıraatleri, Sefâkusî, el-Mücîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd, Nahvî Direktifler, Bakara Sûresi.

Abstract

Arab linguists have shown significant interest in the grammatical aspects of Quranic recitations. Extensive efforts have been made to guide, transmit and substantiate these recitations. Numerous books have been authored on directing authentic mutawâtir recitations and irregular/odd shâhdh recitations. One such eminent scholar in this regard is Burhânuddîn Ibrâhîm al-Safâqusî. He is a renowned authority in linguistics and has authored books on authentic and divergent recitations. His scholarly contributions have elevated his academic standing and garnered recognition. This study focuses on al-Safâqusî's work, mainly drawing from his book "al-Mujîd fî i'râb al-Qur'ân al-Majîd," to explore the grammatical orientations of Quranic recitations, especially those found in the early part of Sûrah Al-Baqarah. It also delves into the personality, position and linguistic efforts of al-Safâqusî. Furthermore, this research aims to comprehend the significance and influence of linguistic references and evidence within the recitations and their impact on classical and modern linguistic studies.

The significance of this study lies in its ability to demonstrate the extent to which Quranic recitations align with grammatical rules and to establish the groundwork for an investigation into the linguistic aspects of recitations. It examines how al-Safâqusî approached Quranic recitations and conducted linguistic directives, shedding light on the placement and analysis of authentic and divergent recitations. Additionally, it reveals the opinions and preferences of linguists regarding these recitations. Moreover, this study underscores the importance and relevance of studying recitations with linguistics education. To the best of our knowledge, no prior syntactic grammatical study has addressed this subject with the title "Al-Safâqusî's Grammatical Directives on Quranic Recitations in his book 'al-Mujîd fî i'râb al-Qur'ân al-Majîd'". Therefore, the researcher has undertaken this study to investigate Al-Safâqusî's linguistic and syntactic directives.

The methodology employed in this research involves identifying and analyzing examples of syntactic directives found in al-Safâqusî's book "al-Mujîd fî i'râb al-Qur'ân al-Majîd." The study examines al-Safâqusî's syntactic directives, aiming to illuminate the personality of this Arabic language scholar and analyze the most significant syntactic grammatical directives in the Quranic recitations within Sûrah al-Baqarah by providing practical examples.

The study's structure begins by defining the grammatical directives of Quranic recitations and discussing the critical synonyms used by linguists in this context. Subsequently, it delves into some Quranic recitations referenced by al-Safāqūsī in the first part of Sūrah al-Baqarah and their grammatical directives. These examples include the recitations involving raf' and naṣb in verse ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾, the recitations involving nunnation, raf' or other variants in the verse ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ and the recitation involving the removal and indication of the letter "nun" in the word "تكتموا" in the verse ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

The research has yielded the conclusion that the basis of grammatical guidance relies on the different states of l'rāb (raf', naṣb, jazm and jar), the characteristics of each state and factors like reasoning, objection and interpretation that influence them. Additionally, this study emphasizes the significance of the book "al-Mujīd fī i'rāb al-Qur'ān al-Majīd," which cites recitation books, linguists, experts in syntactic grammar and exegetes. It covers various linguistic, syntactic and morphological topics, making it an important work in the fields of recitation, syntax and meaning. Moreover, the research concludes that al-Safāqūsī incorporated the guidance of linguists and experts in syntactic grammar who came before him. He often made choices regarding recitations based on syntactic directives, supporting correct recitations and explaining why he made those choices.

Considering its subject, goals and results, the present study recommends a focused effort to explore syntactic grammar and morphology more deeply. This effort aims to uncover the scientific insights and treasures hidden in the Quranic recitations in the remaining chapters. The study also emphasizes the importance of teaching Quranic recitation sciences in Sharī'a and Islamic Studies faculties and academic institutions by establishing specialized centers.

Keywords: Arabic Language, Quranic Recitations, Al-Safāqūsī, al-Mujīd fī i'rāb al-Qur'ān al-Majīd, Grammatical Syntactic Directives, Sūrah Al-Baqarah.

الملخص

اهتم علماء اللغة العربية بالتوجهات النحوية للقراءات القرآنية اهتمامًا كبيرًا، وغنوا بتوجيهها ونقلها والاحتجاج لها أو بها، وقد صنّفوا لها كتبًا عديدة فيما يتعلق بتوجيه القراءات الصحيحة كما أوردوا كتبًا في توجيه القراءات الشاذة أيضًا، ومن هؤلاء العلماء الأفاضل برهان الدين إبراهيم الصفاقسي، العالم الكبير والمتفطن في علوم اللغة، فقد ألف في كليهما، أقصد: توجيه القراءة الصحيحة والشاذة معًا، حتى علّث منزلته العلمية في هذا المجال وذاع صيته، وإني وجهتُ اهتمامي إليه، وعكفت عليه، أقتبس من كتابه المُجيد في إعراب القرآن المُجيد توجيهاته النحوية للقراءات القرآنية في الجزء الأول من سورة البقرة وتحليلها ودراستها نظرًا لأهميتها وما تضمّنته من مسائل نحوية مُهمّة واختلاف أوجه القراءات فيها. إضافة إلى إبراز شخصيته ومكانته وجهوده في توجيهاته النحوية بين علماء العربية من خلال كتابه الشهير، ورغبة في التعرف على دور القراءات ودراساتها كونها مصدرًا مهمًا من مصادر الاستشهاد النحوي والاحتجاج اللغوي، والذي يُعدّ بابًا كبيرًا في دراسة علم اللغة القديم والحديث، الذي يعود بالنفع والفائدة على الباحث.

تحدّدت أهمية البحث في أنّه بيّن مدى موافقة القراءات القرآنية لأوجه اللغة وهو ما يسهم في ضبط القراءات، كما أنّه يبحث في توجيهه دراسة ما يتعلق بالنحو في القراءات، وإظهار طريقة الصفاقسي في تناوله للقراءات القرآنية وتوجيهها نحويًا، مع وصف مواضع القراءة الصحيحة منها والشاذة وتحليلها، والوقوف على أقوال وترجيحات علماء النحو في هذه القراءات، ويقدمها للقارئ، مبيّنًا رأيه فيها، فضلًا عن أنّها تكشف للباحث منزلة دراسة القراءات وعلاقتها بالدرس النحوي وأثرها فيه. هذا

ولم يقف الباحث على دراسة نحوية من قبل تناولت هذا الموضوع توجيهات الصفاقسي النحوية للقراءات القرآنية في كتابه المجدد في إعراب القرآن المجيد دراسة تطبيقية الجزء الأول من سورة البقرة بالبحث والمناقشة. وقد اتبع البحث الوصف والتحليل لما رُصد من نماذج توجيهات نحوية وآراء الصفاقسي حولها في كتابه المجدد في إعراب القرآن المجيد. وقد هدف البحث من خلال دراسة توجيهات الصفاقسي النحوية في كتابه المذكور إلى الكشف عن شخصية علم من أعلام اللغة العربية ودراسة أهم التوجيهات النحوية للقراءات الواردة في سورة البقرة كما أنه يوضحها ويعرض لها أمثلة تطبيقية.

أما عن طبيعة البحث فقد اقتضت بدايةً أن تكون من مقدمة ذُكر فيها تعريف التوجيه النحوي للقراءات القرآنية وأهم المرادفات التي استخدمها أهل اللغة لمصطلح التوجيه في زمانهم، ثم ذُكر بعده بعض القراءات القرآنية التي أشار إليها الصفاقسي في سورة البقرة في الجزء الأول منها، وتوجيهاته النحوية لها، حيث كانت تشتمل على نماذج ثلاثة، وهي قراءة الرفع والنصب في الآية الكريمة: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾، وقراءة الرفع مع التنوين وبغيره وقراءة النصب في قوله تعالى: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، وكذلك حذف النون وإثباتها في كلمة تكتنوا في قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، وأتبع ذلك بأقوال علماء العربية والمعاني وكذلك التفسير، فكانت بذلك في ثلاثة مباحث، تليها خاتمة ذُكر فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث، وقد اعتمد البحث على مصادر ومراجع متنوعة، فكان من أهمها كتب القراءات واللغة والمعاجم والمعاني والتفسير.

وخلص البحث إلى أن مفهوم التوجيه النحوي قائم على أساس اختلاف الحالة الإعرابية، من رفع ونصب وجزم وجر، وبيان وجه كل منها، وما يؤثر فيها من استدلال أو احتجاج أو تفسير. كما أكد البحث أن كتاب المجدد في إعراب القرآن المجيد يُعدُّ موسوعة في القراءات واللغات والمعاني، فهو يأخذ من كتب القراءات واللغويين والنحويين والمفسرين، ويحتوي على كثير من المسائل اللغوية والنحوية والصرفية، وهذا ما يجعله في مصاف الكتب المهمة في القراءات والإعراب والمعاني، وأظهر البحث أن الصفاقسي ضمن توجيهاته النحوية توجهات من سبقه من اللغويين والنحويين، فبرَّح بين القراءات في الأوجه النحوية، وكثيرًا ما يقف مع القراءات الصحيحة وينتصر لها، موضِّحًا رأيه فيها وأسباب اختياره لها.

وفي ضوء موضوع البحث وأهدافه وما أسفر عنه من نتائج فإنه يوصي بالاهتمام بدراسة علمي النحو والصرف، والتعمق فيهما، لاستخراج بعض الأسرار الكامنة والكنوز العلمية خلف القراءات القرآنية التي وردت في بقية السور، وكذلك أهمية الدعوة إلى تدريس علم توجيه القراءات في كليات الشريعة الإسلامية، وكذلك في المراكز والمؤسسات العلمية بإقامة مكان متخصص لها.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، القراءات القرآنية، الصفاقسي، المجدد في إعراب القرآن المجيد، التوجيه النحوي، سورة البقرة.

المقدمة:

من المعروف أن أئمة اللغة العربية قد اهتموا بالتوجهات النحوية للقراءات القرآنية اهتماماً كبيراً، واهتموا بتوجيهها ونقلها والاحتجاج لها أو بها، ومن هؤلاء الأئمة برهان الدين إبراهيم الصفاقسي وهو عالم مُتقن ولغوي كبير في القرن الثامن الهجري. فقد نحا في كتابه الشهير **المجدد في إعراب القرآن المجيد** إلى البحث عن التوجيهات النحوية للقراءات القرآنية الصحيحة منها والشاذة حتى علا صوته في هذا المجال وذاع صيته. والمقصود بمصطلح التوجيه النحوي هاهنا كما عرّفه الزركشي بأنه: "فنّ جليل، وبه تُعرف

جلالة المعاني وجزالتها¹، أو كما عرّفه بعضهم بأنّه: "علم يبحث عن القراءات من جوانبها الصوتية والصرفية والنحوية والبلاغية والدلالية"². ولهذا المصطلح مرادفات مختلفة ذكرها أئمة اللغة، منها: الإيضاح، والحجة، والتخريج، والتأويل، والتعليل، والانتصار، والاحتجاج³. وقد تقدّم الصفاقسي في هذا طائفة من كبار النحاة العرب صنّفوا فيها كثيراً من الكتب، منها: الحجّة للقراء السبعة للفارسي والحجّة للقراءات السبع لابن خالويه كما كتبوا في توجيه القراءات الشاذة أيضاً، ومنها: كتاب المحتسب في تبين وجوه القراءات والإيضاح عنها لأبي الفتح ابن جني وإعراب القراءات الشواذ لأبي البقاء العكبري.

وتحدّد أهمية هذا البحث في بيان الأوجه النحوية للقراءات عند الصفاقسي، والوقوف على أقوال اللغويين وآرائهم فيها وتوجيههم لها محللاً ومبيّناً رأيه فيها. ولم يقف البحث على دراسة نحوية تناولت موضوع التوجيه النحوي للقراءات بالبحث والمناقشة، وتفصيل ذلك ما يلي:

1. المبحث الأول: التوجيه النحوي في قوله تعالى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عَمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾⁴

الصّمّم في اللغة: هو انسداد الأذن وثقل السمع، والبكّم: الخرس، والعمي: هو ذهاب البصر كله⁵. وقد وُصف المنافقون ها هنا بالصّمّم والبكّم والعمي لعدم قبولهم الحق⁶.

وفي كلمة "صُمُّ بُكْمٌ عَمِيٌّ" أورد الصفاقسي قراءتين: بالرفع وبالنصب، وفيما يلي توجيه ذلك:

1.1. القراءة الأولى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عَمِيٌّ﴾ برفع الثلاثة، وهي قراءة الجمهور⁷. وقد وجه الصفاقسي هذه القراءة على أنّها أخبار لمبتدأ محذوف، يقول: "والجمهور برفع الثلاثة على إضمار مبتدأ أي هم"⁸.

وقد حكاها النحاس عندما تعرض لهذه الآية، حيث قال: "على إضمار مبتدأ، أي، هم صمّ بكم عمي"⁹.

وقد وافقهما كثير من النحويين وأهل اللغة والمعاني والتفسير وأجمعوا على ذلك من أمثال: الفراء وأبو البقاء والطبري¹⁰.

1 أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه ثم صورته دار المعرفة، بيروت، 1957م، 1/339.

2 مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 2002م، 1/336.

3 عبد العلي، المسئول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية القاهرة: دار السلام، 2007م، 156، 157.

4 سورة البقرة: 18/2.

5 محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور، لسان العرب بيروت: دار صادر، 1414 هـ، صمم 342/12، وبكم 53/12، وعمي 95/15.

6 أبو حيان محمد بن يوسف، ابن حيان أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صديقي محمد جميل بيروت: دار الفكر، 1420 هـ، 1/132.

7 عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، أبو البقاء، التبيان في إعراب القرآن، تح: علي محمد الجاوي القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.، 34/1، وعبد اللطيف، الخطيب، معجم القراءات القرآنية، تقديم: د. سعد مصلوح دمشق: دار سعد الدين، 2001م، 1/53.

8 إبراهيم بن محمد بن إبراهيم القيسي، الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، تح: موسى محمد زين ليبيا، طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، 1992م، 133.

9 أبو جعفر أحمد بن محمد، النَّحَّاس المرادي النحوي، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم بيروت: دار الكتب العلمية، 1421 هـ، 1/33.

10 أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله، الفراء، معاني القرآن، تح: أحمد يوسف النجاتي/ محمد علي النجار/ عبد الفتاح إسماعيل الشلبي مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، 16/1، وأبو البقاء، التبيان في إعراب القرآن، 34/1، ومحمد بن جرير بن يزيد بن كثير، الطبري بن غالب الآملي، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السنند حسن يمامة القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001م، 1/330.

وقد أشار الصفاقسي إلى أنّ الأخبار الواردة في الآية الكريمة متباينة ولكنها في معنى واحد، يقول: "وهي أخبار متباينة لفظاً ومعنى لكنها في معنى خبر واحد لأنّ مآلها إلى عدم قبولهم الحق وهي سمعاء الآذان، فُصِحَّ الألسن، بصرء الأعين" ¹¹.

وهذا ما نصّ عليه السمين إذ ذهب إلى أنّ الخلاف المشهور في تعدد الخبر قد جاء هاهنا، فمن أجاز التعدد في الخبر حمل الآية من غير تأويل، فيكون صمّ مبتدأ أول وبكمّ مبتدأ ثاني وعميّ مبتدأ ثالث، ومن لم يجز ذكر أنّه وإنّ تعددت لفظاً فهي متحدة معنى، فيؤولها كلها بعدم قبول الحق، أي: هم غير قائلين للحق بسبب عماهم وصممهم، فهو من باب هذا حلو حامض أي: مرّ، أو يقدر لكل خبر من هذه الأخبار مبتدأ مضمراً تقديره: هم صمّ، هم بكمّ، هم عمي ¹².

1.2. القراءة الثانية: ﴿صُمَّاً بَكْمًا عُمِيًّا﴾ بفتح الثلاثة، وهي قراءة شاذة قرأ بها ابن مسعود وحفصة أمّ المؤمنين ¹³، يقول: "وقرأ ابن مسعود وحفصة أمّ المؤمنين بنصب الثلاثة" ¹⁴. وقد ذكر الصفاقسي في توجيهها خمسة أقوال:

الأول: أنّها نصبت على المفعولية الثانية لفعل ترك، يقول: "إحداها أنّها منصوبة على المفعول الثاني لترك، ويكون على هذا في ظلمات متعلقاً بتركهم أو حالاً، ولا يبصرون أيضاً حال" ¹⁵.

وهو ما حكاه أبو البقاء، حيث قال: "يُقرأ صمّاً بكمّاً عمياً بالنصب، والناصب له تركهم، وهو بمعنى صيرهم صمّاً" ¹⁶.

وقد أشار إلى هذا القول كثير من اللغويين وأهل المعاني والمفسرين ¹⁷.

الثاني: أنّها نصبت على الحال من مفعول تركهم، يقول: "وثانيها أنّها منصوبة على الحال من مفعول تركهم على أنّه متعد إلى واحد أو إلى اثنين وقد أخذها" ¹⁸.

وهذا ما حكاه مكي ¹⁹ وابن الأنباري ²⁰ والسمين ²¹ في توجيههم لهذه الآية.

الثالث: أنّها نصبت بفعل مقدر أعني، يقول: "وثالثهما أنّها منصوبة بفعل محذوف، أي: أعني" ²².

11 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 133.

12 أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: الدكتور أحمد محمد الخراط دمشق: دار القلم، 165/1، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: عبد الحميد هندراوي مصر: المكتبة التوفيقية، د.ت.، 401/1، 402.

13 الحسين بن أحمد، ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع القاهرة: مكتبة المتنبي، د.ت.، 10، 11، ومحمد بن أبي نصر، الكرمانلي، شواذ القراءات، تح: شمران العجلي بيروت: مؤسسة البلاغ، د.ت.، 53.

14 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 133.

15 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 133.

16 عبد الله العكبري، أبو البقاء، إعراب القراءات الشواذ، تح: محمد السيد عزوز، بيروت: علم الكتب، 1996م، 128/1.

17 الفراء، معاني القرآن، 16/1، ومحمد بن علي بن محمد بن عبد الله، الشوكاني، فتح القدير دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1414هـ، 55/1.

18 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 133.

19 أبو محمد مكي بن أبي طالب، القيسي القيرواني، مشكل إعراب القرآن، تح: د. حاتم صالح الضامن، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ، 80/1، 81.

20 أبو البركات، ابن الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، تح: طه عبد الحميد طه مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م، 60/1.

21 السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 165/1، 166.

22 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 133.

ونحو هذا ما حكاه مكي، حيث قال: "ويجوز نصب ذلك على إضمار أعني"²³.
وقد وافقهما بعض اللغويين والمفسرين كالنحاس والألوسي²⁴.
الرابع: أنّها نُصبت على الحال من الضمير في ﴿يَبْصِرُونَ﴾، يقول: "ورابعها أنّها حال من ضمير يبصرون"²⁵.
قال أبو البقاء: "وقرئ شاذّاً بالنصب على الحال من الضمير في ﴿يَبْصِرُونَ﴾"²⁶.
وقد أشار أبو حيان إلى هذا القول ولم يستحسنه، فقال: "أنّ يكون منصوباً على الحال من الضمير في يبصرون، وفي ذلك نظر"²⁷.
الخامس: أنّها نُصبت على الدّم، يقول: "وخامسها أنّها منصوب على الدّم، أي أذمّ صمّاً بكماً عمياً، كقول النابغة"²⁸:

أَقَارُعُ عَوْفًا لَا أَحَاوِلُ غَيْرَهَا وَجَوْهَ قُرُودٍ تَبْتَغِي مَن تَخَادَعُ

أي: أذمّ وجوه قُرود"²⁹.

وهذا ما ذكره الفراء، حيث قال: "وإن شئت اكتفيت بأن توقع الترك عليهم في الظلمات، ثم تستأنف صمّاً بالذم لهم، والعرب تنصب بالذم وبالمدح لأنّ فيه مع الأسماء مثل معنى قولهم: ويلاً له، وثواباً له، وبعداً وسقياً ورعياً"³⁰.

ومثله قوله تعالى ﴿وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾³¹، وقوله ﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا﴾³²، وقول الشاعر³³[الوافر]:

سَقُونِي الْحَمْرَ ثُمَّ تَكْتَفُونِي عُدَاةَ اللَّهِ مِنْ كَذِبٍ وَزُورٍ

أي: أذمّ عداة الله"³⁴.

23 مكي، مشكل إعراب القرآن، 80/1، 81.
24 النحاس، إعراب القرآن، 33/1، وشهاب الدين محمود بن عبد الله، الألوّسي الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ، 1/172.
25 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 133.
26 أبو البقاء، التبيان في إعراب القرآن، 34/1.
27 أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، 134/1.
28 البيت من الطويل، وهو للناطقة الذبياني، انظر: زياد بن معاوية الذبياني الغطفاني، ديوان النابغة الذبياني، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم القاهرة: دار المعارف، 1119م، 55، وعبد القادر بن عمر، البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تح: عبد السلام محمد هارون القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997م، 2/446، 447.
29 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 133.
30 الفراء، معاني القرآن، 16/1.
31 سورة المسد: 4/111.
32 سورة الأحزاب: 61/33.
33 البيت لعروة ابن الورد، انظر: عروة بن الورد، العبسي، ديوان عروة بن الورد، دراسة وشرح وتحقيق: أسماء أبو بكر محمد لبنان: دار الكتب العلمية، 1998م، 63، وعمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه الحارثي بالولاء، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988م، 2/70.
34 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن=تفسير القرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، مصر: دار الكتب المصرية، 1964م، 1/214، وعبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي سوريا: دار الفكر، د.ت.، 3/286.

1.3. المناقشة والترجيح

ذكر الصفاقسي في ﴿صُمُّ بَكْمٌ عَمِيٌّ﴾ قراءتين إحداهما بالرفع وأخرى بالنصب، وقد اتفق العلماء في توجيه الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره هم، وهي القراءة المتواترة والأولى بالرجحان لأنه لا يُتخيَّر للقرآن الكريم إلا اللفظ الأجزل والأفضل، قال الطبري: "وقد بينا القول الذي هو أولى بالصواب في تأويل ذلك، والقراءة التي هي القراءة الرفع دون النصب لأنه ليس لأحدٍ خلافَ رسومِ مصاحف المسلمين، وإذا قرئ نصباً كانت قراءة مخالفةً رسم مصاحفهم"³⁵.

ولكنهم اختلفوا في توجيه قراءة النصب، وقد رجَّح الصفاقسي بين الأعراب الواردة فيها، فرجَّح الأوجه الأربعة الأولى على الوجه الخامس منصوبة على الـذم أي: أذم صمماً بكماً عمياً، لأنه لم يتقدمه متبوع فيكون ما بعده تبعاً له في الإعراب، يقول: "وضَّعُفُ بأنَّ النصب على الـذم إنما يكون حيث يتقدم موصوف يكون ما بعده تابعاً له في الإعراب، فيعدل عن التبعية إلى القطع، وهذه الأوصاف الثلاثة لم يتقدمها متبوع، وعلى هذا الوجه أعني النصب على الـذم"³⁶.

ويؤيد الصفاقسي في هذا التضعيف ما ذهب إليه بعضُ المفسرين والنحويين كابن عطية³⁷ وأبي حيان³⁸ والآلوسي³⁹.

1.4. رأي البحث

مما سبق اتضح أن من قرأ ﴿صُمُّ بَكْمٌ عَمِيٌّ﴾ بالرفع حمله على أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره هم، ومن قرأ بالنصب ﴿صَمّاً بَكْماً عَمِيّاً﴾ حمله على أنه مفعول ثاني لتركهم أو منصوب بفعل محذوف تقديره: أعني أو جعله حالاً من الضمير في تركهم أو من الضمير في لا يبصرون أو جعله منصوباً على الـذم وهو ضعيف.

ويرى البحث أن قراءة الرفع المتواترة على أنها خبر لمبتدأ محذوف أجود وأكد من قراءة النصب الشاذة ﴿صَمّاً بَكْماً عَمِيّاً﴾، فهي القراءة الصحيحة وهي السُّنَّةُ المُتَّبَعَةُ، أمّا في اختلاف الأعراب الواردة في قراءة النصب فيرى البحث أن الأوجه الأربعة الأولى أولى بالرجحان من القول الخامس منصوب على الـذم أي: أذم صمماً بكماً عمياً؛ وذلك لما تقدّم.

2. المبحث الثاني: التوجيه النحوي في قوله تعالى: ﴿فَلا خَوفٌ عليهم ولا هم يحزنون﴾⁴⁰

الخَوْفُ في اللغة: الفَرْعُ، يُقال: خَافَ وَيَخَافُ وَخَوْفًا، وَخِيفَةً وَمَخَافَةً، وَإِنَّمَا صارت الواو ألفاً في يَخَافُ لأنَّه على بناء عَمِلَ يَعْمَلُ، فاستثقلوا الواو فألقوها⁴¹.

وفي كلمة "فلا خوف" أورد الصفاقسي ثلاث قراءات: بالرفع والتنوين، وبالرفع من غير تنوين، وبالفتح، وفيما يلي توجيه ذلك:

35 الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، 1/330.

36 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 133، 134.

37 أبو محمد عبد الحق بن غالب، ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد بيروت، دار الكتب العلمية، 1422 هـ، 1/101.

38 أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، 1/134.

39 الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 1/172.

40 سورة البقرة: 38/2.

41 ابن منظور، لسان العرب، خوف 9/99.

2.1. القراءة الأولى: ﴿فلا خوف﴾ بالرفع والتنوين، وهي قراءة الجمهور⁴²، وقد وجه الصفاقسي هذه القراءة على أنّها مبتدأ، يقول: "﴿فلا خوف﴾ عليهم﴾ الجمهور برفع خوفٍ وتنوينه مراعاة لرفع المعطوف عليه وهو قوله: ولا هم فيقع التعادل ... يكون مرفوعاً بالابتداء"⁴³.

قال أبو البقاء: "وخوفٌ: مبتدأ، وعليهم: الخبر، وجاء الابتداء بالنكرة لما فيه من معنى العموم بالنفي الذي فيه"⁴⁴.

وقد أشار الصفاقسي إلى أنّ ابن عطية خرّج هذه القراءة على أنّ "لا" تعمل عمل ليس⁴⁵، قال ابن عطية: "ولا في قراءة الرفع عاملة عمل ليس"⁴⁶ وهو ما أنكره ومنعه كثير من النحويين منهم الأخفش والمبرد وذهب الزجاج إلى أنّها أجريت مجرى ليس ولا تعمل في الخبر وإنّما في رفع الاسم خاصة⁴⁷.

أمّا ابن مالك فقد أجاز ذلك⁴⁸ ووافق القرطبي⁴⁹ وأبو حيان⁵⁰ وكذلك السمين حيث قال: "و"لا" يجوز أنّ تكونَ عاملةً عملَ ليس، فيكونَ خوفٌ اسمها، وعليهم في محلِّ نصبٍ خبرها"⁵¹.

2.2. القراءة الثانية: ﴿فلا خوف﴾ بالرفع وترك التنوين، وهي قراءة ابن محيصة⁵²، وقد أورد الصفاقسي هذه القراءة على أنّها مرفوعة أيضاً على الابتداء كقراءة الرفع مع التنوين، يقول: "وقرأ ابن محيصة: باختلاف عنه بالرفع من غير تنوين ... يكون مبتدأ كما قدمنا"⁵³.

وهذا ما ذكره الألوسي عند توجيهه لهذه الآية، حيث قال: "وهو على قراءة الجمهور مبتدأ، وعليهم خبره"⁵⁴.

وأشار الصفاقسي إلى أنّ ابن عطية⁵⁵ وجّه لهذه القراءة توجيهاً آخر، وهو أنّ "لا" عاملة عمل ليس فهي كقراءة الرفع مع التنوين، وحذف التنوين منها تخفيفاً لكثرة الاستعمال⁵⁶ ومنهم من ذهب إلى أنّه على نية ال أي: فلا الخوف عليهم، كما نقل الأخفش عن العرب سلامٌ عليكم بترك التنوين، يريدون: السلام عليكم، لحصول التعادل بدخول "لا" على معرفتين لا الخوف وولا هم يحزنون، ولا عمل ل"لا" في المعارف، وهو الأولى⁵⁷.

42 شمس الدين محمد بن محمد، ابن يوسف ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تح: علي محمد الضباع بيروت: المطبعة التجارية الكبرى، تصوير دار الكتاب العلمية، 211/2.

43 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 221.

44 أبو البقاء، التبيان في إعراب القرآن، 55/1.

45 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 221.

46 ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 132/1.

47 أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ، المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تح: د فخر الدين قباوة الأستاذ محمد نديم فاضل لبنان: دار الكتب العلمية، 1992م، 293، وفاضل صالح، السامرائي، معاني النحو سوريا: للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، 2000 م، 258/1.

48 ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، 274/1.

49 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 329/1.

50 أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، 274/1.

51 السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 303/1.

52 الكرمانلي، شواذ القراءات، 60، وأحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني، الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تح: أنس مهرة لبنان: دار الكتب العلمية، 2006م، 176.

53 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 221.

54 الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 241/1.

55 ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 132/1.

56 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 221.

57 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 221، 222.

وهو اختيار أبي حيان، قال: "حكى الأخفش عن العرب: سلامٌ عليكم، بغير تنوين، قالوا: يريدون السلام عليكم، ويكون هذا التخريج أولى، إذ يحصل التعادل في كون لا دخلت على المعرفة في كلتا الجملتين، وإذا دخلت على المعارف لم تُجَزَّ مَجْرَى ليس"⁵⁸.

أما السمين فقد ذكر وجهاً ثالثاً لعلّة حذف التنوين وهو أن يكون لنية الإضافة مُرَجَّحاً إِيَّاه على غيره من الآراء، فقال: "فلا خوفٌ بالرفع من غير تنوين، والأحسن فيه أن تكون الإضافة مقدره، أي: خوفٌ شيء"⁵⁹.

2.3. القراءة الثالثة: ﴿فلا خوفٌ﴾ بالنصب، قرأ بها يعقوب والزُّهري والحسن وعيسى ابن عمّار⁶⁰، وقد وجه الصفاقسي هذه القراءة على أن النصب فيها على العموم، وهو جائز في العربية، يقول: "وقرأ الزُّهري: ﴿فلا خوفٌ﴾ بالفتح، في جميع القرآن، ووجهه نصبه النصُّ على العموم بخلاف الرفع، فإنه جائز"⁶¹. قال ابن عطية: "نُصِبَ بالتبعية، ووجهه أنه أعم وأبلغ في رفع الخوف، ووجه الرفع أنه أعدل في اللفظ لينعطف المرفوع من قولهم: يحزنون على مرفوع"⁶².

وكذلك جاء عند أبي حيان في تفسيره لهذه الآية، حيث قال: "ووجهُ قراءة الزُّهري ومن وافقه أن ذلك نصٌّ في العموم، فينفي كلَّ فردٍ من مدلول الخوف، وأما الرفع فيجوزُه وليس نصّاً، فراعوا ما دلَّ على العموم بالنصِّ دون ما يدلُّ عليه بالظاهر"⁶³.

2.4. المناقشة والترجيح

من المعروف أن الصفاقسي أورد في قوله تعالى: ﴿فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون﴾ ثلاث قراءات، بالرفع والتنوين فلا خوفٌ وبالرفع من دون تنوين فلا خوفٌ وبالنصب فلا خوفٌ، ولم يرحِّح الصفاقسي بين قراءة الرفع مع التنوين وقراءة النصب لأنهما متواترتان، وإنما رجح بين الأعراب الواردة في قراءة الرفع، إذ اختُلف في توجيه إعرابها على أنها مبتدأ أو أنّ "لا" تعمل عمل ليس فتكون خوفٌ اسمها، وهو تخريج ابن عطية، وقد ردّه الصفاقسي وصرّح بأنّ الأولى أن يكون مبتدأ؛ لأنّ إعمال "لا" عمل ليس قليل جدّاً، ولحصول التعادل بينهما لثلاث تكون قد دخلت في كلتا الجملتين على مبتدأين لم تعمل فيهما⁶⁴.

قال السمين: "ويجوز أن تكون غير عاملة، فيكون خوفٌ مبتدأ، وعليهم في محل رفع خبره، وهذا أولى ممّا قبله لوجهين:

أحدهما: أنّ عملها عمل ليس قليل، ولم يثبت إلا بشيءٍ محتمل، وهو قوله⁶⁵:

58 أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، 274/1.

59 السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 304/1، وانظر أيضاً: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، جمال الدين، ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله دمشق: دار الفكر، 1985م، 814. وهذا من باب التوسع في اللغة وهو أنّ العرب قد تقدر إضافة الشيء إلى شيء على جهة التوسع والتجوز، انظر: أحمد نور الدين قطان، ظاهرة الاتساع اللغوي واعتماد الإمام الغزالي عليها في تأويلاته، مجلة كلية الإلهيات بجامعة اسكي شهر، 1/10 آذار 2013م، 285.

60 جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تح: عبد الرزاق المهدي بيروت: دار الكتاب العربي، 1422 هـ، 71/1، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 211/2.

61 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 221.

62 ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 132/1.

63 أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، 274/1.

64 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 221.

65 البيت من الطويل، وهو بلا نسبة، انظر: ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، 275/1.

تعرّ فلا شيء على الأرض باقياً ولا وزرٌ ممّا قضى الله واقياً

والثاني: أنّ الجملة التي بعدها وهي: ﴿ولا هم يحزنون﴾ تُعيّن أن تكون "لا" فيها غير عاملة لأنّها لا تعمل في المعارف فجعلها غير عاملة فيه مُشاكلة لما بعدها⁶⁶.

وذهب الصفاقسي إلى أنّ إعمال "لا" في المعرفة قد سُمع في بيت لأبي الطيب⁶⁷ وهو قوله [الطويل]:

إذا الجودُ لك يُررّق خلاصاً من الأذى فلا الحمدُ مكسوباً ولا المالُ باقياً

وهو لحن.

وكذلك في قول النابغة الجعدي⁶⁸[الطويل]:

وحلّت سوادَ القلبِ لا أنا باغياً سواها في حُبّها مُتراخياً

وهو مؤول⁶⁹.

قال السمين في هذا البيت: "وقد وهم بعضهم فجعلها عاملة في المعرفة ... أنا اسمها وباغياً خبرها. قيل: ولا حجة فيه لأنّ باغياً حال عاملها محذوف هو الخبر في الحقيقة تقديره: ولا أنا أرى باغياً، أو يكون التقدير: ولا أرى باغياً، فلمّا حذفت الفعل انفصل الضمير"⁷⁰.

وقد رجح أبو البقاء بين قراءتي الرفع والنصب المتواترتين، وذهب إلى أنّ قراءة الرفع أوجه من قراءة النصب لوجهين:

"أحدهما: أنّه عطف عليه ما لا يجوز فيه إلا الرفع وهو قوله: ﴿ولا هم﴾ لأنّه معرفة و"لا" لا تعمل في المعارف، فالأولى أن يجعل المعطوف عليه كذلك؛ ليتشاكل الجملتان كما قالوا في الفعل المشغول بضمير الفاعل، نحو: قام زيدٌ وعمراً كلمته، فإنّ النصب في عمرو أولى ليكون منصوباً بفعل، كما أنّ المعطوف عليه عمل فيه الفعل.

والوجه الثاني: من جهة المعنى، وذلك بأنّ البناء يدل على نفي الخوف عنهم بالكليّة، وليس المراد ذلك بل المراد نفيه عنهم في الآخرة"⁷¹.

وأتفق معه في هذا الاختيار كثير من اللغويين والمفسرين، أمثال: النحاس والأزهري⁷².

2.5. رأي البحث

ظهر مما سبق أنّ من قرأ ﴿فلا خوف﴾ بالرفع والتنوين جعله مبتدأ أو اسم "لا" العاملة عمل ليس وكذلك قراءة الرفع بدون تنوين، ومن قرأ بالنصب ﴿فلا خوف﴾ جعله منصوباً بالتبرئة.

66 السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 303/1، 304.

67 أبو الطيب أحمد بن الحسن، المتنبي، ديوان المتنبي بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1983م، 442، وانظر أيضاً: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، ابن هشام، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. تح: عبد الغني الدقر سوريا: الشركة المتحدة للتوزيع، د.ت، ٢٥٧.

68 قيس بن عبد الله بن ربيعة، الجعدي، ديوان النابغة الجعدي، تح: واضح الصمد بيروت: دار صادر، 1998م، 186.

69 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 222.

70 السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 304/1.

71 أبو البقاء، التبيان في إعراب القرآن، 55/1.

72 النحاس، إعراب القرآن، 48/1، ومحمد بن أحمد، الأزهري بن الهروي، معاني القراءات للأزهري السعودية: مركز البحوث في كلية الآداب-جامعة الملك سعود، 1991م، 148/1.

ويرى البحث أنّ قراءة الرفع مع التنوين ﴿فلا خوف﴾ على الابتداء أولى وأرجح ممن قال بأنّ ﴿لا خوف﴾ اسم "لا" العاملة عمل ليس، وهو ما أشار إليه الصفاقسي، وذلك للأسباب التي ذكرت.

3. المبحث الثالث: التوجيه النحوي في قوله تعالى: ﴿ولا تلبسوا الحقّ بالباطل وتكتموا الحقّ وأنتم تعلمون﴾⁷³

الكتمان في اللغة: نقيضُ الإعلان، وكتّم الشيء: يكتمه كئماً وكئماناً، واكتتمه وكتّمه. والاسم: الكِئمة، إنّه لحسنُ الكِئمة، ورجلٌ كئمة: إذا كان يكتُم سرّه، وكاتمٌ سرّه: كتّمه عني⁷⁴.

وفي كلمة "وتكتّموا" ذكر الصفاقسي قراءتين: قراءةً بحذف النون وأخرى بإثباتها، وفيما يلي تفصيل ذلك:

3.1. القراءة الأولى: ﴿وتكتّموا﴾ بحذف النون، وهي قراءة الجمهور⁷⁵. وقد ذكر الصفاقسي في توجيه هذه القراءة قولين:

الأول: أنّها معطوفة على ﴿ولا تلبسوا﴾ فالفعل مجزوم، يقول: "﴿وتكتّموا﴾ مجزوم عطفاً على تلبسوا، والمعنى: النهي عن كلّ من الفعلين"⁷⁶.

وهو ما ذكره أبو البقاء عند تخريجه للآية الكريمة، قال: "﴿وتكتّموا الحقّ﴾ هُوَ مَجْزُومٌ بِالْعَطْفِ عَلَى ﴿وَلَا تَلْبَسُوا﴾"⁷⁷. أمّا النحاس فقد جعله مجزوماً بالعطف على ﴿ولا تشترّوا﴾⁷⁸.

والمعنى هاهنا: النهي عن كلّ واحد من الفعلين، أي: ولا تلبسوا الحقّ بالباطل ولا تكتّموا الحقّ، وهذا كقولهم: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، بالجزم، أي: لا تأكل السمك ولا تشرب اللبن⁷⁹.

قال المبرد: "فإنّ نهاه عن كلّ واحد منهما على حال، قال: لا تأكل السمك وتشرب اللبن؛ لأنّه أراد لا تأكل السمك على حال ولا تشرب اللبن على حال"⁸⁰.

وهذا بخلاف الرفع وتشرب اللبن وهو جائز حسن إذ يصير مستأنفاً كأنك تقول: لا تأكل السمك ولك شرب اللبن، فأنت بذلك نهيته عن الأول وأجزت له الثاني⁸¹.

والآخر: أنّها منصوبة بأنّ المضمرة، يقول: "وجوزوا أن يكون منصوباً على إضمار أن، وهو عند البصريين معطوف على مصدر متوهم، ويسمى عند الكوفيين النصب على الصّرف، وعند الجري النصب بالواو"⁸².

73 سورة البقرة: 42/2.

74 ابن منظور: لسان العرب، كتم 506/12، 507.

75 عبد اللطيف، معجم القراءات الخطيب، 92/1.

76 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 230.

77 أبو البقاء، التبيان في إعراب القرآن، 58/1، وانظر أيضاً: ويعيش بن علي بن يعيش محمد بن علي، ابن يعيش أو ابن الصانع، شرح المفصل للزمخشري، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ، 252/4.

78 النحاس، إعراب القرآن، 50/1.

79 سيبويه، الكتاب، 42/3، 43، والزمخشري، شرح المفصل للزمخشري، 252/4.

80 محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، المبرد، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عظمة بيروت: عالم الكتب، 25/2، وسيبويه، الكتاب، 42/3، 43.

81 سيبويه، الكتاب، 46/3، وخالد بن عبد الله بن محمد، الجرجاويّ الأزهري، شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م، 382/2.

82 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 230.

حكي النحاس هذا التوجيه عن البصريين والكوفيين، وقال: "وإن شئت كان جواباً للنهي في موضع نصب على إضمار أن عند البصريين، والتقدير: لا يكن منكم أن تشتموا وتكتموا. والكوفيون يقولون: هو منصوب على الصّرف، وشرحه: أنه صُرف عن الأداة التي عملت فيما قبله ولم يستأنف فيرفع فلم يبق إلاّ النَّصب فشَبَّهت الواو والفاء بكي فنصبت بها" 83. وهو كقول أبي الأسود الدؤلي⁸⁴ [الكامل]:

لا تنه عن خُلُقٍ وتأتّي مثله عازٌ عليك إذا فعلت عَظِيمٌ

وجاء عند أبي البقاء ما نص عليه الجرمي بأنّ النصب يكون بالواو، فقال: "ويجوز أن يكون نصباً على الجواب بالواو؛ أي: لا تجمعوا بينهما، كقولك: لا تأكل السمك وتشرب اللبن" 85.

وفصل ابن الانباري في هذه المسألة وذكر أنّ الكوفيين قالوا في المضارع: لا تأكل السمك وتشرب اللبن أنّ الفعل هنا قد نُصب على الصّرف؛ لأنّ الثاني مخالفٌ للأول ومنصرفٌ عنه فكانت مخالفته له وصرّفه عنه ناصباً له، فالمراد بقولهم: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، النهي عن شرب اللبن وأكل السمك مجتمعين وليس منفردين. ولو كان الأمر متعلق في نية تكرير العامل لوجب الجزم في الفعلين أي: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، فيكون المعنى: النهي عن الأكل والشرب مجتمعين ومنفردين.

وذكر أيضاً أنّ البصريين قالوا: إنّ الفعل منصوب بأن؛ لأنّ الواو حرف عطف والأصل فيها أن لا تعمل، فهي غير مختصة، فمرة تدخل على اسم ومرة أخرى تدخل على فعل، وإثما الفعل الثاني في غير حكم الأول، فحوّل المعنى من الفعل إلى الاسم، ومن غير الممكن أن يُضم الفعل للاسم، فذهبوا إلى تقدير أنّ لأنّها تكون مع الفعل كالاسم. ولأنّها في عوامل النصب بالفعل هي الأصل.

وأما قول أبي عمر الجرّمِي والجُرْجَانِي بأنّ الواو هي الناصبة للفعل نَفْسِهَا؛ لأنّها خرجت من باب العطف فمردود، لأنّها لو كانت هي الناصبة للفعل كما قال لصحّ دخول الفاء والواو عليها للعطف، كما دخلت على واو القسم العاملة للخفض والله _ ووالله، فلا يُقال ها هنا فوتكتموا _ وتكتموا فلما امتنع ذلك دلّ على أنّ ما قاله باطل⁸⁶.

3.2. القراءة الثانية: ﴿وتكتمون﴾ بإثبات النون، قرأ بها عبد الله⁸⁷. وقد أورد الصفاقسي في توجيه

هذه القراءة من ناحية كونها جملة قولين:

83 النحاس، إعراب القرآن، 50/1، وانظر أيضاً: أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي، معاني القرآن للأخفش، تح: الدكتور هدى محمود قراة القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990 م، 71/1، وإبراهيم بن السري بن سهل، الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تح: عبد الجليل عبده شلبي بيروت: عالم الكتب، 1988 م، 125/1.

84 أبو سعيد الحسن، السكري، ديوان أبي الأسود الدؤلي، تح: محمد حسن آل ياسين بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1998 م، 404.

85 أبو البقاء، التبيان في إعراب القرآن، 58/1.

86 عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين بيروت: المكتبة العصرية، 2003 م، 452/2، 453، ومحمد بن الحسن الإسترياذي النجفي، الرضي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تح: حسن بن إبراهيم الحفظي _ يحي بشير مصطفى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1966 م، 620/1.

87 الكرمانى، شواذ القراءات، 61، وأبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل بيروت: دار الكتاب العربي، 1407 هـ، 133/1، وعبد اللطيف، معجم القراءات الخطيب، 92/1.

الأول: أنها حالية، يقول: "وقرأ عبد الله ﴿وتكتمون﴾ وخرجت على أنها حال، وقدّره الزمخشري⁸⁸: كاتمين، وهو تقدير معنى الإعراب؛ لأنّ المضارع المثبت إذا وقع حالاً بالواو وقدّر معه مبتدأ، فتكون الجملة اسمية"⁸⁹.

وهذا ما حكاه أبو البقاء، حيث قال: "﴿وتكتموا﴾ يُقرأ تكتمون بالنون، والوجه فيه أنه جعل الواو للحال وحذف المبتدأ، تقديره: وأنتم تكتمون الحقّ، كما قال: ﴿وأنتم تعلمون﴾"⁹⁰. أي: وأنتم كاتمي الحق⁹¹.

والآخر: أنها معطوفة على جملة النهي ولا تلبسوا وهو مذهب سيبويه، وجماعة من اللغويين، يقول: "وخرجت أيضاً على أنها معطوفة على جملة النهي، كمذهب سيبويه وجماعة في جواز عطف الطلب على الخبر وبالعكس"⁹².

جاء عند السمين أثناء حديثه عن الآية: "ويجوز أن تكون جملة خبرية عطف على جملة طلبية، كأنه تعالى نعى عليهم كتمهم الحقّ مع علمهم أنه حق"⁹³.

واعترض أبو حيان على هذين التخريجين، أي: الحال والعطف على النهي، أمّا الحال فلأنّها قيد في الجملة الآتية، فلا يناسب ذلك التقييد بالحال إلا أن تكون الحال لازمة⁹⁴ فيكون المعنى: لا يقع لبسُ الحقّ بالباطل إلا ويكون الحق مكتوماً، وأمّا العطف فلأنّه يتخرج على أنّ الله قد نعى عليهم كتمهم الحق مع علمهم أنه حق، فتكون الجملة خبرية معطوفة على جملة النهي⁹⁵، ولذا كلا التخريجين تخريج شذوذ⁹⁶.

وذهب الألوسي إلى أنّه لا دليل لمن قال بالمنع في تخريجها على أنّها في موضع الحال، قال: "وليس للمانع دليل يعتمد عليه، وهذه الحال عند بعض المحققين لازمة والتقييد لإفادة التعليل كما في لا تضرب زيدا وهو أخوك وعليه يكون المراد بكتمان الحق ما يلزم من لبس الحقّ بالباطل لإخفائه عمّن لا يسمع"⁹⁷.

3.3. المناقشة والترجيح

من المعروف أنّ الصفاقسي قد أورد قراءتين لكلمة ﴿وتكتموا﴾ إحداها بترك النون وأخرى بإثباتها، وقد اختلف النحاة واللغويون في توجيه القراءة الأولى ﴿وتكتموا﴾ فمنهم من ذهب إلى أنّها مجزومة بالعطف على ولا تلبسوا ومنهم من قال بأنّها منصوبة بأن وهو قول البصريين أو منصوبة على الصرف في

88 الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 1/133.

89 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 230.

90 أبو البقاء، إعراب القراءات الشواذ، 1/157.

91 الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 1/248.

92 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 231.

93 السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 1/325.

94 الغالب في الحال أن تكون منتقلة لا ثابتة أو لازمة وهو الأصل، كقولهم: جاء زيدٌ ضاحكاً، وقد تأتي لازمة، نحو: أنزل إليكم الكتابَ مفضلاً سورة الأنعام: 114/6، ومفضلاً: حال وتدل على صفة وهيئة ثابتة غير منتقلة. انظر: ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، 2/251، 252، ومصطفى بن محمد سليم، الغلابي، جامع الدروس العربية بيروت: المكتبة العصرية، 1993 م، 3/82، 83.

95 وعطف الخبر على الإنشاء والعكس منعه البلاغيون لما بينهما من التنافي وعدم التناسب، وكذلك ابن هشام وابن عصفور وكثير من اللغويين خلافاً للصغار تلميذ ابن عصفور فقد أجازهم مع جماعة. انظر: أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله، المرادي المصري، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تح: عبد الرحمن علي سليمان القاهرة: دار الفكر العربي، 2008 م، 1/138، وعلي بن محمد بن عيسى، الأشموني الشافعي، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك بيروت: دار الكتب العلمية، 1998 م، 2/406.

96 أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، 1/291.

97 الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 1/248.

رأي الكوفيين أو منصوبة بالواو نفسها وهو قول الجزمي والجرجاني، ورجح الصفاقسي الجزم على النصب وأشار إلى ما فيه من ضعف، فقال: "وفيما جوزوه من النصب نظر، لأنه يعطي النهي عن الجمع بين الفعلين والجزم يقتضي النهي عن كلّ منهما فكان أولى"⁹⁸.

قال الفراء: "إن شئت جعلت ﴿وتكتموا﴾ في موضع جزم تريد به: ولا تلبسوا الحقّ بالباطل ولا تكتموا الحقّ، فثُلّي "لا" لمجيئها في أول الكلام. وفي قراءة أبي: ﴿ولا تكونوا أول كافر به وتشتروا بآياتي ثمّناً قليلاً﴾ فهذا دليل على أنّ الجزم في قوله: ﴿وتكتموا الحقّ﴾ مستقيم صواب"⁹⁹.

واتّفق معه في هذا الاختيار أبو حيان والسمين¹⁰⁰.

واختلف النحاة أيضاً في توجيه القراءة الأخرى على أنّ تكون الجملة حالاً وهو قول الزمخشري أو تكون معطوفة على جملة النهي ولا تلبسوا وهو قول سيبويه وجماعة، فرجّح الصفاقسي القول الثاني بدليل تضعيفه للقول الأول، يقول: "وضعت حالتها بأنّها تقتضي النهي عن اللبس حال الكتمان، وهو منهي عنه مطلقاً اللهم إلا أنّ تكون لازمة بأن يُقال: لا يقع لبسٌ إلا والحقّ مكتوم"¹⁰¹.

قال السمين: "وقرئ شاذاً: ﴿وتكتمون﴾ بالرفع، وخرجوها على أنّها حال، وهذا غير صحيح لأنه مُضارع مثبت، فمن حقّه ألا يقترن بالواو، وما ورد من ذلك فهو مؤول بإضمار مبتدأ قبله، قولهم: قمتُ أصك عينه، وقول الآخر¹⁰²:

لَمَّا حَسَيْتُ أَظْفِيرَهُمْ نَجَوْتُ وَأَرْهَنُهُمْ مَالِكًا

أي: وأنا أصك، وأنا أرهنهم، وكذا: وأنتم تكتمون، إلا أنّه يلزم منه إشكال آخر، وهم أنّهم منهيون عن اللبس مطلقاً، والحال قيد في الجملة السابقة فيكون قد نهوا بقيد، وليس ذلك مُراداً، إلا أنّ يقال: إنّها حال لازمة، وقد قدره الزمخشري بكاتمين، فجعله حالاً، وفيه الإشكال المتقدم، إلا أنّ يكون أراد تفسير المعنى لا تفسير الإعراب"¹⁰³.

3.4. رأي البحث

مما سبق يتضح أنّ الفعل ﴿وتكتموا﴾ يحتمل أن يكون في قراءة حذف النون مجزوماً وهو معطوف على الفعل ﴿ولا تلبسوا﴾، أو يكون منصوباً بأنّ المضمرة على رأي البصريين أو على الصرف كما قال الكوفيون أو منصوب بالواو نفسها وهو قول الجزمي.

أمّا في قراءة اثبات النون ﴿وتكتمون﴾ فيحتمل أن تكون جملتها حالاً، أو تكون عطفاً على جملة النهي ﴿ولا تلبسوا﴾.

98 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 230.

99 الفراء، معاني القرآن، 33/1.

100 أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، 290/1، والسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 321/1، 322.

101 الصفاقسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد، 231.

102 البيت من المتقارب، وهو لعبد الله بن همام السلولي، انظر: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، ابن السكيت، إصلاح المنطق،

تح: محمد مرعب بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002 م، 169، وأبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، ابن قتيبة،

الشعر والشعراء القاهرة: دار الحديث، 1423 هـ، 2/ 637.

103 السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 324/1، 325.

ويرى البحث أنّ الجزم في القراءة الأولى أولى من النصب؛ لأنّ المعنى: هو النهي عن كلّ واحد من الفعلين بخلاف النصب فهو يعطي النهي عن الجمع بينهما. وأنّ عطف الجملة في القراءة الأخرى أرجح من أن تكون حالاً وذلك لِمَا تقدّم.

الخاتمة

وفي ضوء العرض السابق فإنّ البحث يؤكّد أنّ مفهوم التوجيه يبحث عن القراءات من جوانبها الصوتية والصرفية والنحوية والبلاغية والدلالية وأنّ مفهوم التوجيه النحوي قائم على أساس اختلاف الحالة الإعرابية، من رفع ونصب وجزم وجر، وبيان وجه كل منها، وما يؤثر فيها من استدلال أو احتجاج أو تفسير. وأنّ مفهوم التوجيه له استعمالات متعددة مثل الاحتجاج والمعاني والانتصار والنكت والتخريج والفقه وغيرها. كما أكّد البحث أن كتاب المُجيد في إعراب القرآن المُجيد يُعدُّ موسوعة في القراءات واللغات والمعاني، فهو يأخذ من كتب القراءات واللغويين والنحويين والمفسرين، ويحتوي على كثير من المسائل اللغوية والنحوية والصرفية، وهذا ما يجعله في مصاف الكتب المهمّة في القراءات والإعراب والمعاني، وأظهر البحث أيضاً أنّ الصفاقسي ضمّن توجيهاته النحوية توجهات من سبقه من اللغويين والنحويين، فبرّجح بين القراءات في الأوجه النحوية، وكثيراً ما يقف مع القراءات الصحيحة وينتصر لها، موضّحاً رأيه فيها وأسباب اختياره لها وأنّه لم يكن ناقلاً لآراء اللغويين والنحويين السابقين فحسب بل كان يعارض بعضها ويردها داعماً رأيه بالتحليل والدليل من القرآن والقراءات والشعر وكلام العرب ما يدل على قدرته النحوية واللغوية. ومما يؤكّد ذلك من توجيهات الصفاقسي النحوية التي مُثّل لها في سورة البقرة: قراءة الرفع والنصب في الآية ﴿صُمُّ بَكْمٍ عَمِيٍّ فَهَمٌّ لَا يَرِجْعُونَ﴾، وقراءة الرفع مع التنوين وبغيره وقراءة النصب في قوله عز وجل: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، وحذف النون وإثباتها في كلمة تكتّموا في قوله تعالى ﴿وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

وفي ضوء موضوع البحث وأهدافه وما أسفر عنه من نتائج فإنه يوصي بالاهتمام بدراسة علمي النحو والصرف، والتعمق فيهما، لاستخراج بعض الأسرار الكامنة والكنوز العلمية خلف القراءات القرآنية التي وردت في بقية السور، وكذلك أهمية الدعوة إلى تدريس علم توجيه القراءات في كليات الشريعة الإسلامية وفي المراكز والمؤسسات العلمية بإقامة مكان متخصص لها، كما أنه يوصي أيضاً على حث الباحثين وطلاب العلم للإقبال على دراسة القرآن الكريم بصفة عامة ودراسة فن توجيه القراءات بصفة خاصة. وكذلك العمل على عقد مؤتمرات مستمرة عن فن توجيه القراءات نحواً وصرفاً؛ لأنّ فهمه يساعد كثيراً على معرفة لغتنا العربية وخصائصها.

المصادر والمراجع

- ابن الأنباري، أبو البركات. البيان في غريب إعراب القرآن. تح. طه عبد الحميد طه. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. زاد المسير في علم التفسير. تح. عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1422.
- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. إصلاح المنطق. تح. محمد مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.
- ابن حيان أثير الدين الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف. ارتشاف الضرب من لسان العرب. تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998.

- ابن حيان أثير الدين الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف. التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل. تح. د. حسن هندراوي. دمشق: دار القلم من 1 إلى 5، وباقي الأجزاء: دار كنوز إشبيلية، د.ت.
- ابن حيان أثير الدين الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف. البحر المحيط في التفسير. تح. صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 1420.
- ابن خالويه الهمذاني النحوي الشافعي، الحسين بن أحمد. كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم. مصر: مطبعة دار الكتب المصرية، 1941.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد. مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع. القاهرة: مكتبة المتنبّي، د.ت.
- ابن عادل الحنبلي، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي الدمشقي النعماني. اللباب في علوم الكتاب. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تح. عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. الشعر والشعراء. القاهرة: دار الحديث، 1423.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح. يوسف الشيخ محمد البقاعي. سوريا: دار الفكر، د.ت.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. تح. عبد الغني الدقر. سوريا: الشركة المتحدة للتوزيع، د.ت.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام. مغني اللبيب عن كتب الأعراب. تح. د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله. دمشق: دار الفكر، 1985.
- ابن يعيش أو ابن الصانع، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي. شرح المفصل للزمخشري. قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422.
- ابن يوسف ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر. تح. علي محمد الضباع. بيروت: المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية].
- أبو البركات الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. بيروت: المكتبة العصرية، 2003.
- أبو البقاء، عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري. التبيان في إعراب القرآن، تح. علي محمد البجاوي. القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.
- أبو البقاء، عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري. إعراب القراءات الشواذ، تح. محمد السيد عزوز. بيروت: علم الكتب، 1996.
- أبو شامة، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي. إبراز المعاني من حرز الأمان. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الأزهري بن الهروي، محمد بن أحمد. معاني القراءات للأزهري. السعودية: مركز البحوث في كلية الآداب- جامعة الملك سعود، 1991.
- الأشموني الشافعي، علي بن محمد بن عيسى. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

- الألوسي الحسيني، شهاب الدين محمود بن عبد الله. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تح. علي عبد الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. تح. عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997.
- البلخي، أبو الحسن المجاشعي بالولاء. معاني القرآن للأخفش. تح. الدكتورة هدى محمود قراعة. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990.
- الجرجاوي الأزهرى، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد. شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- الجعدي، قيس بن عبد الله بن ربيعة. ديوان النابغة الجعدي. تح. واضح الصمد. بيروت: دار صادر، 1998.
- الخطيب، عبد اللطيف. معجم القراءات القرآنية. تقديم: د. سعد مصلوح. دمشق: دار سعد الدين، 2001.
- الدمياطي، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني. إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر. تح. أنس مهرة. لبنان: دار الكتب العلمية، 2006.
- الرضي، محمد بن الحسن الإستراباذي النجفي. شرح الرضي لكافية ابن الحاجب. تح. حسن بن إبراهيم الحفظي _ يحي بشير مصطفى. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1966.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. معاني القرآن وإعرابه. تح. عبد الجليل عبده شلي. بيروت: عالم الكتب، 1988.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. البرهان في علوم القرآن. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه ثم صورته دار المعرفة، بيروت، 1957.
- الزمخشري جار الله، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407.
- السامرائي، فاضل صالح. معاني النحو. سوريا: للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، 2000.
- السكري، أبو سعيد الحسن. ديوان أبي الأسود الدؤلي. تح. محمد حسن آل ياسين. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1998.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. تح. الدكتور أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم.
- سيبويه الحارثي بالولاء، عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب. تح. عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. تح. عبد الحميد هندراوي. مصر: المكتبة التوفيقية، د.ت.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. فتح القدير. دمشق وبيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1414.
- الصفاقسي، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم القيسي. المجيد في إعراب القرآن المجيد. تح. موسى محمد زين. ليبيا: كلية الدعوة الإسلامية، 1992.

- الطبري بن غالب الآملي، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تح. الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001.
- العبيسي، عروة بن الورد. ديوان عروة بن الورد. تح. أسماء أبو بكر محمد. لبنان: دار الكتب العلمية، 1998.
- الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم. جامع الدروس العربية. بيروت: المكتبة العصرية، 1993.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله، معاني القرآن. تح. أحمد يوسف النجاشي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. الجامع لأحكام القرآن=تفسير القرطبي. تح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. مصر: دار الكتب المصرية، 1964.
- قطان، أحمد نور الدين. ظاهرة الاتّساع اللّغوي واعتماد الإمام الغزالي عليها في تأويلاته. مجلة كلية الإلهيات بجامعة اسكي شهير، 10/1 آذار 2013.
- القيسي القيرواني، أبو محمد مكي بن أبي طالب. مشكل إعراب القرآن. تح. د. حاتم صالح الضامن. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405.
- الكرماني، محمد بن أبي نصر. شواذ القراءات. تح. شمران العجلي. بيروت: مؤسسة البلاغ، د.ت.
- المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، المقتضب. تح. محمد عبد الخالق عظيمة. بيروت: عالم الكتب.
- المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسن الجعفي. ديوان المتنبي. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1983.
- مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين. الموسوعة القرآنية المتخصصة. مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 2002.
- مختار ومكرم، أحمد عمر، وعبدالعال سالم. معجم القراءات القرآنية. الناشر: عالم الكتب، 1997.
- المرادي المصري، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. شرح وتح. عبد الرحمن علي سليمان. القاهرة: دار الفكر العربي، 2008.
- المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي. الجنى الداني في حروف المعاني. تح. د. فخر الدين قباوة الأستاذ محمد نديم فاضل. لبنان: دار الكتب العلمية، 1992.
- المسئول، عبد العلي. معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية. القاهرة: دار السلام، 2007.
- الناطقة الذبياني الغطفاني، زياد بن معاوية. ديوان الناطقة الذبياني. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1119.
- النَّحَّاس المرادي النحوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. إعراب القرآن. وضع حواشيه وعلق عليه. عبد المنعم خليل إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1421.

Kaynakça

- Ahfeş, Ebü'l-Hasan Said b. Mes'ade El-Mücâşi'i. *Meâni'l-Kur'an li'l-Ahfeş*. thk: Hüda Mahmud Karâa. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1990.
- Alûsi, Şihâbuddin Mahmûd El-Bağdâdi. *Rûhu'l Meânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim*. thk: Ali Abdülbari Atiyye. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Bağdâdi, Abdülkâdir b. Ömer. *Hızanetü'l-edeb ve lübbü lübbabi lisani'l-Arab*. thk: Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1997.
- Cezeri, Muhammed b. Yusuf. *En-Neşr fi'l-Kiraati'l-Aşr*. thk: ali Muhammed dabba. Beyrut: metbatül-ticariyetül-kubra.

- Dimiyati, Ahmed b. Muhammed. *İthâfû Fuzalâi'l-Beşer*. thk.: enes mehra. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ebu Leylâ, Abdullah bin Kays bin Ca'de. *Divanü'n-Nâbiğa el-Ca'dî*. Beyrut: Daru Sâder, 1998.
- Ebu Muhammed, Abdullah İbn Kuteybe. *Eş-Şi'r ve'-Şuara*. Kahire: Darü'l-Hadis, 1423.
- Ebü'l-Berekât, Abdurrahman El-Enbâri. *El-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*. Beyrut: Mektebetül Asriyye, 2003.
- Ebü'l-Kâsım, Abdurrahman Ebu Şâme El-Makdisi. *İbrazü'l-Meani min Hirzi'l-Emani*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebü't-Tayyib, Ahmed b. Hüseyin El-Mütenebbi. *Divanü'l-Mütenebbi*. Beyrut: daru beyrut littibae ve elneşr, 1983.
- Eşmüni, Ali b. Muhammed. *Şerhü'l-Eşmuni li-Elfiyyeti İbn Malik*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Ezheri, Hâlid b. Abdullah. *Şerhü't-Tasrih ala't-Tavdih*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Ferrâ, Yahya. *Meâni'l-Kur'an*. thk: Ahmed Yusuf en-Necâtî- Muhammed Ali Neccâr, Abdulfettah İsmail eş-Şiblî. Mısır: Daru'l-Mısriyye li'Te'lîf ve't-Terceme.
- Galâyini, Mustafa. *Camiü'd-Dürusi'l-Arabiyye*. Beyrut: Mektebetül Asriyye, 1993.
- Hatîp, Abdüllatif. *Mu'cemu'l-Kıraâtî'l-Kur'âniyye*. thk: Sa'd Maslûh. Dimeşk: Daru Sa'du'd-Dîn, 2001.
- Herevi, Muhammed b. Ezher. *Meani'l-Kıraat*. saudia: camiyetül- Malik Saud, 1991.
- İbn Adil, Ebu Hafs Ömer Ed-Dımaşki. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyy, 1998.
- İbn Atiyyeel-Endelûsî, Ebu Muhammed Abdülhak. *el-Muherreru'l-Vecîzfi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk: AbdusselamAbdu's-Şâfi Muhammed. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Hâlûye, Ebu Abdullah Hüseyin. *Kitâbul'râbiSelâsîneSûremine'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Mısır: MatbaatuDâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1941.
- İbn Hâlûye, Ebu Abdullah Hüseyin. *Muhtasar fi Şevazzi'l-Kur'an*. Kahire: mektebetü'l-Mütenebbi.
- İbn Hayyân, Muhammed Esîruddinel-Endelûsî. *el-Bahru'l-Muhîfti't-Tefsîr*. thk: Sıdkî Muhammed Cemil. Daru'l-Fikr, 1420.
- İbn Hayyân, Muhammed Esîruddinel-Endelûsî. *Et - Tezyil ve't - Tekmil*. thk: Hasan Hindavi. Riyad: Daru Künuzi İşbilya.
- İbn Hayyân, Muhammed Esîruddinel-Endelûsî. *İrtişâfu'd-Darb min Lisânu'l-Arab*. thk: Recep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1998.
- İbn Hişâm, Yusuf b. Ahmed. *Evdahü'l-Mesalik ila Elfiyyeti İbn Malik*. thk: yusuf Muhammed elbükyai. Dımaşk: Darü'l-fikr.
- İbn Hişâm, Yusuf b. Ahmed. *Muganniye'l-Lebîb an Kütübi'l-E'arîb*. thk: Mazin Al-Mubarak. Dımaşk: Darü'l-fikr, 1985.
- İbn Hişâm, Yusuf b. Ahmed. *Şerhu Şuzûru'z-Zeheb fi Ma'rifeti Kelami'l-Arab*. thk: abdülğani eddiğir. Dımaşk: eşşeriketül-müttehîdetü littevzi.
- İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sâder, 1414.
- İbn Yaşîbnû's-Sâni', Muvaffakuddin Yaş. *Şerhu'l-Mufassalli'z-Zemahşerî*. thk: Emil Bedi'Yakup. Mısır: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Zedu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. thk: Abdu'r-Rezzâkel-Mehdî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422.
- İbnü'l-Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-BeyânfiGarîbi'râbi'l-Kur'an*. thk: Taha Abdu'l Hamit Taha. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeli'l-Kitab, 1980.
- İbnü's-Sikkî, Yakub b. ishâk. *İslahü'l-Mantık*. thk: Muhammed Mürîb. Beyrut: Daru İhyau't-Türâs el-Arabî, 2002.
- Kattan, Ahmed Nureddin. *Dilsel Genişleme ve İmâm Gazzâlî'nin Yorumlarında Buna Bağlılığı*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1 Mart 2023, 280-302.
- Kays el-Kayravânî, Ebu Muhammed Mekkî b. Ebî'tâlib. *Müşkilül'râbi'l-Kur'an*. thk: Hatem Salihu'd-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Kirmânî, EbûAbdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzü'l-Kirâât*. thk: Şimrânel-Acelî. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ.
- Kurtubî, Muhammed. *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk: Ahmed el-Berdûnive İbrahim Atfeys. Mısır: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

- Mes'ul, Abdulaliel-Mes'ul. *Mu'cem Mutalaat ilmi'l-Kıraati'l Kur'aniyye*. Kahire: Daru's-selâm, 2007.
- Muhtar ve Mukrem, Dr. Ahmed Muhtar Ömer, Dr. Abdül'al Salim Mukrem. *Mu'cemü'l-Kıraati'l-Kur'aniyye*. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1997.
- Murâdî el-Mısrî, Bedreddin Hasan. *Tavdîhu'l-Mekâsıd ve'l-Mesâlik bi-Şerhi Elfiyeti İbn Mâlik*. thk: Abdurrahman Ali Süleyman. Kahire: Daru'l-Fikri'lArabî, 2008.
- Muradi, El Hasan Bin Kasım. *Cene'd-Dani fi Hurufi'l-Meani*. thk: Muhammed Nedim Fadıl, Fahreddin Kabave. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- Müberra, Muhammed b. Yezid. *el-Muktedab*. thk: Muhammed Abdu'l-Halik Uzayme. Beyrut: Alemü'l-Kütüb.
- Nehhâsel- Murâdîen-Nahvî. *İ'râbu'l-Kur'an*. thk: Abdu'l-Munim Halil İbrahim. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421.
- Radîel-Esterabâdî, Muhammed b. Hasan. *Şerhü'r-Radi ala'l-Kafiyeti İbni'l-Hacib*. thk: Hasan Al Hifzi ve Yahya Beşir. Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1966.
- Sefakısı, Ebu İshak Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim. *El-Mücid fi İ'rabi'l-Kur'ani'l-Mecid*. thk: MûsâMuhammadZanîn. Libya: Küliyetü'l-dâvatü'l-islamiyye, 1992.
- Semînel-Halebî, Ahmed b. Yusuf. *ed-Dürü'l-MasûnfiUlumi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk: Ahmed Muhammed el-Harrâd. Dimeşk: Daru'l-Kalem.
- Sîbeveyh, Ameb. Osmân. *el-Kitâb*, thk: Abdusselam Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1988.
- Suyûti, Ebü'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi*. thk: Abdülhamid Hindavi. masîr: elmektebetül-tevfikiye.
- Sükkerî, Ebû saiid elhasen. *Dîvânü Ebu'l-Esved ed Düelfi*. thk: Muhammed hasen el yasin. Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilal, 1998.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Taberî, Galib el-Âmel Muhammed. *Câmiu'l-beyân an te'vili ayeti'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî- Abdu's-Sened Hasan Yemâme. Kahire: Daru Hicr li'ttabâa ve'n-neşr, 2001.
- Ukberi, Muhibbüddin Abdullah. *et-Tibyan fi i'rabi'l-Kur'an*. thk: Ali Muhammed Albecavi. Kahire: Issa Al Babi Al Halabi.
- Urve b. el-verd el-Absî. *Divanu Urve b. el- verd*. thk: Esmâ Ebû Bekir Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Vizaretü'l-Evkaf. *El-Mevsuatü'l-Kur'aniyyeti'l-Mütehassasa*. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2002.
- Zeccâc, Ebu İshak İbrâhim. *Meâni'l-Kur'anve'râbuhu*. thk: Abdulcelîl Abduh Şiblî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmüd. *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzîl*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşi, Ebu Abdullah Bedreddin. *El-Burhanfi Ulumi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Darü'l-marife, 1957.
- Zübyânî el-Gatafânî, Ebu Emame Ziyad. *Dîvânü'n-Nâbiga ez-Zübyânî*. thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-Meârif, 1119.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 50, Aralık/December 2023, 183-197

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/80883>

ISSN 2791-6812

İslâm Âlimlerine Göre Hadisleri İnkâr Etmenin Hükümü

The Ruling of Denying Hadīths According to Islamic Scholars

Yazar Bilgisi Author Information

İdris TÜZÜN

Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Kütahya, Türkiye
Asst. Prof., Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences, Kütahya, Türkiye
idris.tuzun@gmail.com , www.orcid.org/0000-0002-3947-8912

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1286628
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
23 Nisan/April 2023	14 Aralık/December 2023

Öz

Kur'ân'ın bazı âyetlerinde müminlerin Hz. Peygambere itaat etmesi emredilmiş ve itaat edenler övülmüş, itaat etmeyenler de zemmedilmiştir. İslâm'ın ilk döneminden itibaren Müslümanlar bu emre ittibaen hem Kur'ân'ı hem de sünneti iki aslı şer'î kaynak kabul etmişlerdir. Sahâbe, tâbiîn ve tebeû tâbiîn döneminden itibaren 19. Yüzyıla gelinceye kadar Müslümanlar bu iki asla bağlı kalmışlar bu konuda ciddi her hangi bir ihtilafa düşmemişlerdir. Bununla beraber, sahâbe ve tâbiîn döneminde istisnâ diyebileceğimiz bazı şahısların “Bize sünnetten değil, Kur'ân'dan bahsedin!” dedikleri, fakat sünneti inkâr etmedikleri nakledilmiştir. Yalnızca İmâm Şâfiî kendi döneminde sünnetin hüccet oluşunu inkâr eden bazı şahıslardan bahsetmiştir. Fakat bu durum istisnâ bir durum olmuştur.

Hadisin/Sünnetin Kur'ân'dan sonra dinin en önemli ikinci kaynağı oluşunun geniş çapta inkârı, ilk defa İngilizlerin 1850 yılında Hindistan'ı işgal etmelerinden sonra ortaya çıkmıştır. Hindistan'da kendilerini Kur'âniyyûn olarak adlandıran bir grup, hadislerin dinde delil oluşunu inkâr etmişlerdir. İngilizlerin 1880 yılında Mısır'ı işgal etmesinden sonra Mısır'da da benzer iddialar ortaya atılmıştır. Hindistan ve Mısır'da bu tür iddiaların özellikle İngilizlerin işgalinden sonra başlaması oldukça düşündürücüdür. Günümüz Türkiye'sinde de son zamanlarda Hindistan ve Mısır'daki iddialara benzer görüşler ortaya atılmıştır. Arapça bilmeyen hatta Kur'ân'ı yüzünden okuyup okuyamadığı şüpheli şahıslar, medya tarafından İslâm âlimi olarak takdim edilmiş, bunlar da akıllarına yatmayan bazı hadisleri bahane ederek bütün hadisleri inkâr etmişlerdir. Buna mukabil bu görüşleri reddeden, sünnetin hüccet olduğunu savunanlar da olmuştur. Her iki tarafta makaleler, kitaplar yazmış, sosyal medyada değişik şekillerde görüşlerini savunmuşlardır. Bununla beraber sünneti savunanlar sünneti inkâr etmenin hükmü üzerinde fazlaca durmamışlardır.

Bu çalışmada geçmişteki âlimlerin sünneti inkâr etmenin hükmü ile ilgili görüşleri ele alınmaya çalışılmıştır. Araştırma esnasında Hadis Usûlü kitaplarında bu konunun çok az ele alınırken, Fıkıh Usûlü ve Kelâm ile ilgili kitaplarda üzerinde daha çok durulduğu görülmüş ve bu kitaplardan iktibaslar yapılmıştır. İslâm âlimlerinden İmâm Şâfiî, İbn Hazm, İmâm Suyûtî, Abdulkâhir Bağdâdî, Cessâs ve Fahrettin Razî gibi âlimler sünneti bütünüyle inkâr edenlerin kâfir olduğunu söylemişlerdir. Son yüzyılda Hindistanlı 1000 kadar âlim de bir fetva hazırlayarak hadisleri inkâr edenlerin İslâm dairesinden çıkıp “kâfir” olduğunu ilân etmişlerdir. Bazı âlimler sünneti inkâr edenlerin kâfir olduğunda ümmetin ittifakı olduğunu söylemiştir. Âlimler buna gerekçe olarak bir kısım hadislerin vahye (vahy-i gayr-ı metlüve) dayandığını ve Kur'ân'daki azımsanmayacak derecedeki âyetlerin peygambere tabi olmayı emrettiğini, bu sebepten sünneti bütünüyle inkâr edenlerin küfre girdiklerini söylemişlerdir. Ayrıca mütevâtir hadislerin peygamberimizden rivâyeti kesin olup, yakîn ifade ettiği için onu inkâr edenlerin peygamberi de inkâr ettiği dolayısıyla onların da küfre girdiği söylenmiştir. Haber-i vâhidlerden meşhûru inkâr ise bid'at ve dalâlet kabul edilmiştir. Diğer haber-i vâhidleri istihza edenler veya hadisin peygambere ait olduğunu kabul etmekle beraber reddedenlerin de küfre girdiği, bunun peygamberin risâletini inkâr manasında olduğu kabul edilmiştir. Âlimlerin kabulüne mazhar olmuş, sahih bir hadisin sıhhatini reddederek, peygamberi değil râvîleri suçlayarak inkâr edenlerinse fâsık olduğu söylenmiştir.

Bu çalışmada yalnızca bir durum tesbiti yapılmış, âlimlerin görüşleri takdim edilmiş, bu görüşler hakkında herhangi bir yoruma gidilmemiştir. Yorum, diğer ifadeyle âlimlerin hükümlerini kabul edip, etmemek okurlara bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mütevâtir, Meşhûr, Âhâd, Küfür, Ehl-i Bid'a, Fâsık.

Abstract

In some verses of the Qur'ân, Muslims are ordered to obey the Prophet, and people who obeyed him are praised while those who disobeyed him are condemned. Adhering to this command since the first period of Islam, Muslims have accepted both the Qur'ân and Sunnah (the codes of life based on the ḥadīths of the Prophet) as two primary sources of Islamic Jurisprudence. Since the period of the Şaḥāba (Companions), Tābi'ūn (Adherers, those who saw and adhered to the Companions) and Tābi' al-Tābi'īn (those who saw and adhered to the Adherers), until the 19th century, Muslims remained loyal to these two original sources and did not express any serious disagreements on this issue, but only a single exceptional group denying all ḥadīths was mentioned in the period of Imām al-Shāfi'ī.

After the British domination of India and Egypt in the 19th century, some groups that denied Sunnah emerged in these countries. The widespread denial of the Ḥadīth/Sunnah as the second most important source of religion after the Qur'ân first emerged following the British domination of India in 1850. In India, a group calling themselves the Qur'āniyyun (Quranists) denied ḥadīths as evidence in religion. Similar claims were made in Egypt after the British invasion of this region in 1880. It is quite thought-provoking that such claims emerged in India and Egypt, especially after the British invasion. In modern-day Türkiye, opinions similar to those in India and Egypt have been put forward as well. People who hardly know Arabic and may not even read the Arabic script have been presented as Islamic scholars by the media, and they have denied all ḥadīths on the pretext of rejecting some ḥadīths that run counter to their mindsets. On the other hand, there were also those who rejected these views and defended the Sunnah as proof. Both sides have written articles, books and defended their views in different ways on social media. However, those who defended the Sunnah did not focus on the judgement of denying it.

This study discusses the views of earlier scholars on the ruling of denying the Sunnah. It was observed that this issue was rarely discussed in books on ḥadīth methodology, while it was more frequently emphasised in books on fiqh methodology and kalām, and these books were cited in the present study. Islamic scholars, such as Imām al-Shāfi'ī, Ibn Ḥazm, al-Suyūṭī, 'Abd al-Kāhir, al-Baghdādī, al-Jaṣṣāş and Fakhr al-Dīn al-Rāzī, noted that those who deny the whole Sunnah fall into disbelief. In the last century, approximately 1000 scholars from India issued a fatwā declaring that those who deny ḥadīths leave the circle of Islam and become "disbelievers". According to some scholars, the Ummah unanimously agrees that people who deny the Sunnah are disbelievers. Scholars justified this by noting that some of the ḥadīths were based on revelation and that a considerable number of verses in the Qur'ân ordered believers to obey the Prophet, and therefore those who deny the Sunnah became disbelievers. Furthermore, since mutawātir ḥadīths were certainly narrated from the Prophet and they express certainty, it is stressed that those who deny them also deny the Prophet implicitly and therefore they fall into disbelief. The denial of famous ḥadīths of khabar al-wāḥid is regarded as bid'a and misguidance. It is accepted that those who ridicule khabar al-wāḥid or reject ḥadīths even though they accept that they belong to the Prophet also commit kufr, which means denying the Prophet's prophethood. People are said to become fāsiq if they deny the authenticity of a saḥīḥ ḥadīth, which has been accepted by major scholars, by denying its authenticity and blaming the narrators (rather than the Prophet himself).

This study provides only a survey of the views of the jurists of Islam, with no comments on these views. In other words, the judgement as to accepting or rejecting the perspectives of scholars is left to the reader.

Keywords: Ḥadīth, Mutawātir, Mashhūr, Āḥād, Kufr, Ahl al-Bid'a, Fāsiq

Giriş

Kur'ân'ın değişik âyetlerinde müminlerin Allah ve Resûlüne itaati emredilmiş,¹ peygambere yapılan itaatin Allah'a itaat² ona yapılan biatın da Allah'a biat olduğu³ vurgulanmış, peygamberin müminler için üsve-i hasene olduğu⁴ ve ona itaat edenleri Allah'ın sevdiği belirtilmiştir.⁵ Bu âyetler doğrultusunda hareket eden sahâbîler Kur'ân ve sünnete uymuşlar, bu ikisi arasında itaat yönünden herhangi bir ayırım gözetmemişlerdir. Nadirattan olarak –örneğin Bedir'de- Peygamberimize “Bu Allah'ın emri midir, yoksa kendi içtihadınız mıdır?” diye sordukları olmuş,⁶ fakat hiçbir zaman “Vahiye itaat ederim, senin emrinse yapmam!” gibi bir duruma gitmemişlerdir. Tâbiîn ve tebeî tâbiîn dönemi ve sonrasında da bütün ümmet tarafından Kur'ân ve sünnetin iki şer'î delil olduğu kabul edilmiş, itikat, ibâdet, ahlâk, muamelât, ukubât ve benzeri durumlarda daima bu iki asla göre hareket edilmiştir. Âlimler arasında bazı hadislerin sıhhati ve kabul edilip edilmemesi konusunda tartışmalar olsa da, sünnetin hüccet oluşu hakkında herhangi bir ihtilaf olmamıştır.

Bununla beraber, sahâbe ve tâbiîn döneminde istisnâ diyebileceğimiz bazı şahısların “Bize sünnetten değil, Kur'ân'dan bahsedin!” dedikleri, fakat sünneti inkâr etmedikleri nakledilmiştir.⁷ Yalnızca İmâm Şâfiî kendi döneminde sünnetin hüccet oluşunu inkâr eden bazı şahıslardan bahsetmiştir.⁸ Fakat sahâbî döneminde ve İmâm Şâfiî dönemindeki hadiseler cüz'î hadiselerdir. Bu cüz'î hadiselerden yola çıkarak konuyu abartmak ve daha geniş boyutlara taşımak tekellüflü bir tevîl olmaktan öteye geçmez.⁹

Hadisin/Sünnetin Kur'ân'dan sonra dinin en önemli ikinci kaynağı oluşunun geniş çapta inkârı, ilk defa İngilizlerin 1850 yılında Hindistan'ı işgal etmelerinden sonra görülmüştür. Hindistan'da kendilerini Kur'ânîyyûn olarak adlandıran bir gurup, hadislerin dinde delil oluşunu inkâr etmişlerdir. İngilizlerin 1880 yılında Mısır'ı işgal etmesinden sonra Mısır'da da benzer iddialar ortaya atılmıştır. Hindistan ve Mısır'da bu tür iddiaların özellikle İngilizlerin işgalinden sonra başlaması oldukça düşündürücüdür.¹⁰

Günümüz Türkiye'sinde de son zamanlarda Hindistan ve Mısır'daki iddialara benzer görüşler ortaya atılmıştır. Arapça bilmeyen hatta Kur'ân'ı yüzünden okuyup

¹ Nisâ, 4/59.

² Nisâ, 4/80.

³ Fetih, 48/10.

⁴ Ahzâb, 33/21.

⁵ Âl-i İmrân, 3/31.

⁶ İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru Hicr, 2003), 5/81.

⁷ Hâkim, Ebû Abdullah, *Müstedrek ala's-sahihayn*, thk: Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1/192 (No, 372).

⁸ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-ümm* (Beyrût: Dârû'l-Ma'rife, 1990), 7/287.

⁹ Diyanet Ansiklopedisinde “Sünneti tamamen reddederek sadece Kur'an'ı benimsemiye anlayışı ilk defa II. (VIII.) yüzyılda tartışma konusu olmuş ve günümüze kadar varlığını sürdürmüştür” (<https://islamansiklopedisi.org.tr/kuraniyyun>) denilmiŝse de bu görüşün delili yoktur.

¹⁰ Bk: Saffet Sancaklı, *Hadis İnkârcılığı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 31 vd.

okuyamadığı şüpheli şahıslar, medya tarafından İslâm âlimi olarak takdim edilmiş, bunlar da akıllarına yatmayan bazı hadisleri bahane ederek bütün hadisleri inkâr etmişlerdir. Buna mukabil bu görüşleri reddeden, sünnetin hüccet olduğunu savunanlar da olmuştur. Her iki tarafta makaleler, kitaplar yazmış, sosyal medyada değişik şekillerde görüşlerini savunmuşlardır.

Hadisleri inkâr edenlere karşı yazı yazan müellifler, hadisleri inkâr etmenin hükümü üzerinde çok az durmuşlar, konu üzerinde tafsilata gitmemişlerdir. Bu çalışmada İslâm âlimlerinin hadisleri inkâr edenler hakkındaki hükümleri ele alınacaktır. Konu ele alınırken sünneti bir bütün olarak reddedenlerle, mütevâtir ve âhâd hadisleri reddedenler ayrı ayrı değerlendirilecektir. Konu ele alınırken hadislerin tanımı konusunda detaya inilmeyecek, yalnızca ıstılah manaları verilecektir. Araştırma esnasında yalnızca bir durum tesbiti yapılacak, âlimlerin verdikleri hükmün isabetli olup olmadığı okuyuculara bırakılacaktır.

A. Sünneti inkârın hükümü

Bu bölümde sünneti inkâr etmenin hükümü üzerinde durulacaktır. Yaptığımız araştırmada nedense hadis âlimlerinin çoğunluğunun -çok az kısmı hariç- bu konuda bir açıklama yapmadıkları görülmüştür. Hadis usûlüyle ilgili kitaplarda, hadis çeşitleri üzerinde durulmuş, fakat bu hadisleri inkâr edenlerin durumu hakkında izah yapılmamıştır. Bazen izah yapılsa da bu izahlar çok kısa olmuştur. Hadisleri inkâr edenlerin durumu hakkında çoğunlukla Fıkıh Usûlü ve Kelâm ile ilgili kitaplarda izahlar bulunmaktadır.

Aşağıda konu, hadisi bütünüyle inkâr, mütevâtir, meşhûr ve âhâd hadisleri inkâr başlıkları altında ele alınacaktır.

1. Sünneti bütünüyle inkâr

Yukarıda da değindiğimiz gibi sahâbe, tâbiîn ve tebeû tâbiîn döneminden günümüze kadar bütün Müslümanlar Kur'ân ve sünneti, dini konularda hüccet kabul etmişler, bu konuda aralarında herhangi bir ihtilaf olmamıştır. Nitekim İmam Şâfiî "Kendisine âlim diyen veya insanlar tarafından âlim olduğu kabul edilen hiç kimsenin, Allah Azze ve Celle'nin, Allah Resûlünün bir emrine itaate ve hükmüne teslim olmaya dair farz kıldığı bir şeye muhalefet ettiğini duymadım. Çünkü Allah kendisinden sonra yalnızca ona tabi olmayı emretmiştir. Herhangi bir söz, Allah'ın kitabı veya Resûlünün sünneti ile ilişkili olmadıkça hiçbir zaman bağlayıcı değildir." demiştir.¹¹

Yukarıda da belirttiğimiz gibi ilk defa İmam Şâfiî (ö. 204/820) *Kitâbü'l-ümm* adlı kitabında, kendi zamanında hadislerin bütününe inkâr eden bir şahıstan bahsetmiş, ona sünnetin hüccet oluşuna dair delilleri sıralayarak, onun bu görüşten vazgeçmesini sağlamıştır.¹² Bununla beraber Şâfiî, bu şahsın kim olduğunu söylememiştir. Bu sebeple onun bahsettiği şahsın kim olduğu merak konusu olmuş bu konuda bazı görüşler ortaya atılmış, "Bu şahsın Zındıklardan, Mutezile'den veya Haricîlerden biri olması mümkündür" denilmiştir.¹³

¹¹ Şâfiî, *Kitâbu'l-ümm*, 7/287.

¹² Şâfiî, *Kitâbu'l-ümm*, 7/287.

¹³ Muhammed Ebû Zehrâ, *İmam Şâfiî* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978), 225.; Mustafa es-Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânetuhâ fı't-teşri'l-İslâmî* (Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982), 148.

Ayrıca kaynaklarımızda Haricîlerin ve Şia'nın bazı fırkalarının sünneti bütünüyle reddettiklerinden bahsedilmektedir. Bu konuda İbn Hazm (ö. 456/1064) "Eğer bir şahıs "Biz yalnızca Kur'ân'da bulduğumuzu kabul ederiz" derse, [ve hadislerin hüccet oluşunu inkâr ederse] ümmetin icmasıyla bu şahıs kâfir olur. (...) Bu sözü söyleyen kâfirdir, müşriktir, malı ve canı helaldir. Bu görüşü ümmetin kâfir olduğunda ittifak ettiği bir kısım Rafizîler kabul etmiştir." demiştir.¹⁴

İmam Suyûtî de (ö. 911/1505) "Bu fasit görüşün aslı zındıklar ve Rafizîlerin gulâtı tarafından ortaya atılmıştır. Onlar hadislerin hüccet oluşunu inkâr ederek yalnızca Kur'ân'la yetinmeye taraftar oldular" demektedir.¹⁵

Abdulkâhir Bağdâdî (ö. 429/1037) "Hadisleri nakleden bütün ravîleri (sahâbîleri) tekfir eden ve onların naklettiği bütün sünnetleri de reddeden bir kısım Haricîleri, Ehl-i Sünnet tekfir etmiştir" demektedir.¹⁶

Bu ifadelerden yola çıkarak hadislerin bütünüdür delil oluşunu inkâr edenlerin zındıklar, Haricîlerin ve Şia'nın bir gurubu olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bunlar çok küçük bir azınlık olarak kalmıştır. Âlimler bunları sünneti inkâr ettikleri için tekfir etmişlerdir.

Yukarıda da açıkladığımız gibi İmam Şâfiî'den itibaren son yüzyıllara gelinceye kadar bu görüşü dillendiren pek olmamıştır. Hadislerin geniş çapta inkârı, İngilizlerin Hindistan'ı işgal etmesinden sonra ortaya çıkmıştır.

Hindistanlı hadis ve fıkıh âlimi Azîmâbâdî (ö. 1329/1911) Peygamberimizin "Koltuğuna kurulmuş bazı şahısların ileride sünnetini inkâr edeceğine"¹⁷ dair hadisini izah ederken şöyle demektedir: "Nebi (s.a.v)'in bu mucizesi aynen haber verdiği gibi çıktı. Hindistan'ın Pencap bölgesinden bir adam, -ehl-i Kur'ân'dan çok uzak olduğu halde- ehl-i Kur'ân'dan olduğunu ilan etti. Bilakis o, mühlidlerden ve mürtedlerdendir. Daha önceleri bu adam salihlerden bir kişiydi. Sonra şeytan onu dalâlete düşürdü, azdırdı ve onu doğru yoldan uzaklaştırdı. Müslüman olan bir kişinin söyleyemeyeceği sözleri söyledi. Peygamber (a.s)'a hakâret edecek derecede dilini uzattı ve bütün sahih hadisleri inkâr etti. Ve "Bunların hepsi Allah'a karşı yalan ve iftiradır. Yalnızca Kur'ân'la amel etmek gerekir. Nebi (s.a.v)'in hadisleri sahih hatta mütevâtir bile olsa onlarla amel gerekmez." dedi. Ve buna benzer pek çok küfür sözlerini söyledi. Cahillerden pek çoğu ona tabi oldu ve onu kendilerine önder yaptılar. Bu asrın âlimleri onun küfür ve ilhadda olduğuna, İslâm dairesinden çıktığına dair fetva verdiler. İşin doğrusu da onların söyledikleri gibidir." demiştir.¹⁸

Azîmâbâdî bu şahsın kim olduğunu söylememiştir. Anlattıkları Gulâm Ahmed Pervîz'e (ö. 1985) çok uymaktadır. Çünkü o, Pencap'tan çıkmış, Kurâniyyun'dan olduğunu söylemiş ve hadisleri inkâr etmiştir. Ayrıca 1000 kadar âlim bir fetva hazırlayarak

¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide, tz) 2/80.

¹⁵ Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Miftâhu'l-cenne fî'l-ihcâc bi's-sünne* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1989), 6.

¹⁶ Abdulkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1977), 315.

¹⁷ Hadisin metni şöyledir: Sahâbî Mikdam b. Ma'dikerb'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Dikkat ediniz! Bana Kitap ve onunla beraber bir misli de verildi. Dikkat ediniz! Yakında koltuğuna kurulmuş, karnı tok bir adam size: Sizin için (hadisler değil) bu Kur'ân önemlidir. (Yalnızca) onda bulduğunuz helali helal, haramı da haram kabul ediniz (yeter)", diyecektir. Şunu iyi biliniz ki ehli eşek eti, yırtıcı ve vahşi hayvanlar size helal değildir." Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5 (No, 4604).

¹⁸ el-Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak, *Avnü'l-ma'bûd şerhü Süneni Ebû Dâvûd* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 12/233.

Pervîz'in İslâm dairesinden çıkıp "kâfir" olduğunu ilân etmişlerdir.¹⁹ Bununla beraber Azîmâbâdî 1911'de vefat etmişken, Pervîz (1903-1985) yılları arasında yaşamıştır. Bu yönüyle Azîmâbâdî'nin bahsettiği kişinin Pervîz olması mümkün değildir. Fakat her iki şahıs hakkında âlimlerin kâfir olduklarına dair fetva vermeleri, bu âlimlerin sünnetin bütünüyle inkâr edilmesini küfür kabul ettiklerini göstermektedir.

Sünneti bütünüyle inkâr edenlerin kâfir olduğunu söyleyen yalnızca Hindistanlı âlimler değildir. Bütün âlimler, aynı şeyi söylemişlerdir. Nitekim yukarıda İbn Hazm'ın, İmam Suyûtî'nin ve Abdulkâhir Bağdâdî'nin ifadelerini aktarmıştık. Abdülğani Abdülhâlîk da, *Müsellem* müellifi ve şârihinin şöyle dediklerini nakletmektedir: "Kitap ve sünnetin hüccet oluşuna gelince, bu dinden olduğunu söyleyen herkes, bütün ümmet bunda müttefiktir. Bu yüzden bu konuda fazla bir izaha hacet yoktur."²⁰

Âlimler sünneti inkâr edenin kâfir olacağını söylerken, bazı sünnetlerin vahiy ile geldiğini, bu yüzden sünneti inkâr edenlerin vahyin bir kısmını da inkâr etmiş olacaklarına dikkat çekmişlerdir.²¹ Ayrıca Kur'ân'da pek çok âyette Peygambere itaat emredilmiştir. Sünneti inkâr edenler bu âyetlere de muhalefet etmiş olmaktadır.²² Bu konuda hanefî fakihlerinden Cessâs (ö. 370/980), Kur'an'daki Allah'a ve onun peygamberine itaatla ilgili âyetleri zikrettikten sonra "*Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar.*"²³ âyeti hakkında şöyle demektedir: "Bu âyet Allah'ın emirlerinden veya onun Resûlünün emirlerinden bir şeyi reddeden kimsenin İslâm'dan çıktığına delildir. Bu red ister ondaki şekten dolayı olsun, ister kabulü terk cihetinden dolayı, isterse teslimden imtina cihetiyle olsun eşittir. Bu sahâbenin zekât vermekten imtina edenlerin irtidat ettiğine dair görüşlerinin ve onlarla savaşmalarının ve onları esir etmelerinin doğru olduğunu da gerektirir. Çünkü Allah, (bu âyette) peygamberinin hükmünü kabul etmeyenlerin ehl-i imandan olmadığına hükmetmiştir."²⁴

Fahrettin Razî (ö. 606/1210) tefsirinde Kâdi şöyle diyor dedikten sonra Cessâs'ın ifadelerinin aynısını aktarmış,²⁵ ayrıca şöyle demiştir: "*Hayır. Rabbine yemin olsun ki*" âyetinde Allah şu şartlarla muttasıf olmadıkça onların imanla vasıflandırılmayacaklarına yemin etmiştir. Bu şartların ilki de "*Aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılmadıkça*" ifadesidir. Bu ifade Allah Resûlünün hükmüne razı olmayanın mümin olamayacağına delalet etmektedir."²⁶

Vehbe Zuhaylî de bu konuda şöyle demektedir "Sünnetin hüccet olmasının inkâr edilmesi kabul edildiğinde dinde çok büyük bir tehlike ortaya çıkar. Çünkü bu görüş kabul edildiği takdirde Kur'ân'da mücmel olup da sünnetin beyân ettiği namaz, zekât, hac ve diğer pek çok farzlar anlaşılabilir hale gelir. Yalnızca bu farzların lügavî manası anlaşılır. Böylelikle de farz olduğu tevâtürle bize kadar gelen hatta öğrenilmesi dinî yönden zarurî ilimlerden olan namazlar, zekâtlar ortadan kalkar. İmam Şâfiî'nin dediği gibi böyle bir sözü söyleyenin de İslâm'la bir ilgisi yoktur. Şevkânî de İrşâdü'l-fuhûl adlı eserinde

¹⁹ Abdulhamit Birişik, "Pervîz, Gulâm Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/247-249.

²⁰ Abdülğani Abdülhâlîk, *Hücciyetü's-sünne* (b.y. Dârü'l-Vefâ, el-Ma'hedü'l-Âlem lil-Fikrî'l-İslâmî, 1987), 249.

²¹ Şâfiî, *Kitâbu'l-ümm*, 7/288.; İbn Hazm, *İhkam*, 1/97, 2/77.; Süyûtî, *Miftahu'l-cenne*, 27,

²² Şâfiî, *Kitâbu'l-ümm*, 7/288.

²³ Nisâ, 4/65.

²⁴ Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/167.

²⁵ Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyau't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 10/121.

²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/128.

benzer şeyler söylemiştir. İbn Bedrân da “İlimle biraz aşına olan herkes bilir ki; sünneti mutahharanın hüccet oluşu ve ahkâmın teşriinde müstakil bir esas oluşu zarurati diniyyedendir. İslâm dininden nasibi olmayan kimseler haricinde kimse buna muhalefet etmez.” demiştir.²⁷

Bunlara ek olara Kelâm âlimlerinin imanı “Peygamberin Allah katından getirdiği şeylerin hepsini tasdik etmektir” diye tarif etmelerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.²⁸ Bu tarifde Kur’ân ve sünnet diye bir ayrıma gidilmemiştir. Bu yönüyle Peygamberin getirdiklerinin bir kısmını kabûl edip bir kısmını reddetmek imana aykırı olup, küfürdür. Dolayısıyla sünneti bütününü reddedenler, Kur’ân haricinde sünnetle gelen ahkâmı reddetmiş oldukları için küfre düşmüş olurlar. Nitekim Taftâzânî “Kitap ve sünnetin kat’i naslarının delalet ettiği ahkâmı -örneğin cesetlerin haşrini- inkâr küfürdür. Çünkü bu açıkça Allah ve Resûlünü yalanlamak demektir.”²⁹ demiştir.

Bütün bunların neticesinde, sünneti bir bütün olarak inkâr edenlerin küfre girdikleri bütün âlimlerin kabulüdür diyebiliriz.

2. Mütevâtir hadisi inkâr

Mütevâtir hadis; yalan söylemeleri adeten mümkün olmayan kalabalık bir cemaatin/gurubun bir haberi kendileri gibi bir cemaate/guruba aktarmasıdır. Mütevâtir hadisi nakledenlerin sayısı hakkında değişik görüşler aktarılmıştır.³⁰ Fakat burada bu konulara girilmeyecektir.

Mütevâtir, sünnetlerin en kuvvetlisi ve en yükseğidir. Kesinlik ve ilim yönünden yakîn ifade eder. Bu sebeple ilim ehli, mütevâtir hadisin bütün şer’î ahkâmında –ister itikat, ister fikhî amelî bir konu olsun eşittir- hüccet olduğunda ittifak etmiştir.³¹

Yukarıda bütün sünnetleri inkâr edenlerin kâfir olduklarına dair âlimlerin görüşlerini sunduk. Aslında âlimler bir bütün olarak değil, yalnızca mütevâtir bir hadisi inkâr edenin dahi kâfir olacağını söylemişlerdir. Örneğin Vehbe Zuhaylî “Bütün İslâm âlimlerinin ittifakıyla, mütevâtir hadisin peygamberimizden geldiği kesindir. Bu sebeple ilim ve mutlak bir yakîn ifade eder, inkâr eden kâfir olur” demektedir.³²

Mütevâtir hadisi inkâr edenin kâfir olacağını söyleyen ilk şahıs muhtemelen Şâfiî’dir. O şöyle diyor: “Kitabın açık nassı veya üzerinde icma edilen sünnet (سنة مجتمع عليها) kesindir. Onların herhangi birinde şek olmaz. Kim bunu kabulden imtina ederse tevbeye davet edilir.”³³ Şâfiî’nin “Üzerinde icma edilen sünnet”le mütevâtiri kastettiği anlaşılmaktadır. “tevbeye davet edilir” ifadesiyle de, bu kişinin küfre girdiği ve küfürden tevbe etmesi gerektiği manasına gelmektedir.

İmam Nevevî de “Kitabın nassını veya zahiri üzere hamlolunan kesin olan sünneti kim inkâr ederse, o, icma ile kâfirdir.” Demektedir.³⁴

Suyutî de “Allah size merhamet etsin! İyi biliniz ki peygamber (s.a.v)’in söz veya ameline ait dinin usûlünce bilinen şartlara göre hüccet kabul edilen bir hadisi, kim inkâr

²⁷ Vehbe Zuhaylî, *Usûlü’l-fikhî’l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 1986), 460.

²⁸ Sadeddin Taftâzânî, *Şerhü’l-akâidi’n-Nesefiyye* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, 2014), 114.

²⁹ Taftâzânî, *Şerhü’l-akâidi’n-Nesefiyye*, 154.

³⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti’l-fiker* (Dımaşk: Mektebetü’l-Gazzâlî, tz.) 8.

³¹ Hamza Muhammed Kasım, *Menâri’l-kârî şerhu muhtasarı Sahihü’l-Buhârî* (Dımaşk: Mektebetü Dâru’l-Beyân, 1990), 5/365.

³² Zuhaylî, *Usûl*, 1/453.

³³ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk: Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü’l-Halebî, 1940), 460.

³⁴ Muhyiddin Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn ve umdetü’l-müttakîn* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1991), 10/71.

ederse küfre girmiş olur. O, İslâm dairesinden çıkmış olur. O, Yahudilerle, Hıristiyanlarla veya Allah'ın dilediği kâfirlerle beraber haşredilir."³⁵

Her iki âlim açıkça söylemeseler de mütevatir hadisi kastetmiş olmalıdırlar. Çünkü yalnızca mütevatir haber, yakîn ifade eder. Haber-i âhâd ise zan ifade eder. Bu sebeple usûl âlimleri mütevatir hadislerin itikatta delil olduğunu kabul etmişlerdir.

Genellikle bütün İslâm âlimleri mütevatir haberin yakîn ifade ettiğinde müttefiktirler. Usûlü Fıkıh âlimleri, mütevatir haberin ilim ifade ettiğine karşı çıkmanın inat veya akıldaki bozukluktan başka izahının olamayacağını, aklî melekeleri yerinde olan bir kimsenin şer'î konulardaki mütevatir haberi inkâr etmesinin Peygamber'i yalanlama veya ona karşı gelme anlamına geleceğinden onu küfre götüreceğini belirtirler. Hatta İbn Rüşd, mütevatir haberin yakîn ifade ettiğini inkâr eden kimsenin kalbinde olana aykırı (yalan) beyanda bulunduğundan dolayı cezalandırılması gerektiğini söyler.³⁶

3. Meşhûr hadisi inkâr

Hadis âlimleri, hadisi mütevatir ve haber-i vâhid (çoğulu âhâd) olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Haber-i vâhid, lügatte bir şahsın rivâyeti manasına gelse de, istilâhda mütevatir derecesine varmayan hadisler demektir. Âlimler, bunları da meşhûr, azîz ve garîb olmak üzere üç kısma ayırmışlardır.³⁷

Âhâd hadisler içinde meşhûr, hadis âlimlerince ikiden fazla râvîsi olmakla beraber mütevatir seviyesine çıkamamış hadistir. Fakihler tarafından bu tür hadisler müstefiz olarak da isimlendirilmiştir.³⁸ Meşhûr, râvî sayısı ilk üç nesilde bir, iki ve bazılarında göre üçün üzerinde olan hadis, "sahâbe döneminde haber-i vâhid iken ikinci ve üçüncü nesillerde tevâtür seviyesine ulaşan hadis" olarak da tarif edilmiştir.³⁹

Meşhûr hadis, kuvvetçe mütevatire yakın bir hadistir. Bazı âlimler mütevatirde olduğu gibi meşhûr hadisi inkâr edenin de kâfir olacağını savunmuşlardır. Bununla beraber çoğunluk meşhûru inkâr edenlerin kâfir olmayacağını fakat bid'at ve dalâlete düşeceklerini söylemişlerdir. Ali el-Kârî bu konuda şöyle der: "Meşhûr haber, önce bir kişinin bir kişiden, daha sonra (hadisin meşhûr olmasıyla) yalan söylemekte ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun diğer bir topluluktan yaptığı rivayettir. İsa b. Ebân haricindeki bütün âlimlere göre, böyle bir haberi inkâr eden kâfir olur. İsa'ya göre meşhûr hadisi inkâr eden dalâlettedir fakat kâfir değildir. (Bana göre) sahih olan da budur."⁴⁰

Ali el-Kârî'nin zikrettiği İsa b. Ebân'ın ifadesi, Cessâs tarafından biraz daha tafsilatlı olarak şöyle aktarılmıştır: "Bir hadis üç cihetten hali değildir. Birincisi: Terkeden dalâlete düşer ve günahkâr olur. Onun bid'at ve hata üzerinde olduğuna şahadet edilir. Bu tıpkı "Zina eden kadın ve erkeğe 100 sopa vurun!"⁴¹ âyetine istinaden recmi inkâr eden topluluğun durumu gibidir. Onlar "Recm ile ilgili haber, namaz ve oruçta olduğu gibi tevâtürle gelmemiştir" demişlerdir. Onlar tekfir edilmezler. Çünkü onlar Allah ve

³⁵ Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne*, 5.

³⁶ Yunus Apaydın, "Mütevâtir" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/208-211.

³⁷ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, 19.; Ahmed Naim, *Sahihi Buhârî Muhtasarı ve Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991), 101.

³⁸ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, 14; Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk: Muhammed Eymen b. Abdullah (Kahire: Dâru'l-Hadis. 2004), 443.

³⁹ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul, İFAV, 2016), 161.

⁴⁰ Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fikhi'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998), 454.

⁴¹ Nur, 24/2.

Resûlünü reddetmemişlerdir. Onlar hadisi nakledenlere muhalefet etmişlerdir. Kitabın zahirine sarılarak, tevilde hata etmişlerdir.”⁴²

Tahir el-Cezâirî de (1852-1920) İsâ b. Ebân gibi şöyle demektedir: “Bazı büyük âlimler meşhûru inkâr eden tekfir edilmez demişlerdir. Çünkü meşhûru inkâr, peygamberi yalanlamak manasına gelmez. Çünkü o vasıtasız olarak peygamberden duyulmuş değildir. Ayrıca onu kasden veya hatâen yalan söylemesi düşünülmemeyen bir sayıda râvî rivâyet etmemiştir. Bilakis o, haber-i âhâddır. Fakat ikinci asırda mütevâtir gibi olmuş, insanlarda onu kabul etmiştir. Onu inkâr etmek Peygamberden rivayet edildiği sabit olmadığı halde o rivayeti kabul eden âlimleri basiretsizlikle itham ederek hata ettiklerini iddia etmek manasına gelir. Âlimlerin hata ettiğini söylemek küfür değildir. Bilakis o, mütevâtiri inkârdan farklı olarak, bid’at ve dalâlettir. Mütevâtiri inkâr ise Peygamber (s.a.v)’i yalanlamayı iş’âr etmektedir. Çünkü mütevâtir adeta peygamberden duyulmuş gibi kesindir. Peygamberi yalanlamak ise, küfürdür.”⁴³

Bazı âlimler de meşhûru inkâr edenin fâsık olacağını söylemişlerdir. Örneğin Vehbe Zuhaylî şöyle demektedir: “Meşhûr sünnetin hükmü: Bu sünnet, sahâbeden nakledilişi yönünden kat’îdir. Fakat onun Hz. Peygamber’den (s.a.v) rivayeti kat’î değildir. O, itminan ve yakine yakın zan ifade eder, inkâr edenler fâsık olur.”⁴⁴

Osmanlı dönemi âlimlerinden Büyük Haydar Efendi de (ö. 1903) şöyle diyor: “Haber-i mütevatirin eseri mademki bizzarure ilimdir, münkiri tekfir olunur. Fakat hadîs-i meşhurun eseri tumaninet-i zan olunca cahidi ikfâr olunmazsa da idlal ve tefsîk olunur. Böyle bir hadîs-i Nebiyyi Zışandan kizb üzerine ittifakları mutasavver olmayan cemaat işitmediğinden inkârı hâşâ tekzib-i Nebeviyye müeddi olmıyarak mucib-i küfür olmazsa da, böyle bir haberi kabul ettiklerinden dolayı ulema-i kiram hazeratını tahtieye ve bu sözün Nebiyyi Zışan Efendimizin sözü olup olmadığına teemmülsüzlükle ithamlarına müeddi olacağından ve tahtie ise bid’at ve dalâlet olduğundan münkiri idlâl ve tefsik olunur.”⁴⁵

Ömer Nasuhi Bilmen de şöyle demiştir: “Meşhûr sünnetler, bidayeten Resulü Ekrem Efendimizden bir iki zat rivayet etmiş olduğu hâlde bilâhare ümmeti merhume arasında şöhet bulup ikinci ve üçüncü asırlarda tevatür derecesini bulmuş olan sünnetlerdir. Mestlerin üzerine meshin cevazı hakkındaki hadisi şerif, bu kabildendir. “Ameller, niyetlere göredir”⁴⁶ hadisi şerifi de bu cümledendir. Bu gibi meşhûr haberler, zan mertebesinde bulunur. Fakat ümmeti merhume arasında böyle kabul edilerek şöhet bulmuş olduğu cihetle ifade ettikleri zan, kalbi tatmin edecek bir kuvveti haiz bulunur. Artık bunu inkâr eden, yâni bunun bir sünneti nebeviyye olduğuna kail bulunmayan kimse, ümmeti merhume hakkında itimatsızlık göstermiş, onları tahtie eylemiş olacağı cihetle fâsık, sapık sayılır.”⁴⁷

Buraya kadar zikrettiklerimiz neticesinde, âlimlerin, meşhûr hadisi inkâr edenlerin ehl-i bid’a olup, dalâlette olduklarına veya fâsık olduklarına hükmettiklerini söyleyebiliriz.

⁴² Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî, *el-Fusûl fî’l-usûl* (Kuveyt: Vüzerâtü’l-Evkâf, 1994), 3/48.

⁴³ Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih, *Tevcihu’n-nazar ilâ usûli’l-eser* (Halep: Mektebetü’l-matbuati’l-İslâmiyye, 1995), 1/114.

⁴⁴ Vehbe Zuhaylî, *Usûlü’l-fıkhi’l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 1986), 1/454.

⁴⁵ Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat,), 300.

⁴⁶ Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Bed’ü’l-vahy” 1.

⁴⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *İstilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976) 1/135.

4. Haber-i vâhid'i inkâr

Bu bölümde haber-i vâhid derken bir kişinin bir kişiden yaptığı rivâyetleri kastediyoruz. Yukarıda haber-i vâhidlerden meşhûr üzerinde durulmuştur. Burada ise ehemmiyetine binaen bir kişinin bir kişiden rivâyeti biraz uzunca ele alınarak onu inkâr etmenin hükümü üzerinde durulacaktır.

Bir kişinin bir kişiden naklettiği haber yoluyla gelen herhangi bir hadisi reddetmek 3 şekilde ele alınabilir:

Hadisi istihza yollu reddetmek.

Hadisin Hz. Peygamberden nakledildiğini kabul etmekle beraber reddetmek.

Hadisin peygambere ait olmadığını iddia ederek reddetmek.

Her konuyu ayrı ayrı ele almak istiyoruz.

4.1. Haber-i vâhid'i istihza yollu inkâr

İslâm âlimleri bazı âyetlerden yola çıkarak Allah'la, peygamberle ve dini konularla alay etmeyi küfür kabul etmişlerdir. Bu konuyla ilgili bir âyet şöyledir: *“Eğer onlara, (niçin alay ettiklerini) sorarsan, elbette, biz sadece lafa dalmış şakalaşıyorduk, derler. De ki: Allah ile, O'nun âyetleriyle ve O'nun peygamberi ile mi alay ediyordunuz? (Boşuna) özü dilemeyin; çünkü siz iman ettikten sonra tekrar kâfir oldunuz.”*⁴⁸

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) “Bu âyet Allah'la, peygamberle istihza etmenin küfür olduğuna delildir” demiştir.⁴⁹ Vehbe Zuhaylî de bu âyeti tefsir ederken “Yani bu konular istihza edilecek konular değildir. İstihza edecek başka konular bulamıyor musunuz? Çünkü Allah'la, âyetleriyle, onun Resûlüyle istihza küfrü mahzurdur.” diye açıklama yapmıştır.⁵⁰

Celaleyn tefsirine haşiye yazan Sâvî (ö. 1241/1825) de *“(Ey müminler!) Peygamber'i, kendi aranızda birbirinizi çağırır gibi çağırmayın!”*⁵¹ âyetini tefsir ederken şöyle demektedir: “Bu âyetle, Hz. Peygamberden bahsederken -hayatında olsun vefatından sonra olsun- tazîm yollu ifadeler haricinde bahsetmenin caiz olmadığı anlaşılmaktadır. Yine bu âyetten Peygamberin zâtını istihfaf eden kimsenin kâfir olduğu, dünya ve ahirette melun olduğu anlaşılmaktadır.”⁵²

Âhâd olarak rivâyet edilse bile, bir hadisle alay etmek, alay edenin kâfir olduğunu gösterir. Çünkü bu durumda hadisin peygambere nisbetini reddetme değil, peygamberin şahsıyla alay etme vardır. Bu konuda Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) şöyle der: “Hulâsa'da şöyle denilmektedir: “Şeyhlerimizden bazıları, bir hadisi reddedenin kâfir olacağını söylemiştir. Müteahhirîn ise eğer inkâr edilen hadis mütevatir ise kâfir olur demişlerdir”. Ben de derim ki doğru olan budur. Ancak bir kimse âhâd bir hadisi istihfâf, istihkâr ve inkâr şeklinde reddederse kâfir olur. Fetâvâ-i Zahîriyye'de de şöyle denilmektedir: “Bir kimse Peygamberimizin *“Kabrim ile minberimin arası Cennet bahçelerinden bir bahçedir.”*⁵³ hadisini rivayet eder de, onun yanındaki başka bir şahıs “Ben kabri ve minberi görüyorum, başka bir şey görmüyorum” derse, o kimse kâfir olur. Çünkü o bu sözyle istihza ve inkârı murad etmiştir. Gözle görünenler dışındaki gaybî şeylere

⁴⁸ Tevbe, 9/65.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ* (Medine: Mecmaal Melik Fehd İtabâati'l-Mushâfi'ş-şerif, 1995), 15/48.

⁵⁰ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-akideti ve'ş-şeriatı ve'l-menhec* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1418), 10/290.

⁵¹ Nur, 24/63.

⁵² Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Haşiye ale'l-Celâleyn* (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, ts), 3/140.

⁵³ Buhârî, “Fadlû's-salât fî Mescidi Mekke ve'l-Medine”, 5.

inanmayan kimse mümin değildir.”⁵⁴

4.2. Hadisin Hz. Peygamberden olduğunu kabul etmekle beraber reddetmek

Haber-i vâhidi “Bu hadisi Peygamberimiz söylemiş olamaz” diye inkâr etmekle, “Bu peygamber sözüdür, fakat yanlışdır” demek farklıdır. İkinci şahıs peygamber sözünün yanlış olduğunu söylemekle peygamberi inkâr etmiş olur. Bu tür sözler âlimler tarafından küfür olarak kabul edilmiştir. Örneğin hadis âlimlerinden İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) “Kime Peygamber (s.a.v)’in bir hadisi ulaşır da, o da bunun sıhhatini ikrar eder, sonra da –takiyye gibi bir durum olmaksızın- reddederse, o kâfirdir” demiştir.⁵⁵ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise nisbeten yumuşak bir ifade kullanmış “Kim Allah Resûlünün hadisini reddederse, o büyük bir tehlikenin kıyısında demektir.” demiştir.⁵⁶

Hanbelî âlimlerinden Berbehârî de (ö. 329/940) şöyle demiştir: “Kible ehlinde hiç kimse Allah’ın kitabından bir âyeti veya Allah Resûlünün hadislerinden herhangi bir şeyi reddetmediği müddetçe İslâm’dan çıkmaz.”⁵⁷ “Bir adamın rivâyetlere ta’n ettiğini veya kabul etmediğini veya Allah Resûlünün hadislerinden bir kısmını inkâr ettiğini işitirsen onu İslâm konusunda itham et! Çünkü o, sözü ve mezhebi kötü biridir.”⁵⁸ “Kim Allah’ın kitabından bir âyeti reddederse, o bütün kitabı reddetmiş olur. Kim de Allah Resûlünün bir hadisini reddederse onun bütün hadislerini inkâr etmiş olur. O Allah-ı Azîm’i de inkâr etmiş kâfirdendir.”⁵⁹

Yemenli âlimlerden İbnü’l-Vezîr de (ö. 840/1436) bu konuda “Peygamber (s.a.v)’in hadisini –onun hadisi olduğunu bildiği halde- kim yalanlarsa (inkâr ederse) bu sarih bir küfürdür.” demiştir.⁶⁰

4.3. Hadisin Hz. Peygambere ait olmadığını iddia ederek reddetmek.

Âlimler “Haber-i vâhid zan ifade eder” demişlerse de, bununla şüphe manasına gelen zannı değil, zann-ı gâlibi kastetmişlerdir. Bu sebeple haber-i vâhidler itikadda değil, amelî konularda delil kabul edilmiştir. Fıkıhta üzerinde durulan hadislerin büyük kısmı haber-i vâhidlerdendir. Nitekim Abdulkahir Bağdadî bu konuda şöyle der: “Fakihler ibâdet, muamelât ve diğer helâl ve haramla ilgili konularda şer’î hükümlerin fûrûuna dair pek çok meseleyi bu nev haber(ler)le tesbit ederler. Âhâd haberle amel etmenin vücubunu reddedenlerden Râfızîlerin ve Haricîlerin ve diğer heva ehli fırka mensuplarının dalâlette olduğunu söylerler.”⁶¹

Yukarıda belirttiğimiz gibi bir şahıs hadisin sıhhatini kabul eder ve hadisi reddederse küfre girer. Fakat hadisin sıhhatini reddederek, hadisi reddeden küfre girmez. Diğer ifadeyle bu şahıslar, hadisi reddederken peygamberimizi red değil, hadisi rivâyet eden ravîlerin hata ettiklerini, sehven veya kasten hadisi Peygamberimize nisbet ettiklerini iddia etmiş olur. Bu durumda hadis sahih bile olsa inkâr eden kâfir olmaz. Bu konuda Seyyid Şerif Cürcânî “Ümmet, âhâd haberleri inkâr etmenin küfür olmadığına

⁵⁴ Ali el-Kârî, *Minehu’r-ravz*, 454.

⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/99.

⁵⁶ İbnü’l-Vezîr, *el-Avâsim ve’l-kavâsim fîz-zebbi an sünneti Ebî’l-Kâsim*, thk: Şuayb Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 4/229.; Zehebî, Nübelâ, 11/297.

⁵⁷ Berbehârî, Ebû Muhammed Hasen b. Alî b. Halef, *Şerhü’s-sünne* (Medine: Mektebetü’l-Gurabâ’i’l-Eseriyye, 1993), 81.

⁵⁸ Berbehârî, *Şerhü’s-sünne*, 89.

⁵⁹ Berbehârî, *Şerhü’s-sünne*, 101.

⁶⁰ İbnü’l-Vezîr, *el-Avâsim*, 2/374.

⁶¹ Bağdadî, *el-Fark*, 313.

icma etmiştir.” demiştir.⁶² Fakat bu, “Sahih hadisleri inkâr etmek caizdir” demek de değildir. Ali el-Kârî şöyle der: “Haber-i vâhid, bir kişinin bir kişiden yaptığı rivâyettir. Onu inkâr eden kâfir olmaz. Fakat haber sahih veya hasen ise inkâr eden günahkâr olur.”⁶³

Pek çok âlim Ali el-Kârî'nin bu hükmünü tasdik etmiştir. Örneğin Hanefî fakihlerinden Şemsü'l-eimme es-Serahsî, şöyle demektedir: “Haber-i vâhid, râvînin hata etme ihtimaline binaen ilmi yakîn vermez. Fakat o, râvîye hüsnü zan etme ve adaletinin ortaya çıkmasıyla onun söylediğinin doğruluğu ağır bastığından onunla ameli gerektiren bir delil olur. Delil oluşuyla da bu kısım hükmü sabit olur. Fakat haber-i vâhid ilmi yakîn vermediğinden onu inkâr eden kâfir olmaz. Onunla amel edilir. Çünkü onun doğruluğuna dair deliller ameli gerektirmektedir. Bununla beraber onu tevil etmeden reddeden dalâlete nisbet edilir. Eğer haberi vahidle ameli kabul etmekle beraber tevil ederek reddeden tadel edilmez. Onunla amel eden itaatkâr, tevilsiz terk eden asi olur ve (Allah tarafından) cezalandırılır.”⁶⁴

Osmanlı dönemi âlimlerinden Haydar Efendi şöyle diyor: “Râvîleri hiçbir karında haddi tevatüre bâliğ olamayan haber-i âhâdın hükmü: Yalnız râvi hakkındaki şurut-i mutebere olarak amelden ibarettir. Şu kadar ki tevatürde muhbirler hakkında hiçbir şart yokken haber-i âhâd ile amelin sıhhatinde bazı şartlar vardır. Bunlardan biri mefkûd olursa amel dahi vacip olmaz. Demek ki kendisinde bu şerâit tahakkuk eden haber-i vâhid ilim cihetiyle galebe-i zannı mucip ve mazmunu gerek vücup ve gerek nedib olsun onunla amel vacip olur. Lâkin münkiri tekfir olunmaz, eğer itikadı mucip olsaydı münkiri de tekfir edilirdi. Şu kadar ki münkiri yine tadel olunur. Çünkü habere taarruz olunmasa bile muhbir olan ulema-i kirâm tahtie edilmiş demektir.”⁶⁵

Haydar Efendi ulemâ-i kirâm ifadesiyle hadisi nakleden sika râvîleri kastetmiştir. Çünkü sahih bir rivayeti reddeden kimse onu nakleden sika râvîleri yalancılıkla itham etmiş olur. Nitekim bu konuda Ömer Nasuhi Bilmen de: “Bunu inkâr eden, tekfir, tadel edilmez. Fakat ehliyeti haiz olan râvîleri tahtie ettiği için bid'at ehlinde sayılır” demektedir.⁶⁶ Yani sahih hadis inkâr edilince, onu rivâyet eden sika râvîler yalancılıkla itham edilmiş olurlar. Bilmen'in “tadel edilmez” deyip arkasından da “bid'at ehlinde sayılır” demesi muhtemelen bir sehiv olmalıdır. Çünkü ehli bid'a, ehl-i dalâlet olarak kabul edilir.⁶⁷

Sahih hadisi inkâr eden kimse, sika râvîleri hadis uydurmakla ve yalancılıkla itham etmiş olur. Diğer ifadeyle en büyük günahlardan birini işlemekle suçlanmış olur. Çünkü hadis uydurmak kebâirdendir.⁶⁸ Dolayısıyla burada kul hakkına tecavüz vardır. Bu sebeple de sahih hadisi inkâr eden günahkâr olur.

Sonuç ve Değerlendirme

Peygamberimizden sonraki sahâbe, tâbiîn ve tebeû tâbiîn döneminden itibaren bütün ümmet Kur'ân'la beraber sünneti de şer'î bir delil kabul etmiştir. İstisnâi olarak İmâm Şâfiî zamanında sünneti bir bütün olarak inkâr edenler olmuştur, fakat bunlar

⁶² Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-mevâkıf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 8/375.

⁶³ Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravz*, 454.

⁶⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Marife, tz.), 1/112.

⁶⁵ Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 300.

⁶⁶ Bilmen, *Istilahâtı Fıkhiyye Kamusu*, 1/136.

⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Bid'at” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 10/501.

⁶⁸ Zehebî, Şemseddin, *el-Kebâir* (Beyrut: Dârü'n-Nedveti'l-Cedide, tz.), 70.

marjinal bir grup olarak kalmıştır. Sünnetin geniş çapta inkârı 19. yüzyılda önce İngilizlerin işgal ettiği Hindistan'da, daha sonra da yine İngiliz işgalindeki Mısır'da görülmüştür.

İslâm âlimlerine göre sünnetin bir kısmı vahiy olduğu ve pek çok âyette peygambere itaat emredildiği için hadislerin bütünü'nün inkâr edilmesi küfür kabul edilmiştir. Aynı şekilde mütevâtir hadisleri inkâr etmek de küfür kabul edilmiştir. Çünkü bu mütevâtir hadislerin peygamberimizden nakli yakîn ifade eder ve kesindir. Dolayısıyla peygamber sözünü inkâr peygamberi inkârla eş kabul edilmiştir. Tevâtür derecesine varmayan meşhûr hadisleri inkâr ise, bid'at ve dalâlet kabul edilmiştir.

Hadis, haber-i vâhid ise hadisin sıhhatini kabul ederek veya hadisle istihza ederek inkâr etmekte küfürdür. Çünkü bu durum peygamberi reddetmek manasına gelmektedir.

Âhâd hadislerden sahih olanları, peygamber sözü olarak kabul etmeyip, bunların râvîler tarafından uydurulduğunu söylemek ise kişiyi günahkâr yapar. Çünkü sika râvîlere yalan nisbet etmek kul hakkına bir tecavüzdür.

Baştan buraya kadar âlimlerin Kur'ân ve sünnetten yola çıkarak ortaya koydukları görüşleri sunduk. Başta da söylediğimiz gibi burada biz yalnızca âlimlerin görüşlerini takdim ediyoruz. Bir durum tesbiti yapıyoruz. Âlimlerin görüşlerini kabul edip etmemek okuyucuya kalmıştır.

Bununla beraber İslâm Dini, dünyevî bir ideoloji veya Fizik, Kimya gibi bir ilim değildir. Onun bir de manevî boyutu, Allah ile kul arasındaki ilişkisi vardır. Kul mahşerde, söylediği her sözden, işlediği her fiilden dolayı sorguya çekilecektir. Bu sorgu sonrasında sözlerinden veya fillerinden dolayı ebedi cennetlik olabileceği gibi ebedi cehennemlik de olabilir. Dolayısıyla dinî konularda her hangi bir görüşü reddederken, benimserken veya savunurken ihtiyatlı olmak gerekir.

Kaynakça

- Abdulkahir Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1977.
- Abdülğani Abdulhâlık. *Hücciyetü's-sünne*. B.y. Dâru'l-Vefâ, el-Ma'hedü'l-Âlem lil-Fikri'l-İslâmî, 1987.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. 45 Cilt. thk: Şuayb Arnavût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ali el-Kârî. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fikhi'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.
- Azimâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak, *Avnül-ma'bûd şerhü Süneni Ebû Dâvûd*. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.
- Berbehârî, Ebû Muhammed Hasen b. Alî b. Halef. *Şerhü's-sünne*. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1993.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *İstilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Birişik, Abdulhamit. "Pervîz, Gulâm Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/247-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vüzerâtü'l-Evkâf, 1994.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih. *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. Halep: Mektebetü'l-matbuati'l-İslâmiyye, 1995.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İmam Şâfiî*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978.

- Hâkim, Ebû Abdullah en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. 4 Cilt. thk: Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Hamza Muhammed Kasım. *Menârü'l-kârî şerhu muhtasarı Sahihü'l-Buhârî*. Dımaşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1990.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*. Dımaşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, tz.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide, tz.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dâru Hicr, 2003.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'ul-fetâvâ*. Medine: Mecmaa'l-Melik Fehd litabâati'l-Mushâfu's-şerif, 1995.
- İbnü'l-Vezîr. *el-Avâsım ve'l-kavâsım fîz-zebbi an sünneti Ebî'l-Kâsım*, thk: Şuayb Arnâvut. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1994.
- Mustafa es-Sibâî. *es-Sünnetü ve mekânetuhâ fî't-teşrii'l-İslâmî*. Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982.
- Nevevî, Muhyiddin. *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Sancaklı, Saffet. *Hadis İnkârcılığı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Haşiye ale'l-Celâleyn*. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, ts.
- Süyutî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Miftâhu'l-cenne fî'l-ihcâc bi's-sünne*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1989.
- Süyutî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk: Muhammed Eymen b. Abdullah. Kahire: Dâru'l-Hadis. 2004.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk: Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Kitâbu'l-ümm*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul, İFAV, 2016.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. 23 Cilt. thk: Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessetu'r-Risale, 1985.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-akideti ve's-şeriatı ve'l-menhec*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1418.
- Zühaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 50, Aralık/December 2023, 198-220

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/80883>

ISSN 2791-6812

Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Tasavvufî Kültürle Kamufle Edilen Bir Yapılanma: Ömer Fevzi Mardin'in Ömeriyya Kolu

An Organization Camouflaged by Sufi Culture During the Early Republican
Period: Ömer Fevzi Mardin's Ömeriyya Sect

Yazar Bilgisi Author Information

Sevda AKTULGA GÜRBÜZ

Dr. Öğr. Üyesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, Türkiye
Asst. Prof., Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Türkiye
ysfgrbz65@gmail.com , www.orcid.org/0000-0003-1450-4632

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1286165
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
20 Nisan/April 2023	15 Aralık/December 2023

Öz

Bu çalışma, Türkiye’de Arûsî Selâmî Tarîkatının Ömeriyye Kolunun kurucusu Ömer Fevzi Mardin’in tasavvufî görüşleri ile Ömeriyye kolunun faaliyetlerini kapsamaktadır. Modernleşme ve devrimleri yerleştirme ülküsüyle hareket eden Cumhuriyet Türkiye’sinin kurucu üyelerinden biri olan Ömer Fevzi Mardin’in görüşleri sosyo-kültürel bir realite olarak bir kısım insanın hayatında yer edinmiştir. Belirtmek gerekir ki dinin etkisinin farkında olan kurucu erkler içerisinde, yeni bir toplumsal yapı oluşturmak için yerleşik usullerin dışında yoruma açık bir tasavvufî anlayışı benimseyen görüşler ortaya atılmıştır. Çağdaş bir ulusu yaratacak ve yaşatacak ideolojiyi elde edebilmek için toplumu en güçlü şekilde ayakta tutan din bağına yeni bir yorumun gerekli olduğunu düşünen bu anlayış müntesiplerinin hedefi, uygarlığın tarîkatını kurmak olmuştur. Bu müntesiplerden biri Ömer Fevzi Mardin; Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde Trablusgarb Savaşı başta olmak üzere birçok savaşta komutanlık yapmanın yanında idari görevlerde de bulunmuştur. Mardin; Kâdirî ve Nakşî icâzetlerine sahip Mardinîzâdelere olarak bilinen ünlü ve entelektüel ailenin mensubu olarak tasavvufî hayata yönelmiştir. Libya görevinde iken Şehbenderzâde Ahmet Hilmi tarafından Osmanlı Devleti’nde tanınan ve Şâzeliyye Tarîkatı’nın Kuzey Afrika’daki kollarından biri olan Arûsiyye’nin Pîr-i Sânisî olan Şeyh Abdusselâm el-Esmer’e üveysilik yoluyla intisab etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra Arûsî Selâmî Tarîkatı’nın Ömeriyye kolunu kuran Mardin, resmi ideolojinin benimsediği din anlayışına uygun eserler neşretmiştir.

Çalışmamızın kapsamını Ömer Fevzi Mardin’in eserleri çerçevesinde tasavvufa dair görüşleri oluşturmaktadır. Bu görüşler, Cumhuriyet Türkiye’sine hâkim kılınmak istenen dinî, siyasî ve kültürel atmosferin yerleşmesine destek verir mahiyettedir. Nitekim Mardin, tasavvufun “zamanın rûhuna uygun” laik Türkiye Cumhuriyeti’nde barış ve düzeni sağlayacak tarzda yeniden yorumlanması gerektiğini iddia etmiştir. Çağdaş insanın çözüm beklediği sorunları çözenin ve kardeşçe yaşamının yolunun insan sevgisine dayalı bir tasavvufî nizamla sağlanabileceğini belirterek tasavvufî kavramları toplumsal değişimle izah etmeye çalışmıştır. Bununla beraber kendisine yöneltilen suçlamalarda görüleceği üzere dinleri insanları kurtuluşa ulaştırma aracı olarak gördüğü için tahrif, tebdil ve tağyire uğrayan Yahudilik ve Hıristiyanlık pasajlarıyla düşüncelerini desteklemiştir. Diğer suçlamalar ise “Manevî Cihazlanma Derneği” adıyla bilinen masonluk toplantılarına katılması, Dinler arası diyalog faaliyetlerinin içerisinde yer alması, gayr-i müslimler adına mevlit okumanın caiz olabileceği yönünde fetvalar vermesi, Kore savaşına katılan Amerikalıları şehit sayması ve isprizmayı savunan bir tavır içerisinde olmasıdır. Ancak dinî camiada eleştirilen Mardin’in Cumhuriyet’in kurucu unsurlarının düşünceleriyle uygun ideolojik ve düşünsel anlayışı benimsemesi, devrin sûffilerinin maruz bırakıldığı sert müdahalelere yol açmamıştır.

Çalışmamız Ömer Fevzi Mardin özelinde Cumhuriyet Dönemi’nde tasavvufî hayatın seyrinde sapmanın bir örneği olarak önem arz etmektedir. Ömeriyye’nin tarîkat şeyhliğini yapan, mürîdlerince itibar gören ve tasavvufu kendince yorumlayan Mardin’i “sûffî”, “şeyh” şeklinde adlandırmak yerine insan merkezci ve hümanizmi esas alan bir “düşünür” olarak görmek daha yerinde olacaktır. Bir Cumhuriyet projesi olduğu görülen Mardin’in tasavvufa dair fikirlerini sunmak, hem klasik sûffî anlayışla farkını ortaya koyması hem de bir devrin ideolojisini anlamayı kolaylaştırması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Cumhuriyet Dönemi, Ömer Fevzi Mardin, Ârusî Selâmî Tarîkatı

Abstract

Ömer Fevzi Mardin is the founder of Ömeriyya, a branch of the 'Arūsī Salāmī Sect in Turkey. This study provides an overview of Ömer Fevzi Mardin's şūfī views, as well as the activities of the Ömeriyya Sect. Acting with the ideal of modernization and revolutions, Ömer Fevzi Mardin, one of the founding members of the Republic of Turkey, gained ground in some people's lives as a socio-cultural reality. It should be noted that among the founding powers, who were aware of the influence of religion, there were views that adopted a mystical understanding that was open to interpretation outside the established methods to build a new social structure. To establish the ideology that would create and sustain a modern nation, the followers of this movement aimed to establish a modern sect as they supported a new interpretation of the bond of religion, which tightly held the society together. Being one of these followers, Ömer Fevzi Mardin served as a commander in several wars, including the Tripoli War, and he also performed administrative duties. Mardin was a member of a renowned and enlightened family that was known as the Mardinizades. They had Qādirī and Naqshī authorization ('ijāzah) and led a şūfī life. While he was on duty in Libya, he got affiliated with Sheikh 'Abd al-Salām al-Asmar, who was known in the Ottoman Empire by the name Şebenderzāde Ahmed Hilmi. He was the Pīr al-Thānī of 'Arūsīyya, one of the branches of the Shādheliyya Order in North Africa. Mardin founded the Ömeriyya branch of the 'Arūsī Salāmī Sect after the foundation of the Republic of Turkey. He published works in line with the religious philosophy adopted by the official ideology in Turkey.

The present study discusses Ömer Fevzi Mardin's views on sufism based on his works. These views apparently advocated the establishment of the intended religious, political and cultural atmosphere in the Republic of Turkey. For instance, he claimed that sufism should be reinterpreted "in accordance with the spirit of the period" to ensure peace and order in the secular Republic of Turkey. He stated that the best way to solve the problems of modern people and to ensure brotherhood was a şūfī order centred on human love, and he attempted to explain şūfī concepts through the lens of social change. However, he was accused of supporting his thoughts with passages from Judaism and Christianity, which are distorted, altered and converted religions, as he regarded religions as a means for ensuring people's salvation. He was also accused of attending masonry meetings that were known as "the Association of Spiritual Endowment", participating in interfaith dialogue activities, issuing fatwas permitting to recite Mawlid for non-Muslims, treating the Americans that lost their lives in the Korean War as martyrs and being an advocate of spiritualism. Nevertheless, as Mardin adopted the ideological and intellectual views parallel to those held by the building blocks of the Republic, he hardly experienced the harsh interventions against the şūfīs of the period. Yet, the religious community criticized him for adopting these views.

The present study is critically important as it provides an example of significant deviation from customary şūfī life in the Republican Period, particularly that of Ömer Fevzi Mardin. It would be more appropriate to call Mardin a "thinker" who based his philosophy on anthropocentrism and humanism, rather than call him the respected "şūfī" or "sheikh of the Omariyya's sect, who interpreted sufism in a unique way. Presenting Mardin's ideas on sufism, regarded as a Republican project, is quite significant in that these ideas not only reveal how his diverge from the classical şūfī views but also make it easier to comprehend the ideology of the Republic.

Keywords: Sufism, Republican Period, Ömer Fevzi Mardin, 'Arūsī Salāmī Sect,

Giriş

Cumhuriyet'in kurulmasından hemen sonra 1925'te tarîkatlara menfi gözle bakılması, tarîkat mensuplarının endişe ile gözlem altına alınmaları, tahkir edilmeleri, kurucu unsurların modernleşme ve merkezileşme politikalarını benimsediklerini göstermektedir. Toplumsal hayatta ve ferdî alanda önemli hizmetleri olan tarîkatların yeni düzenle beraber şekillendirilmek istenmesi ve sonradan kapatılmaları yeni müntesip tipinin oluşturulma aşamasında makul görülmüştür. Siyasî ve idarî tavırlar, baskı ve yönlendirmeler tarîkatları ortadan kaldıramadıysa da gidişatına tesir etmiştir.¹

1925 yılında tekkelerin kapatılmasıyla mutasavvıflar; memurluk, öğretmenlik, yöneticilik yanında kendilerince halkı irşad etmeye çalışmışlardır. Bir kısım dervişler, tasavvuf defterini kapatırken bir kısmı bu kültürü etrafındaki insanlara aktarmaya devam etmişlerdir. Tasavvufî hayatı tekke ve zâviye ile sınırlandırmayan bu sûfiler, gerginlik ve kutuplaştırma ortamlarından sıyrılarak yaşadıkları mekânları dergâha çevirmek sûretiyle kültürel ve düşünsel yapının korunması ve güçlenmesine katkıda bulunmuşlardır. Bu dönemden itibaren dinî hayatta önemli bir boşluğu kapatan tarîkatlar çeşitli vakıflar adı altında tekrar toplumsal alan içine konumlandırılmıştır.²

Saltanattan cumhuriyete, hilafetten sekülerizme geçiş yapılan dönemlerde yaşayan Ömer Fevzi Mardin, kimilerince Cumhuriyet Türkiye'sinde spiritüalizmin eksikliğini yeniden ve derinden hissedener için New Age kültürünü tazmin etmeye çalışan düşünürdür. Bu bağlamda günümüzde dahi yoğun eleştirilere maruz kalmaktadır.³

Ömer Fevzi Mardin, çok sayıda tarîkate intisap etmiş olmasına rağmen Cumhuriyet döneminde daha çok Arûsî Selâmî Tarîkatının şeyhi olarak bilinmektedir. Bu tarîkat, Şâzeliye tarîkatının kollarından olan Zerrûkiyye'ye nispet edilmektedir. Ebu'l-Abbas Ahmed el-Arûs (öl.868/1464) tarafından kurulan Arûsiyye ise Zerrûkiyye gibi Şâzeliyye tarîkatının irşad tarzı ve tarîkat usullerini benimseyen kollardan bir tanesidir.⁴ Mardin, yurt dışındaki görevi hasebiyle (Trablusgarp) Arûsiyye tarîkatı ile tanışmış ve tarîkatın pîri sâni'si olarak kabul edilen Abdüsselâm el-Esmer (ö. 981/1574)'e⁵ bir rüya vesilesiyle intisab etmiştir. Esmer'in Türkiye'deki müridi Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914) vasıtasıyla Arûsiyye tarîkatı, "Arûsî- Selâmî Tarîkatı" ismini almıştır. Ömer Fevzi Mardin bu tarîkatın Ömeriyye kolunu kurmuştur.⁶

¹ Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 144; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, çev. Ahmed Kuyaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 537-538; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 237-238.

² Komisyon, *Türkiye'de Tarîkatlar: Tarih ve Kültür*, editör: Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, İstanbul 2015), 8-9.

³ Mısıroğlu, Kadir. "Ömer Fevzi Mardin Kimdir İtikâden Durumu Nasıldır?". YouTube. Yayın Tarihi 18 Nisan 2015. <https://kadirmissiroglu.com/tag/mustafa-aziz-cinar>.

⁴ Mehmet Faik Erbil, *Mir'âtü'l-Hakâik (Hakikâtlerin Aynası)* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2006), 282-283.

⁵ Bkz. Seyyid Abdüsselâm el-Esmer, *el-Envârü's-seniyye fî esânîdi't-tarîkatî'l-'Arûsiyye* (Kahire: Dârü't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1964), 16-18; İshak el-Melîcî, *Alâ Hâmişi Sîreti'l Abdisselâm el-Esmerî* (Lübnan: Mektebetü'n-Necâh, 1969), 27; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971), 87, 278; İrfan Gündüz, "Abdüsselâm el-Esmer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/301.

⁶ Mihr-i Din Arusi (Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi), *İki Gavs-ı Enam Abdülkadir Geylani ve Abdüsselam el Esmer*, Haz.: Arzu Meral (İstanbul: Revak Kitabevi, 2012), 11

Ömer Fevzi Mardin'in yaşadığı dönemde (devrim ve inkılap kanunlarının yapıldığı 1938-1950'li yıllar) dinî akımların üzerinde sıkı tedbirlerin alındığı ve tâkibatların yapıldığı evrelerdir. Özellikle tasavvufî yaşam şeklinin halkı esrar ve morfin gibi sardığına inanılan bu dönemlerde devrim ve laiklik, insanların zihin yapılarını değiştirecek can simidi olarak görülmüştür. Ancak bu can simidi halk arasında dinin ve tasavvufun etkisini yok edemediği gibi Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Mevleviyye ve Ticânîyye gibi tasavvufî oluşumlar zaman geçtikçe güçlenmeye devam etmiştir. Bunun yanında Ömer Fevzi Mardin'in 'Din Dersleri' adlı kitabı dâhil olmak üzere dinî konularla ilgili eserlerin neşredilmesi ile tasavvuf ve tarîkatlarla ilgili çıkan 15 eserin içerisinde 8'inin Alevilik ve Bektaşilikle ilgisi olması bu dönemlerin dikkat çekici atmosferini yansıtmıştır.⁷

Ömer Fevzi, Cumhuriyet Türkiye'sinin kurucu kadroları içerisinde yer aldığı için fikirlerini rahatça ortaya koyabilmiştir. Zira Ömeriyye tarikatının herhangi bir takibata, zorlanmaya uğradığı ile ilgili bilgi bulunmamakla beraber Mardin'in eserleri o dönemlerde kolaylıkla neşredilmiştir. Bunun aksine Ticânîyye Tarikatı'nın Türkiye'deki şeyhi Kemal Pilavoğlu, Türkçe ezana muhalefetten tutuklanırken,⁸ Nakşî şeyhi Abdulhakîm Arvâsî sürgün hayatı yaşamıştır.⁹ Mevlevî şeyhlerinin 1950'de, Kâdirî şeyhlerinin ise 1951'de yargılanmaları¹⁰ dönemin siyasî yapılanmasının din ve tasavvufî akımların karşısında olduğunu göstermiştir. Oluşan baskı ve yönlendirmeler, tarikatların gidişatına tesir etmiştir. Ancak Arusi-Selami-Ömeriye Örgütlenmesinin Türkiye'nin değişen şartlarına kolay uyum mu sağladığı yoksa halkın tarikatlara yönelik teveccühünden faydalanmak, devrimleri halka benimsetmek amacıyla devletin kurucu aktörleri tarafından mı desteklendiği koca bir muammadır. Kanaatimizce Ömer Fevzi'nin asker kökenli olması, bu yapının devlet yöneticileri tarafından benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Nitekim bazı gazetelerde Mardin ailesinin Arûsilik tarikatının Türkiye'deki öncülerinden olduğu ve yüksek devlet temsilcilerini etkilediği belirtilmiştir. Buna göre Cumhuriyet döneminde İttihat ve Terakki yöneticilerinin önemli bir kısmının ve üst rütbeli subaylardan bazılarının Arûsilik tarikatına mensup olduğu iddia edilmiş ve bunlar arasında Rauf Orbay, Mareşal Fevzi Çakmak ve Kazım Karabekir Paşa'nın da bulunduğu yönetici kadroya dikkat çekilmiştir.¹¹

Ömer Fevzi Mardin'i incelememizin nedeni cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluş aşamalarında görev almış bir asker ve yöneticinin tasavvuf algısı üzerinden bir devrin portresini ortaya koymaktır. Son doksan yılda adı duyulan, topluma dili ve kalemiyle bir şeyler aktaran, dinî konular ile ilgili ilmiyal bilgilerini ihtiva eden eserler yazan ve en önemlisi 1940'lı yıllarda topluma din ve tasavvuf kültürü sunan bir sûfî portresi ortaya koyan, uygar bir toplum yaratma ülküsünün özlemi içerisinde olan Mardin, tasavvufi konu ve kavramları istismar ederek kendi anlayışını ortaya koyma gayreti içerisinde

⁷ Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, 211-212; Ali Dikici, "Millî Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, (42), 2008, 175; Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 221.

⁸ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2009), 566.

⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010), 317.

¹⁰ A. Dankwart Rustow, *Türkiye'de İslam ve Politika: 1920-1955 (Türkiye'de İslam ve Laiklik)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 81-82, Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 566-567.

¹¹ Kişisel Arşivlerde İstanbul Belleği, Taha Toros Arşivi, "Yöneticilerin Geleneği" (06 Mart 2001); Arif Sacit Şair, "Türk'ü Titretip Kendine Döndürme Yazısı", *Bağımsızlık, Demokrasi, Sosyalizm Yolunda Fabrika* (Ekim 2004), 59-60.

olmuştur. Bu meyanda Mardin'in Cumhuriyet döneminin devrimlerini halka benimsetmenin bir aracı olarak kullandığı tasavvufu ve tasavvufî kavramları incelemek tasavvuf tarihi araştırmaları açısından önem arz etmektedir.

1. Ömer Fevzi Mardin'in Hayatı ve Eserleri

Mardinî ailesi, Osmanlı devletinden bu yana kültür ve medeniyete pek çok âlim, hukukçu, devlet adamı, şair ve mutasavvıf yetiştirmiştir. Bu ailenin mensuplarından Ömer Fevzi Mardin, 1878'de Mardin'de doğdu. Kâdirî ve Nakşî şeyhliği yapan dedesi Seyyid Yusuf Sıdkî Mardin (1816-1903); başkâtip, müftü, âzâlık ve kazaskerlik görevlerini ifâ etmiştir. Babası Basra ve Suriye valiliklerinin yanı sıra dönemin muhafazakâr dergisi "Sırat-ı Müstakim" ve "el-Kahire" adlı dergilerin yazar kadrosunda yer almış düşünürlerden biri olan Mardinizâde Arif Bey (1852-1920)'dir. Annesi Osmanlı'da yabancı dilde roman yazan ilk kadın yazar unvanına sahip Leyla Hanım'dır.¹²

Mardinizâde Ömer Fevzi; eğitim için 1900 yılında Avusturya'ya, 1902 yılında ise Almanya'ya yollanmıştır. Selânik Jandarma Zabıt Mektebi'nde muallimlik yaptığı dönemde Rumeli'de çetelere ve eşkıyalara karşı mücadele etmiştir. Balkan Savaşı'nda denizde gerçekleşen ilk gayr-i nizâmi harp operasyonunu gerçekleştirmiştir. Enver Paşa'nın Harbiye Nezaretî'nde kurduğu özel büronun başında Trablusgarp'ta görev yaptığı sırada rastladığı Arûsî dergâhına ait kutsal eşyaları satın alarak bu tarîkatı araştırmaya başlamıştır.¹³

Kâdirî çevrede büyüyen Ömer Fevzi'nin asker olarak Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında büyük katkıları olmuştur. Ömer Fevzi Bey meşrutiyetten önce İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katılmıştır. Askerlikteki ilk yıllarında Balkanlarda ayrılıkçı komitacılarla ve eşkıyalarla mücadele etmiştir. İttihat ve Terakki'nin iktidara gelmesinden sonra önce Trablusgarp Savaşı sırasında buradaki mücadeleye katılmış daha sonra Balkan Savaşlarında mücadele etmiştir. 1915 yılında ataşe militer olarak İran'a gönderilmiştir. Almanya ve Osmanlı Devleti Birinci Dünya Savaşı sırasında İran'a büyük önem vermişlerdir. İran'daki İngiliz ve Rus nüfuzunu kırmak için birçok plan yapılmıştır. Bu planlar kapsamında İran ile diplomatik görüşmeler yapılmış, İran'a ajanlar gönderilerek bölge aşiretleri kazanılmaya çalışılmış, cihat propagandası yapılmış, bir müfreze gönderilerek Afganistan'a ulaşılmaya çalışılmış ve bazı çeteler vasıtasıyla Ruslar İran'dan çıkartılmaya çalışılmıştır. Bu girişimlerin politik boyutuyla Tahran Sefiri Asım Bey askeri boyutu ile de ataşe militer Ömer Fevzi Bey ilgilenmiştir.¹⁴ Mustafa Kemal, Rauf Orbay, Enver Paşa, Fevzi Çakmak gibi komutanlarla

¹² Ebül'ula Mardin, *Huzur Dersleri 2* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 16-20; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought; Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (New Jersey: Near Eastern Studies Department Princeton University, 2000), 396-398; Esther Debus, *Sebilürreşâd/Kemalizm Öncesi ve Sonrası Dönemdeki İslamcı Muhalefete Dair Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, çev. Atilla Dirim (İstanbul: Libra Yayınları, 2009), 50-51; Soner Yalçın, *Beyaz Müslümanların Büyük Sırrı-Efendi 2* (İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2006), 19.

¹³ Osanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş ve diğerleri (İstanbul: Kitabevi, 2006), 2/327-330; Mustafa Kara, "Küçük Hüseyin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 32/99-100; Ahmet Efe, Çerkez Ethem (İstanbul: Bengi Yayınları, 2007), 41.

¹⁴ Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Hariciye Siyasi (HR. SYS.), Dosya (D.) 2316, Gömlek (G.) 14, 3). 14 Ocak 1915; BOA, Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi (DH.ŞFR.), D.47, G.73, 1(1); (BOA, DH.ŞFR., D.47 ; G.187, 1(1)); (BOA, HR, SYS, D:2337, G.3, 1 ve BOA, HR.SYS., D.2337, G.3, 3); (BOA, HR.SYS., D.2316 G.15, 5). 8 Haziran 1915; (BOA, HR.SYS., D.2316, G.15, 3); Çağdaş Yüksel, "Birinci Dünya Savaşı'nda Ataşe Militer Ömer Fevzi Bey'in İran'daki Faaliyetleri", *Ulakbilge*, 2018, 6 (30), 1550.

silah arkadaşlığı yaptığı dönemde ordudaki çoğu arkadaşlarına şeyhlik yaptığı iddia edilmiştir.¹⁵

Cumhuriyet Dönemi'nin kurucuları arasında olan Ömer Fevzi, devletin çeşitli kademelerinde görev aldıktan sonra Arûsî Selâmî tarikatının Ömeriyye kolunu kurarak ilmî ve tasavvufî faaliyetler içerisine girmiştir. 1942 yılında kurduğu "İlahiyat Kültür Telifleri Derneği" vasıtasıyla eserlerini topluma sunmuştur. Mardin'in Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca gibi bazı dilleri iyi bildiği yazdığı bazı kitap ve risâle tercümelerinden anlaşılmaktadır.¹⁶

2. Farklı Bir Yapılanma: Ömeriyye

Günümüze ulaşan tarikatların çoğu bugünkü adları ve yapılarıyla; kendilerine has evrâd, ezkâr, âdâb, erkân, tekke ve vakıf gibi kurumlarıyla VI. (XII.) yüzyıl ve sonrasında teşekkül etmiş, zamanla her biri onlarca kola ve şubeye ayrılarak dünyanın pek çok yerine yayılmıştır. Bu müesseselere şerîata uydukları sürece kıymet verilmiş dolayısıyla müridlerin uyması gereken kurallar (adâbü'l-mürîdîn) şerîata uygun bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Bütün sûfiler şerîatin ve dinin zâhirî şartlarını yerine getirmenin zarureti üzerinde ittifak etmişlerdir. Dinin zâhir-bâtınını birbirinden ayırmayarak şerîata uygun davranmayan tasavvufî görünümlü fırkaları, anlayışları da şiddetle eleştirmişlerdir.¹⁷

¹⁵ Diğer bir iddia da Hamidiye'de görevliyen komutanı Rauf Orbay, Amerika Büyükelçisi Münir Ertegün ve Fevzi Çakmak gibi asker ve bürokratların Ârusî Selâmî Tarikatı'nın Ömeriyye kolunun müridi oldukları hakkındadır. Bkz. Abdullah Muradoğlu, "Türkeş'in Gizli Dünyası (5 bölümlük yazı dizisi)", *Yeni Şafak Gazetesi* (14.08. 2003); Sadettin Noyan, *Yıldızlara Yakın Şehir: Mardin* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2005), 159.

¹⁶ İlk telif ettiği eseri Osmanlıca olup "Dinî Hasbihal (İstanbul: 1342)" adını taşımaktadır. Münacaat-Çocuk Duaları ve İlahileri Manzum (İstanbul, Çeltut Matbaası, 1940), İslâm Muhtırası (Sinan Matbaası, 1943), Din ve Telakkîleri (İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1940), Din ve Hikmetleri (İstanbul, Çeltut Matbaası, 1940), Din ve İlmiyel Esasları (İstanbul, Bozkurt Matbaası, 1940), Müslümanlık Esasları (Sinan Matbaası, 1943), Hıristiyanlarda İtibah Hareketleri (Sinan Matbaası, 1944), Musevilere Çıkar Yol (Sinan Matbaası, 1944), İstirab (Sinan Matbaası, 1944), God's Purpose in Creation (İstanbul, Nûr Basımevi, 1952) ve A Voice From the East (İstanbul, 1943), Ümit (Sinan Matbaası, 1945), Kurtuluş (İstanbul-Aydınlık Basımevi, 1945), Dinde Askerlik Kültürü (İstanbul-Aydınlık Basımevi, 1945), Din Dersleri (İstanbul-Aydınlık Basımevi, 1946), Hakikat İlmî İrfan (İstanbul-Aydınlık Matbaası, 1946), Hayat ve Hakikat (İstanbul-Aydınlık Matbaası, 1946), Âsumanın Münacatı-Kız Çocuklarımızın İlahî Şiirleri (İstanbul, Aydınlık Matbaası, 1945), Başlangıçtaki Fikir ve Allah Mefhumi (İstanbul, Nûr Matbaası, 1953), Din ve Safhaları (İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1940), Köylü Kardeş (İstanbul, Acun Basımevi, 1950), Türk ve Demokrasi (İstanbul, Acun Basımevi, 1950), Köylü Kardeşe Din Bilgisi (İstanbul, Acun Basımevi, 1950), Muhacirlere İlahî Borcumuz (İstanbul, Acun Basımevi, 1950), Kore Savunması'na Katılmamızda Dinî ve Siyasi Zaruret (İstanbul, Acun Basımevi, 1950), Dinde Güzel Sanat Telâkkîsi-Müzikî, Resim, Heykel (İstanbul, Nûr Basımevi, 1951), Peygamber Efendimizin Hayırseverlerden İstedikleri (İstanbul, Nûr Basımevi, 1951). Bu eserler için bkz., Arûsî-yi Selâmî Tarikatı, "Ömer Fevzi Mardin"; Kâmil Büyüker, "İstanbul'da Mardinli Bir Asker, Mutasavvıf: Ömer Fevzi Mardin (1878-1953)", *Makalelerle Mardin IV Önemli Simalar Dini Topluluklar*, ed. İbrahim Özçoşar (İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 2007), 89-92; Ridvan Kalaç, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Ömer Fevzi Mardin Örneği", *Yakın Doğu İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2022), 282.

¹⁷ Abdulkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Abdülhalîm Mahmûd -Dr. Mahmûd b. Şerîf (Kahire: Müessesetü'l Dârü's- Şub,1989), 618; Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Arthur John Arberyy (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 55-57; Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb*, Ammed Abdurrahman es-Sâlih-Tevfik Alî Vehbî (Beyrût: Mektebetü'l-Sakafiyye, 2007), 461-462; Reşat Öngören, "Tarikat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2011), 40/96.

Aynı şekilde Anadolu coğrafyasının en ücra köşelerine kadar yayılan tarikatlar, halka dinin esaslarını şerîata uygun şekilde öğretmenin çabası içerisinde olmuştur. Dinî, kültürel ve sosyal alanlarda önemli hizmetler gören bu kurumlar, Osmanlı döneminde Bedreddinîler ve Melâmîler dışta tutulursa devletin çok zecrî tedbirlere başvurduğu dönemde bile bütünüyle mahkûm edici bir tavırla karşılaşmamıştır. Osmanlı idarecileri tarikatlarla bir bağ kurmuş olsa da onları denetlemeyi ihmal etmemiştir. Ehl-i Sünnet yolunda olan tarikatlar desteklenirken Şîî ve Bâtîni anlayışta olanlar takibe alınmış ya da farklı şekilde cezalandırılmıştır.¹⁸

Kurtuluş savaşında Mustafa Kemal'e desteğin yanı sıra halka milli mücadele telkini veren, onları aydınlatan hatta ulusal kuvvetlerin başında savaşan tarikatlara karşı aleyhtarlık 1925 yılından sonra yoğunlaşmıştır. Çünkü 1919-1925 yılları arasında Mustafa Kemal; Rifâî, Mevlevî, Nakşî-Hâlidî, Halvetî gibi halkın üzerinde etkili olan tarikatların desteğini memnuniyetle ifade etmiştir.¹⁹ Fakat Şeyh Sait isyanı (1925) ile Mustafa Kemal'in tekke-tarikat ve dervişler hakkında aleyhte konuşmalar yapmasından sonra çıkan kararnâme ile tarikat hayatı yasaklanmıştır.²⁰ 1930'lu yıllara gelindiğinde laiklik esasını desteklemek adına dinî yaşamı değiştirmek ve düzenlemek amacıyla faaliyetler yürütülmüştür. Bu zorunlu haller karşısında birçok tarikat; vakıf, dernek, şirket kurarak geleneklerini devam ettirme yoluna gitmiştir. Bazı tarikatlar da hiçbir yere bağlı kalma ihtiyacı duymadan cami, medrese ve evlerinde vazifelerini yerine getirmiş, durgun olan tasavvuf hayatına da bir canlılık katmışlardır.²¹

Arûsî-Selâmî yapılanmasının Ömeriyye kolu, İtthat ve Terakkî Cemiyeti mensubu ve Teşkilât-ı Mahsûsa subayı olan Ömer Fevzi Mardin tarafından kurulmuştur. Vefatından sonra Mustafa Aziz Çınar (1900-1979), Mehmed Fâik Erbil (ö. 2012) ve İhtida eden Mûsevî asıllı Aaron Kanduyati (Harun Kan ö. 1993), bu yapının liderliğini yapmışlardır. Ömeriyye, tekke ve zâviyelerin kapatıldığı Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulan ilk sözde tarikat olarak nitelendirilmiştir.²²

Ömeriyye'nin farklı bir cemiyet yapılanması olarak zikredilmesinin nedenlerin ilki yeni bir din anlayışı ortaya koyma iddialarıdır. Ömer Fevzi Mardin'in eserleri başta olmak üzere "İlahiyat Kültür Telifleri Derneği"nden çıkan tarikat yayınlarının Müslümanlık şemsiyesi altında Yahudi ve Hıristiyan propagandası yaptığı iddia edilmiştir. Dönemin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın raporunda, tarikatın dinî saiklerle kurulmadığı, mensuplarının ilmî bilgilerinin eksik olduğu ve Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında yanlış söylemlerde buldukları yer almıştır. Ayrıca Kur'ân âyetlerini yanlış tercüme ettikleri, namaz ile oruca değişik bâtinî yorumlar getirdikleri ve kitleleri yanlış yönlendirdikleri de aynı raporda yer almıştır.²³

¹⁸ Mustafa Kara, "Tekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/368-369.

¹⁹ Bkz. Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk 3* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 939-945

²⁰ Bkz. Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, G. 566, K. 86, S. 15, 01. 12. 1925.

²¹ İsmail Kocabıyık, "19. Yüzyılda Osmanlı'da Müceddidilik ve Anadolu'ya Giriş Serüveni", *Özlenen Rehber Dergisi*, 158, (Ocak 2017), 94-97.

²² Mustafa Salim Güven, "*Şâzeliyye*" (*Türkiye'de Tarikatlar içerisinde*), ed. Semih Ceylan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 429-430.

²³ Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Şerafettin Yalçın buradan çıkan eserlere karşı mücadele edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bkz. BCA, Arşiv Umum Müdürlüğüne Araştırma Talebi, Fon 30-12.20-0, 13. 01, 1951; , BCA, 030.10/87.574.1; Ömer Fevzi Mardin, *Kitap Ehli Ailesi* (İstanbul: Nûr Basımevi, 1952), 38-

İnsanın mânevî hayatındaki boşluğu doldurmak üzere faaliyete geçen dinî bir renk olmaktan öte laik bir zeminde rahatça yürüme imkânı bulan Ömeriyye, dinî bir hareket olan Bahâîlik²⁴ ile aynı misyona benzer söylemlerde bulunmuştur. Bahâîlerin Yahudilik ve Hıristiyanlığı İslâm'la birleştirme düşünceleri ve konuları üç dinin pasajları üzerinden açıklamaları yeni bir din oluşturmaya çalıştıklarını göstermektedir. Ömeriyye'nin halifeleri arasında "çağdaş dünya medeniyeti" ülküsü ile hareket eden ve Yahudi ile Hıristiyanların tahrife uğrayan kitaplarından Tevrat'ı ahkâm, İncil'i Hassa-i Kur'ân ve "hakikat" olarak gören Ömer Fevzi Mardin'in de aynı saiklerle hareket ettiği söylenebilir.²⁵ Mûsevî ile İslâm dinlerindeki farklı abdest şekillerinin aynı amaca hizmet ettiğini söyleyen Mehmet Faik Erbil'in²⁶ ve her dinin Hak olduğuna inanan Mustafa Aziz Çınar'ın ifadeleri²⁷ bahâî düşünce sistemiyle benzerlik arz etmektedir.

Ömeriyye ile Bahâîlik, "uygar insan ülküsü"nü hayata geçirme hususunda da benzer özellikler taşımaktadır. Cumhuriyet Türkiye'sinin devrimleri ile uyum içinde olan bu söylem, tahalluk ve tahakkuk kavramları ile bütünleştirilerek dinî bir yapıya sokulmuştur.²⁸ Hâlbuki tasavvuf ilmine has olan kavramlar, nasların zâhirî manalarını neshetmeden bâtinî yönü güçlendirmektedir. Dinin kaidelerinin tahrif edilmesi amelî ve itikadî sapmayı beraberinde getirdiği için haddi aşanları reddedilmiştir. Dolayısıyla tasavvuf ilminin başıboş usullere ve şeriat karşıtı anlayışlara karşı ortaya koyduğu sınır, Müslümanı Yahudileşmekten ve Hıristiyanlaşmaktan uzak tutmuştur. İnsan uygar olduğu için değil kudret eliyle güzel yaratıldığı için değerlidir. Allah'tan rûh üflenen²⁹ ve ilâhî isim ve sıfatlarının mazharı olan insanın³⁰ değerli olması için belirli dönemlerde ortaya atılan ideal tipolojilerin değil insan merkezli Kur'ânî hayatın yaşanması esastır.

3. Ömer Fevzi Mardin'in Din Anlayışı

Ömer Fevzi Mardin; genelde dinlere, özelde İslâm'a dair yaklaşımının ne olduğu sorusunun oldukça farklı değerlendirmelere ve yorumlara açık bir konu olduğu görülmektedir. Din ve dinî hayata dair söylemleri, lehte ve aleyhte değerlendirmelere sebep olmuştur. Bu beyanların değerlendirilmesinde ön yargılardan arınarak, söylemlerin kendi bağlamında ve tarihsel gelişim süreci dikkate alınarak ele alınmasının önemli olduğu ifade edilebilir. Askerliği, görevleri, eğitimi ve ailesi ile takdir edilen Mardin, dinî ilim almadan Kur'ân ve İslâm üzerine eserler yazmasından ve farklı kültürlerden aldığı anlayışları İslâm'la birleştirme çabasından dolayı eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin haklılığı, Kore savaşında (1950) Amerikan askerlerinin şehit sayılması gerektiğini savunmasıyla ortaya çıkmıştır. Ona göre hangi milletten/dinden olursa olsun

41; Arşiv Belgesi: 28 Mart 1944, BCA BMGMK, Katalog Numarası: 030 10/86 570; Ömer Fevzi Mardin'in sakıncalı eserler neşrettiği ile ilgili bkz. DİYKBK, KS 1143/74, 30.03.1946, 38-40; DİYKBK, KS, 144, 26.06.1945, 25-26; DİYKBK, KS, 539/84, 12.03.1947, 52; Ramazan Kurtoglu, Akıl Sağlığı Tsunami (İstanbul: Destek Yayınları, 2020), 295.

²⁴ XIX. yy'da Mirza Ali Muhammed Şirâzî (ö. 1266/1850) tarafından İran'da ortaya çıkan dinî hareket

²⁵ Ömer Fevzi Mardin, *Dini Hasbihal*, sad. Mim Kemal Öke (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2000), 34-37; Ayrıca "Hakikat İlmî, İrfan", Ümit ve Kurtuluş ve "İzdirap" adlı kitaplarında kullanmıştır.

²⁶ Mehmet Faik Erbil, *Mir'âtü'l-Hakâik* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2006), 115.

²⁷ Mustafa Aziz Çınar, *Varidât-ı Şerifler* (İstanbul: İlahiyat Kültür Te'lifleri Basım ve Yayım, 1988), 260-265.

²⁸ Bkz. <http://takvaehlineselam.com/main>.

²⁹ et-Teğâbûn 64/3, Sâd 38/72-75, Hicr 15/29; Secde 32/9; et-Tîn, 95/4.

³⁰ Bakara 2/31-34.

mazlum adına savaşımlar şehittir.³¹ Ancak Kur'ân-ı Kerim'de belirtildiği üzere şahitlik anlamındaki şehit kelimesi genel olarak Allah yolunda öldürülen mü'minler³² için kullanılmaktadır. Dolayısıyla İslâm dininin hükümlerine inanan bir şahsın şehitlik mertebesini "Allah yolunda öldürülen Müslüman" olarak anlaması gerekmektedir.³³

Ömer Fevzi Mardin'in çeşitli ruh hallerine tezahür eden bireysel dindarlığını subjektif dinî tecrübelerle dayandırarak yorumladığı görülmektedir. Bunun örneklerinden biri gayrimüslimlere Müslümanlara özgü dinî ritüelleri uygulamasıdır. 1951'de gırtlak kanserine yakalanan Arjantin First Lady'si Eva Peron için kurucularından biri olduğu Şişli Camii'nde mevlit okutulmasını caiz görmüştür. Gayrı Müslimler için mevlit okunabileceğini, dua edilebileceğini, bütün bunlara mazhar olmak için Muhammedî ümmet olmak gerekmediğini belirtmiştir. Ona göre Allah indinde en şerefli varlık, insanlara faydalı olandır. Bunun için her din müntesibine aynı muamelede bulunulmalıdır. Zira ahirette her din mensubu aynı muameleyi görecektir.³⁴ Mardin, "Müslüman Olmayanların Din Durumları" adlı kitabında Madam Peron için Mevlit okutmasını "Mevlûddan Doğan Mesele" adlı başlıkla savunmuş ve kendisine yönelik tenkitlere karşı çıkmıştır. Ona göre Madam Peron'un -Müslümanlara ister iyilik yapsın ister yapmasın- duaya ihtiyacı vardı. Bundan dolayı bir Hıristiyan için 'mevlit okunmaz, hayır dua edilmez' demek, din ve insanlık adına vicdanı sızlatan bir görüştür.³⁵ Kur'ân-ı Kerim okunduktan sonra Hz. Peygamber (s.a.v)'in doğumunu, ailesini, peygamberlik vasıflarını, mucizelerini, örnek ahlâkını, hâl ve davranışlarını, hayatının çeşitli evrelerini ve vefatını konu alan manzum ve mensur edebî metin olan mevlit; İslam dinine, Hz. Muhammed öğretisine bağlılığın ve dindarlığın bir göstergesi olarak toplumda icrâ edilmektedir. Ancak Mardin'in yaptığı İslâm'ın inanç, ibadet, ahlâk ve muamelatına hizmet etmemektedir. Allah'ın mescitlerinde ubûdiyet vesilesi ile okunan mevlit; ehl-i kitap, müşrik ve kâfir olanlar için ve başka dinlere şirin görünmek adına kullanılmamalıdır.³⁶

Ömer Fevzi Mardin, İbrahimî dinlerin birliğini esas alarak farklılıklara tahammül, çoğulculuk, barış ve hoşgörü gibi kavramların maske olarak kullanıldığı "Dinler Arası Diyalog" ve "misyonerlik" faaliyetlerinin içerisinde olmuştur. Protestan-Evangelist Rahip Dr. Frank Buchman'ın kurduğu "Manevî Cihazlanma Derneği"nin mason üyesi olan Mardin, kominizm tehlikesine karşı manevi hayatı canlandırma faaliyetlerinin içerisinde olmuştur. Dünya dinlerinin bir araya getirilmesi ile barışın sağlanacağını savunan bu derneğin misyonuna uygun olarak Mardin, "Hıristiyanlarda İntibah Hareketleri" ve "Musevilere Çıkar Yol" adlı kitapları yazmıştır.³⁷ 1960 yılındaki 27 Mayıs darbesinden

³¹ Ömer Fevzi Mardin, *Hıristiyanlarda İntibah Hareketleri* (İstanbul: Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi, 1944), 82-83; Ömer Fevzi Mardin, *Kurtuluş* (İstanbul: Aydınlık Matbaası, 1945), 241-242.

³² Bkz. Bakara 2/84, 204, 282; Al-i İmrân 3/18, 70, 81, 86; Nisâ 4/6, 15, 166; Mâide 5/111; En'âm 6/19, 150; A'râf 7/37, 172; Tevbe 9/107; Hûd 11/54; Yûsuf 12/26, 81; Kehf 18/51; Enbiyâ 21/61; Hac 22/28; Nûr 24/2,24; Furkân 25/72; Neml 27/32, 49; Yâsîn 36/65; Fussilet 41/20-22; Zuhuruf 43/19, 86; Ahkâf 46/10; Haşr 59/11; Münâfikûn 63/1; Mutaffifin 83/21.

³³ Fahrettin Atar, "Şehid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2010), 38/428.

³⁴ Ömer Fevzi Mardin, *Din ve Safhaları* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1940), 26-27.

³⁵ Ömer Fevzi Mardin, *Müslüman Olmayanların Din Durumları* (İstanbul: Nûr Basımevi, 1952), 6, 16.

³⁶ Ali Fuad Balkan, *Mevlid: Değerden Ritüele* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 168-169.

³⁷ Bkz. Ömer Fevzi Mardin, *Hıristiyanlarda İntibah Hareketleri* (İstanbul: Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi, 1944); *Musevilere Çıkar Yol* (Ankara: Sinan Matbaası, 1944); *Kitap Ehli Ailesi* (İstanbul: Nûr Matbaası, 1952).

önce bu dernek, Adnan Menderes hükümetine “Reconciliation (Uzlaştırma)” projesini götürerek İstanbul şehrinin “Dünya Dinlerinin Başkenti” olmasını istemiştir. Buna göre Fener Patrikhanesi Vatikan gibi bir devlet haline getirilecek, Kariye Camii bir tür hilafet merkezi yapılacak ve Yahudilik de en üst düzeyde yeniden yapılandırılacaktı. Dönme ve Karaim Yahudileri böylece temsil hakkı kazanacaktı. İlginçtir ki İstanbul’un dünya dinlerinin başkenti yapılması ideali, 1963 yılından itibaren “İbrahimî Dinler Projesi” olarak bilinen üç dinin birliği projesi olarak mason dernekleri tarafından tekrar dile getirilmiştir.³⁸

Ömer Fevzi’ye göre üç semavî dinin mensupları birbirlerini aşağı, bâtil, kâfir görerek yanlışa düşmüşlerdir. Kitap ehli bir ailedir ve kitapları müşterek bir dini bina etmektedir. Üç dinin temsilcilerinin kurduğu “Birleşmiş Milletler” barış içerisinde görevine devam edebiliyorsa Mukaddes kitaplara mensup insanların da birleşmesi gerekmektedir. Kitap ehlinin kardeşliği Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların acılarını dindirmekle gerçekleşecektir. Allah’ın her dinde gönderdiği kitapların âyetleri göz önüne alınmalıdır. Masonların idealist, spiritüel ve insan olmaya çalışan seçkin kimseler olduklarını ifade etmekten de kaçınmayan Mardin, masonluğuna güzellmeler yapmıştır. Daha da ileri giderek Musevilerin mezalimlerden kurtulmak ve hayat sahibi olabilmek için masonluğ dünyaya iyi niyetle yaydıklarını iddia etmiştir.³⁹

İslâm dininde bütün peygamberlere ve kitaplara iman⁴⁰ şarttır. Bütün inançları ve insanları kuşatıcı bu inanç manzumesi dinleri aslî şekliyle benimsemektedir.⁴¹ Dolayısıyla İslâm, mensupları tarafından tahrif edilen Museviliği ve Hıristiyanlığı reddetmektedir. İslâm hem vahiy dışı dinlerin hem İslâm’dan önceki dinlerin itikadi yönündeki yanlışlarını ve sapmalarını, hem bütün insanlığın içine düştüğü inanç ve ahlâk bataklığını hatırlatarak yanlışlıkları düzeltmek için gönderilmiş son dindir. Dinler arası diyalog düşüncesiyle bakıldığında tevhid dini olan İslam, Hıristiyanlık ve Musevilik vs. diğer dinler ile aynı okyanusa dökülmek üzere yan yana akan nehirler gibi düşünülmektedir. Diyalog çabaları, bozulan dinlerin inanç ve kaidelerinin haklılığı için yürütülen çalışmalardır. Dinî hükümleri kaldıran inançları tekrar canlandırarak İslâm’ı o dinler arasında yok etmek, yozlaştırmak, İslâm’a olan ilgiyi ve rağbeti durdurmaktan ibarettir.⁴²

Ömer Fevzi Mardin, din dışı eğilimlerden olan New Age akımını yansıtan ispiirtizma ile de meşgul olmuştur. Genellikle aydın çevreler arasında yaygınlaşmış olan ispiirtizma, ölümlerle iletişim kurmanın imkânı ve ölümlerin rûhlarının maddeye etki ederek bu maddelerinin yerini değiştirme, güürültü çıkarma gibi olaylar ile iletişim sağlandığına dair inançtır. Nitekim bu anlayış, rûhun maddî âlemlerle irtibat halinde olması ve tekâmülünü tamamlaması şeklinde literatüre geçmiştir.⁴³ Mardin, arkadaşı Enis Behiç Koryürek’in Mevlevî şeyhlerinden Çedikçi Süleyman Çelebi’nin rûhuyla iletişime geçtiğini, onun

³⁸ Ramazan Kurtoğlu, *Babil’den Günümüze İsrail-Amerikan Kehanetleri* (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 296; Aytunç Altındal, *Gül ve Haç Kardeşliği-Avrupa Birliği’nin Gizli Masonik Kimliği* (İstanbul: Yeni Avrasya Yayınları, 2013), 151; Kaynar, *Türkiye’nin 1950’li Yılları*, 158.

³⁹ Mardin, *Kitap Ehli Ailesi*, 50-51.

⁴⁰ Bakara 2/285; Âl-i İmrân 3/50.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/85; en-Nisa 4/125; el-Mâide 5/3; eş-Şu’ra 42/13.

⁴² Yümnî Sezen, *Dinler Arası Diyalog İhaneti* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2006), 116; Ali Yıldız Musahan, “İslam itikadı açısından "dinler arası diyalog"un eleştirisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(42) (2016), 1892.

⁴³ Thomas A. Kselman, *Death and Afterlife in Modern France* (New Jersey: Princeton University Press, 1993), 155-157

rûhundan aldığı feyizle tasavvufî şiirleri içeren “Vâridât-ı Süleyman”ı yazdığını söylemiştir. Kendisi de “Vâridât-ı Süleyman Şerhi”ni yazarak kitabın dinin kültürünün esaslarını ihtivâ eden *Hak sözü* olduğunu söylemiştir. Mardin'in mistik düşüncesi veya dini anlayışına göre bu eser Koryürek'e Allah tarafından yazdırılmıştır. Daha da ileri giderek Rûhu'l-Kudûs olarak bilinen Cebrâil meleğinin Hz. Peygamber döneminden sonra ilk defa Koryürek'e görüldüğünü hatta onun içine girerek ilâhi mesajın dili ve sesi olduğunu iddia etmiştir.⁴⁴ Mardin ispiritizmayı dinî hüviyete büründürse de dinlerin aşkın birliğine vurgu yapmıştır. Cumhuriyet döneminin seküler ortamında hümanist ve evrensel değerleri dinin içsel aydınlanma biçimine veya mistisizme dönüştürmesine dair fikirleri Diyanet İşleri Başkanlığı'nca şiddetle eleştirilmiş ve kitaplarının toplatılmasına dair fetva verilmiştir.⁴⁵

4. Ömer Fevzi Mardin'in Tasavvuf Algısı

Ömer Fevzi Mardin XX. yy. Cumhuriyet Dönemi'nin devrimlerini tasavvufi harmanlayarak yeni bir anlayış ortaya koymaya çalışmıştır. Yaşadığı dönem; cihan savaşları, etnik-dini emperyalist fikirleri, komünizm tehlikesi, devrimler ve kamplaşmaların yoğunluğu ile dolu olması fikirlerini de şekillendirmiştir. Tasavvufî anlayışının Ehl-i Sünnet itikadına uymadığı eleştirilerine rağmen tasavvufu Allah- âlem ve insan tasnifine tabii tutmakla beraber üç semâvî dinin ilâhî kitaplarına dayanarak genellemeler yapmıştır. Tasavvuf biliminin “Vahdet-i Vücûd” kavramı etrafında ortaya koyduğu varlık felsefesi üzerinden “yeni dünya düzeninin insan anlayışını” ortaya koymuştur. Bu anlayışın Cumhuriyet Dönemi'nin devrimlerine katkı sunduğu görülebilir. Ancak tasavvufî kavramların bağlamından kopartılması da bir dönemin ve zümrenin dinî ve tasavvufî anlayışını ortaya koymasından önem arz etmektedir.

4.1. Ömer Fevzi'ye Göre Sûfî ve Tasavvuf

Ömer Fevzi açısından tasavvuf, insanın metafiziksel keşfidir. İnsanlığın aradığı dinginliğe ulaşmanın evrensel adının tasavvuf olduğunu, tasavvufun anlatılamayacağını ancak tadilabilmekle anlaşılabilirliğini belirtmiştir. Bununla beraber uygarlaşma yolundaki dünyaya uygun bir tasavvufî anlayışın da geliştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu anlamda kendi tasavvufî anlayışının çerçevesini ilkin Müslümanların temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerim ve Hadislerin tetkiki üzerinden yapmıştır. Daha sonra tasavvufu, İslam edebiyatının kıyısından alarak İslâmî düşüncenin merkezine yerleştirmiştir. Bunu yaparken İbn Arabî, Abdusselâm el-Esmer'in eserlerini yorumlamakla işe başlamıştır. Ancak, Türk tasavvuf anlayışının Arabî gelenekten ayrışması gerektiğine inanmıştır. Hatta ilginçtir ki tasavvufu laik Türkiye Cumhuriyeti'nde “İslâm'ı yaşayabilme metodolojisi” olarak sunmuştur. Bu anlayışla Anadolu erenlerinden Mevlânâ, Yunus Emre gibi sûfîlerin eserlerine sıkça başvurmuştur. Türk tasavvufunu tarih felsefesine dayandırarak günümüzün uluslararası ilişkilerinde barışı ve düzeni sağlayacak yol haritası olduğunu belirtmiştir.⁴⁶

Ömer Fevzi açısından tasavvuf bir dönüşümdür. Komutanlıktan dervişliğe, zâhirden bâtına doğru geçişte kendisinin intibahını (uyanış) tasavvuf sağlamıştır. Zira bu ilim kendisine; hayatın dünyadan evvel başladığını, dünyadan sonra da devam edeceğini,

⁴⁴ Ömer Fevzi Mardin, *Vâridât-ı Süleyman Şerhi* (İstanbul: Acun Kitabevi, 1951), 212.

⁴⁵ Arşiv Belgesi: 28 Mart 1944, BCA BMGMK, Katalog Numarası: 030 10/86 570 7

⁴⁶ Mardin, *Hakikat İlmî İrfan*, 50-52.

muhtaç olduğumuz bilgilerin dünyada öğrenileceğini ve ıstıraplardan korunmak için tedbir alınacak yerin dünya olduğunu hatırlatmıştır. Mardin, reenkarnasyon inancını temsil eden bu düşünceleri zâhir ve bâtin cephelerle açıklamıştır. Bâtin ilmi, Allah'ın esrarından bir sır, hikmetlerinden bir hükümdür. Allah onu kullarından dilediğinin kalbine bırakır. İnsanın egosunun (nefsinin) ıslahı için çalışması ve rûhunu arındırma gayreti bâtını aradığının göstergesidir. Tasavvuf bir arayıştır. Kıyamete kadar insanlar hakîkati araştırmaya devam edecekleri için tasavvuf ilmi aktif şekilde yaşamaya devam edecek ve bulunan her hakikat; tasavvuf ilmi içinde yer alacaktır. Ömer Fevzi'ye göre bugüne kadar hakikat ehlinin araştırıp buldukları neticeler yani ilahiyat, felekiyat, hikemiyat, tabiiyat gibi hususlarla beraber siyasi, iktisadi ve kültürel her çeşit hakikat, tasavvuf ilmine dâhil edilmelidir.⁴⁷

Ömer Fevzi açısından sûfî, hayatın anlamını sorgulayan kişidir. Kendi deyimiyle "Hayatın vahdetini tahakkuk ettiren, insanlığı yükselten kardeşlik hissini taşıyan" kimse Allah'tan ilham alarak bir takım hakikatlere vakıf olabilir. Üç semâvî dinin kutsal metinlerinde arayış halindeki Hz. İbrahim, sûfide bulunması gereken ahlâka sahiptir. Bu ahlâk; hakkı ve halkı seven, halim, rikkatli, gayretli ve fedakâr ehle aittir. Buraya kadar tutarlı bir tasavvuf-sûfî betimlemesi yapan Ömer Fevzi garip bir tez ortaya atar. Bu tez, sûfliğin Musevilikteki cemaat yapısından ve İncil hakikatinden doğduğuna dair söylemleridir. Tasavvufu bir cemaat veya dine ait değil; her yerden, her fertten, her milletten ve her dinden tek bir hakikat olarak gören Mardin için tasavvuf, dinler üstü bir anlayıştır.⁴⁸ Âlemin nizamı ve insanın saadeti için yapılan her işi ve inanılan her dini mukaddes olarak zikrederek İnyet Han,⁴⁹ Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Mevlânâ gibi sûfîleri dinler üstü şahsiyetler olarak zikretmiştir.⁵⁰

Aslında Mardin'in çabası, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi Müslüman halkın gönlünde taht kuran sûfîleri hümanizmle bağdaştırmaktır. Cumhuriyet döneminde daha çok hümanist değerleri temsil ettikleri iddia edilen bu mutasavvıfları öne çıkarmak, İslâm'ı şeriatıyla değil, hümanizmle karışmış bir Türk dini olarak sunmanın göstergesidir. Dolayısıyla Mardin, dinin şeriatının yerine sûfîlerle temsil edilen içsel aydınlanmayı tasavvuf olarak aktarmıştır. Allah inancı ve mistisizm ekseninde şeriatı geri plana atarak mistik yoruma ağırlık vermiştir.

4.2. Ömer Fevzi Mardin'in Varlık Görüşü

Ömer Fevzi Mardin, kâinat ve insanı Allah'ın esmalarının tecellîlerinin neticesi olarak görmüştür. Varlık mertebelerinin insanın derûnunda bil kuvve bulunduğunu, hakikatin ise İslâm, Hıristiyan ve Musevi dininin müntesiplerinde tahakkuk ettiğini iddia etmiştir. Allah kemâlâtını tecellî ettirmek amacıyla insanı yarattığı için Tanrı ile kul arasında müşterek bir anlam bağı vardır. Bu anlam, her ümmetin mensuplarını Allah'a götürecektir ve doğru yol bulduracak dinlerin müşterek güzel şartlarında bulunmaktadır. Dinler arası diyaloga bu meyanda atıf yapan Fevzi'ye göre Allah, kitap ehli ümmetlerini

⁴⁷ Mardin, *Hakikat İlmi İrfan*, 53.

⁴⁸ Ömer Fevzi Aydın, *Allah'ın Hilkatte Muradı* (İstanbul: Nûr Matbaası, 1952), 77-80; Mardin, *Hakikat İlmi İrfan*, 51.

⁴⁹ İnyet Khan, *Lectures on Sufism*, ed. Sharif Graham (New Delhi: Omega Publications, 2002), 23; Samuel Lewis, *Sufi Vision and Initiation: Meetings with Remarkable Beings* (California: Sufi Islamia/Prophecy Publications, 1986), 219.

⁵⁰ Mardin, *Hakikat İlmi İrfan*, 1946, s. 50-52; Ömer Fevzi Aydın, *Allah'ın Hilkatte Muradı* (İstanbul: Nûr Matbaası, 1952), 77-80.

de kendi hakikatlerini aratmak için yaratmıştır. Zira Musevilik, bu hakikatin temelini kurarken Hıristiyanlık, dünya insanları ile muâşeret ahlâkını ortaya koymaktadır. İslâm ise bütün dünya insanlarına amelî hayat devrini açmıştır.⁵¹

Mardin İslâm'ı, vahdeti tamamlayan ana unsur olarak görse de bozulan Hıristiyanlık ve Museviliği batıl görmemiş, insanların ihtiyaçları için açılan mektepler olarak görmüştür. Dolayısıyla hiçbir kitap, bir evvelkini tamamen ortadan kaldırmamış lüzumsuz da kılmamıştır. Hükümler zamanla hafifletilmişse de Allah'ın tüm dinlerini hakikattir.⁵² Dinlerin birliğini vahdet-i vücûd ile irtibatlandırarak Hakk'ın birliğini "halkın birliği"ne dayandırmıştır. Bu birlik için uygarlığın yeni bir insan telakkisine ihtiyacı olduğunu belirterek tarihten bu yana insanlar arasında yaşanan anlaşmazlıkları çözenin çoklukta birliği görmekle mümkün olacağını ifade etmiştir. Bu birliğin ise "Müstakbel devir"de gerçekleşeceğini; insanların aralarında ayırım yapan, fitne sokan bilgisizlerin yok edileceğini, rûhların nefislere hâkim olacağını, insanlara zarar veren ihtirasların ise yerini emniyet, saadet, yardımlaşma, dayanışmaya bırakarak her din ehlinin beklediği "tam bir kemâl devri"nin geleceğini vurgulamıştır. Eğer bu devir sağlanırsa din, mezhep ayrılıkları ortadan kalkacak ve böylece halk, aynı kutsiyetle yaratanı "Bir" olarak görecektir.⁵³

4.2.1. Ömer Fevzi Mardin'e Göre Aşk

Ömer Fevzi Mardin'e göre Allah aşkı, vahdet'in göstergesidir. Zira âşık, sevdiğinden başka bir şey görmeyerek aslında yok olmuştur. "Kendini bilen Rabbin bilir" sözünden yola çıkarak insanın yokluğunu anlayabildiği ölçüde Allah'a tam anlamıyla teslim olabileceğini belirtmiştir. Allah aşkını taşıyan insan, "kalû belâ" da "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusuna muhabbetle "belâ" demiştir. Bu aşk ile kesretlerden kurtularak insana dönüşmüştür. İnsan Allah'ın rûhundan üflendiği için daima sevgisi ile dolu olmalıdır. Rabia'nın koşulsuz sevgisi rûhların yaşadığı göklerde (âlem-i ervah) karşılık bulabilmiştir. Allah'ı sevmek bir uyanış, kemâle ulaşma ve yanıştır. İnsan aşk ile kemâle erer. Aşksız insan özsüz, gayesiz kuru bir daldır. Allah'ı seven insanı da sever. İnsanlar Allah'ın yeryüzündeki sevgili ailesi mesabesinde. Aşksız insan bahtsız olduğu için işleri bereketsiz, eğri ve cemiyete faydasızdır. İnsanlığa bir faydası olmadığı için de nûrsuz ve ölü mesabesinde.⁵⁴

Mardin, aşkın ilâhî tabiattan bir cüz olduğu için tüm mahlûkata sirayet ettiğini belirtmiştir. Bundan dolayı ilâhî aşkı taşıyan birinin "Hitler gibi milletini dünyadan ayırıp herkesten üstün görecektir şekilde tahakküme geçmesi ve Mussolini gibi başka milletleri hiçe sayması" beklenemez. Yaratılanlar Allah'ın birliğinde birleşmelidir. Bu birlik sayesinde samimiyet ve dayanışma ortaya çıkar. İnsanları birleştirecek şey Allah'a dost olmaktır. Kötülük yapanlar, Allah aşkından ayrı düşerek varlığını unutanlardır. Allah kendi rûhundan üflediği için insan benliğini aşkla kazanmalıdır. Âşık Hakk'ı sevdiği için halkı da sever. Sevmeyen ise kendine ve nefesine taparak her şeyi menfaati adına mübah bilir.⁵⁵

⁵¹ Mardin, *Müslüman Olmayanların Din Durumları*, 18-19; Mardin, *Varidât-ı Süleyman Şerhi*, 150; Mardin, *Hakikat İlmî İrfan*, 6.

⁵² Mardin, *Hakikat İlmî İrfan*, 5-9.

⁵³ Ömer Fevzi Mardin, *Din ve Safhaları* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1949), 38-39; Mardin, *Varidât-ı Süleyman Şerhi*, 150-151.

⁵⁴ Mardin, *Varidât-ı Süleyman Şerhi*, 53-55.

⁵⁵ Mardin, *Varidât-ı Süleyman Şerhi*, 54.

Ömer Fevzi açısından aşk, kötü huyları güzelleştiren ve insanı mutluluğa ulaştıran ilâhî bir yetidir. İnsanı vehim ve kuruntulardan uzaklaştıran, gönlündeki kötü arzularından kurtararak gerçek özgürlük ve yetkinlik sağlayan güçtür. Allah aşkı, bütün yabancı his ve temâyülleri temizler. Allah, insanı kendi kemâlini göstermek için yaratmıştır. Bunun için aşk ile yanmak, rûhtaki kesâfet ile nefisteki kötü meyilleri yok ederek rûhu aslındaki letâfete erdirir. Aşkla kazanılan fenâfillâh mertebesinde Allah'tan uzaklaştıracak hisler ve ahlâk güzelliği ile uyuşmayan bütün temâyüller yok edilir.⁵⁶ İlginçtir ki Ömer Fevzi, bahsettiği kemâl için insanın üç dinden birine müntesip olmasını yeterli görmüştür. Çünkü Müslüman ve Hıristiyanın ortak din şerîatını kuran Musevi şerîatı, kanaat ve kuralları ile diğer şerîatları da bağlar. Musevilik, Hıristiyanlık ve Muhammedîlik dediği İslâm; beşeri tekâmül safhalarına göre talim, terbiye, düşünme ve ameli hayata geçme devirlerini tamamlamışlardır. Bundan dolayı şerîatları aynıdır.⁵⁷

4.2.2. Ömer Fevzi Mardin'e Göre Nûr

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın Nûr olarak isimlendirilmesi⁵⁸ hasebiyle önem kazanan nûr kavramını Mardin, zât ve sıfat olarak ikiye ayırmıştır. Zât; nûrun kaynağı, sıfat ise zâttan tecelli eden ve sayısı çoğalan nûrlardır. Semâvî dinlerin kutsal kitaplarında sıfat nûru "Rûhu'l-Kudûs" ve "Rûh" olan melekler vasıtasıyla iner. Yine aynı şekilde Allah nûrunu; yeri ve göğü aydınlatarak zuhûr ettirmektedir. Allah nûru ile her şeyi ihata ettiği için fizik, tabiat ve tekâmül kanunları bu nûrun yansımalarıdır. Allah'ın nûru kıyamete kadar ilâhî tecelliler şeklinde cereyan edecektir.⁵⁹

Ömer Fevzi Mardin, metafizikî bir fenomen olan nûrun insanın amelleri sonucu eksilip çoğalabileceğinin belirtmiştir. Allah her şeyi nûrundan yarattığına göre insanın tekâmülü zorunludur. İnsan nefis ipini kendi eline alır da ona hükmederse ve dünyevî meşakkatlerden sıyrılırsa hakikat nûrunu görür. Nûra ulaşmanın yolu ibadet etmek, insanlara iyilikte bulunmak, iyi işler görmek, hayır ve hasenat işleri yapmaktır. Gaflet ve günahlar kesâfettir. Kesâfet ise nûrun aslındaki saflığını ve rûhunu bozan zulmet/karanlıktır. Kesâfetten kurtulmak için insan önce nefisini ıslah ve tasfiye etmeli sonra da dünyanın imar ve ıslahına hizmet etmelidir.⁶⁰ Ancak bu imar ve ıslah görevinden sorumlu peygamberleri açıkladıktan sonra Amerika'yı dünyanın diğer ıslahçısı olarak zikretmesi⁶¹ dini anlayışla uyuşmayan, anlamsız, hayal gücünün ürettiği kabullerdir.

4.2.3. Ömer Fevzi Mardin'e Göre Vahidiyet, Ahadiyet, Ulûhiyet

Allah, âlem ve insan ile ilgili hususları konu edinen varlık düşüncesinde vahdet ehli; vücûd'un kendinden sadır olan hakikatini kast ederek bölünme veya parçalanmayı kabul etmeyeceğini düşünür. Vücûd bütün varlıkların kendisiyle kaim olduğu hakikattir. Vahidiyet, kâinatın Allah'ın sarsılmaz birliğine delalettir. Her bir şeyde Allah'ın birçok isminin tecelli ettiği Ahadiyet, ilahi sıfattan bir makâmıdır. Bu makâm ne düşünülebilir ne

⁵⁶ 56 Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 214-216; Mardin, *Varidât-ı Süleyman Şerhi*, 54.

⁵⁷ Ömer Fevzi Mardin, *Kitap Ehli Ailesi* (İstanbul: Nûr Matbaası, 1952), 12; Mardin, *Varidât-Süleyman Şerhi*, 56-57.

⁵⁸ en-Nur 24/35.

⁵⁹ Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 216-218, 248.

⁶⁰ Mardin, *Varidât-ı Süleyman Şerhi*, 49-51.

⁶¹ Mardin, *Varidât-ı Süleyman Şerhi* 3, 43.

de akledilebilir. Ulûhiyet ise ilahlık anlamına gelmektedir ve bütün isim ve sıfatları kendisinde toplayan mertebedir.⁶²

Ömer Fevzi açısından vahidiyet, ahadiyetten, ahadiyet ise ulûhiyetten daha aşağı mertebededir. Vahidiyette isim ve sıfat fani olmaz. Bütün isim ve sıfatlar zatın hükmü ile zuhur etmektedir. Ahadiyette ne isimler ne de sıfatlar zuhur etmez. Bilakis hepsi onda yok olmaktadır. Burada sadece zâtın tasarrufu bulunmaktadır. Ulûhiyette ise bütün esma ve sıfatlar zuhur eder. Fakat her birisinin hakkı ne ise o verilir. Allah'ın muradına geldiği vakit Ömer Fevzi "Ben gizli bir hazine idim bilinmeyi istedim âlemi yarattım" hadisini hatırlatmıştır. Allah'ın zuhuru istemesi ile ahadiyet mertebesi tedricen esma ve sıfatlarla inmiştir. Artık bu esmâlar her yaratılarda tam manada tecellî etmektedir.⁶³

4.2.4. Ömer Fevzi Mardin Anlayışında Kalb

Biyolojik olarak insan vücudunun sol tarafında bulunan ve çam kozalağına benzeyen bir et parçası olan kalb; dini ve tasavvufî bağlamda bilgi ile düşüncenin aracıdır. Kur'ân ve hadislerde kalb; genellikle fuad, nüha, lüb ve rû gibi manalarda kullanılmıştır. Mutasavvıflar; kalbin nefs/benlik ve beden birleşiminde Hakk'ın marifetinin tecellî merkezi olduğunu söylemişlerdir.⁶⁴

Ömer Fevzi Mardin'e göre kalb; amirlerin (göz, kulak, dil, el, ayak) amiri, bütün iş, hareket ve tedbirlerin sahibi, hidayet, delâletin mekânıdır. Eğer delâletin merkezi olursa alçaşeytanın yuvası olur. Kalbin ıslahı ile bütün azalar ıslah olur; fesadı ile de bütün azalar fesat olur. Bütün sevaplar ve günahlar kalb aracılığıyla alınır. Şayet insan; kalbe atılan kötü hasletleri defetmeye çaba sarf edip muktedir olursa sevaba mazhar olur. Şayet çaba sarf etmezse azalara yenik düşüp günaha düşer. Kalb gayret ve ihtimam yeridir. Bu nedenle devamlı murakabe ile teftişe muhtaçtır.⁶⁵

Mardin, kalb kavramına değinirken şerîat ehlinin hakîkat ehlinin yükseldiği ruhu anlayamamalarından yakınır. Hakîkat ehlinin kalbinden geçenlere şerîat ehlinin tahammülü yoktur. Çünkü şerîat ehli; hakîkat ehlinin yükseldiği ufka ermemiş, esrar âlemine girmemiştir. Hakîkat ehlinin gördüklerini göremez; duyduklarını duymaz. Binaenaleyh, hakîkat ehlinin bildiğini bilemez ve zorlansa da hazmedemez.⁶⁶ Ancak hakîkate ulaşabilmek için şerîatın emirlerine uygun hareket etmek gerekir. Çünkü şerîata bağlı olmayan hiçbir hakîkate itibar edilmemiştir. Bundan dolayı hakîkat tarîkatın; tarikat da şerîatın neticesi olarak görülmüştür. Bu sebeple şerîatın temelini oluşturan akaid, tefsir, hadis, fıkıh ilimlerinin iyi bir şekilde tahsil edilmesi şarttır. Tarikatlar, genellikle takvadan ayrılmama, nimete saygılı olma, her türlü hak sahipleri ile helalleşme, zulmetmeme, hısım akrabanın gönlünü alma, bütün işlerde sünnet-i seniyyenin gerektirdiği edebi devam ettirme, her hususta dikkatli olma, kulluk adına yapılan amellerin şerîata uygun olup olmadığını araştırıp, batıl ve hurafe olan şeyleri ibadet namına yapmama ve şerîatın yasakladığı şeylerden sakınma gibi şerîat düsturlarını kendilerine prensip olarak kabul etmişlerdir. Onlar, bu şekilde dinî hayatı en yüksek

62 Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hamid Tehânevî, *Keşşâfü İstîlâhâtî'l Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru Sadır, 1998), 109; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 71,276.

63 Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 104-106.

64 Süleyman Uludağ, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/229; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 132.

65 Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 154.

66Mardin, *Varidât-ı Süleyman Şerhi 1*, 100.

seviyede yaşayarak ve şeriatın düsturlarını sıkı bir şekilde takip ederek ilâhî sırlara yani ilâhî hakîkatlere aşına olmaya çalışmışlardır.⁶⁷

Ömer Fevzi Mardin, kalbin izahından sonra kalbin sağlıklı kalması için bazı tavsiyelerde bulunur. Bunlar arasında Allah'tan çekinerek fenalıklardan sakınmaya, her ne olursa olsun Allah rızası doğrultusunda hareket etmeye ve Allah'ın nizamını bozacak anarşiden uzak durmaya önem vermiştir. Bu hasletler ile ilâhî Havâtır kuvvetlenir. İnsanın inancına zarar veren şeytânî havâtırla mücadele etmek için kalbin selamet içerisinde olması gerekmektedir. Bu selamet ise insanın diline sahip olmasıyla olur. "Hıfz-ı Lisan" dil-kalb bütünlüğünde konuşma, hikmet ve iyilikleri beraberinde getirirken; ayarsız, kötü ve şeytânî havâtıra da dönüşebilir. Dil; zikir, dua, kıraat gibi Allah'a yaklaştıracak hizmetlerde kullanılmalıdır. Ayrıca dil, insan haklarına duyarsız kalmamalıdır. İnsan haklarını savunmak, halka hizmetin Hakk'a hizmet olduğunu söylemek nasıl kalbi rahatlatıyorsa bunlara muhalif gıybet ve sui zan hakîkate aykırı davranışlardır. Bu hasletler kalbi kasvet ve zulmete çevirir.⁶⁸

5.4. Ömer Fevzi Mardin'e Göre Mürid-Mürşid

Ömer Fevzi Mardin, Türkiye'de Arûsî-yi Selâmî Yapılanmasının Ömeriye kolunun kurucusudur. Kendisi müntesipleri tarafından hem "derviş (mürşid)" hem de "komutan" olarak kabul edilmiştir. "Türk milli karakterinin tarihi perspektifinin yansıması" olarak görülen Mardin'e "alperen", "alp (komutan)" ve "eren (şeyh-derviş)" lakapları verilmiştir.⁶⁹

Tasavvufî hayatın bir takım kural ve kaideleri bulunmaktadır. Nefis ile mücâhedeyi ve riyâzeti usulüne uygun şekilde belirleyen mürşid ile bu kurallara uyan müridin arasındaki bağ önemlidir. Ömer Fevzi Mardin 'zât derviş' olarak yüceltilmiştir.⁷⁰ Çünkü ileri atılacak içtihatların öncülerinden biri olarak insanların yenileşme ihtiyacını karşılayan ve taassup ile benlik tefrikasından kurtaran kişi olarak görülmüştür. Bu anlayışla Mardin, her din ehlini kendi dininin esas prensipleri doğrultusunda bir görmesi ve birleştirmesi ile yüceltilmiştir.⁷¹

Ömer Fevzi Mardin, mürşid rehberliğinde nefis terbiyesine başlayan müridlerine bir takım tavsiyelerde bulunmuştur. Şeyhinin emrine uymak, yasakladıklarından kaçınmak ve şeyhine teslim olmak bunların başında gelmektedir. Yaşayan veya ölen mürşide hürmet, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e hürmet gibidir. Mürşidine ihtiram etmeyen kimse Allah'ın feyzinden mahrum kalır. Mürşid ise ilim ve irfanda cahil olmamalı, mürîde itinayla nasihat etmeli, gereksiz işlerden yüz çevirmeli, nefsinin isteklerine uymamalı ve ahlâksız olmamalıdır.⁷²

⁶⁷ Hasan Ellek, "Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet Dörtlüsünde Şeriatın Yeri ve Önemi", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11(5) (2016), 249.

⁶⁸ Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 156-157

⁶⁹ Mim Kemal Öke, *Derviş ve Komutan: Özgürlük-Güvenlik Sarkacında Türkiye'nin Kimlik Sorunsalı* (İstanbul, Alfa Yayınları, 2004), 256.

⁷⁰ Erbil, *Mir'âtü'l-Hakâik*, 449.

⁷¹ Erbil, *Mir'âtü'l-Hakâik*, 450-455; Ömer Fevzi. Mardin, *Kurtuluş* (İstanbul: Aydınlık Matbaası, 1945), 44.

⁷² Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 186-188.

İddialara göre Ömer Fevzi Mardin; Kâdirî, Nakşibendî, Mevlevî ve Şabânî tarikatlarının usul ve adabları ile ilgili dersler okutmuş ve birçok mürid yetiştirmiştir.⁷³ Müridlerin eğitimiyle ilgilenirken bir takım kurallar ortaya koymuştur. Buna göre eğer seyr ü sülûk yolundaki mürid mahrumiyete uğrarsa mürişidine yaptığı itirazdan dolayıdır. Bu yüzden mürişide koşulsuz itaat esastır. Mürişid kendi şakirtlerine karşı ümmetin peygamberi gibi olduğu için mürid, edebe uymayan davranışlardan kaçınmalıdır. Mürişidine karşı olumsuz düşüncelerden kaçınmak, itirazdan uzak durmak, manevî hâl talebinde bulunmamak, tembellik yapmamak ve şüphe içerisinde bulunmamak sâlikin tamamen riayet etmesi gereken kurallardır. Mürid, sūfliğin yolculuğunun zor bir zihinsel ve rûhsal yolculuk olduğunu bilmelidir. Düşünme ve arınma süreçlerinde yanılısma tehlikesine karşı yolu bilen ve yaşantıdan geçmiş kılavuza ihtiyaç vardır. Yaşantısıyla yol gösterecek mürişidi bulmak da susamışın su aradığı sırada suyu bulması gibi hayata dönmeyi sağlar.⁷⁴

Ömer Fevzi Mardin'in dergâh olarak kullandığı evindeki sohbetlere Müslüman, Hıristiyan ve Musevi müritlerinin katıldığı, kimseden hediye kabul etmediği ve çalışmalarını "uygar bir cemiyet" üzere sürdürdüğü iddia edilmiştir. Kendi yolunun din taassubundan uzak, insancıl, halka hizmet düsturu olduğu belirten Fevzi, hitap edeceği kitleye göre eserler neşretmiştir. Çalışmalarını "hakikat ehlinin düşüncelerini günün dili ile anlaşılmasını kolaylaştırma" esasına dayandırmıştır. Mürişidliğinin ise İslâm dünyasının muasırlaşması, bugün BM'nin Türkiye-İspanya'nın ev sahipliğinde öngördüğü projenin tanımıyla Batı ile "Medeniyetler İttifakı" esasına bağlı olduğunu dile getirmiştir.⁷⁵

5.5.Ömer Fevzi Mardin'e Göre Zühd

Ömer Fevzi'ye göre zühd, tam bir teslimiyettir ve insanın hayatı boyunca yapması gereken en önemli görevdir. Zira zühd, Allah'tan başka talebin olmaması ve dünya ihtirasının kesilmesidir. Bu amaçla dünya gaye değil ebedi saadeti kazanma için bir vasıta olmalıdır. Allah'a dayanma her şeyin önüne geçmeli ve dünyada faydalı iş yapılmalıdır. Mâsivâdan uzak durmak için de faydasız ilim ve meşguliyetlerden vazgeçilmelidir. Çünkü mâsîva insanı fenalıklara götürür ve ilâhî merhametten uzaklaştırır. Böylece insan kendisine ve cemiyete düşman olur.⁷⁶

Ömer Fevzi Mardin açısından dünyada zâhid olmak; dünyayı imar etmek ve medeniyet bilinci kurmaya dayanmıştır. İnsan hakları düşüncesinin egemen olmasını ısrarla savunarak, zühdün insanî telakkisine vurgu yapmıştır. Bu insan telakkisinde de âyetleri te'vil etmekten geri kalmamıştır. Nitekim "Ve şüphesiz ki, insan için kendi çalıştığından başkası yoktur"⁷⁷ âyetini, "insanlık için çalışılması halinde Allah'ın ubudiyetinin kazanılacağı" şeklinde yorumlamıştır. Dolayısıyla insan sosyal bir varlıktır ve zühd insan içerisinde, insanın iyiliği için yapılmalıdır. Ona göre dünyadan el etek çekilerek köşeye çekilme devri artık kapanmıştır. Bu bağlamda zühd, başkaldırı ve eylem hareketidir. Mardin, Bolşeviklik ve kapitalizmin kısıcında yorgun düşen halkın ayağa

⁷³ Nafiz Baba Uncu, Mustafa Aziz Çınar, Necmettin Oyman, Mehmet Faik Erbil, Azra Garih (Üzeyir Garih'in babası), Alparslan Türkeş kamuoyunda sıkça zikredilen isimlerdir. Bkz. Abdullah Muradoğlu, *Öldürülen Sır: Garih- Sıradışı Bir Musevi'nin Portresi* (İstanbul: Bakış Yayınları, 2001), 121-130.

⁷⁴ Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 186-194..

⁷⁵ Ökge, *Gazi ve Sûfi*, 108.

⁷⁶ Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 197.

⁷⁷ Necm, 53/39.

kalkmasını ve kuvvetlilerin fakirleri sömürmelerinin engellenmesini bu başkaldırıya bağlamıştır. İnsanın köşesine çekilerek ilgisiz kalışını eleştirmiş ve demokrasi özlemini dile getirmiştir. Zühdü demokrasi ile ilişkilendirmekten kaçınmayan Mardin, daha da ileri giderek Kur'ân-ı Kerim'de istenilen rejimin demokrasi olduğunu iddia etmiştir.⁷⁸ İslâm'ın kendisinin sulh, farklı din ve mezheplere özgürlük tanıdığını bilen Mardin'in pozitivist ve hümanist felsefeler ikame eden yeni rejime hizmet ettiği söylenebilir. Bu tür söylemler, hak olan bir takım sözler içerisinde bâtili güzel gösterme gayretinden başka bir şey değildir. İslâm'ın kendisi insan hakları ve diğer din mensuplarına özgürlük verdiği için demokrasiyi zaten içerisinde barındırır.

Ömer Fevzi, zühdün refah ve rahatlığa tepki olarak ortaya çıkmasını sahabe hayatlarından örnekler vererek açıklamıştır. Dünyanın gönüllerine yerleşmediği bu zatlar isâr, infak ve şefkat numuneleridir. Hz. Ömer servetinin yarısını, Hz. Ebubekir bütün malını, Hz. Osman ile Abdurrahman b. Avf yardımları ile Hak için halka hizmet etmişlerdir. Dünya menfaatleri için Haktan vazgeçen asiler; haklara riayet etmeyen, helâl-haram ayırt etmeyerek mal ile servet biriktirenlerdir. Mardin, yakın tarihimizde dünyevileşmeye tepki veren Gandi'yi dönemin zâhidi olarak görmüştür. Çünkü Gandi, hırslarına karşı beyaz kefen giymenin yanında genellikle keçi sütü ile gıdalanmıştır. Demek ki yaşamın idame ettirilmesinde gerekli olan zaruri ihtiyaçlar temin edilerek kanaatkâr bir hayat yaşanması mümkündür. Aksi takdirde dünyanın lezzet ve cazibesine kapılarak, hırs ve tama' göstermek âhret gayesinden yoksun bırakır.⁷⁹

5.6. Ömer Fevzi Mardin'e Göre Nefs

Tasavvufta nefis, kötü vasıfları ile azarlanan huy ve fiillerden ibaret olup his ile iradeli hareket kuvvetini taşıyan lâtif bir cevherdir.⁸⁰ Nefs, insanı dünya hayatındaki lezzetlere ve şehvetlere çektiği için, kötü ve bozuk unsurlar için kullanılır. İnsanla Allah arasına giren en büyük engel olduğu için sâlik; yoldaki "nefs-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülhime, nefis-i mutmainne, nefis-i raziye, nefis-i marziyye ve nefis-i kâmile" mertebelerini tek tek geçerek ahlâkî olgunluğa erişmelidir.⁸¹ Sûfî düşüncenin ürünü olan eserlerde, nefsin kavramsal anlamı yanında nefisle mücadele hususları ele alınmıştır. Allah'ın insana verdiği nefsin, tasavvufun genel meselesi olduğunu Cüneyd-i Bağdadî'nin "Tasavvuf sulhu olmayan bir cenktir"⁸² şeklindeki tanımlamasından anlamak mümkündür. Bu anlamda nefsin; kötülüğün temeli ve şerrin kaynağı⁸³, gaflet mekânı,⁸⁴ kötülüğü emredici⁸⁵ olarak zikredilmesi; amacı Allah'a ulaşmak olan insanın daima nefisle mücadele etmesini gerekli kılmaktadır.

⁷⁸ Ömer Fevzi Mardin, *Istırab* (Ankara: Sinan Matbaası, 1944), 40-42, Ömer Fevzi Mardin, *Ümit* (Ankara: Sinan Matbaası, 1945), 185.

⁷⁹ Mardin, *Istırab*, 15; Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 201.

⁸⁰ Ebû'l Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisanû'l- Arab* (Beyrut: Dâru'l-İhya, 1999), 14/234; Cürcanî, *et-Ta'rifat*, 262.

⁸¹ Memduh Zübî, *Mu'cemu's-Sûfî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2004), 404.

⁸² Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el- Kuşeyrî, *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1989), 190.

⁸³ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 259.

⁸⁴ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, thk. İbrahim er-Rıdvânî (Kahire:ys., 2001), 1/225.

⁸⁵ Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd Tâhâ-Abdülbâkî Surûr (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîs, 1960), 393.

Ömer Fevzi Mardin, güzel ahlakın sakıt olması ile kötü fiillerin zuhura çıkmasına sebebin nefis olduğunu, insanın nefs-i emmâre mertebesinde doğduğunu ancak kabiliyet ve fitratına uygun davranmasıyla yüksek mertebelere erişmesinin mümkün olacağını belirtmiştir. Avamın mertebesi olan emmârede menfaatler ön plandadır. İnsan menfaati için hiçbir kötülük ve zulümden kaçınmaz. Bu evredekiler için asıl mutluluk sevdiği şeyleri elde etmeleridir. Dolayısıyla kuvvetlerini, akıl ve zekâlarını başkalarının zararlarına kullanabilmektedirler. Bu evrede yapılacak şey bu insanları uyarmaktır.⁸⁶

Yaratılışı itibarıyla güzel ameller yapmamakta inat eden ve ubûdiyetten uzak olan nefsin terbiye edilmesi için tarîkate ihtiyaç vardır. Tarîkate girildiğinde levvâme ve mülhime mertebeleri ile eğitim başlamaktadır. Mutmainne, râziye ve marziyye mertebeleri ise hak yolunun ulaştığı mertebelere dir. Mertebelerin sonu kalbin tatmin olması ve insanın hiçliğinin farkına varmasıdır. Hiçliğinin farkında olan kimse başkalarına faydalı olabilir. Benliğiyle, bedeniyle mâsivâdan arındığı için fedakârlıktan kaçmaz.⁸⁷ Ancak Mardin bu fedakârlığı anlatış biçimi mantıksal ve teolojik bir sorun doğurmaktadır. Zira İslâm ilmi olan tasavvufun şerîat-tarîkat ve hakikat kavramlarını İncil'den pasajlarla açıklamıştır.⁸⁸ Mardin'in her dinden insanı kemâlâtla müjdelemesi de dini plüralizmi (çoğulculuk) benimsediğini göstermektedir.

Mardin açısından Allah'a hizmet, nefsin yerine rûhu diriltmektir. Ancak bu dirilme şerîat hükümleriyle değil insanlığa hizmetle olacaktır. Dünya ve cennet beklentisi olmayanın yeryüzünde hizmet etmesi ve insanlığa mâl olması beşeriyet için gururdur. İnsanlık ıstıraptan kurtulup selamete erişinceye kadar bu insan modeli toplumda aranacaktır.⁸⁹ Ancak Fevzi'nin diğer din mensuplarına karşı cömertliğini İslâm reddetmektedir. Çünkü Kur'ân'da "Allah katında hak din İslâmdır"⁹⁰ ve sadece bu akideye iman edenler cennete girebilir. Hz. Peygamber'in "Kim kalbiyle tasdik ederek Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Resûlü olduğuna şehâdet ederse Allah ona cehennemî haram kılar"⁹¹ hadisinde görüldüğü üzere "Kelime-i Tevhid" âhiretin anahtarıdır. Ayrıca Hz. Peygamber İslâm'ı kabul etmeyen Yahudi ve Hıristiyanlarla mücadele etmiştir. Dinleri birleştiren bir anlayışı tasavvufla bağdaştırarak anlatmak bâtıldan öteye geçmemektir.

Aynı şekilde insan-ı kâmil kavramını da insana faydaya dayandırmış ve devlet ile milleti her şeyin üstünde görmüştür. Bu insan prototipi, demokrasinin şartlarını yerine getirmenin yanında kendi şahsı için istediğini her kesimden insan için ister. Mardin, insanların birlik içinde olması gerektiğini ifade etmek için "birliğin mukaddes menfaati gözetilmeli" şeklinde bir cümle kurmuştur. Bu ifade tartışmaya yol açmıştır. Zira Mardin'in üyesi olduğu masonlar tarafından desteklenen "Manevî Cihazlanma Derneği"ni kastettiği belirtilmiştir.⁹²

⁸⁶ Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 292; Mardin, *Varidat*, 164.

⁸⁷ Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 298.

⁸⁸ Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 300.

⁸⁹ Mardin, *Hakikat ilmi irfan*, 298-300.

⁹⁰ Âl-i İmrân, 3/19.

⁹¹ Buhârî, İlim, 49.

⁹² Ramazan Kurtoğlu, *Tanrı İmparatorluğu ve Türkiye* (İstanbul: Destek Yayınları, 2020), 286-288.

Sonuç

Ömer Fevzi Mardin, Osmanlı devletinin son evresiyle Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş döneminde önemli görevlerde bulunmuş bir düşünürdür. Ailesinden gelen tarikat geleneğini sürdürmekle beraber askerliği döneminde tanıştığı Arûsî tarikatına intisap etmiştir. Filibeli Ahmed Hilmi'nin Türkiye'de kurduğu Arûsî Selâmî yapılanmasının Ömeriyye kolunu kurarak Cumhuriyet devrimlerine uygun fikirler ortaya koymuştur.

Ömeriyye yapısı itibarıyla şerîata uygun olmayan tasavvuf görünümlü bir yapılanmadır. Yeni bir din anlayışı ortaya koyan Bahâilikle benzerliğine, Yahudi ve Hıristiyan propagandası yaptığına dair eleştiriler; yapılanmanın dinî saiklerle kurulmadığını göstermektedir. Yapılanmanın kurucusu Ömer Fevzi Mardin'in İslâm'ı diğer din ve anlayışlarla birleştirme çabasında olduğu yaptığı ilmî çalışmaların bir kısmında görülmektedir. Şerîata uymayacak şekilde yorumladığı şehitlik, mevlid, ibrâhimî dinler meseleleri, onun bireysel dindarlığının tezahürlerini göstermektedir. Mardin'in dinler arası diyalog ve misyonerlik faaliyetleri çerçevesindeki dinî anlayışının ise İslâm'a değil dinî hükümleri olmayan inançlara hizmet ettiği söylenebilir. Özellikle Cumhuriyet döneminin seküler ortamına hizmet eden görüşleri, hümanizm ve evrensel değerlerle topluma sunulmuştur.

Ömer Fevzi Mardin'in tasavvufu dinler üstü görmesi, tasavvufî kavramları ele alışından anlaşılmalıdır. İslâm âyetlerinin yanı sıra tahrif olan Yahudilik ve Hıristiyanlığın pasajlarını kullanarak ele aldığı tasavvufî kavramlar, yeni dünya düzeninin insan anlayışını ortaya koymaktadır. Bağlamından kopartılan kavramların bir dönemin ve zümrenin dinî ve tasavvufî anlayışını ortaya koyduğu söylenebilir. Bu anlayışla zühd, mürid-mürşid, varlık, kalb, aşk, nûr kavramları "uygar bir cemiyet" oluşturmak amacıyla kullanılmıştır. Hümanist felsefesini tasavvuf kavramlarıyla topluma sunan Mardin'in devrin tarikat erbabına uygulanan tecride hiç uğramaması; Cumhuriyet döneminde tarikatları din düşmanı, yobaz, çağ dışı olarak konumlandıran sistemin tezatlığını göstermektedir. Allah'ın istediği yönetim şeklini demokrasiye bağlayan Ömeriyye yapılanmasının kolanması dostluk ve ittifak ilişkisinin çıkarlara göre şekillendiğini göstermektedir.

Çalışmamız Ömer Fevzi Mardin ve yapılanmasının tasavvufa getirmiş olduğu yorumları tasavvuf ilmiyle mukayese etmek ve bu yapılanmanın gerçek görüşlerini ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Ömer Fevzi'nin Cumhuriyet dönemine göre tasavvufu ve dini yorumlamasını ele almak günümüzde de faaliyetlerini sürdüren Ömeriyye'nin genel yapısını anlamayı kolaylaştıracaktır.

Kaynakça

- Abdulkerim, Ahmed. *en-Nefehâtü'l-Şâziliyye ve'l-Esrâru'l-Esmeriyye*. Kahire: Matbaatü'l-Fecri'l Cedîd,1998.
- Altındal, Aytunç. *Gül ve Haç Kardeşliği-Avrupa Birliği'nin Gizli Masonik Kimliği*. İstanbul: Yeni Avrasya Yayınları, 2013.
- Altıntaş, Hayruni. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Akçağ Yayınları, ts.
- Arşiv Belgesi: 28 Mart 1944, BCA BMGMK, Katalog Numarası: 030 10/86 570 7.
- Atar, Fahrettin, "Şehid". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 38/42. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2010.
- Balkan, Ali Fuad. *Mevlid: Değerden Ritüele*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. çev. Ahmed Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz ve Diğerleri. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Büyüker, Kâmil. "İstanbul'da Mardinli Bir Asker, Mutasavvıf: Ömer Fevzi Mardin (1878–1953)". *Makalelerle Mardin IV Önemli Simalar Dini Topluluklar*. ed. İbrahim Özcoşar. İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 2007.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1245.
- Debus, Esther. *Sebilürreşâd/Kemalizm Öncesi ve Sonrası Dönemdeki İslamcı Muhalefete Dair Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. çev. Atilla Dirim. İstanbul: Libra Yayınları, 2009.
- Demirci, Mustafa. "Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tarikatlar". *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam Sempozyumu*. Ankara, 2000.
- Dikici, Ali. "Millî Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları". (42). ss. 161-192. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*. 2008.
- Efe, Ahmet. *Çerkez Ethem*. İstanbul: Bengi Yayınları, 2007.
- Ellek, Hasan. "Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet Dörtlüsünde Şeriatın Yeri ve Önemi". *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11(5) (2016). ss. 249-268
- Erbil, Mehmet Faik. *Mir'âtü'l-Hakâik (Hakikatlerin Aynası)*. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2006.
- Esmer, Seyyid Abdüsselâm el-. *el-Envârü's-seniyye fî esânîdi't-tarîkatî'l-'Arûsiyye*. Kahire: Dârü't-Tibâatî'l-Muhammediyye, 1964.
- Gündüz, İrfan. "Abdüsselâm el-Esmer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/301. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Manzûr. Ebü'l Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisanü'l- Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyâ, 1999.
- Kalaç, Rıdvan. "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Ömer Fevzi Mardin Örneği", *Yakın Doğu İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2022), 275-294.
- Kam, Ferid. *Vahdet-i Vücûd*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.
- Kara, Mustafa. "Küçük Hüseyin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/99-100. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Kara, Mustafa. "Tekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/368-370. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Kara, Mustafa. *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Kaynar, Mete Kaan. *Türkiye'nin 1950'li Yılları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Khan, Inayat. *Lectures on Sufism*. ed. Sharif Graham. New Delhi: Omega Publications, 2002.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Son Devrin Din Mazlumlari*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010.
- Komisyon. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Komisyon. *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan İstanbul: İSAM Yayınları, İstanbul 2015.
- Kselman, Thomas A. *Death and Afterlife in Modern France*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- Kurtoğlu, Ramazan. *Akıl Sağlığı Tsunami*. İstanbul: Destek Yayınları, 2020.
- Kurtoğlu, Ramazan. *Babil'den Günümüze İsrail-Amerikan Kehanetleri*. İstanbul: Destek Yayınları, 2019.
- Kurtoğlu, Ramazan. *Tanrı İmparatorluğu ve Türkiye*. İstanbul: Destek Yayınları, 2020.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-. *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1989, 190.
- Lewis, Samuel. *Sufi Vision and Initiation: Meetings with Remarkable Beings*. California: Sufi Islamia/Prophecy Publications, 1986.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Allah'ın Hilkatte Muradı*. İstanbul: Nûr Matbaası, 1952.

- Mardin, Ömer Fevzi. *Müslüman Olmayanların Din Durumları*. İstanbul: Nûr Basımevi, 1952.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Dinî Hasbihâl*. sad. Mim Kemal Öke. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2000.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Din ve Hikmetleri*. İstanbul: Çeltut Matbaası, 1940.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Hıristiyanlarda İtibah Hareketleri*. İstanbul: Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi, 1944.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Kurtuluş*. İstanbul: Aydınlık Matbaası, 1945.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Kitap Ehli Ailesi*. İstanbul: Nûr Basımevi, 1952.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Varidât-ı Süleyman Şerhi*. İstanbul: Kemal Matbaası, 1951.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Hakikat İlmi İrfan*. İstanbul: İbrahim Hilmi Kitabevi, 1946.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Istırab*. Ankara: Sinan Matbaası, 1944.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Ümit*. Ankara: Sinan Matbaası, 1945.
- Mardin, Ebül'ula. *Huzur Dersleri 2*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought; Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. New Jersey: Near Eastern Studies Department Princeton University, 2000.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Kûtu'l-kulûb. thk. İbrahim er-Rıdvânî. Kahire:ys., 2001.
- Mısıroğlu, Kadir. "Ömer Fevzi Mardin Kimdir İtikâden Durumu Nasıldır?". YouTube. Yayın Tarihi 18 Nisan 2015. <https://kadmisiroglu.com/tag/mustafa-aziz-cinar>.
- Mihr-i Din Arusi (Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi). *İki Gavs-ı Enam Abdülkadir Geylani ve Abdüsselam el Esmer*. haz. Arzu Meral. İstanbul: Revak Kitabevi, 2012.
- Muradoğlu, Abdullah. *Öldürülen Sır: Garip-Sıradışı Bir Musevi'nin Portresi*. İstanbul: Bakış Yayınları, 2001.
- Muradoğlu, Abdullah. "Türkeş'in Gizli Dünyası (5 bölümlük yazı dizisi)". *Yeni Şafak Gazetesi* (14.08. 2003).
- Musahan, Ali Yıldız. "İslam itikadı açısından "dinler arası diyalog'un eleştirisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(42) (2016), ss. 1307-9581.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Gülşen-i Hakikat*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Noyan, Sadettin. *Yıldızlara Yakın Şehir: Mardin*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2005.
- Öke, Mim Kemal. Derviş ve Komutan: Özgürlük-Güvenlik Sarkacında Türkiye'nin Kimlik Sorunsalı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2004.
- Öke, Mim Kemal. *Gazî ve Sûfî*. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2009.
- Öngören, Reşat. "Tarikat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/95-105. İstanbul: TDVYayınları, 2011.
- Rustow, A. Dankwart. "Türkiye'de İslâm ve Politika: 1920-1955". *Derleme Türkiye'de İslam ve Laiklik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-el-Lüma', thk. Abdulhâlim Mahmûd Tâhâ-Abdulbâkî Surûr. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs.
- Sezen, Yümnî. *Dinler Arası Diyalog İhaneti*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2006.
- Şair, Arif Sacit. "Türk'ü Titretip Kendine Döndürme Yazısı". *Bağımsızlık, Demokrasi, Sosyalizm Yolunda Fabrika* 59 (Ekim 2004), 57-64.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hamid. *Keşşâfû Istilâhâtî'l Fünûn ve'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru Sadır, 1998.
- Trimingham, J.Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/229. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş ve diğerleri.4 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Yalçın, Soner. *Beyaz Müslümanların Büyük Sırrı-Efendi 2*. İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2006.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Yüksel, Çağdaş. "Birinci Dünya Savaşı'nda Ataşe Militer Ömer Fevzi Bey'in İran'daki Faaliyetleri". *Ulakbilge*.(2018). 6 (30).1549-1556.
- Zübî, Memduh. *Mu'cemu's-Sûfî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2004.